

TUDOR
VIANU

OPERE



TUDOR VIANU

OPERE

8

Coperta: *Cristea Müller*

TUDOR VIANU

OPERE

8

STUDII DE FILOZOFIE A CULTURII



Ediție de
GELU' IONESCU și GEORGE GANĂ
Note de
GEORGE GANĂ



EDITURA MINERVA

București — 1979

RAȚIONALISM ȘI ISTORISM

(STUDIU DE FILOZOFIA CULTURII)

PREFAȚA

Studiul de față a apărut mai întâi, sub titlul Concepția raționalistă și istorică a culturii, în Arhiva pentru știință și reformă socială din 1929, de unde a fost extras în câteva sute de exemplare. Lucrarea a fost mult folosită de auditorii cursului de filozofia culturii, pe care, în urma propunerii d-lui profesor D. Gusti, îl începeam în toamna anului 1929 la Facultatea de filozofie și litere din București, ca primul curs de acest fel propus vreodată într-o universitate românească. Din nefericire, desființarea anului preparator a adus și încetarea cursului în care expuneam problemele filozofice ale culturii, despre cuprinsul cărui lucrarea de față alcătuiește singura mărturie tipărită. Cele două voluminoase caiete litografiate, redactate după note stenografice, ar trebui larg refăcute înainte de a putea fi încredințate tiparului.

M-am hotărât să retipăresc broșura de multă vreme epuizată, pentru mai multe motive, între care dorința de a o înfățișa scutită de cele câteva greșeli de tipar ale primei ediții nu este motivul cel mai neînsemnat. În al doilea rînd, socotesc că înțelegerea activistă a culturii, în care expunerea de față culminează, se poate bucura de oarecare actualitate și că unii cititori vor fi mulțumiți să afle, în paginile care urmează, justificarea ei istorică și dialectică. Concepția activistă a culturii, despre care mărturisește studiul de față, a alcătuit baza filozofică generală a Esteticii mele, unde arta este înfățișată ca forma cea mai perfectă a muncii omenești

și ca un cadru care poate coordona eforturile civilizației contemporane. Cum îmi propun, dacă împrejurările îmi vor fi prielnice, să public o lucrare care să dezvolte unele din concluziile de filozofie practică desprinse din cercetările mele anterioare, am socotit că nu este nepotrivită tipărirea din nou a studiului care înfățișează de pe acum premisele ei.

T.V.

CAPITOLUL I

DEFINIȚIA ANALOGICĂ A CULTURII ȘI DIFICULTĂȚILE EI

Filozofia culturii a apărut ca o ramură a filozofiei generale abia în veacul al XVIII-lea și, răspunzând mai multor împrejurări moderne și contemporane, s-a dezvoltat pînă la un grad care o pune în primul plan al cugetării de astăzi. După cum cu cîteva decenii mai înainte se putea vorbi de un primat filozofic al psihologiei, adică de o dependență a tuturor ramurilor speculației de obiectul și metodele științei sufletului, tot astfel astăzi se poate vorbi de o adevărată suveranitate a punctului de vedere pe care filozofia culturii îl face să funcționeze. Psihologia a trebuit deci să cedeze vechiul său post de conducere și, de unde mai înainte studia viața sufletească a unui individ independent de procesele culturii, ea își propune astăzi într-o măsură crescîndă să lămurească fenomenalitatea psihică a individului creator de cultură umană. Vasta sinteză a lui Wilhelm Wundt, altfel destul de impropriu intitulată *Völkerpsychologie*, dezvoltînd poziția metodică mai veche a unui Lazarus și Steinthal, însemnează momentul hotărîtor al noii orientări. Nu există însă disciplină a filozofiei care să nu încerce astăzi a-și lămuri obiectul său, în legătură cu opera de cultură a unui timp sau a omenirii în general. A rezultat astfel o sumă de cercetări menite să stabilească multiplele relații pe care feluritele domenii ale spiritului le întretin între ele, în unitatea culturii umane.

Între acestea, definiția însăși a culturii este mai dificilă și supusă variației, pentru că, odată cu fiecare definiție,

apare și o altă normă pe care am dori să i-o impunem. Cultura nu este o simplă stare de fapt, cu privire la care n-ar urma să formulăm decît o judecată de existență. Ea este mai degrabă un fenomen care se adresează prețuirii noastre și pe care nu-l putem defini decît prescriindu-l. Acestei stări de lucruri i se datorește prezența celor două tendințe paralele și opuse care ne vor întîmpina în filozofia modernă a culturii. Teoria poate însă încerca să se ridice peste acest contrast. Norma care se degajează atunci este aceea pe care cercetarea filozofică și istorică o poate recomanda.

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

★

„Cultura“ însemna în limba latină munca pămîntului și rezultatele ei. Ca derivat al supinului lui *colere*, termenul de cultură a trebuit să străbată o evoluție destul de îndelungă pînă cînd, extinzîndu-și semnificația de la propriu la figurat, să denumească, în textele autorilor din epoca republicană, relațiile pe care le întretinem cu o persoană în scopul de a-i dobîndi favoarea, în sensul în care noi înșine spunem „a cultiva pe cineva“, și în cele din urmă roadele educației și ale instrucției.

Analogia cu munca pămîntului, căreia îi datorim deci și ultima accepțiune a termenului de cultură, ne poate ajuta deocamdată să distingem notele care intră în conținutul ei. „Cultura, scrie W. Lexis, este ridicarea omului deasupra stării naturale prin dezvoltarea și exercitarea puterilor sale spirituale și morale.“ Cultura presupune, așadar, mai întîi o activitate, apoi o anumită opoziție cu natura, dar nu una radicală și irezolvabilă, pentru că, propunîndu-și să ridice omul peste starea sa naturală, ea înțelege să dezvolte totuși anumite însușiri care țin de natura sa. Selecția însuși-

rilor care trebuiesc solicitate și desigur ale aceluia care trebuiesc combătute și nimicite, pentru că adevărata cultură să apară, presupune, prin urmare, și o anumită idee de valoare, reprezentarea unui bun demn de a fi dorit și căutat, care să lucreze ca o putere regulatoare a actelor particulare din care opera culturii se întregeste. Este drept că într-o astfel de definiție lipsește nota naturii ambiante, pe care opera culturii o transformă de asemeni. Trebuie să spunem însă că natura brută înconjurătoare nu este prelucrată în opera culturii decât într-o strânsă relație cu procesul transformărilor operate de cultură în interiorul aceluia suflet omenească chemat să se bucure de ele. Cele două planuri ale culturii fuzionează deci în definiția unui R. Eisler : „Cultura este transformarea activă, prelucrarea datelor și materialelor naturale în sensul și slujba ideii și a voinței de perfecționare omenească“.

Nu vom ascunde că înjgheburile unei definiții din premisele etimologice ale termenului definit nu este un procedeu perfect. În cazul nostru special, iată, în adevăr, că ideea de natură, ca notă constitutivă a definiției, deși confirmă analogia cu munca pământului, este menită mai degrabă să îngreuneze înțelegerea termenului pe care vrem să-l lămurim. Munca pământului cunoaște, în adevăr, o natură neatinsă încă de activitatea omenească, dar conținând din capul locului niște posibilități care, răspunzând necesităților omului, sugerează ideea valorii lor. O natură umană cu totul brută, care să nu fi suferit influența nici unei educații și nici unei tradiții, care să nu fi fost în nici un grad prelucrată, științele moderne ale spiritului refuză să recunoască. Oricât de departe ar coborî în primitivitate, știința găsește o umanitate trăind în societate, dezvoltând o anumită activitate tehnică și economică, respectând anumite norme morale, întreținând un cult și exercitând o activitate artistică. Completa inerție și stupiditate, lipsa oricărui sentiment al valorii sînt atît de străine de adevărata fire omenească, încît analogia cu natura brută, pe care vînătorii, păstorii și agricultorii o folosesc, este o ipoteză menită să rămînă neverificată. Pentru a fixa mai bine acest rezultat al științei, etnograful K. Weule își intitula una din lucrările sale cu paradoxala îmbinare de termeni : *Kultur der Kulturlosen*, cultura necultivaților. Care va fi deci adevărata natură omenească, menită să fie îngrijită și înnobilită prin opera culturii, cînd, oricît

de departe am merge în timpul preistoric și în spațiul etnografic, nu întâlnim decît exemplare omenești transformate de cultură ? Atîta vreme cît nu se va putea răspunde la această întrebare, definiția analogică a culturii prezintă o dificultate de neînălțurat.

Dar admițînd chiar că natura omenească ar putea fi descoperită undeva într-o stare de perfectă puritate, rămîne totuși îndoielnic că omenirea a întreținut de-a pururi sentimentul acelorasi valori, încît din suma virtualităților care ar alcătui firea sa ea să aleagă veșnic pe aceleași. „Occidentul, scrie Troeltsch, Orientul îndepărtat și apropiat, popoarele culte și semiculte, primitivii, în fine, sînt în asemenea măsură diferiți, încît despre un conținut cultural comun al umanității actuale nici nu poate fi vorba, oricît ar fi de larg răspîndite anumite concepte foarte generale și formale, ca demnitate și justiție, puritate și bunătate. Toate acestea nu constituiesc sensul unei unități culturale comune.“ Definiția analogică a culturii presupune însă o asemenea ipoteză, pentru că altfel ea ar fi nevoită să conceedă că nu există o cultură dezvoltată dintr-un substrat omenesc general și perfect în sine, ci culturi diferențiate după sistemul de valori care s-au impus feluritelor popoare și epoci istorice.

Întreaga dezvoltare a problemei filozofice de care ne ocupăm se reduce în esență la conflictul dintre o concepție analogică, universalistă și raționalistă, a culturii și una istorică și pluralistă. Nu de multă vreme E. Troeltsch a interpretat această opoziție ca pe unul din felurile prin care germanismul a căutat, în ultima sută de ani, să-și afirme originalitatea în fața latinității și a culturii anglo-saxone, întrunite în această opoziție. Adevărul este că mai cu seamă rivalitatea spirituală franco-germană a alimentat problema filozofică a culturii. S-ar putea deci susține, pînă la un punct, că nevoia lumii germanice de a-și asigura autonomia idealurilor proprii a îndrumat evoluția problemei către concepția istorică și pluralistă. Așa se explică de ce, în această din urmă formă, filozofia culturii a apărut uneori ca o ramură germană a filozofiei și de ce termenului însuși de cultură i s-a putut recunoaște culoarea unui germanism specific, deși în realitate el este latinesc și prezența lui în textele franceze se urcă pînă la o dată cînd germanii nu-l cunoșteau și încă nu-l adoptaseră.

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

CAPITOLUL II

DE LA ROUSSEAU LA HEGEL

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

În ce-l privește pe Rousseau, doctrina revenirii la starea naturală, care i se atribuie cu o lipsă a sentimentului de nuanțe constituind și cea mai nedreaptă interpretare a cugetării lui, nu este chiar aceea a revenirii la o etapă naturală dinaintea oricărei vieți istorice. Descrierile de călătorii reale și utopice, care în acest timp începeau să devină numeroase, vorbeau de un om trăind totuși în societate, de acel sălbatic idilic, simplu și fericit, liber de „prejudecățile“ civilizației, posedînd un bun-simț care nu dă greș și un echilibru nezdruncat între nevoi și posibilitățile de a și le satisface. „Le bon Huron“ al lui Voltaire, tahitienii lui Dide-

rot, troglodiții lui Montesquieu, abachizii abatelui Prévost înfățișau deopotrivă imaginea unei ființe în același timp înțelepte și fericite, care trebuia căutată și putea fi neapărat găsită. Care este atitudinea lui Rousseau față de acest cerc de idei? În memoriul său de la 1754, el declară răspicat că „omul natural“ despre care vorbește este mai mult o ipoteză normativă decât o ființă care ar fi existat undeva în carne și oase. „Nu este o întreprindere ușoară, scrie Rousseau, de a desluși ceea ce este original și ceea ce este artificial în natura actuală a omului și de a cunoaște o stare care nu mai există, care poate n-a existat deloc, care poate nu va exista niciodată, dar despre care este necesar să avem noțiuni juste, pentru a putea pronunța o bună judecată asupra stării noastre actuale.“ Când Hegel observă deci că starea naturală „nu este ceva istoric și că dacă am vrea s-o cercetăm serios, ar fi greu de dovedit că ea există în prezent sau că ar fi existat undeva în trecut“, el ar fi trebuit să adauge că o asemenea precizare se găsește de fapt și în Rousseau.

Ceea ce Hegel ar fi putut cu mai multă dreptate observa este că punctul de metodă pe care-l enunță la începutul memoriului său, Rousseau nu-l respectă apoi cu toată consecvența. Imaginația romancierului depășește, în adevăr, prescripția logicianului, și tabloul pe care el îl schițează în legătură cu starea naturală a omului este inspirat de accentul unei povestiri adevărate. „Rătăcind în păduri (ni-l evocă Rousseau pe acest om natural), fără industrie, fără limbaj, fără domiciliu, război și legături, fără a avea vreo nevoie de oameni, după cum n-avea nici o dorință de a le dăuna, poate chiar fără a recunoaște pe vreunul din ei individual, omul sălbatic, supus la puține pasiuni, ajungându-și sie, n-avea decât sentimentele și ideile proprii acestei stări, nu-și simțea decât adevăratele sale nevoi, nu vedea decât ceea ce socotea că are interes să vadă și inteligența nu-i făcea progrese mai mari decât vanitatea. Nu exista nici educație, nici progres; generațiile se înmulțeau inutil. Speța era bătrână și omul rămânea copil.“ Chiar tabloul următor, care ne prezintă pe om ocupînd faza a doua a procesului istoric, sălbaticul înglobat într-o oarecare viață de societate, este acela al unei ființe fericite prin pasivitate, ceea ce a putut îndreptăți, cu privire la formarea ideilor lui Rousseau, ipoteza unei influențe religioase quietiste, absorbită probabil în mediul pe care îl

oferiseră anii săi de petrecere pe lângă d-na de Warens. Comparînd pasivitatea primitivului cu neîntrerupta activitate a civilizatului, preferința sa alege pe cea dinții. „Omul sălbatic și omul civilizat (*policé*), scrie Rousseau, se deosebesc într-atîta în adîncul inimii și înclinațiilor lor, încît ceea ce face fericirea supremă a unuia l-ar împinge pe celălalt la deznădejde. Cel dinții nu respiră decît repaus și libertate; el nu vrea decît să trăiască și să rămîna neocupat, însăși ataraxia stoicului nu se apropie de adîncă sa indiferență pentru oricare alt obiect. Dimpotrivă, cetățeanul totdeauna activ asudă, se agită, se frămîntă fără încetare pentru a-și găsi ocupații încă mai laborioase... Ce spectacol și-ar putea oferi un caraib privind muncile grele și invidiate ale unui ministru european !“

Pasivitatea este însă mai mult o trăsătură negativă în tabloul pe care Rousseau îl schițează cu privire la starea naturală. O valoare pozitivă posedă un anumit instinct de milă și altruism, o pornire spontană a inimii. Ceea ce, în aceste împrejurări, Rousseau înțelegea prin „natură“ a fost de curînd supus unei ingenioase analize. Un gînditor francez, d-l René Berthelot, a arătat astfel că vechiul concept antic, dar mai cu seamă stoic, al „naturii“ a suferit în veacul al XVIII-lea o disociație, care a eliberat în forme independente dubla intenție pe care o cuprindea mai înainte. Cînd Marc-Aureliu recomanda, de pildă, o viață conformă naturii, el înțelegea prin „natură“ suma legilor care conduc fenomenalitatea lumii și, în același timp, o anumită spontaneitate internă. Aceste două idei puteau să fuzioneze la antici, întrucît ei concepeau natura ca un organism, ca un sistem de relații determinate de o cauză finală, de un principiu interior vital. Iată însă că în momentul în care a fost admisă explicația mecanicistă a lumii, vechiul principiu finalist al naturii se refugiază în sufletul omenesc, acolo unde Rousseau îi asigură funcțiunea unui instinct natural. „Este sigur, scrie el, că mila este un sentiment natural care, temperînd în fiecare individ activitatea iubirii de sine, concură la conservarea mutuală a întregii spețe. Ea este aceea care ne conduce, fără să ne gîndim, în ajutorul acelora pe care îi vedem suferind; ea ține, în starea naturală, locul legilor, al moravurilor și al virtuții, cu adaosul avantajului că nimeni nu este ispitit să nesocotească dulcele său glas.“ Instinctul mo-

ral al milei nu pare să se fi dezvoltat însă în starea naturală pînă la desăvîrșita uitare de sine. În justul echilibru al sufletului primitiv, Rousseau îl face să se contrabalanseze cu grija de persoana proprie, pentru ca acțiunea lui să nu înceapă decît de la limita la care preocuparea binelui personal încetează.

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

Privită în întregul ei, cineva poate observa că gîndirea lui Rousseau cuprinde o dificultate fundamentală, deoarece răul culturii moderne, socotit că decurge din faptul trecerii de la individualismul stării de natură către starea de societate, nu poate fi îndreptat decît tot printr-o stare a societății, prin democrația capabilă să înlăture inegalitatea omenească, cauza tuturor spoliatiilor și împilărilor, introdusă odată cu diviziunea muncii și achiziția proprietății. Răul culturii decurgînd din viața socială, nu poate fi îndreptat decît printr-o altă organizare a societății. De aceea se poate spune că Im. Kant a restaurat adevăratul înțeles al cugetării lui Rousseau, atunci cînd a prescris culturii tocmai un scop social. Cum însă el admitea critica pe care Rousseau o aducea timpului său, a propus distincția, devenită de atunci dă-tătoare de măsură pentru întreaga dezvoltare a problemei, între „civilizație“ și adevărata „cultură“. Cuvîntul de „civilizație“ Kant nu-l întrebunțează. El vorbește de o anumită fericire (*Glückseligkeit*), pe care individul o dobîndește prin realizarea unor scopuri ale naturii și nu ale omului însuși și pe care le atinge el prin simplă dexteritate. Termenul de

„cultură“ îl rezervă Kant realizării scopurilor intrinsece ale voinței morale, reclamînd în urmărirea lor nu numai dexteritate, dar și disciplină, liberarea voinței de sub despotismul dorințelor. Cadrul în care acest scop moral al culturii poate fi împlinit, este tocmai o societate liberală, extinsă pînă la forma unei pașnice confederații a statelor. „Singura condiție formală, scrie Kant, prin care natura își poate ajunge acest ultim scop al ei (adică cultura), este acel fel al relațiilor dintre oameni în care libertății lor în ciocnire li s-ar opune o putere legală în forma unei totalități care se numește societatea cetățenească (*bürgerliche Gesellschaft*). Căci numai în aceasta se poate efectua dezvoltarea cea mai mare a predispozițiilor naturale, la care ar mai trebui să se adauge, dacă oamenii ar fi destul de înțelepți să i se supună de bunăvoie, o totalitate cetățenească universală (*weltbürgerliches Ganze*), adică un sistem al tuturor statelor.“ Într-un asemenea sistem și în pacea fericită care i-ar corespunde „toate talentele care slujesc culturii s-ar dezvolta pînă la gradul cel mai înalt“. Am putea spune că numai prin contribuția lui Kant a devenit posibilă apropierea dintre *Contractul social* și *Discursul asupra inegalității oamenilor* și că în lumina acestei apropieri nu se mai poate socoti că idealul quietist, atribuit lui Rousseau de o critică excesivă, ar fi fost singura țintă pe care el ar fi prescris-o culturii.

Procesul istoric al oamenilor în societate, cel puțin în societatea despre care se putea vorbi pînă acum, era pentru Rousseau un șir de abateri de la starea naturală, care puteau fi privite în definitiv ca niște erori împotriva rațiunii. Dar și în acest punct nu mi se pare că gîndirea lui Rousseau a fost totdeauna bine interpretată. Ni s-a spus, în adevăr, că Rousseau a operat o adevărată răsturnare a vechii discipline, înlocuind vechile motive generale care determinau pe omul clasic prin motive cu totul personale și instinctive. Dacă prin „motive generale“ înțelegem pe acelea care coincid cu ale societății, atunci lucrul, în adevăr, se poate susține. Dacă însă ne gîndim la generalitatea logică a rațiunii, atunci se pare că tocmai ea este aceea la care se gîndește Rousseau. Rațiunea civilizată, spune Rousseau, este o „pasiune care crede că raționează“ și inteligența sa se găsește „în delir“. Aceste diformități au luat locul „principiilor sigure și invariabile“ care îl determinau în starea sa naturală. Despre

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

Cum este cu puțință însă ca rațiunea, dezvoltându-se odată cu omenirea, rezultatele ei să se deosebească atât de mult de „principiile sigure și invariabile“ care îi stau la bază? Este sigur că eroarea constituie și ea un fenomen dependent de mecanismul rațiunii, dar că simpla funcționare mai departe a acestui mecanism ajunge, în cele din urmă, s-o demaște și s-o elimine. S-ar putea spune că eroarea este o etapă în procesul de constituire al adevărului. Cine pozește la eroare, înseamnă că a oprit în loc mecanismul rațiunii. Este destul însă ca acest mecanism să continue a funcționa, pentru ca adevărul s-o înlocuiască. Această strânsă solidaritate a erorii cu adevărul, în unitatea procesului rațiunii, a fost bine văzută de Condorcet, care scrie: „Operațiile inteligenței care ne conduc la eroare și ne opresc la ea, de la paralogismul subtil, care poate surprinde chiar pe omul cel mai luminat, pînă la visul demenței, aparțin, împreună cu metoda de a raționa just și de a descoperi adevărul teoriei dezvoltării facultăților noastre individuale; pentru acest motiv, chipul în care erorile generale se introduc în mijlocul popoarelor face parte din tabloul istoric al progreselor spiritului omenesc“. Din toate aceste considerații rezultă însă că omenirea modernă nu trebuie să renunțe la regimul raționalist pentru a se întoarce către principiile simple ale unui instinct elementar. Rațiunea, prin înseși virtuțile procesului său, este menită mai degrabă să îndrepte

greșelile trecutului și să obțină acel ideal fixat în chiar natura rațională a omului și înlăuntrul căreia luminile spiritului se vor întruni cu binele social. Scrierea lui Condorcet va urma deci să culmineze într-un tablou al viitorului în care se va arăta „în ce chip ceea ce ni se pare astăzi o speranță himerică trebuie în mod succesiv să devină posibil și chiar ușor ; din ce pricini, cu toate succesele trecătoare ale prejudecăților și cu tot sprijinul pe care îl primește de la corupția guvernelor și a popoarelor, adevărul singur este merit să dobândească un triumf statornic ; prin ce legături natura a unit indisolubil progresele luminilor cu acelea ale libertății și ale respectului pentru drepturile naturale ale omului ; în ce fel aceste singure bunuri reale, atât de separate de obicei încât au putut fi crezute incompatibile, trebuie, dimpotrivă, să devină inseparabile, în momentul în care luminile vor fi atins un termen anumit într-un mare număr de națiuni și în care ele vor fi pătruns în întreaga masă a unui mare popor, a cărui limbă ar fi universal răspândită și ale cărui relații comerciale ar îmbrățișa întreaga întindere a globului“. Toate acestea le evocă de fapt acel tablou al viitorului care încheie încercarea lui Condorcet de a scrie o istorie filozofică a civilizației, concepută ca o dezvoltare unitară a întregului corp al umanității și ca o neconținută însumare de valori.

*

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

Iată, de pildă, pe J. G. Fichte, care în această privință este unul dintre cei mai caracteristici. Simpatia sa pentru filozoful francez este ades mărturisită, și noii sale interpretări a fenomenului cultural el îi atribuie rolul „de a înțelege

pe Rousseau mai bine decît s-a înțeles el însuși“. Dreaptă a fost deci critica pe care Rousseau o îndrepta împotriva timpului său, căci „experiența îi dezvăluise o lume senzuală, frivolă și servilă. Mai ales printre intelectualii timpului putea vedea el și oameni fără sentimentul demnității lor înalte și al scînteii divine, aplecați la pămînt, întocmai ca animalele și legați de țărîna; vedea bucuriile, durerile și întregul lor destin atîrnînd de satisfacerea josnicei lor senzualități.“ Sentimentul justiției dispăruse în această lume și întreaga lor înțelepciune se reducea acum la dibăcie. Educatorii națiunii se supuneau tonului frivol al societății dominante, și nu adevărul și noblețea spuselor îi interesa, cît mai ales plăcerea pe care ar putea-o trezi în ascultători. Favoarea prinților și surîsul femeilor, succesul care atrage cîștigul material, iată ce îi preocupa mai cu seamă. Ce mirare deci că, întrebîndu-se dacă progresul științelor și al artelor a contribuit sau nu la acela al conștiinței morale, Rousseau a fost înclinat să răspundă negativ? Este evident însă, continuă Fichte, că ceea ce se înțelege prin „stare naturală“ nu se găsește în urmă, la începuturile speței, ci înaintea noastră, ca scop al aspirațiilor noastre mai înalte. Pasivitatea pe care o dorea Rousseau, ce alt bun i-ar fi putut aduce decît acela de a-i asigura condițiile în care să mediteze la datoriile sale și la mijloacele de a înnobilă pe semenii săi? „Starea naturală“ trebuie să-i asigure omului numai independența față de tirania senzualității. De la acest punct înainte, este rolul activității de a transforma natura umană și pe aceea din jurul omului, după indicațiile rațiunii. S-ar putea spune că întreprinderea lui Rousseau s-a oprit la mijlocul căii pe care trebuia s-o urmeze pînă la capăt, mulțumindu-se să slăbească senzualitatea și uitînd că mai are încă de întărit rațiunea.

Apropiindu-se de Rousseau întru cît privește critica civilizației moderne sau cel puțin subprețuirea ei, scriitorii germani următori lui Kant încearcă o clipă să formuleze un ideal de cultură, care nu este al omenirii întregi și nu poate fi atins pe căile evoluției ei ca speță. Noul ideal de cultură îl propune un Herder, dar mai cu seamă un Humboldt, sufletului individual. Omul izolat devine agentul culturii, după ce omenirea întreagă fusese purtătoarea ei. Această încercare nu se continuă însă multă vreme, și, odată cu Hegel, filozofia

culturii se întoarce la vechea ei poziție, nu fără să întrebuințeze însă unele din rezultatele câștigate în acest interval.

★

Începînd cu Condorcet se distinsese între considerarea individuală și socială a sufletului omenesc, adevărată prefiguratie imperfectă a deosebirii pe care un H. Rickert trebuia s-o facă în zilele noastre între metoda generalizatoare pe care o întrebuințează științele naturii și metoda individualizatoare, pe care o folosește istoria. Sufletul omenesc, scrie Condorcet, poate fi cercetat în faptele și legile generale de dezvoltare ale facultăților sale, așa cum ele se înfățișează în interiorul individualității sau în acela al întregii spețe omenesti. În primul caz se studiază mecanismul spiritului, în cazul de-al doilea devenirea sa. Prima cercetare, care este, fără îndoială, aceea care constituie obiectul psihologiei, o atribuie Condorcet „metafizicii“; pe cînd cea de a doua o rezervă el istoriei. Dar pe cîtă vreme un Rickert, în zilele noastre, trecînd psihologia printre științele naturii producătoare de legi generale, despărțea în chip radical metoda sa de aceea a istoriei, merită să stabilească fapte particulare, Condorcet admite o largă zonă de comunicație între ele. Devenirea spiritului în societățile omenesti este pentru Condorcet o consecință a mecanismului ei în interiorul sufletului individual.

Între dezvoltarea individului și aceea a speței, Condorcet admite, așadar, un paralelism, pe care un Bacon îl pregătise atunci cînd propunea ca numele de „cei vechi“ să fie rezervat modernilor, așa-numiții „antici“ reprezentînd mai degrabă tinerețea omenirii. Astfel de vederi au fost adeseori întrebuințate în lupta de neatîrnare față de umanitățile clasice, care în Franța începe odată cu Descartes. Cartezianismul însemna, în adevăr, o rupere definitivă cu aristotelismul medieval, și îndrăzneței lui întreprinderi îi era necesar un principiu din care să decurgă superioritatea modernilor. Analogia între dezvoltarea speței omenesti și aceea a indivizilor care înaintează înspre maturitate devine astfel un adevăr curent al timpului: „Seria generațiilor omenesti în decursul secolelor, scrie Pascal, trebuie să fie considerată ca un singur om care subzistă mereu și învață neconținut“. Observație la care cartezianul Fontenelle, una dintre căpeteniile modernis-

tilor în celebra *querelle des anciens et des modernes*, nu are de adăugat decît că astăzi „un spirit cultivat este compus din toate spiritele secolelor precedente; el nu e decît unul și același spirit care s-a cultivat în tot acest interval“. Această neconținută cultivare a umanității este, de fapt, o perfecționare neîncetată a rațiunii, care, după cum o dovedește matematica, al cărei exemplu îl propusese Descartes, reușește să ajungă la o însumare continuă a rezultatelor sale. Din acest cerc de idei se inspiră Condorcet cînd socotește că legile psihologiei pot explica ascensiunea omenirii către triumful necondiționat al rațiunii.

Această vedere esențială celor două veacuri anterioare nu este însă admisă de Herder. Există desigur o oarecare unitate de dezvoltare în cuprinsul unei anumite societăți omenești, întrucît în formația fiecărui individ intră, ca un element important, modelele pe care le-a avut înainte. A generaliza însă pentru a spune că speța omenească este terenul în care procesul culturii se desăvîrșește, înseamnă a prefera o simplă abstracțiune individului concret, în care putem urmări, de fapt, opera culturii. „Există, așadar, scrie Herder, o educație a speței omenești, tocmai pentru că fiecare om devine un om cu adevărat numai prin educație și pentru că întreaga speță nu trăiește decît în acest lanț de indivizi. Cînd însă cineva spune că nu omul individual ci speța se educă, vorbirea lui devine pentru mine neînțeleasă, întrucît speța este numai un concept general atîta vreme cît nu există în ființe individuale. Dacă acord acum acestui concept general toate perfecțiunile umanității, ale culturii și ale celei mai înalte luminări (*Aufklärung*), n-am spus mai mult despre adevărata istorie a speței noastre decît dacă aș fi vorbit despre animalitate sau mineralitate, în genere, și le-aș fi împodobit cu niște atribute dintre cele mai strălucitoare, care însă în indivizii izolați s-ar contrazice între ele. Pe drumurile acestei filozofii averrhoice, filozofia istoriei nu trebuie să rătăcească.“ Această filozofie averrhoică, acest realism medieval, este încă poziția pe care Kant ar ocupa-o, și împotriva ei Herder încearcă să trezească neîncrederea noastră. Kant scrisese, în adevăr, cu un an mai înainte: „Înșuririle naturale ale omului, care sînt îndreptate către folosirea rațiunii sale, se dezvoltă în mod perfect numai în speță, nu în individ. Rațiunea într-o creatură este o facultate care extinde regulile și

intențiile sale mult peste instinctul natural și nu cunoaște nici o limită a planurilor ei. Ea nu lucrează însă instinctiv, ci are nevoie de încercări, exerciții și instrucție, pentru a putea progresa de la o treaptă la alta.“ Veacurile anterioare stabiliseră analogia dintre dezvoltarea indivizilor și a speciei. Kant variază acest motiv, atunci când observă că ceea ce individul nu poate realiza în scurta sa existență, numai speciei îi este dat să atingă la termenul ideal al întregii ei dezvoltări. „Un om ar trebui să trăiască nesfârșit de mult, scrie Kant, pentru a învăța cum să dea o folosință deplină tuturor însușirilor sale naturale ; dar dacă natura i-a impus numai un termen scurt de viață (după cum în realitate s-a întâmplat) atunci ea are nevoie de un șir neprevăzut de generații, care să-și transmită luminile dobândite, pentru ca în cele din urmă germenii ei în speța noastră să ajungă la o treaptă a evoluției, deplin potrivită intențiilor ei.“ Postulând speța umană ca adevărata purtătoare a culturii, Kant nu cădea, de fapt, în păcatul vreunui realism medieval, ci reprezenta numai punctul de vedere progresist comun veacului al XVIII-lea. Obiecția lui Herder el nu o lăsa, dealtfel, nerelevată, și într-una din cele două recenzii pe care le consacra lucrării acestuia, răspunde : „Speța nu înseamnă altceva decât însușirea prin care toți indivizii coincid. Când însă speța omenească înseamnă totalitatea omenească a seriei de generații care se îndreaptă către infinit și nedeterminat (această concepțiune fiind cu totul obișnuită) și când se admite că această serie se apropie neîncetat de linia menirii (*Bestimmung*) ei, care se desfășoară alături, nu este nici o contradicție a spune că cele două linii sînt în toate părțile lor asimptotice și că totuși în întregul lor se întrunesc, cu alte cuvinte, că nici una din generațiile speței, ci numai speța întreagă atinge cu desăvîrșire menirea ei. Matematicianul poate da asupra acestei chestiuni lămuriri ; filozoful va spune : menirea speței umane în întregul ei este progresul necurmat, și realizarea deplină a acestui progres este o simplă, dar foarte utilă idee a scopului către care, conform intenției providențiale, avem să îndreptăm năzuințele noastre.“

Polemica dintre Herder și Kant fixează momentul unei serioase opoziții împotriva progresivismului veacului precedent. Trebuie însă să observăm că, deși Kant lasă să se audă o voce a trecutului, concepția sa e cu mult mai unitară și

mai bine susținută decât aceea a lui Herder, care, aflându-se în stăpînirea unor concepții noi, le jertfește adesea. Este, în adevăr, meritul teoretic al lui Herder de a fi trezit îndoiială cu privire la realitatea progresului. O tradiție unitară în umanitate, Herder nu admite decât într-un mod cu totul formal, ca o continuitate a preocupării oamenilor de a se cultiva. Întreaga omenire se cultivă. Nicăieri nu întîmpină Herder starea naturală a unei umanități trăind în absența încercării de a se întrece pe sine. Dar această continuitate a efortului cultural nu devine o dezvoltare însuflețită de un sens unic. Felurile de culturi din care se compune istoria lumii nu pot fi comparate între ele pentru a decide apoi ce loc ocupă fiecare pe linia progresului și, prin urmare, ce merit îi revine fiecăreia. Aceasta este însă greșeala pe care o facem atunci cînd, ridicînd cultura europeană la rangul unui ideal, prețuim restul culturilor omenesti în raport cu ea. Scopul fiecărei culturi omenesti, s-ar putea spune în spiritul lui Herder, nu stă în afară de sine, într-un ideal ce nu poate fi ajuns, decât încetînd ea însăși să mai existe ca individualitate. Scopul fiecărei culturi se poate realiza în oricare din indivizii care trăiesc în mijlocul ei și în măsura în care ei reușesc să dezvolte armonic întreg felul lor de a fi, așa cum acesta este, la rîndul lui, determinat de rasă și climă. „Umanitate“ numește Herder această armonioasă realizare a tuturor posibilităților pe care natura în om și în afară de el i le fixează. Ea este scopul și singura fericire la care speța omenescă poate aspira. „Ceea ce fiecare om este și poate deveni, scrie Herder, acesta trebuie să fie scopul speței omenesti ; și care este acesta ? Umanitate și fericire pe acest loc, ca acest și nu un alt membru în lanțul de culturi, care se întinde de-a lungul întregului neam omenesc. Unde și cînd te-ai născut, omule, acolo ești ceea ce trebuie să fii. Nu părăsi lanțul, nici nu te așeza deasupra lui ; ci ține-te de el !“

Finalitatea culturii în om, în numele căreia Herder știe deocamdată să găsească formule atît de entuziaste, însemna nu numai anularea progresismului, dar și a celui raționalism care încă de la Descartes se găsea în legătură cu el. Am constatat această îmbinare de principii la Condorcet. Ea revine și la Kant. „Natura a voit, stabilește Kant în scrierea care a stîrnit răspunsul lui Herder, ca tot ce depășește rînduirea mecanică a existenței sale animalice să fie scos de om

din sine însuși și să nu participe la o altă fericire sau perfecțiune decât acelea pe care, liberat de instincte, și le produce singur, prin propria rațiune. Natura nu creează nimic de prisos și nu este risipitoare în întrebuințarea mijloacelor care slujesc scopurilor sale. Dacă ea a dat omului rațiune și libertatea de voință care se întemeiază pe aceasta, iată o indicație limpede a intențiilor pe care le-a avut o astfel de rânduială.“ Norma rațiunii se realizează însă în societatea liberală. Consecvent cu ideile sale mai vechi, Kant notează deci în aceeași scriere: „Cea mai mare problemă a speței omenеști, la a cărei soluționare natura o silește, este crearea unei societăți civile dominate de drept. Întreaga cultură și artă, care împodobesc omenirea, deopotrivă cu cea mai frumoasă ordine socială, sînt roadele unei nesocialități (*Unge-selligkeit*) care se silește pe sine însăși să se disciplineze, și astfel, printr-o măiestrie impusă, să dezvolte complet germenii naturii.“ Alături de progresism, trebuie neapărat adăugat liberalismul, ca a treia trăsătură a sintezei în care Kant închide tendințele esențiale ale filozofiei culturii în veacul al XVIII-lea. Dacă opoziția lui Herder, împotriva veacului care acum se găsea către sfîrșitul său, are, în adevăr, un caracter sistematic, el va trebui să se exprime nu numai împotriva progresismului, după cum am văzut că o face, dar și a raționalismului, precum și a liberalismului.

Astfel de mărturii se pot găsi în opera lui Herder. Umanitatea ca scop al culturii ne-a fost definită ca o înflorire armonioasă a tuturor însușirilor în om, nu numai a rațiunii. „Aș dori, scrie Herder, să cuprind în cuvîntul *umanitate* tot ce am spus pînă acum despre promovarea omului către rațiune și libertate, simțuri și instincte mai fine, sănătate mai delicată și mai puternică, populare și stăpînire a pămîntului.“ Statul care, după Kant, alcătua cadrul în care individul uman poate trăi conform rațiunii, încetează să se mai bucure de vechea prețuire îndată ce Herder opune idealului parțial al rațiunii idealul integral al unei umanități armonioase. Într-un contrast izbitor cu Kant, va prezenta deci Herder statul ca un simplu mecanism lipsit de suflet, protivnic spontaneității. Și, de unde Condorcet visa o unificare a tuturor națiunilor sub sceptrul uneia singure, mai puternice și mai luminate, iar Kant o asociație a statelor într-un regim de egalitate pentru fiecare din ele, Herder respinge acest ideal

universalist, tocmai în numele naturii, care cere ca și viața socială să se dezvolte armonios din condițiile sale locale. „Natura produce familii, ni se spune; statul natural este, așadar, un popor cu caracter național. Nimic nu apare mai opus scopului guvernelor decât amplificarea nenaturală a statelor, amestecul sălbatic al neamurilor omenești și al națiunilor sub un singur sceptru.“

Până aci gândirea lui Herder se dezvoltă consecvent și în sistematică opoziție cu aceea în care Kant rezumase poziția veacului său. Trebuie însă să adăugăm că această gândire nu rămâne totdeauna consecventă și că o atentă urmărire a ei ne arată niște influențe pornite tocmai din tabăra pe care își asumase menirea s-o combată. Era nevoie de încă o generație până când Humboldt, într-o scriere de tinerețe, să aleagă din amestecul vederilor lui Herder numai ceea ce reprezenta un punct de vedere nou. Căci este, în adevăr, sigur că Herder a fost totdeauna antiraționalist? Umanitatea este pentru el produsul unei evoluții, chiar în sensul modern, pe care el l-a anticipat, al unui îndoit proces de diferențieri și integrări treptate. De la anorganic la organic, și, înlăuntrul acestui din urmă regn, de la plante la animale și la om, urmărește Herder un proces de neîntreruptă organizare a formei, adică, pentru un cuprins din ce în ce mai variat, o unitate din ce în ce mai solidă. La capătul acestui proces se găsește omul, care deține marea varietate a elementelor din care se compune natura sa, de la evoluția pe care închizînd-o o rezumă, conform principiului: „cu cît o creatură este mai organizată, cu atît structura sa este completată din regnele inferioare“; în timp ce unitatea o deține el de la rațiune. Rațiunea ca o putere unificatoare, căreia îi datorim organizarea experienței în știință și a faptelor înlăuntrul persoanei morale, este o idee prin excelență kantiană; dar ea poate bine intra în sistemul evoluționist al lui Herder.

Ea a fost, în tot cazul, dezvoltată de Humboldt, care știe astfel să folosească o perspectivă în care Herder se regăsește numai cu șovăire. În spirit cu totul kantian, opune Humboldt rațiunea unificatoare varietății senzoriale. Când el fixează apoi fiecărui individ ca ideal o integrare cît mai

unitară a felurilor sale puteri originale, idealul acesta se dovedește a nu putea fi ajuns decît pe căile rațiunii.

Rațiunea este deci ceea ce caracterizează în mod eminent pe om, pentru că, în desfășurarea sintetică a naturii, ea reprezintă puterea specifică unificatoare a elementelor pe care omul le aduce din trecutul său biologic. Umanitatea se definește în acest caz nu atît prin varietatea elementelor sale, cît prin rațiunea care o desemnează îndeosebi. Că aceasta era ideea lui Herder ne-o dovedește accentul pe care el îl pune pe fenomenul limbajului, ca unul pe care omul nu-l mai împarte cu o altă creatură. Limbajul este instrumentul rațiunii. Animalele posedă o mimică, numai omul cunoaște limbajul, pentru a-și manifesta rațiunea. „Prin mimică omul n-ar fi ajuns la caracterul măestrit al speței sale ; la aceasta ajunge el numai prin limbaj. Întreaga istorie a omenirii, cu toate comorile tradiției și culturii ei, nu este decît o urmare a rezolvării acestei enigme divine.“ Limbajului, instrument al rațiunii, i se adresează închinarea lui Herder : „O rațiune pură, fără limbaj, este pe pămîntul nostru o țară utopică. Lira lui Amphion n-a ridicat orașe, nici bagheta magică n-a transformat deșerturile în grădini ; limbajul a făcut toate acestea“. Rațiunea trezită în om este opera Providenței, despre care și lui Kant îi plăcea să vorbească. „Lăsați-ne, scrie, la rîndul lui, Herder, să adorăm buna Providență, care prin mijlocul imperfect, dar general al limbajului, face pe oameni în interiorul lor mai egali decît aparența îi arată. Cu toții ajungem la rațiune numai prin limbaj și la limbaj prin tradiție, prin credința în cuvîntul părinților.“ În felul acesta, finalitatea se introduce în gîndirea lui Herder și un sens unic și progresiv este restituit istoriei universale. Trebuie să recunoaștem că toate acestea ne conduc departe de primul său fel de a vedea. Ce mirare atunci că, dacă oamenii se disting deopotrivă prin rațiune, Herder îl consideră egali și menți să se asocieze într-un stat liberal, care să nu cunoască tirania nici unui despotism, în perfect acord, din acest punct de vedere, cu liberalismul lui Kant ? Dezvoltările sale în acest punct amintesc de aproape pe Rousseau, cînd scrie : „Inegalitatea oamenilor nu este atît de mare de la natură, pe cît devine prin educație, după cum felul unuia și aceluiași popor sub diferite regimuri o arată. Poporul cel mai nobil își pierde în scurt timp, sub jugul despotismului, noblețea.

Mizeria aceasta nu e opera naturii, ci a oamenilor. Natura conduce legătura socială numai pînă la familie; de aci înainte lasă ea speței noastre libertatea cum să construiască opera cea mai fină a artei sale: statul. Numai decadența intimă a speței noastre a făcut loc viciilor și degenerărilor guvernării omenești“. Găcind în sine însuși principiul determinării sale, omul nu are nevoie de vreun stăpîn, cu atît mai puțin de un despot. Este firesc deci ca un stat liberal să fie singurul, dar el să fie acela pe care Herder să-l poată primi.

Iată ce departe am ajuns de premisele cugetării lui Herder. Există, fără îndoială, o putere de atracție între idei. Ideile nu trăiesc izolate, ci totdeauna în unitatea unei structuri spirituale. Este destul să primim o idee pentru a vedea îndată cum i se asociază restul celorlalte, cu care este legată printr-un adevărat principiu al unei logici organice. Atîta vreme cît nu se așază pe terenul raționalismului, cugetarea politică a lui Herder nu depășește ideea națiunii, ca singura formă naturală a coexistenței omenești. Acum însă, cînd proclamă egalitatea oamenilor, în temeiul rațiunii care îi distinge în mod caracteristic, ideea statului liberal îi apare cu mult mai apropiată. Dar că alte drumuri se puteau deschide cugetării sale ne-o dovedește Humboldt. Humboldt admite ideea liberală a unei influențe mai mult negative a statului, în sensul protejării buneistări și siguranțe a cetățenilor, de la care limită mai departe, ei îi interzice însă orice acțiune asupra vieții intime a indivizilor și în special asupra culturii lor. Ceea ce alcătuiește partea pozitivă a viziunii sale politice este aceea a unui stat organizat nu după regimul egalitar al unor ființe deopotrivă raționale, ci un stat însumat din individualități deplin și armonios dezvoltate pe baza originalității lor, așa cum cetățile grecești i se părea că-i pot oferi exemplul. „Cel mai înalt ideal al coexistenței omenești, declară Humboldt, este pentru mine acela în care fiecare s-ar dezvolta din sine însuși și numai pentru sine.“

Lunga dezbateră de idei pe care am expus-o pînă acum a pus față în față concepția unei umanități în continuă dezvoltare progresivă și concepția unei umanități realizîndu-se în culturi parțiale, fără comunicație între ele, după cum

nici o comunicație nu există între felurii factori biologici și cosmologici care, prin omul respectiv al fiecăreia din aceste culturi, ajung la o armonioasă înflorire. În acest din urmă fel, ideea de cultură cădea sub categoria conceptului fundamental al științei istorice moderne, acela pe care Troeltsch l-a denumit al „totalității individuale” și l-a definit ca „unitatea lor concretă și fuziunea lor într-o totalitate vie și semnificativă pentru istorie”. Noua considerare istorică a culturilor omenești a fost marea inovație a lui Herder. Concepția raționalistă a culturii a revenit însă să-l combată în propria sa cugetare, și astfel întregul acestei cugetări suferă de o adâncă divergență lăuntrică. Cele două concepții ale culturii au continuat să existe și mai departe alături, dar, în loc să se lupte între ele, au fuzionat, într-o sinteză bine construită, la Hegel. Marele interes pe care îl prezintă filozofia istoriei a lui Hegel stă în faptul de a fi realizat cu bună știință acordul dintre concepția raționalistă și istorică a culturii.

Hegel socotește, în adevăr, că istoria este străbătută de un sens unic și progresiv. Rațiunea (sau spiritul), el o ipostazează în forma unui principiu imanent realității în genere și istoriei în special. Rațiunea este autonomă, esența ei este libertatea, deoarece posedă principiul determinării sale în sine însuși și se opune materiei, care se determină prin cauze exterioare. Întregul proces istoric țintește către faza în care spiritul realizează libertatea lui esențială, adică în momentul în care el cunoaște că esența sa este libertatea. A cunoaște că ești liber și a fi liber în adevăr, este pentru Hegel unul și același lucru, căci în cunoștința de sine spiritul ajunge în stăpânirea principiului determinării sale. „Două elemente, scrie Hegel, sînt de deosebit în cunoștință, mai întîi că *știu ceva* și apoi *ceea ce știu*. În conștiința de sine aceste două elemente coincid, căci spiritul se știe pe sine însuși, el devine judecata despre sine și, în același timp, acțiunea prin care, întorcîndu-se asupra sa, se realizează drept ceea ce este.” În acest fel a obținut Hegel o remarcabilă interiorizare a ideii de libertate. Nu mai este vorba acum de libertatea socială, ci de una internă și metafizică, pe care o vedem acomodîndu-se cu un etatism pe care, în alte împrejurări, ar fi trebuit să-l socotim drept o serioasă oprimare. În adevăr, spiritul urmărind treptata sa autocunoaștere, spune Hegel, se obiectivează în stat. Statul este deci obiectivarea libertății spi-

ritului. Cît timp individul nu se determină decît prin voința sa subiectivă și particulară, el nu este încă liber. Liber cu adevărat devine el numai atunci cînd motivele voinței sale coincid cu acelea ale spiritului, așa cum acesta s-a obiectivat în stat. Numai în cazul acesta libertatea sa nu este întinată de amestecul arbitrarului individual.

Dar în acest proces de treptată realizare a esenței sale, spiritul poposește în trei etape. Popoarele orientale ale antichității nu aveau conștiința libertății lor. Numai stăpînul lor despotice era recunoscut liber, și de aceea voința sa era arbitrară în cruzime ca și în toleranță. Greco-romanii ajunseră la conștiința că unii din ei sînt liberi. Cetățile lor ne oferă spectacolul unor societăți în care libertatea se întîlnește cu sclavia. Numai națiunile germanice, în era creștină, ajung în sfîrșit la conștiința că „omul ca om este liber și că libertatea spiritului constituie natura sa proprie“. Deși, prin urmare, toate aceste etape ale spiritului în drumul către realizarea libertății sale se găsesc într-o succesiune continuă și, comparate între ele, în progres, Hegel le acordă o valoare autonomă. Poposind în fiecare din aceste etape, spiritul absolut se specifică în forma spiritului poporului respectiv (*Volksgeist*). Acesta din urmă străbate toate manifestările culturii aceluia popor, religie, constituție politică, sistem juridic, morală și moravuri, știință, artă și tehnică, își imprimă pe toate deopotrivă pecetea sa, le leagă între ele și obține astfel o adevărată „totalitate individuală“, după expresia pe care o va întrebuița Troeltsch mai târziu. Fiecare din aceste spirite populare împlinește apoi în etapa sa un rol necesar și reprezentativ. Fiecare epocă istorică s-a caracterizat prin preponderența unui popor anumit. Crezînd deci în progresul legat de însăși înaintarea rațiunii în cunoașterea de sine, Hegel este totuși departe de a se deda la acea operație de normalizare a culturilor istorice (așa cum lucrul era obișnuit filozofilor din veacul precedent, care vorbeau atît de des despre erorile trecutului), pentru că fiecare din momentele acestui trecut i se părea mai degrabă necesar. În acest fel conciliază Hegel raționalismul, care dă un sens unic și progresiv istoriei omenesci, cu istorismul, care știe să aprecieze originalitatea feluritelor ei momente particulare.

Rezumînd rezultatele acestei expuneri, am putea spune că filozofia raționalistă a culturii, preconizînd o dezvoltare unitară a umanității către un ideal universal de dominare a sen-

zualității, de triumf al rațiunii și al libertății, s-a dovedit în cele din urmă mai puternică decât concepția contrară, a istorismului, care întrevede culturi despărțite între ele prin originalitatea lor și, ca ideal de urmărit, nu progresul speței, ci dezvoltarea armonioasă a individualității. Istorismul n-a ajuns la expresie filozofică decât împrumutând unele din elementele raționalismului. Teza istoristă n-a rămas însă fără unele rezultate, pe care raționalismul nu le prevăzuse, și în rândul acestora trebuie să trecem câștigul potrivit căruia felurile de culturi omenești încep să fie considerate de aci înainte din punctul de vedere al metodei istorice individualizatoare.

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

CAPITOLUL III

NIETZSCHE ȘI ISTORISMUL

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

Aceluiași fel de a fi i se datorește, în primul rînd, nevoia pe care o resimte de a se opune curentului de entuziasm și orgoliu care a străbătut unele cercuri germane îndată după victoria din 1870. „Natura omenească, scrie el, suportă mai greu victoria decît înfrîngerea. Una din consecințele nefaste

pe care le-a provocat ultimul război cu Franța, consecința cea mai primejdioasă, este poate această iluzie general răspîndită: iluzia de a crede împreună cu opinia publică și cu toți aceia care gîndesc public, că în aceste lupte a ieșit învingătoare și cultura germană. Această iluzie este primejdioasă, nu pentru că este o iluzie — căci există și iluzii rodnice și mîntuitoare — dar pentru că ea ar putea să transforme victoria noastră într-o desăvîrșită înfrîngere: înfrîngerea, aș spune chiar nimicirea spiritului german, în folosul «imperiului german»." Ridicînd protestul său împotriva acestei impietări a „imperiului german“, Nietzsche se opunea ideii etatiste, pentru a treia oară în ultima sută de ani, după Herder și Humboldt. Atitudinea sa nu era deci lipsită de o oarecare tradiție, deși între timp, odată cu Hegel, ideea de stat primise o răsunătoare justificare filozofică. Am văzut că, pentru Hegel, statul reprezenta însăși realizarea obiectivă a rațiunii. Primatul statului răspundea scopurilor devenite, în sfîrșit, evidente ale procesului universal. Ce mirare deci că antipatia sa față de o anumită suficiență contemporană se conjuga la Nietzsche cu o împotrivire absolută față de filozofia hegeliană! În 1874, cînd Nietzsche scria toate acestea, filozofia lui Hegel intrase în conul de penumbră; scena filozofică a timpului era însă ocupată de unii dintre discipolii lui. Primul atac al lui Nietzsche se îndreaptă deci împotriva lui David Strauss, filozof popular aparținînd stîngii hegeliene.

Filozofia lui Strauss prezintă pentru evoluția problemei culturii acest interes, că ea descompune ca un mediu prismatic diferitele tendințe care intraseră în sinteza lui Hegel, pentru a nu reține decît pe una din ele. Această tendință este raționalismul progresiv al veacului al XVIII-lea, pe care Hegel știuse să-l îmbine cu istorismul pregătit de Herder și pe care Strauss îl interpretează acum în sensul științelor naturale moderne și al criticii istorice. Înarmat cu această disciplină, încercase Straus mai înainte să puie în lumină elementul legendar în povestirile Evangheliilor relative la viața lui Isus. În noua carte, împotriva căreia se îndreaptă atacul lui Nietzsche, Strauss înfățișa acum poziția sa integrală. Anticreștinismul se împerechea aci cu afirmația valorii științei pentru întreaga noastră viață și cu recunoașterea rolului pe care artele îl pot îndeplini, împodobindu-ne existența în felul în care ar face-o un ornament aplicat dinafară. Mai mult însă decît con-

ținutul lucrării, simplificat astfel la câteva elemente, ceea ce distingea profesiunea de credință a lui Strauss era ideea, răspîdită ca o atmosferă, că rațiunea sprijinită de noile rezultate ale științei se găsește acum efectiv în progres, că sensul culturii, în sfîrșit, s-a lămurit. Se ajungea astfel la acceptarea și chiar la sărbătorirea stării de lucruri și a progresului de aci înainte asigurat, un fapt care nu putea trezi decît vehemența lui Nietzsche. În aceste împrejurări figura lui David Strauss îi servește ca un material din care elaborează portretul moral al „filistinului cultural“ (*Bildungsphilister*).

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

Rațiunea nu se găsește, în adevăr, într-un proces de continuă realizare a esenței ei ? Istoria universală nu este terenul unui neîntrerupt succes ? O astfel de suficiență demască Nietzsche în filozofia lui Strauss, despre care scrie : „În această

filozofie, care se arată dibace, învăluind în fraze încâlcite profesiunea de credință filistină a autorului său, găsim numeroase formule pentru zeificarea vieții cotidiene. Ea afirmă că tot ce este real este conform rațiunii, și în felul acesta câștigă încrederea filistinului cultivat. "Cît de lipsită de pietate este, în consecință, judecata filistinului care apreciază marile suflete tragice ale istoriei, rănite de realitatea care se dovedește mai degrabă absurdă și rău orînduită, cu singura măsură pe care i-o pune la îndemîină rațiunea sa „sănătoasă"! Optimismul său incorigibil, nezdruncinata sa credință în progres, sînt apoi numai urmări ale aceluia hegelianism care, presupunînd realității un sens rațional, nesocotește desigur adevărul că acest sens trebuie abia creat, prin lupta și suferința omului de geniu.

Suficiența lașă pe care Nietzsche socotea că istorismul o încurajează găsește un adaos de motive noi în disciplina morală rezultată din științele naturii. Hegelianismul arătase că rațiunea se manifestă deopotrivă în istorie și natură. Istoria aduce această rațiune la cunoștința de sine. Dar reflecția asupra naturii, filozofia naturii, nu poate conduce la același rezultat? Lucrul devenea cu atît mai evident cu cît ideile generale prilejuite de noua teorie transformistă a lui Darwin abundau în sensul aceleiași „adorării hegeliene a realității". Natura, considerată ca o strînsă înlănțuire cauzală de fenomene, este pentru Strauss rațiunea însăși, și norma pe care el ne-o recomandă este să ne conformăm ei întru totul. Judecătă la care Nietzsche n-are de adăugat decît că un naturalist onest, admițînd conformitatea absolută cu legile naturii, se oprește să le recunoască vreo valoare morală oarecare.

Scrierea împotriva lui Strauss aglomerase motivele menite să ne facă neîncredători în valoarea disciplinei istorice a culturii noastre. Lucrarea care îi urmează reia unele din aceste motive, le dezvoltă și le adaugă altele noi. Întrebîndu-se totuși care este „utilitatea și dezavantajul istoriei pentru viață", Nietzsche este adus să constate și unele foloase. Istoria poate, în adevăr, să ne reconforteze prin marile exemple ale trecutului, să lămurească condițiile lor și să obțină astfel dovada posibilității lor viitoare, să educe în noi simțul admirației și să libereze sufletește pe cel care suferă, ajutîndu-l să-și dea un fel de „trecut aposteriori", din care ar dori să coboare, în locul aceluia din care coboară de fapt. Excesul studiilor is-

torice rămîne cu toate acestea primejdios, deoarece încarcă lumea contemporană cu o conștiință de epigoni și anulează adevărata putere de judecată, sugerîndu-i că ceea ce s-a întîmplat de fapt era legitim să se întîmple. Ele pot, în sfîrșit, slăbi forța acțiunii proprii și creatoare. O conștiință împovărată de prea multe amintiri n-ar mai găsi în sine puterea nici unei inițiative. „Orice acțiune, scrie Nietzsche, cere uitarea, după cum orice organism are nevoie, nu numai de lumină, dar și de întuneric. Un om care ar dori să nu simtă decît într-un mod pur istoric ar semăna cu cineva pe care l-am fi silit să se lipsească de somn.“

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

Atitudinea supraistorică se realizează în artă și religie. Știința vede pretutindeni deveniri; numai religia și arta întrevăd eternitatea. Numai prin religie și artă reușim să stabilim o relație cu ceea ce este extratemporal, etern. Pentru a ne mîntui de răul modern al istorismului, Nietzsche fixează culturii un ideal artistic și religios. Trebuie să ne regăsim pe

noi înșine, ne îndeamnă el, în amestecul haotic de amintiri și influențe pe care istorismul ni le-a pus la îndemână și să dăm culturii noastre unitatea unui stil artistic. Încă în scrierea pe care el o îndreaptă împotriva lui David Strauss, definea Nietzsche cultura drept „unitatea de stil artistic în toate manifestările vitale ale unui popor. Lipsa acestui stil este barbaria, despre care un exemplu ne dă chiar timpul nostru, cu amestecul său haotic al tuturor stilurilor.” Acest haos trebuie acum organizat. „Poporul căruia i se atribuie o cultură trebuie să fie în realitate ceva viu și coordonat... Acela care vrea să atingă și să încurajeze cultura unui popor, să atingă și să încurajeze această unitate superioară și să lucreze pentru distrugerea haoticei culturi moderne, în favoarea unei culturi adevărate.” Cum se poate însă ajunge la acest rezultat? Numai împropătînd în noi sentimentul metafizic, făcînd să renască printre noi un nou mit religios, ca expresie simbolică a raporturilor noastre reînsuflețite cu eternitatea. Dezvoltării acestei idei îi consacră Nietzsche partea finală a lucrării sale despre originea tragediei grecești, unde Richard Wagner, noul poet al mitologiei germane, este salutat ca mîntăitorul culturii timpului său.

CAPITOLUL IV

CRITICA LUI NIETZSCHE ȘI ELEMENTELE UNEI NOI SINTEZE

Ideile lui Nietzsche asupra filozofiei culturii au avut un considerabil răsunet. Ar trebui să depășim cu mult cadrele pe care ni le-am fixat în acest studiu dacă ne-am propune să arătăm în câte cugetări se poate recunoaște urma influenței lui. Filozofiile mai noi ale culturii, ca, de pildă, acelea datorite unui Hammacher, Joel, Spengler și Liebert n-ar fi devenit posibile dacă n-ar fi trecut prin mediul de idei pe care, între timp, Nietzsche l-a creat. Această întinsă înrîurire se datorește, fără îndoială, faptului că abia cu Nietzsche se poate spune că raționalismul progresivist al veacului al XVIII-lea a fost definitiv întrecut. Intenția profundă a filozofiei culturii în Germania, atîta vreme împerecheată cu raționalismul pe care avea tocmai menirea să-l anuleze, abia cu Nietzsche a ajuns la deplina ei dezvoltare, și ceea ce Troeltsch socotea că se poate afirma pentru primele momente ale romantismului se întâmplă cu plinătate abia acum. Nietzsche a descătușat astfel o tendință pregătită îndelung și în jurul lui s-au asociat un mare număr de spirite, ca sub un semn liberator. În numele filozofiei lui s-au precizat elementele crizei culturii moderne. De la el datează constatarea, de atîtea ori repetată de atunci, că vremii noastre îi lipsește sentimentul metafizic fundamental și că răul ei decurge din împrejurarea că normele care o conduc sînt atinse de caducitatea unui relativism istoric. Urmind spiritul învățaturii lui s-a propus în atîtea rînduri remediul misticismului. Filozofia culturii în Germania devine astfel pentru multă vreme un comentariu în marginea scrierilor

îndreptate împotriva lui David Strauss și a excesului studiilor istorice. Trebuie să renunțăm însă la expunerea acestui fragment din evoluția problemei noastre pentru a arăta mai curînd dezvoltarea ei dincolo de Nietzsche și uneori împotriva lui. De data aceasta nu vom mai întîmpina un nume reprezentativ, așa cum s-a întîmplat în trecut, ci mai mult contribuții speciale și elementele răzlețe ale unei doctrine în formație.

Am spus că abia cu Nietzsche raționalismul progresivist al veacului al XVIII-lea a fost definitiv întrecut. Sensul și finalitatea culturii el nu o mai face să atîrne de perfecționarea rațiunii, ci de trezirea puterilor creatoare orientate către absolut și etern. Afară de aceasta, pentru Nietzsche omenirea încetează să mai urmărească un ideal universal de cultură, capabil să unifice eforturile ei și s-o prezinte ca pe un tot solidar. Fiecare popor și epocă își au mai degrabă idealurile lor proprii, rezultate din felul specific al conștiinței lor metafizice. Acest fel de a vedea poate fi primit cel puțin ca o ipoteză regulativă, menită să mîntuie lumea contemporană de conștiința sceptică și dizolvantă a epigonului. Dar stabilind toate acestea, Nietzsche dezvoltă pînă la ultimele consecințe premisele poziției istorice, care în trecut încercase fără succes deplin să se degajeze de raționalism sau ajunsese în cele din urmă să trăiască în bună armonie cu el. Lupta pe care el o începe împotriva disciplinei istorice a culturii moderne, el nu o poate cîștiga decît tot în numele istorismului. După cum fiecare cultură trecută este, în spiritul istorismului, o „totalitate individuală“, o astfel de totalitate vrea Nietzsche să devină și cultura prezentă. Simțul istoric, grație căruia un Herder reușise să prețuiască ceea ce este cu adevărat original în trecut, devine acum pentru Nietzsche izvorul unei norme pentru prezent. S-ar putea, în adevăr, spune că Nietzsche învinge istorismul prin istorism. Căci Nietzsche ar dori să primească de la cultura modernă o impresie de ansamblu coerentă și bine organizată, așa cum numai unele din culturile trecutului ne pot da. „Unitatea de stil“, pe care el o dorește s-o vadă restabilită în toate manifestările culturii noastre, nu se poate concepe decît prin analogie cu unitatea pe care o atribuim unor culturi trecute, atunci cînd le privim în perspectivă, care simplifică și concentrează, a istoriei.

Lucrul acesta a fost observat uneori împotriva lui Nietzsche sau numai în principiu. A apărut, în adevăr, îndoiala dacă o asemenea omogenitate culturală a fost posibilă vreodată, așa cum obișnuit se admite de când Saint-Simon și Auguste Comte au creat noțiunea „epocilor organice”. „Omogenitatea unei culturi, scrie Fr. Giese, este problematică, ea nu reprezintă altceva decât o ficțiune binevoitoare. Și toate presupunerile asupra stilului de viață și a expresivității unui popor prin cultura sau numai printr-un obiect cultural al său nu se pot susține. Ele rămân niște simple presupuneri grăbite, lipsite de forța empirică a dovezii.” Pentru vremea noastră, în tot cazul, unitatea omogenă a culturii devine cu atât mai greu de obținut cu cât suma mentalităților contemporane nu se găsește la același nivel. Nu vedem, în adevăr, se întreabă Giese, cum mentalitatea propriu-zis modernă se încrucișează, în interiorul societăților noastre, cu mentalitatea arhaică a unei culturi totemistice? Superstiția și practica magică le vedem la tot pasul alternând cu știința și metodele ei. Există apoi în societățile moderne curente complementare, ca, de pildă, tendințele monarhice imperialiste în state cu o constituție republicană. S-ar putea spune mai bine că ansamblul culturii moderne se poate sistematiza într-o pluralitate de tipuri, în nici un caz nu poate aspira către o unitate desăvârșită. O asemenea stare de lucruri, A. Walther crede că o poate afirma pentru orice cultură. „Fiecare cultură, scrie el, este compusă din «culturile», pe care le întrunește în interiorul ei feluritele grupuri și straturi. Astfel, cultura germană de astăzi este făcută din «culturile» cercurilor universitare, a literaților și artiștilor, a jurnalismului, a junkerilor, a birocratilor, a industriașilor, țăranilor, meseriașilor și lucrătorilor.” Se întâmplă însă că trăsătura de caracter a unui grup, întâmplător mai bine cunoscut, să fie atribuită unui popor întreg, pentru a face din ea dominantă lui. Așa s-a întâmplat, spune Walther, atunci când s-a atribuit întregului popor chinez felul sobru al filozofiei sale sociale, când în realitate sensibilitatea sa naturală este mai degrabă impresionabilă și sentimentală. Dar nu numai că unitatea culturilor este problematică în sine, pentru prezent ea devine de-a dreptul imposibilă. Pentru a ilustra această situație, L. Marcuse invocă exemplul sufletului individual, care în măsura în care își îmbogățește conținutul sufletesc, simte că elementele acestui conținut se dispun pe

direcții divergente. Unitatea presupune și o anumită simplitate. Complexitatea are, dimpotrivă, o tendință către anarhie. Cultura în întregimea ei reproduce aceste raporturi, numai că anarhia ei latentă este atenuată prin faptul că varietatea ei crescândă se sistematizează în câteva tipuri. În sfârșit, trebuie să cităm o părere care se poate mai ușor concilia cu aceea a lui Nietzsche. Este părerea lui Windelband. Windelband observă și el că unitatea culturii noastre devine foarte problematică dacă ne gândim la varietatea instrucției feluritelor straturi ale societății moderne. Baza elementară și comună a instrucției unui întreg popor este cu totul neînsemnată în comparație cu acea diferențiere după specialități prin care cultura poate ajunge la valorile ei cele mai înalte. Dar aceasta înseamnă numai că unitatea culturală nu se poate obține în domeniul cunoștinței, nu că ea este imposibilă și pe terenul voinței și al aspirațiilor. Pentru a obține această din urmă unitate, Windelband recomandă învățământului să dea un loc de frunte studiilor literare, literatura reprezentând acel produs cultural care întrunește toate speciile de interese pe care viața unui popor le cunoaște. Idealul literar la care, în aceste împrejurări, se gândește Windelband este acela al marelui roman reprezentativ și sintetic, așa cum Goethe l-a realizat în *Wilhelm Meister* și cum, de atunci, a devenit o categorie specifică literaturii germane. Mi se pare însă că nu orice literatură poate să educe într-o societate sentimentul unității ei. Literatura nouă, mai ales, n-a fost de atâtea ori învinuită de a fi evoluat către un mandarinat, care a îndepărtat de ea sufletul maselor celor mai largi? Literatura ar fi urmat, în acest caz, calea aceleiași tendințe centrifugale, pe care atîția gânditori am văzut că o recunosc ca pe o caracteristică a culturii moderne imposibil de înlăturat, așa cum ar fi dorit Nietzsche.

Dar dificultățile teoriei lui Nietzsche se aglomerează și din alte direcții. Adevărata creație culturală, ne spune Nietzsche, este aceea care nu ține seamă de trecutul istoric, ci aceea care țintește către absolut și etern. Dacă concepem sarcina noastră numai ca pe ceva pregătit de istorie, niciodată nu vom putea depăși mediocra realizare a unui epigon. Adevărata creație culturală cere uitarea anistorică și curajul supraistoric. Arta și religia sînt modelele acestei creații culturale. Știința o prețuiește Nietzsche cu mult mai puțin, pentru că ea consideră „deveniri o evoluție istorică și nu ființa, eternitatea”.

Numai împropătându-ne puterile noastre în elementul imobil al eternității, putem regăsi taina marii creații. Creația s-ar desprinde astfel din perspectiva unei filozofii ontologice, nu din aceea a unei filozofii a devenirii. Este însă acest fel de a vedea legitim? Am spune mai degrabă că acela care, punându-se din punctul de vedere al ontologiei, și-ar hrăni privirile cu spectacolul eternității imobile, n-ar mai simți în sine impulsul nici unei creații. La ce bun fapta noastră să mai adauge în lume ceva, când lumea ni se dezvăluiește sub aspectul împietrit al eternității ei? O astfel de faptă n-ar putea schimba cu nimic ordinea ei imobilă. Contemplația ei extatică ne-ar ajunge. Astfel de observații se găsesc în filozofia postnietzscheană a culturii, și ele pot fi îndreptate împotriva lui Nietzsche. „Lumea nu trebuie să fie gata fără noi, scrie O. Braun, ea nu trebuie să fie o structură închisă, în care omul să fie înglobat ca un element, așa cum lucrurile sînt prezentate de un Spinoza și Parmenide. În filozofia ontologică, creația omenească își pierde însemnătatea sa în comparație cu ființa absolută. Dacă esența lumii este deplin dezvoltată și închisă, mai înainte de aspirația spirituală a omului, atunci creația noastră nu are nici un sens mai înalt. Trebuie să ne mărginim atunci la contemplația realității sublime, așa cum Spinoza ne învață.“ La creație culturală trebuie însă să renunțăm. Nu rezultă însă de aici că misticismul, propus de atâtea ori ca remediu, punându-ne în contact cu gîndul eternității, este menit să adoarmă puterile înfăptuirii și că mai degrabă reflecția asupra condiției tranzitorii și întinate de relativitate a universului nostru poate însufleți credința că desăvîrșirea și ordinea necesară se găsesc înaintea noastră și că fapta de cultură este capabilă să ne apropie de ea?

În sfîrșit, pentru a ne mîntui din starea unor imitatori ai trecutului și pentru a ne face să ajungem la propria noastră originalitate, Nietzsche ne îndeamnă să ne întoarcem asupra noastră înșine și să ne regenerăm puterile prin cunoștința de noi. Cultura grecească ne poate servi în această privință ca exemplu. „Zeul delfic, scrie el, vă aruncă, încă de la începutul călătoriei voastre către acest scop, sentința sa: «Cunoaște-te pe tine însuți!» Au fost secole în care grecii se găseau expuși unei primejdii asemănătoare cu a noastră, primejdia de a fi năvăliți de către ceea ce aparține străinătății și trecutului, primejdia de a pieri prin «istorie». Niciodată ei n-au trăit într-o

mîndră exclusivitate. Multă vreme cultura lor a fost dimpotrivă un haos de concepții exotice, semitice, babiloniene, lidiane și egiptiene și religia lor un adevărat război al zeilor întregului Orient, tot astfel după cum astăzi «cultura germană» și religia sa sînt un haos agitat, într-o luptă neconținută, a întregii străînătăți și a întregului trecut. Cultura elină nu deveni cu toate acestea un agregat, mulțumită sentinței apolinice. Grecii învățară treptat să organizeze haosul, amințindu-și, conform doctrinei delfice, de ei înșiși, adică de adevăratele lor nevoi, lăsînd să dispară nevoile aparente.” Cunoștința de sine, cufundarea în propria noastră particularitate morală, trebuie să stea la temelia culturii, pentru ca, prevăzuți cu sentimentul unității noastre lăuntrice, să nu rătăcim în afară de limitele originalității noastre. Acest sfat a fost atît de mult ascultat, încît lui îi datorăm numeroasele scrieri asupra stilului vremii noastre, asupra specificității felurilor popoare și epoci. Este necesar însă a spune că astfel de cercetări nu s-au inspirat totdeauna din Nietzsche, dar foarte ades, din Hegel, care, postulînd existența unui spirit unitar al felurilor popoare (*Volksgeist*), trezea în reprezentanții fiecărei culturi nevoia de a-l cunoaște și a-l defini. Această apropiere între Nietzsche și Hegel dovedește o dată mai mult cît de puternică este în cel dintîi disciplina istorică, pe care el o combătea totuși în persoana celui de-al doilea. Se cuvine însă să ne întrebăm dacă o asemenea cunoștință de sine poate alcătui, în adevăr, o premisă a culturii sau dacă ea nu este, în realitate, abia un rezultat al ei? S-a emis astfel părerea că știința despre sine nu se poate obține prin introspecție, ci numai lucrînd, creînd, desăvîșind, silind fondul nostru să se obiectiveze în forme, în creații culturale. Acestei idei i-a dat o întinsă dezvoltare G. Burckhardt. „Putem să ne cuprindem pe noi înșine și oamenii din jurul nostru, scrie Burckhardt, numai în forma prelucrării, în direcția devenirii către operă. Îndată ce încercăm să cuprindem și să considerăm propria noastră ființă și viață, simțire, gîndire și voință, toate acestea devin, de fapt, incomprehensibile; viața noastră mobilă este imobilizată în forme, adusă la stagnare, trecută în rîndul obiectelor. Dacă vrem să ne lămurim asupra propriei noastre vieți și asupra vieții proprii a altora, ne găsim mai dinainte în fața faptului că nu putem cuprinde, înțelege și cunoaște eul nostru și al altora decît în măsura în care ele se descriu într-o

formă oarecare." Cunoștința de sine ar presupune, prin urmare, o sfortare teoreticește imposibilă, aceea de a face din fondul nostru mobil un „obiect“ de cunoștință. Dar numai prin faptul că îl constituim ca „obiect“, el își pierde mobilitatea care îl caracterizează și devine, în definitiv, cu neputință de cunoscut. Individul ar trebui, prin urmare, să renunțe la încercarea infructuoasă de a se cunoaște, pentru a prefera să se realizeze. În creația sa, în ceea ce el manifestă și obiectivează, poate el ajunge la singura știință despre sine care îi e îngăduită. Dar ceea ce s-a spus despre condiția individuală poate fi desigur extins și la condiția unei întregi societăți. Realizarea culturală a specificității unei societăți în locul introspecției extenuante este ceea ce filozofia recomandă.

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

CĂTRE O CONCEPȚIE ACTIVISTĂ A CULTURII

Definiția analogică a culturii, despre care ne-am ocupat la începutul acestui studiu, scosese în relief trei elemente : 1) ideea de activitate ; 2) ideea unei naturi ale cărei posibilități cultura le dezvoltă ; 3) ideea unei valori care conduce opera culturii. Concepția raționalistă a culturii a accentuat cu deosebire ideea de *natură*. Pentru Rousseau și Condorcet, opera culturii își propune să realizeze propria natură bună și rațională a omului. Această operă trebuie de-abia începută, pentru Rousseau, și se află în curs efectiv de realizare, pentru Condorcet. Valoarea care conduce opera culturii se găsește însă, pentru amîndoi acești gînditori, înscrisă în natura omului. Îndată ce se constată că așa-numita „natură omenească“ nu poate fi regăsită, de fapt, nicăieri (idee care, dealtfel, lui Rousseau nu-i rămăsese străină) și că, oriunde ne-am întoarce privirile, întîmpinăm culturi călăuzite de valori deosebite, concepția istoristă a culturii vine să ia locul vechii concepții a raționalismului. Se poate spune că istorismul, punînd în lumină independența culturilor, diferențiate după sistemul lor propriu de valori, accentuează mai cu seamă ideea de *valoare*. Noua concepție definește cultura în contrast cu natura. Acesta este desigur înțelesul expresiei lui Herder, care vorbește de cea dintîi ca despre „a doua geneză“ sau a expresiei lui Nietzsche, care vorbește despre o „natură nouă“. Astfel se precizează înțelegerea culturii ca un plan nou și independent al realității, iar nu ca simplă dezvoltare a germenilor existenți în planul ei natural.

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

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

Nietzsche păstrează încă vechile premise ale problemei, atunci cînd, vorbind de cultură ca despre o „natură nouă”, înseamnă că o opune încă naturii propriu-zise. Acest contrast pe care Rousseau îl acceptă, pentru a extrage de aci condamnarea tuturor culturilor antinaturale, pe care îl păstrează și istorismul, tocmai pentru a sublinia caracterul și sensul original al culturilor în complexul realității, poate fi întrecut numai printr-o concepție activistă. Căci în această concepție adevărata cultură nu mai apare ca o conformare la natură, nici ca opoziția ei, ci ca o întregire și umanizare a ei. Să adăugăm că o astfel de concepție pare a răspunde mai bine

și caracterului de intensă producție al vremii noastre. Ea este menită apoi să anuleze dizolvantul sentiment al crizei culturii moderne, orientînd puterile sufletești nu către aprofundarea propriei noastre originalități istorice — care, fiind teoreticește imposibilă, ne sugerează iluzia primejdioasă că vremii noastre îi lipsește orice menire originală — ci către creație și rodnică afirmație umană.

NOTE

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

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

Lipsa de unitate a culturii omenești o formulează E. Troeltsch, în *Der Historismus und seine Probleme*, Tübingen, 1922 (p. 705). Explicațiile aceluiași asupra opoziției latino-germane în felul de a concepe cultura, în cartea sa : *Deutscher Geist und Westeuropa*, Tübingen, 1917. Asupra bazelor stoice și creștine a concepției latine, vd. și importantul său articol : *Das stoisch-christliche und das moderne profane Naturrecht*, în *Historische Zeitschrift*, 106, 1911. Concepția germană este interpretată într-un sens asemănător, dar cu un accent peiorativ, de către P. Lasserre în *Le Germanisme et l'esprit humain* (din volumul *Cinquante ans de pensée française*, Paris, 1922) și *Questions germaniques (Mes routes)*, Paris, 1924). De asemeni E. Vermeil : *Réforme luthérienne et civilisation allemande*

(în *Mélanges offerts à M. Andler par ses amis et ses élèves*, Paris, 1924). Acestora le răspunde E. R. Curtius în *Zivilisation und Germanismus* (din volumul *Französischer Geist im neuen Europa*, Berlin, 1925; retipărit, în traducere franceză, în *Revue de Genève*, sept.-oct. 1926). Un răspuns primește din partea lui E. Vermeil, *Civilisation et Germanisme, Revue de Genève*, febr. 1927. În contra liberalismului latin și pentru originalitatea germană, foarte important este volumul lui Th. Mann, *Betrachtungen eines Unpolitischen*, Berlin, 1922. Mann îndulcește vederile sale în *L'esprit de l'Allemagne et son avenir entre la mystique slave et la latinité* (în revista *L'Europe nouvelle*, 14 mars 1925), precum și în conferința *Les tendances spirituelles de l'Allemagne d'aujourd'hui* (în *L'Esprit international*, I, 1). Din punct de vedere francez îi răspunde H. Massis, în *Défense de l'Occident*, Paris, 1927 și E. Seillère, *Les pangermanistes d'après guerre*, Paris, 1924, precum și în *Morales et religions nouvelles en Allemagne*, Paris, 1927. Contribuția lui Seillère în chestiune este, dealtfel, mai largă și ea poate fi bine urmărită în cartea lui J. Boudeau, *E. Seillère*, Paris, 1925, care dă și o bibliografie completă a operei lui S. pînă la 1925.

Citatele din Rousseau sînt împrumutate memoriului: *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes et si elle est autorisée par la loi naturelle*, 1754. (După ed. Garnier în volumul *Contract social*, p. 34, 35, 60, 63, 72, 91.) Cp. memoriul anterior: *Si le rétablissement des sciences et des arts a contribué à épurer les mœurs*, 1750, căruia îi dă replica: J. G. Fichte, în *Ueber die Bestimmung des Gelehrten*, 1794 (vd., în special, ultima prelegere. ed. Reclam, p. 52 urm.). Vd., de același, *Ueber das Wesen der Gelehrten*, 1805 (tipărită împreună cu cea dintîi în ed. Reclam). Asupra predecesorilor lui Rousseau în descrierea omului natural și a sălbaticului, vd. D. Mornet, *La pensée française au XVIII-e siècle*, Paris, 1926, care conține și multe precizări interesante, în formă succintă, asupra dezvoltării relative la cultură în acest secol. Pasajul în care Hegel combate pe Rousseau se găsește în *Philosophie der Geschichte* (ed. Reclam, p. 79). Elemente quietiste în gîndirea lui Rousseau stabilește E. Seillère, *M-me Guyon et Fénelon, précurseurs de Rousseau*, Paris, 1918; apoi *J.-J. Rousseau*, Paris, 1921. Asupra instinctului natural altruist, ca un element disociat din concepția stoică a naturii, vd. remarcabilul studiu al lui R. Berthelot, *La Sagesse de Goethe et la civilisation de l'Europe moderne*, în *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1927—1928, apoi în volumul *La Sagesse de Shakespeare et de Goethe*, 1930

Ideea subiectivității motivelor pe care Rousseau le-ar fi propus determinării voinței este reprezentată, între alții, de F. Brunetière, *Histoire de la littérature française*, vol. I, 1898 (p. 355), unde se găsește și o bogată bibliografie interesând problema noastră. Asupra caracterului progresivist și a elementelor raționaliste în cugetarea lui Rousseau, vd. cartea lui H. Höffding, *Rousseau und seine Philosophie*, Stuttgart, 1897.

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

Ideile lui Herder, le-am schițat după *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, 1784—1791. (O ediție selectată, îngrijită de Kühnemann, în ed. Deutsche Bibliothek, 1914, care adaugă la sfîrșit și textele din Kant, arătate mai jos: vd., în special, *Vorrede*, care în ediția lui Kühnemann lipsește; apoi *Erster Teil*, III.—V. Buch; *Zweiter Teil*, 1875, IX. Buch). Din 1784 este și scrierea lui Kant, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, care îi sugerează probabil lui Herder observațiile polemice asupra problemei dacă individul sau speța este agentul culturii, ca și recenzia pe care Kant o consacră primei părți a operei lui Herder, completată prin recenzia consacrată părții a doua, un an mai tîrziu, în 1785. Ideile sale asupra culturii le formulează Kant și în 1792, în *Kritik der Urteilskraft*, paragr. 83 (căreia îi împrumutăm și primul nostru citat din Kant, după ed. Reclam). Asupra polemicii dintre Herder și Kant, vd. articolul lui E. Kühnemann, în revista *Logos*, Tübingen, 1912, retipărit în același an la München, în cartea sa *Herders Leben*. Kühnemann constată și el prezența unor elemente raționaliste, progresiviste și liberale în gîndirea lui Herder. Trimiterile din W. v. Humboldt se raportează la opera sa *Ideen zu einem Versuch die Grenzen der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen*, scrisă în 1792 și publicată postum de E. Cauer

în 1851. (Citatele sînt făcute după ediția îngrijită de A. Gleichens-Russwurm în Deutsche Bibliothek, vd., în special, introducerea și primul capitol.) Asupra lui Humboldt, vd. cartea lui E. Spranger, *W. v. Humboldt und die Humanitätsidee*, Berlin, 1909. Citatele din Hegel sînt luate din *Philosophie der Geschichte*, publicată postum și integral abia în 1848, de către fiul său (cit. ap. ed. Reclam, p. 52 și passim). Asupra ideilor lui Hegel despre stat, vd. și *Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, 1821, denumită și *Rechtsphilosophie*. Conceptul „totalității individuale“ îl definește Troeltsch în *Der Historismus und seine Probleme* (p. 33 urm.).

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

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

INTRODUCERE ÎN TEORIA VALORILOR

INTEMEIATA PE OBSERVAȚIA CONȘTIINȚEI

PREFAȚA

Problema valorilor este o preocupare mai veche a scriitorului acestor rînduri. Sînt aproape douăzeci de ani de cînd, susținînd la Universitatea din Tübingen lucrarea de doctorat asupra Problemei valorificării în poezia lui Schiller (Das Wertungsproblem in Schillers Poetik, tipărită apoi la București, în 1924), aveam prilejul să tratez o problemă de literatură în cadrul teoriei generale a valorilor. De-atunci n-am încetat să meditez asupra valorilor, aducînd, din cînd în cînd, contribuții parțiale în vederea adîncirii și sistematizării lor. Cînd, în 1929, am fost însărcinat cu predarea unui curs de filozofia culturii la Facultatea de litere din București, am crezut că a sosit momentul unei expuneri de ansamblu, pentru care nu încetasem să adun materialul de informații și reflecții personale. Primul dintre cursurile de filozofia culturii, pe care l-am dezvoltat într-un interval de mai mulți ani, conține o teorie a valorilor pe care n-aș fi putut-o tipări decît dacă aș fi găsit răgazul prelucrării ei într-o altă formă decît aceea a prelegerilor rostite. Răgazul acesta nu mi s-a prezentat însă în toți anii următori, în care m-am consacrat redactării tratatului meu de Estetică, apărut în două volume, între 1934 și 1936, și într-o nouă ediție, și într-un singur volum, în 1939. Scriind Estetica n-am pierdut însă din vedere sfera problemelor axiologice, încît toate considerațiile care compun această lucrare se detașează pe fondul unei filozofii a valorilor, schițată în cîteva din capitolele ei introductive. Prilejul unor precizări în aceeași direc-

ție mi s-a oferit în 1937, când al IX-lea Congres internațional de filozofie, convocat la Paris, a propus problema valorilor ca una din principalele ei teme de discuție. Am răspuns invitației Congresului cu o comunicare asupra Originei și valabilității valorilor apărută în Travaux du IX-e Congrès international de philosophie, 1937, vol. X, și, în versiune românească, în volumul meu Studii de filozofie și estetică, București, Casa Școalelor, 1939. Cine ar compara punctul de vedere al vechii teze din 1923 cu acela al comunicării făcute Congresului din Paris, ar constata, împreună cu unele asemănări, mai multe deosebiri, inerente unui proces de gândire desfășurat într-un interval atât de lung. Dar și comunicarea din 1937, care alcătuiește baza cea mai apropiată a construcției pe care o încerc acum, a suferit unele transformări, pe care cititorul le va constata singur, parcurgînd textul publicat în Anexe.

Sînt departe de a crede că mica lucrare pe care o ofer acum cititorilor, din ce în ce mai numeroși, de scrieri filozofice, reprezintă o cristalizare atât de completă, încît viitorul să nu facă necesare unele precizări și adaosuri. Ceea ce dau acum nu este un sistem complet, ci o Introducere, de la limita căreia urmează să se întindă aria dezvoltărilor și aplicațiilor, deocamdată numai indicate. Dar chiar cu același caracter, mica scriere pe care mă hotărâsc s-o public va aduce serviciile sale, ca o primă încercare de sistematizare a unui domeniu atât de des cutreierat astăzi, dar mai cu seamă ca mărturia unei conștiințe care, observîndu-se pe sine, a regăsit semnificația obiectivă și constrîngătoare a valorilor culturii.

T.V.

Septembrie 1942

I. NOȚIUNI AXIOLOGICE

1. ACTE ȘI OBIECTE

Este o constatare hotărâtoare pentru toată dezvoltarea studiilor filozofice deosebirea, reluată de mai multe ori în cursul cercetării contemporane, dintre *acte* și *obiecte* ale conștiinței. Se pot numi *acte* toate acele manifestări ale conștiinței care se însoțesc cu un sentiment de activitate al eului. Eul se simte lucrînd în actele sale, fie că supune unei transformări materialele sale preexistente, fie numai că străbate o anumită durată pînă în clipa cînd lucrarea conștiinței pozește într-un obiect. *Obiecte* sînt toate acele manifestări ale conștiinței în care eul se resimte pasiv, în înțelesul că orice activitate a încetat îndată ce conștiința le înregistrează. Distincția dintre acte și obiecte ale conștiinței este cu atît mai importantă cu cît limbajul, folosind adeseori pentru realități atît de variate termeni identici, deosebirea care le separă poate fi cu ușurință nesocotită. Se vorbește astfel, în împrejurări diferite, dar fără nici o preocupare discriminativă, despre percepții sau despre reprezentări, deși este evident că uneori, prin aceste cuvinte, se înțelege acțiunea conștiinței de a-și reprezenta sau de a percepe un lucru, în timp ce alteori aceiași termeni desemnează rezultatul actelor de reprezentare sau de percepție, conținutul static de conștiință în care amintitele acte sfîrșesc. Tot astfel judecata este și lucrarea de punere în relație a unui subiect cu un predicat și rezultatul acestei lucrări. Un limbaj deplin organizat ar trebui să evite toate aceste omonimii păgubitoare clarității

științifice, făurind serii paralele de termeni pentru toate actele conștiinței și pentru toate obiectele corelative cu ele.

Să adăugăm îndată că în alte terminologii filozofice, se face distincția dintre *acte* și *conținuturi* ale conștiinței. Dar oare actele nu sînt și ele interioare conștiinței și, prin urmare, niște conținuturi ale ei? La rîndul lor, Brentano și Meinong, apoi Husserl și Th. Lipps, disting între *acte*, *conținuturi* și *obiecte intenționale*. Interesul acestei distincții stă în observația că pe cînd conținuturile sînt reprezentate, obiectele sînt gîndite. Imaginea unui prieten, ne spune Lipps, este altceva decît prietenul însuși. Cînd formulez o judecată asupra unui prieten, actul de conștiință nu se îndreaptă asupra imaginii lui (conținutul), ci asupra prietenului însuși (obiectul). Deosebirea, justă din punctul de vedere ontologic, nu are însă o valoare psihologică deosebită, deoarece obiectul intențional nu poate fi realizat de conștiință decît tot în forma unui conținut al ei. Mai potrivit mi se pare deci a spune că, din punctul de vedere al analizei conștiinței, obiectul poate fi sau reprezentat ca imagine, sau gîndit drept cauza externă a acestei imagini, în ambele cazuri avînd de-a face tot cu obiecte, ca termene ale unor acte. Pentru aceste motive, credem că putem rămîne la diferențierea dicotomică de mai sus.

Deosebirea dintre acte și obiecte ale conștiinței poate să se izbească și de concluziile unei filozofii actualiste, pentru care conștiința nu poate fi reprezentată altfel decît sub categoria duratei și transformării. Conștiința-fluviu a lui James n-ar cunoaște astfel decît acte, niciodată obiecte. Obiectele, după expresia lui Bergson, n-ar fi decît decupări practicate în pînza fluidă a duratei pure, un produs secundar obținut de nevoile orientării practice. Față de aceste obiecții posibile, dacă ne constrîngem să separăm faptele înseși de interpretările lor, nu putem decît să menținem deosebirea dintre acte și obiecte. Căci oricare ar putea fi teoriile relative la prioritatea actelor față de obiecte, la caracterul primar al unora și la caracterul derivat al celorlalte, rămîne o constatare inalterabilă a intuiției interne faptul că, în unele din manifestările sale, conștiința se resimte în activitate, în timp ce în altele ea se resimte pasivă. Constatarea aceasta este punctul nostru de plecare.

Obiectele sînt *cuprinse* de acte, nu sînt *create* de ele. Lunga tradiție kantiană ne-a învățat totuși că actele conștiinței sînt totdeauna creatoare. Obiectul ar fi deci produsul actului. Dacă actul se modifică, produsul lui variază. Imagini și gîndiri, afecte și valori iau o formă sau alta după felul actului care le-a produs. Între acte și obiectele lor ar exista o legătură funcțională. Conștiința nu s-ar găsi în nici un moment în posesiunea unui cîștig sigur, deoarece variațiile actelor ei ar modifica și structura obiectelor la care actele ajung.

Dacă însă și de data aceasta ne constrîngem să ne limităm la fapte, renunțînd la orice teorii asupra lor, actele ne apar drept *aprehensive*, nu *creatoare*. Pentru observația internă, actul nu *produce* obiectul din spontaneitatea lui, ci îl *cuprinde*, găsindu-l gata făcut la termenul efortului său.¹ Cînd căutăm să ne amintim ceva, amintirea regăsită nu ni se înfățișează altfel decît ca un obiect independent de sforțarea care l-a actualizat, ca o structură deplină chiar înainte ca, prin actele sale, conștiința să fi încercat să-l cîștige. Tot astfel, noțiunile, afectele și valorile ni se înfățișează gata făcute la capătul actului care le cuprinde. Observația conștiinței nu ne spune niciodată că noi creăm obiectele ei, ci numai că le cuprindem.

Dacă există totuși afecte tulburi și noțiuni incomplete, judecăți sau raționamente eronate, împrejurarea se poate datoră unei îndoite cauze. Într-un prim caz, afectele tulburi, noțiunile incomplete sau judecățile eronate pot apărea ca rezultatele divergenței dintre acte și obiectele corelative. Acela care în căutarea adevărului execută acte de simțire sau de dorință, este firesc să nu găsească adevărul. Dar aceasta nu din pricină că adevărul ar fi produsul unui act specific, ci din aceea că el nu poate fi cuprins decît de un anumit tip de acte. Actul nu produce obiectul, dar, după felul lui, poate să-l cuprindă sau nu. Tot astfel, în cuprinsul unei arii rezervate unui anumit fel de acte, actele secundare subalternative

¹ Ideea că „obiectul“ este *cuprins*, nu *produs*, de actele conștiinței au reintrodus-o în filozofie F. Brentano și școala lui. Vd., la finele volumului, *Bibliografia*.

ating un anumit fel de obiecte. Cînd aceste acte se înlocuiesc, obiectele variază, dar aceasta nu din pricină că obiectele ar fi produsele actelor, ci din aceea că, după genul lor, ele nu pot fi atinse decît de un anumit fel de acte. Dacă între acte și obiecte nu există o legătură funcțională, există în tot cazul o corelație; iar această corelație poate fi nimerită sau ratată.

Intr-un al doilea caz, afectele tulburi, noțiunile incomplete sau judecățile eronate pot fi rezultatele unor acte corelative nedesăvîrșite, oprite în drum, caduce. Cine străbate dincolo de eroare, la adevăr, n-are totdeauna conștiința că a variat felul activității sale intelectuale, rectificînd-o, punînd-o în acord cu obiectul; adeseori el are conștiința că a prelungit activitatea sa, a împins-o mai departe, a întregit-o. Orice cercetător, în oricare ramură a științei, cunoaște bine împrejurarea aceasta. Eroarea nu este atunci pentru el produsul unui drum greșit, cît al unei lipse de consecvență și de energie lăuntrică.

3. SPECII DE ACTE ȘI SPECII DE OBIECTE

CARACTERUL INDESCRIPTIBIL AL ACTELOR

Există patru feluri de acte: reprezentarea, gîndirea, simțirea și dorința. Există patru feluri de obiecte: imaginile, abstracțiunile, afectele și valorile. Reprezentarea cuprinde imagini, gîndirea cuprinde abstracțiuni, simțirea cuprinde afecte, dorința cuprinde valori.¹ Deosebirea acestor nu ne întorc nicidecum la vechea psihologie a facultăților, deoarece, afirmînd pluralitatea speciilor de acte, nu negăm puțința întrepătrunderii și colaborării lor. Dimpotrivă, în realitatea conștiinței, afirmăm că este greu de găsit vreun moment în care diversele specii de acte să nu fie deopotrivă reprezentate și coadaptate. Coadaptarea actelor și obiectelor conștiinței în orice moment al ei este un fapt elementar de observație. Simultaneitatea efectivă a actelor conștiinței nu exclude însă puțința separării lor teoretice. Tot astfel, convergența funcțiunilor organice nu înlătură deloc, pentru fiziolog, posibilitatea de a le distinge și de a le descrie în parte.

¹ Clasificarea aceasta urmează, pînă la un punct, pe aceea a lui A. von Meinong. Vd. *Bibliografia*.

Ceea ce incumbă cercetării este numai stabilirea originalității, a caracterului ireductibil al fiecăruia dintre actele amintite și al obiectelor corelative.

Actele nu pot fi însă descrise și, cu privire la ele, nu este cu puțință stabilirea originalității lor. Originalitatea actelor rezultă din aceea a obiectelor pe care ele le cuprind. Actele nu pot fi descrise, pentru că nu poate fi *descriș* decât ceea ce poate fi *observat*. Nu pot fi însă observate decât sau obiecte (configurații statice), sau acte (proces) a căror desfășurare este mai lentă decât actul observației însăși. Mișcarea unei roți avînd o viteză superioară vitezei percepției nu poate fi observată. Pentru a observa vreunul din actele conștiinței ar trebui ca, în momentul observației, conștiința să se dedubleze în așa fel încît o parte a conștiinței să se găsească față de cealaltă parte a ei în situația necesară observației. Analiza cunoaște cazuri de observație a unui obiect al conștiinței prin dedublarea ei în act observator și obiect observabil. Vechea obiecție împotriva constituirii psihologiei ca știință, în temeiul pretenției imposibilității a conștiinței de a se dedubla, a fost infirmată de însăși dezvoltarea modernă a științei sufletului. Poate însă conștiința să observe propriile ei acte? Pentru aceasta ar trebui, într-o primă ipoteză, ca actul să se convertească în obiect, adică să înceteze de a fi el însuși. Sau ar trebui, într-o a doua ipoteză, ca viteza actului de observație să fie superioară vitezei actului observat. Și cum observația este un act complex de reprezentare și de gîndire, ar trebui, pentru ca o observație să se constituie, ca actul de reprezentare și gîndire să aibă o viteză superioară celorlalte acte ale conștiinței, dacă este vorba a descrie simțirea sau dorința, ceea ce nu este niciodată probat. Ar trebui, în fine, dacă ar fi vorba de a descrie actele înseși ale reprezentării și gîndirii, ca actele acestea să se desfășoare în două viteze deosebite, în una certă ca acte observate și într-o viteză superioară ca acte de observație, ceea ce ar fi cu neputință, mai cu seamă în același moment. Pentru toate aceste motive, actele conștiinței nu sînt observabile și nu pot fi descrise.

Cînd un proces (prin urmare și un act de conștiință) nu este observabil, conștiința adoptă, pentru a-l descrie, o altă metodă. Ea stabilește etapele lui, pe care le descrie ca pe niște obiecte, și gîndește actul drept trecerea ireprezentabilă de la o etapă la alta, de la un obiect la altul. Mai toate

procesele naturale se înfățișează, în descrierile științei, în acest fel. Dezvoltarea organismelor în epoca prenatală este pentru naturalist o succesiune de etape (obiecte) embriologice. Procesul cristalizării este trecerea unui corp de la starea lui de obiect fluid la aceea de obiect solid. Dezvoltarea organică și cristalizarea propriu-zise rămân într-acestea ireprezentabile. Actele conștiinței nu apar în alt chip. Actul însuși rămîne sub puterea de reprezentare; numai etapele lui se înalță în lumina clară a reprezentării. A descrie un act de conștiință înseamnă deci a observa obiectele care punctează cursul desfășurării lui sau numai obiectului final, acela care îl limitează.

Dar dacă actele nu pot fi descrise, nu pot fi ele trăite, simțite? Dilthey a făcut din trăirea actelor metoda propriu-zisă în științele spiritului. Este acesta un caz de alternare a actelor conștiinței dintr-o categorie despre care ne vom ocupa îndată. Putem însă să spunem de pe acum că cine orientează un act de simțire către obiectele reprezentării, gândirii sau dorinței, este firesc să nu cuprindă decît afectele cu care acestea sînt coadaptate. „Trăirea“, proclamată ca metoda proprie științelor spiritului, reprezintă, de fapt, un tip inadecvat de cunoaștere.

4. ALTERNAREA ACTELOR DE CONȘTIINȚA

Actele de conștiință sînt alternabile. Un act de conștiință poate înlocui pe altul în cuprinderea obiectului propriu al celui dinuîi. Faptul este posibil numai grație împrejurării, amintite și mai sus, că actele și obiectele de diferite specii sînt coadaptate în actualitatea conștiinței. Cînd însă un act de conștiință se îndreaptă asupra unuia din obiectele incorelative, el nu poate cuprinde decît ceea ce acesta din urmă conține ca obiecte corelative, adaptate la structura obiectului incorelativ. Pot privi, așadar, din unghiul oricărui act către orice obiect al conștiinței, dar nu văd decît ceea ce actului respectiv i se poate arăta, ceea ce el poate aprehenda. „Trăirile“, despre care am vorbit la sfîrșitul paragrafului anterior, alcătuiesc un caz din această categorie, întrucît ele înfățișează rezultatul unui act de simțire orientat asupra unor obiecte ale gândirii (împiedicată uneori să funcționeze). Alt caz de alternare al actelor de conștiință este acela care se

produce cînd reprezentarea se îndreaptă asupra abstracțiilor, adică asupra obiectelor proprii gândirii. Rezultatul acestei alternări sînt *schemele*, cu care operează toate științele. Schema este abstracțiunea cuprinsă de reprezentare sau, mai precis, imaginea adaptată la abstracțiune, adică obiectul actului de reprezentare în funcțiunea sa inadecvată. Acela care, în studiul științelor, întîmpină scheme acolo unde ar fi așteptat abstracțiuni, înregistrează împrejurarea ca o neputrivire a actelor în funcțiune sau ca o substituire a obiectelor căutate, care legitimează neîncrederea relativă în procedeul schematismului.

Dar cazul cel mai general, și cel mai însemnat, de alternare a actelor de conștiință este acela al gândirii în cuprinderea reprezentărilor, afectelor și valorilor. Cînd gândirea se îndreaptă asupra imaginilor, afectelor sau valorilor, ea obține, la capătul său, conștiința că un rest, sîmburele original al imaginii, afectului sau valorii, rămîne necuprins. În această stare de lucruri se întemeiază critica adusă de atîtea ori științei individualului (epistemologia intuitivă), a afectelor sau valorilor. Căci ceea ce gândirea cuprinde în imaginea individuală, în afecte și valori, nu este chiar imaginea, afectul sau valoarea, ci numai abstracțiunea coadaptată în structurile conștiinței dominate de reprezentare, afect sau valoare. Conștiința poate cuprinde imaginile, afectele sau valorile, prin actele corelative ale reprezentării, simțirii și dorinței, dar nu poate teoretiza asupra lor decît într-o formă relativ inadecvată, pe care o cercetare serioasă trebuie s-o mărturisească cu toată sinceritatea.

În sfîrșit, un alt caz de alternare a actelor de conștiință îl reprezintă valoarea cuprinsă de alte acte decît dorința, adică de reprezentare, simțire sau gândire. Rezultatele atinse de aceste acte incorelative se cuvine a fi descrise cu precizie, deoarece ele sînt adeseori confundate cu valorile înseși, adică cu obiectele proprii ale dorinței.

a) Miturile

Miturile sînt valori cuprinse de reprezentare, adică imagini coadaptate la structura valorii sau valori cuprinse prin funcțiunea unui act inadecvat. Clasicismul modern vedea în

mituri simple imagini poetice, obiecte ale actului de reprezentare. A fost un mare progres al cercetării cînd, în veacul al XVIII-lea, Giambattista Vico a recunoscut în mituri rezultatul unui act inadecvat. Pentru Vico și pentru întreaga lui descendență teoretică, pînă la romanticii germani, mitul era o concepțiune abstractă relativă la structura universului sau la originea lucrurilor, cuprinsă printr-un act de reprezentare. Multă vreme mitul a trecut drept abstracțiunea văzută ca imagine sau, cum sîntem mai îndreptățiți a spune în lumina precizărilor aduse aci, drept imaginea coadaptată cu abstracțiunea în structura unui anumit moment al conștiinței. Este, într-acestea, un rezultat al cercetării moderne descoperirea că mitul este altceva sau, în tot cazul, mai mult decît o explicație teoretică a lumii, văzută de imaginație. Din vechea definiție a mitului rămîne, pentru noi, numai înțelegerea lui drept un obiect incorelativ al reprezentării sau drept obiectul unui act inadecvat. Alternarea actelor de conștiință, prezentă în mituri, nu se produce între reprezentare și gîndire, ci între reprezentare și dorință. De cînd Georges Sorel, în ale sale *Reflecțiuni asupra violenței*, a pus în lumină, prin scăpărarea unei intuiții geniale, caracterul activ al miturilor, adică puterea lor de a mobiliza și orienta dorința, știm mai bine că mitul este valoarea cuprinsă de reprezentare, adică imaginea coadaptată cu valoarea. În cîmpul de conexiuni și coadaptări ale imaginilor mitice se lămuresc totdeauna unele valori: fecunditatea (mitul lui Dionysos, Ceres și Adonis), prietenia (Castor și Pollux), iubirea și fidelitatea (Amor și Psyche, Hero și Leandru, Baucis și Philemon), victoria asupra morții (Orfeu și Eurydice, Admet și Alceste) etc. Există mituri economice (Argonauții), ale cunoașterii (Oedip) și ale civilizației (Prometeu). Vechea teorie asupra miturilor, ca abstracțiuni cuprinse prin reprezentări inadecvate, a permis gruparea legendelor mitologice după sectoarele naturii, presupuse a fi explicate prin ele. S-a vorbit astfel despre mituri în legătură cu marea și rîurile, cu munții, pădurile și cîmpiile, cu lumea olimpică și cu cea infernală etc. Mai potrivită cu firea adevărată a miturilor va fi însă gruparea lor axiologică, pe care viitorul este probabil că o va construi odată.

Nu numai reprezentarea poate încerca să cuprindă valorile. Celelalte acte ale conștiinței, în funcțiune inadecvată, pot și ele să se orienteze asupra valorilor. Așa, de pildă, simțirea. Când însă simțirea se îndreaptă asupra valorilor, ea nu cuprinde valorile înseși, ci numai acele afecte care sînt conexe și coadaptate cu ele. Le numim pe acestea din urmă *afectele posesiunii*. Căci dacă valorile propriu-zise sînt obiectele corelative ale dorinței, atunci afectele pe care le pot încerca în legătură cu ele, prin actul simțirii, sînt acele ale posesiunii, ale perspectivei acesteia, ale imposesiunii sau ale pierderii lucrului dorit. Distingem printre aceste afecte pe acela al posesiunii realizate, plăcerea, voluptatea sau fericirea posesiunii, după însemnătatea obiectului posedat, făgăduința posesiunii adevărate sau dorul după posesiunea posibilă dar îndepărtată, teama pierderii cu puțință și teroarea pierderii iminente (cînd posesiunea amenințată este de un mare preț), tristețea sau deznădejdea pierderii iremediabile etc. Mulți teoreticieni ai valorilor, veniți din tabăra psihologismului, au confundat valoarea cu afectele posesiunii, mai cu seamă cu afectul posesiunii realizate și depline, făcînd din valoare un fel de calitate secundară a lucrurilor, obținută prin proiectarea asupra-le a afectului posesiunii lor. Valoarea ar fi aureola pe care o împrumută lucrurilor satisfacția posesiunii lor sigure, posibile sau amenințate. Iată însă că faptul de observație al alternării actelor de conștiință ne permite să distingem acum între afectele posesiunii, adică afectele conexe și coadaptate cu obiectele dorinței, și valorile propriu-zise, de a căror fire adevărată ne apropiem, în chipul acesta, cu un pas mai mult.

În sfîrșit, printre afectele pe care le cuprindem prin actele de simțire orientate asupra valorii, distingem pe acelea ale *aprobării și adevăratei*; în timp ce simțirea cuprinde în legătură cu obiectele gîndirii afectul *evidenței*. Între aprobare și adevărate, pe de o parte, și evidență, pe de alta, există întreaga diferență dintre sentimentul valorii și acel al abstracțiunii. Declaram că o abstracțiune, un adevăr oarecare al științei, este evident, și înțelegem prin aceasta că el se *impune* inteligenței noastre. *Aprobăm* însă o valoare și înțelegem, de data aceasta, că dorința noastră *nu poate* să nu se orienteze

asupra valorii ei corelative îndată ce o descoperă. Evidența este semnul afectiv al unei acțiuni exercitate dinafară asupra spiritului ; aprobarea este semnul afectiv al unei acțiuni pornite din interiorul spiritului. Spiritul suportă evidența, nu o produce. În aprobările sale, spiritul se resimte însă în activitate ; el este factorul activ al aprobărilor lui. Spunem, din această pricină, că *primim* o evidență, dar *dăm* o aprobare. Când dorința cuprinde, la capătul actului său, o valoare, el o recunoaște ca atare, o aprobă și, în același timp, și-o însușește, aderă la ea, își propune s-o caute și s-o regăsească mereu. Afectul aprobării se întovărășește astfel cu acel al adevărului și, în trăirea acestor afecte, orice conștiință recunoaște semnul că a cuprins unele valori.

c) Judecățile de valoare și despre valori

Reversibilitatea alternanțelor

Gîndirea este al treilea act care poate, prin funcțiune inadecvată, să se orienteze asupra valorilor. Ceea ce gîndirea cuprinde însă, în cazul acesta, nu este valoarea, ci abstracțiunea coadaptată cu ea, devenită predicat, subiect sau predicat și subiect al unei judecăți. Numim *judecată de valoare* aceea în care valoarea este predicatul judecății. Exemple : Acest tablou este *frumos* ; fapta lui M. Scaevola este *vitejească* ; caracterul lui Schiller este *nobil* etc. Numim *judecăți despre valori*, acelea în care subiectul sau subiectul și predicatul sînt valori. Exemple : *valorile* sînt polare ; *frumoșul* este contemplabil ; *adevărul* este *superior utilului* etc. Cine formulează una din aceste judecăți nu atinge valorile înseși, care nu pot fi cuprinse ca obiecte corelative decît de actele de dorință, ci numai abstracțiunile conexe și coadaptate cu ele. Imprejurarea devine evidență în acele cazuri cînd pot formula o judecată al cărei predicat să fie o „valoare“, fără ca acest predicat să fie o valoare propriu-zisă, adică un obiect cuprins de un act adecvat de dorință. Așa, de pildă, cineva poate spune că o cunună de diamante este un lucru foarte prețios, fără ca vorbitorul, în modestia gusturilor și nevoilor sale, să dorească cununa de diamante. Toate judecățile pe care le formulează istoricul în legătură cu valoarea faptelor, ideilor sau caracterelor trecutului prezintă această

particularitate. Ele nu cuprind în relațiile lor valorile înseși, care nu sînt niciodată obiecte ale gândirii, ci numai abstracțiunile coadaptate cu ele. De asemeni, toate judecățile pe care le stabilește știința valorilor (axiologia) nu au ca subiecte, ca predicate sau ca subiecte și predicate, valori propriu-zise, care nu pot fi decît obiecte corelative ale dorinței, ci numai abstracțiuni coadaptate cu valorile, singurele obiecte posibile ale gândirii orientate asupra valorilor. Gîndirea nu poate cuprinde, așadar, valoarea decît în această formă inadecvată. Conștiința nu poate să se îndrepte asupra valorilor propriu-zise decît prin acte adecvate de dorință, dar atunci renunță să teoretizeze asupra lor sau consimte să le gîndească într-o formă inadecvată și, numai cu această rezervă, poate ajunge la o teorie a valorilor.

Alternările actelor conștiinței sînt însă *reversibile*. După cum gîndirea se poate substitui dorinței, tot astfel dorința se poate substitui gîndirii. Este ceea ce se întîmplă ori de cîte ori acela care ia cunoștință de o judecată de valoare sau de o judecată despre valori încearcă să cuprindă abstracțiunile respective prin acte de dorință, convertindu-le astfel în valori propriu-zise. Cînd cuiva i se comunică judecata relativă la tăria de caracter a lui M. Scaevola, poate să înregistreze *ideea* acestei țării ca pe un obiect al dorinței sale, al aspirației sale morale și cuprinde atunci o valoare propriu-zisă, care nu este în nici un chip *formulabilă* în judecățile istoricului, dar care poate fi *înviată* de conștiința cititorului de scrieri istorice. Tot astfel, cînd într-o axiologie aflăm că frumosul este o valoare de contemplație (Rickert), pot să execut acțiunea de reversiune a alternanțelor, înviind această abstracțiune ca valoare. Cei care studiază istoria sau axiologia, într-un spirit viu, practică neconținut aceste reversiuni ale alternanțelor. De aceea, poziția celui care studiază științele axiologice este deosebită de a aceluia care cercetează științele abstracte relative la un domeniu indiferent față de valoare, cum este vastul domeniu al naturii. În timp ce acesta din urmă nu trebuie să depună decît efortul actului de gîndire, axiologul trebuie să depună sfortarea îndoită a alternării dorinței prin gîndire și a gîndirii prin dorință. Fără încercarea de a învia valoarea sub abstracțiune, axiologia ar fi o știință moartă.

Valorile nu sînt, după firea lor proprie, nici mituri, nici sentimente ale posesiunii, nici subiecte sau predicate ale judecăților de valoare. Valorile sînt obiecte ale dorinței. Dorința cuprinde valorile ca pe obiectele ei corelative. Ea le cuprinde ca pe niște obiecte categoriale, a căror expresie în limbă este totdeauna un substantiv. S-ar putea totuși spune că dorința nu cuprinde decît lucrurile, ființele și faptele omești concrete capabile s-o îndeestuleze, sau acele calități determinate pentru care aceste lucruri, ființe sau fapte sînt rîvnite. Cine dorește să-și astîmpere setea își reprezintă apa sau acele calități ale apei prin care setea sa poate fi astîmpărată. Acela care dorește să-și mîngîie singurătatea își reprezintă prietenul sau acele însușiri ale prietenului prin care singurătatea lui poate fi mîngîiată etc. În realitate însă nimeni nu-și poate reprezenta într-un om un prieten sau calitățile care îl învrednicesc cu acest nume, dacă în prealabil n-a cuprins prietenia. Există prieteni numai pentru că există prietenie. Numai pentru că există armonia, unele opere de artă sînt înregistrate ca armonioase. Numai pentru că dorința, în unele din orientările ei, cuprinde austeritatea, unii oameni sînt aprehenși ca austeri. Valoarea-substantiv este totdeauna antecedentul valorii-adjectiv sau a acelor lucruri, ființe sau fapte determinate prin însușirile denumite de valorile-adjective și care, din această pricină, pot fi numite *bunuri*. Toate încercările de a explica originea și formația valorilor, de pildă a valorilor noastre morale sau estetice, prin experiența bunurilor culturii, pornesc de la o falsă punere a problemelor. Căci pentru ca anumite ființe sau fapte să fie cuprinse, de pildă, ca juste sau caritabile, este necesar ca justiția sau caritatea să fie constituite ca valori în conștiința noastră. Valorificarea lucrurilor, adică cuprinderea lor ca bunuri, presupune antecedenta valorii. Valorile nu sînt deci produsul experienței sociale a bunurilor. Această experiență este în realitate condiționată de prezența în conștiință a valorilor. Nu vom spune totuși că valorile sînt niște spețe imuabile și că ele n-au nici o viață istorică. Există, fără îndoială, o istorie a valorilor morale, estetice, religioase; dar aceasta numai pentru că actele de dorință sînt succesive, intermitente, alternabile. Istoria binelui, a frumosului și a sa-

crului înfățișează aventurile conștiinței apetitive a omului, procedând prin cuceriri treptate, interceptate de momente de eclipsă sau de alternări ale dorinței cu alte acte aprehensive ale spiritului.

6. POSIBILITATEA VALORILOR PURE

Posibilitatea valorilor pure, adică a unor valori cuprinse de conștiință fără nici o conexiune cu un suport concret, este unul din punctele mai mult contestate de teoriile axiologice moderne. Se pune, în adevăr, întrebarea : ce poate fi frumosul, binele sau adevărul în afară de acele aspecte pe care, pentru un motiv oarecare, le declarăm frumoase, bune sau adevărate ? Experiența ne-ar prezenta opere de artă frumoase, fapte bune sau judecăți adevărate, dar niciodată frumosul, binele și adevărul în stare pură, adică niște valori lipsite de orice suport concret. Acei care fac această observație adaugă că teoria așa-ziselor valori pure alcătuiește o adevărată „mitologie“, pe care omul de știință, atent la constatățile experienței, trebuie neapărat s-o infirme.

Față de aceste puncte de vedere ale empirismului, se poate observa totuși că una din preocupările străvechi ale filozofiei a fost să definească tocmai acele valori pure a căror posibilitate este astăzi aprig contestată. Definiția ideilor morale, în speculația socratică și plonică, este o dovadă că valorile pure, frumosul, binele, iubirea, cumpătarea, vitejia etc. pot fi niște obiecte ale conștiinței, chiar în afară de conexiunea lor cu un suport concret. Dacă n-ar fi așa, întreaga dialectică plonică ar fi o vorbărie goală, fără obiect, din care omul de știință n-ar putea să folosească nimic. În acest sens, încă de acum două sute de ani, Voltaire adresa ironiile sale acelor care speculează asupra frumosului pur, *to kalon* al vechilor gânditori greci, despre a cărui fire nu pot cădea de acord, tocmai pentru că frumosul nu este altceva decât obiectul concret al unor dorințe particulare, variabile de la individ la individ. Există însă unii gânditori care nu îmbrățișează relativismul radical al unui Voltaire și care conced valorilor pure o existență, dar una derivată și secundară. Valorile pure ar fi, pentru aceștia, concepte ale inteligenței, produse ale generalizării aplicate asupra materiei experiențelor axiologice particulare. Posibilitatea valorilor pure trebuie deci dovedită,

mai întâi împotriva *relativismului*, apoi împotriva *nominalismului* axiologic.

Împotriva celui dintâi din aceste puncte de vedere se poate face observația că, pentru a putea fi recunoscut ca valabil, relativismul ar trebui să probeze că valorile apar în conștiință în forme variabile, deși ele sînt cuprinse prin același tip de acte. Iată însă o dovadă pe care relativismul axiologic nu o încearcă niciodată. Adevărul pare a fi, de altfel, cu totul altul. Variația valorilor pare a proveni din caracterul alternabil al actelor care le cuprinde. Dacă idealul de frumusețe al evului mediu este altul decît acela al Renașterii, împrejurarea nu provine din inexistența unui frumos pur, ci din aceea că această valoare pură este sesizată mereu din alte unghiuri, în alte dispoziții ale spiritului, de fiecare dată prin alte acte ale lui. Relativismul valorilor nu provine din firea lor, ci din aceea a actelor cu care ne apropiem de ele. Sarcina științelor axiologice este însă tocmai să reducă marea varietate a valorilor, deosebind între actele inadecvate și cele adecvate și să ajute astfel lucrării de cuprindere a valorilor pure. De altfel, relativismul nu este niciodată o poziție teoretică bine gândită pînă la capăt. Căci dacă relativismul constată că valorile apar în forme particulare și variabile, el ar trebui să recunoască implicit existența unor valori generale și permanente, adică a unor valori pure, care, în anumite condiții, se particularizează și variază. Particularitatea și variabilitatea sînt, fiecare în parte, termeni corelativi, adică termeni care nu pot fi gândiți decît în relație cu generalitatea și permanența. Afirmația existenței valorilor particulare și variabile implică deci pe aceea a valorilor generale și permanente, specificate în forma celor dintâi. Relativismul nu gîndește însă particularitatea și variabilitatea ca pe niște termeni care presupun generalitatea și permanența, adică nu-i gîndește pînă la capăt. El afirmă existența unei particularități și variabilități în sine, *absolute*, ceea ce alcătuiește o poziție incontestabil absurdă, pe care o gîndire consecventă nu poate decît s-o respingă.

În al doilea rînd, nu pare mai bine gîndită nici poziția care vede în valori produsele generalizării exercitate asupra materiei concrete a bunurilor particulare, date în experiența fiecăruia din noi. Nominalismul axiologic presupune că valorile sînt produsul experienței bunurilor. Absurditatea acestei

axiome a fost denunțată însă din paragraful anterior, unde am arătat că un lucru nu poate fi cuprins ca bun decît în raport cu o valoare. Valorile sînt condiția existenței bunurilor. Fără prezența în conștiință a valorilor, unele lucruri n-ar putea fi înregistrate ca bunuri. Astfel, nu experiența bunurilor condiționează pe aceea a valorilor, ci, dimpotrivă, experiența valorilor condiționează pe aceea a bunurilor.

S-ar putea totuși spune că nu experiența bunurilor, ci simpla experiență a lucrurilor și persoanelor produce valoarea. Trăind într-un anumit mediu de lucruri și persoane, experimentînd anumite raporturi morale și sociale, conștiința ar resimți cum, la un moment dat, se degajează pentru ea semnificația anumitor valori. Din experiența războiului s-ar forma valoarea vitejiei; din experiența vieții de familie s-ar forma valoarea purității morale etc. Cine gîndește astfel presupune însă că există posibilitatea unei treceri de la indiferență la valoare, că valoarea s-ar forma din materia unor experiențe indiferente. O astfel de presupunere nu este însă mai puțin eronată decît aceea care ar pretinde că ideea de lumină s-ar forma din experiența întunericului. Între indiferență și valoare nu există simplul raport de la particular la general, de la experiență la idee, ci o completă eterogenie, determinată de faptul că imaginile sau abstracțiunile indiferente sînt cuprinse de actele de reprezentare sau de gîndire ale conștiinței, în timp ce valorile sînt cuprinse de actele ei deziderative. Valorile nu se pot deci forma din experiențele indiferente ale conștiinței. Ele sînt în conștiință niște obiecte ireductibile, cuprinse prin acte adecvate.

7. BUNURI, LUCRURI. PERSOANE

Bunurile sînt lucruri valorificate, lucruri în care dorința cuprinde valori. Valorile se găsesc în bunuri și conștiința le cuprinde în ele. Spunem, din această pricină, că bunurile au o *adîncime*, în timp ce toate celelalte lucruri, care nu sînt bunuri, sînt lipsite de adîncime, sînt *superficiale*. Nu este vorba, desigur, de adîncime ca dimensiune spațială, ci de o adîncime ontologică, adică de un mod de a fi al lucrurilor pe care îl exprimăm printr-un simbol spațial.

Un lucru este, pentru conștiința care și-l reprezintă, o suprafață rezistentă. Reprezentarea se oprește la suprafața

lucrurilor, pe cînd dorința pătrunde în adîncimea bunurilor. S-ar putea spune că suprafața lucrurilor respinge reprezentarea întocmai ca și pe voința noastră, în vreme ce adîncimea bunurilor absoarbe dorința. O lume alcătuită exclusiv din lucruri ar fi o lume fără perspective, fără ecou, fără profunzime, așa cum este oarecum universul orbilor din naștere, operați de curînd. O astfel de imagine a construit pozitivismul, făcînd din lume ansamblul situat într-un singur plan al tuturor senzațiilor coexistente și succesive. În icoana unei astfel de lumi, bunurile și valorile, adică lucrurile adînci și adîncimea lucrurilor, nu ocupă nici un loc. Universul pozitivist este un univers superficial. Pentru a înțelege mai bine deosebirea dintre lucruri și bunuri, să presupunem un lucru aprehendat de obicei ca bun și care, printr-o alternare a actelor conștiinței, ar fi cuprins de reprezentare ca simplu lucru : bunul respectiv s-ar comprima deodată, reducîndu-le la un singur plan, vidîndu-se de orice adîncime. Dacă un tablou, în loc să fie cuprins de apetența estetică drept bun estetic, ar fi cuprins de reprezentare ca simplu lucru, tabloul n-ar mai fi altceva decît o bucată de pînză vopsită, fără o structură în adîncime, adică fără nici o valoare. Dacă însă tabloului îi recunosc un preț artistic, împrerurarea se datorește faptului că actul adecvat al dorinței pătrunde în adîncimea lui, într-un plan mai afund decît suprafața, acolo unde conștiința găsește, de fapt, valorile estetice : expresia figurii sau peisajul reprezentat de tablou, temperamentul artistului, stilul artei lui etc.

Evident, nu orice lucru este un bun. Actul valorificator, adică actul prin care conștiința cuprinde valoarea în bun, nu poate să se exercite asupra oricărui lucru. Lucrul trebuie să aibă o anumită structură pentru ca spiritul să poată cuprinde valoarea în el. Chiar o simplă bucată de piatră nu este cuprinsă ca un bun, de pildă ca un element de construcție, decît pentru că are o structură în același timp rezistentă și friabilă. Valoarea economică a pietrei transpare astfel în însușirile superficiale ale structurii sale, pe care le desemnăm de obicei prin valorile adjective. Suprafața lucrurilor care sînt și bunuri este *expresivă* pentru valorile care o locuiesc în adîncime. Valorile-adjective sînt expresia valorilor-substantive. Actul valorificator al dorinței pătrunde în adînc-

cimea lucrurilor, unde cuprinde valoarea, pentru că suprafața lor o invită s-o facă, pentru că această suprafață o *absoarbe*. Nu putem deci spune că surprinderea bunurilor ar fi rezultatul unui act pur subiectiv de valorificare, îndreptat asupra unor lucruri indiferente în sine. Actul valorificator pornește totdeauna de la datele obiective ale structurii. Anumite lucruri sînt deci bunuri chiar înainte ca actul valorificator să le cuprindă ca atare. Dorința *descoperă* bunurile, nu le *crează*.

Lucrurile care *cer*, prin calitățile structurii lor superficiale, prin expresia lor, pătrunderea actului valorificator în adîncime, sînt bunuri. Există însă anumite alcătuirii care ne opun și ele o suprafață rezistentă, întocmai ca lucrurile, dar care nu ne *cer*, ci ne *constrîng* să pătrundem în adîncimea lor. Acestea sînt persoanele. Suprafața persoanelor este totdeauna expresivă, nu numai uneori, ca a lucrurilor. Persoanele au totdeauna o adîncime. Ele au totdeauna o valoare sau o nonvaloare. Persoanele sînt totdeauna bunuri sau dimpotrivă. Actul valorificator pătrunde neapărat în stratul lor mai adînc. Nu ne putem sustrage obligației de a valorifica persoana; trebuie în chip necondiționat să luăm atitudine față de ea. O persoană nu este niciodată axiologic indiferentă (așa cum poate fi lucrul). Dar persoana nu este numai un obiect al valorificării noastre obligatorii, dar și un centru de valorificări proprii. Din întretăierea valorificărilor noastre, orientate asupra persoanei, cu valorificările ei proprii apare o serie de rezultate, pe care o teorie a valorilor trebuie să le descrie cu precizie. Asupra structurii axiologice a acestor rezultate vom reveni într-un alt paragraf.

8. SUBALTERNAREA ACTELOR VALORIFICATOARE ȘI ORDINEA LOR

După cum actele conștiinței sînt alternante, adică se pot înlocui unele pe altele, în așa fel încît obiectul corelativ al unuia din ele poate fi cuprins în formă inadecvată de oricare din celelalte, tot astfel diversele acte de dorință se pot înlocui între ele. Spunem atunci că actele de dorință sînt *subalternante*. Anticipînd asupra rezultatelor ulterioare ale cercetării, să considerăm actul deziderativ economic, estetic, moral. Fiecare din aceste acte cuprinde cîte un obiect corelativ, și anume valoarea economică, estetică și morală. Aceste

valori pot fi cuprinse în ele însele sau în profunzimea unui bun. În acest din urmă caz actul de dorință ia numele de act valorificator. Actul deziderativ economic poate să se îndrepte uneori asupra valorii estetice sau morale. Actul estetic poate să se îndrepte asupra valorii morale sau economice. Actul moral poate să se îndrepte asupra valorii economice sau estetice. În toate aceste cazuri, actele respective nu cuprind decât acele din propriile lor valori corelative care sînt conexe și coadaptate cu valorile dominante într-o anumită structură axiologică. Tot astfel, cînd actele valorificatoare se îndreaptă asupra unui alt bun decât acela care îi este în mod propriu corelativ, el cuprinde din acel bun numai acele valori ale lui care sînt conexe cu valoarea centrală a bunului respectiv. Așa, de pildă, actul valorificator economic poate să se îndrepte asupra unui bun estetic, dar atunci el nu cuprinde valoarea estetică a acestuia, ci acea valoare economică a lui, coadaptată cu cea dintîi. Un negustor poate să considere un tablou ca o marfă, adică să valorifice tabloul ca pe un bun economic. Dar acest bun economic este altceva decât o bucată de pînză vopsită, care ar putea fi procurată din comerț. Tabloul poate deveni, prin valorificare economică, o marfă, dar o marfă artistică, avînd un alt preț și o altă circulație decât simpla pînză vopsită. Valoarea economică ni se arată a fi suferit astfel contaminările valorii estetice, cu care se găsește coadaptată în unitatea aceleiași structuri. Alteori avem de-a face cu subalternarea inversă. Actul valorificator estetic se poate îndrepta asupra unui bun economic, de pildă asupra unei case sau a unei mașini, dar atunci el nu cuprinde în acestea decât acele valori estetice care sînt conexe și coadaptate cu valoarea economică. Valorificările arhitecturii cuprind deseori esteticul conexas și coadaptat cu economicul. O casă de locuit, niște hale, o gară sînt declarate atunci frumoase numai pentru că realizează armonia spațiului lor cu scopul practic (economic) pe care acest spațiu trebuie să-l deservească. Așa-zisa „arhitectură funcțională“ reprezintă un caz de valorificare estetică a economicului. Alteori actul economic se poate îndrepta asupra bunului moral. Virtutea etică a cumpărării poate fi apreciată de un economist ca un bun economic, prin cuprinderea economicului conexas și coadaptat cu moralul. În cercetările sale asupra formării burgheziei moderne, Werner Sombart

ne-a dat multe exemple din această categorie, cuprinzînd din unghiul său de economist bunurile morale (fapte sau caractere) care au făcut posibile primele acumulări de capital în Italia Renaşterii şi în nordul Europei. Bunul etic nu este însă, în cazuri ca acestea, cuprins în forma lui adecvată, ci în coadaptările lui cu bunul economic. Există, tot astfel, bunuri morale cuprinse de acte estetice, ca în așa-numita moralitate estetică („sufletul frumos“ al lui Goethe), sau bunuri estetice cuprinse de actul moral, ca atunci cînd se vorbeşte despre moralitatea artei. În toate aceste cazuri însă acel care execută astfel de acte sau care le întîlneşte în sfera de aprecieri ale altei persoane înregistrează împrejurarea cu conştiinţa unei anumite inadecvări a actului valorificator.

Dar deşi actele valorificatoare pot cuprinde şi alte bunuri decît acele care îi revin în mod propriu, aceste acte nu se pot îndrepta asupra oricăror bunuri. Unele însuşiri ale structurii bunurilor, relevînd prezenţa profundă a unei valori coadaptate, sînt absolut necesare pentru ca actul valorificator inadecvat să dea un anumit rezultat. Aşa, de pildă, o operă de artă poate fi cuprinsă şi de actul valorificator economic, nu însă şi frumuseţea cerului înstelat sau un răsărit de soare. Este imposibil a valorifica aceste aspecte ale naturii ca pe nişte mărfuri, adică drept nişte bunuri care pot fi schimbate cu bani şi care pot circula. Virtutea cumpătării sau a hărniciei pot fi valorificate şi prin acte economice, nu însă sfinţenia sau vitejia.

Pe de altă parte, deşi acelaşi bun poate fi valorificat prin acte deosebite, acestea nu pot intra în funcţiune în chip întîmplător şi nu se pot succeda în orice ordine. Actul economic nu se poate îndrepta asupra bunului estetic decît după ce acesta a fost valorificat prin actul estetic adecvat. O operă de artă poate fi valorificată ca o marfă, dar ca o marfă artistică, adică numai după ce a fost valorificat ca un bun estetic. Tot astfel, actul economic se poate îndrepta asupra bunului moral numai după ce bunul moral a fost valorificat ca atare: cumpătarea poate apărea şi ca un bun în procesul economic, dar numai după ce, în prealabil, a fost apreciată ca o virtute a caracterului. Există deci o subalternanţă a actelor valorificatoare. Dar există şi o ordine a acestor subalternanţe.

II. CARACTERELE VALORILOR

1. ACTUL DE DORINȚĂ ȘI VALOAREA

Actul de dorință cuprinde valoarea. În ordinea momentelor conștiinței, dorința anticipează, așadar, valoarea. Concluzia aceasta pregătită de toată expunerea anterioară, se izbește de unele dificultăți teoretice, pe care se cuvine a le înlătura înainte de a cerceta caracterele valorii printre celelalte obiecte ale conștiinței. Autonomiștii valorii, adică acei teoreticieni care consideră valorile ca pe niște esențe ontologice, susțin anterioritatea valorii față de actele care le cuprind, eventual față de dorință. Din punctul de vedere al autonomiștilor, valorile nu apar pentru că există dorința care le cuprinde, ci dorința există pentru că valoarea o poate trezi. Dorim pentru că sînt valori. Dorim să ne hrănim și să ne îmbrăcăm, să cunoaștem adevărul și să ne bucurăm de frumusețe, să ne desăvîrșim prin iubire și credință, pentru că valorile conservării proprii, ale adevărului și frumuseții, ale iubirii și credinței, sînt date, *sînt*. Dorința n-ar cuprinde deci valoarea, ci valoarea ar trezi și ar orienta dorința.

Dacă ar fi așa, ar trebui însă ca toate dorințele să fie condiționate de o valoare oarecare, ca peste toate, fără excepție, să lumineze o zare axiologică. În realitate însă, în conștiința omului există numeroase dorințe care nu sînt condiționate de valori și cărora, pentru acest motiv, le dăm numele de nevoi, înclinații, apetențe obscure. Psihologia a descris adeseori fenomenul acelei tulbure apetențe sexuale, o nevoie irațională și neluminată încă de conștiința vreunei valori, care apare în sufletul adolescenților. Cînd o aseme-

nea nevoie se declară, ea se îmbracă în forme de manifestare inaxiologice, încât propria conștiință evoluată a omului matur de mai târziu rămîne uimită de nedemnitățile obiectelor către care se îndreptau acele prime erupții ale dorinței. Nu putem spune, în fața unui astfel de caz, că ceea ce apare adultului luminat ca o valoare negativă a putut apărea adolescentului ca una pozitivă și că, oricum, chiar în acel moment al vieții, valoarea (fie ea și rău înțeleasă) a condiționat dorința. O asemenea obiecție n-ar putea fi făcută, mai întâi din însuși punctul de vedere al autonomiștilor, deoarece valorile sînt, pentru aceștia, spețe fixe, sustrate dezvoltării empirice a sufletului individual. Dar obiecția amintită este nevalabilă și pentru cuvîntul că, după cum vom vedea îndată, valoarea este o structură *exogenă*, în timp ce resortul apetenței amintite este evident *endogen*. Obscure apetență sexuală nu este determinată de conștiința vreunei valori oarecare, anticipînd actele și orientîndu-le; ea nu este nici condiționată de vreo apreciere, călăuzită de oarecare criterii, asupra obiectului în care acea nevoie se satisface. Apetența despre care vorbim este, ca să spunem așa, o manifestare a spontaneității psiho-fiziologice, o mișcare izbucnită din profunzimile organismului, nu una călăuzită dinafară de o valoare. Numeroase sînt, dealtfel, cazurile de apetență obscură, în care nu putem lămuri motivarea printr-o valoare. Pe toate instinctele omului se dezvoltă dorințe inaxiologice. Originile dorinței sînt totdeauna obscure și indifferente față de valoare. Valoarea este, în evoluția filogenetică, o cucerire relativ târzie a conștiinței apetente.

Existența formelor obscure ale dorinței dovedește că valoarea nu precede dorința și nu o condiționează. Valoarea urmează dorinței, așa cum orice obiect urmează actului care o cuprinde. Apetențele obscure sînt acte rudimentare și caduce, care nu și-au atins încă obiectul lor. Toate actele de dorință, întreaga viață axiologică a omului se dezvoltă din tulpina instinctelor. Dar unele din aceste acte rămîn obscure, adică nu străbat pînă la lumina obiectului axiologic, în timp ce altele ating acest obiect și pătrund la lumina lui. Dacă totuși valoarea pare uneori a orienta dorința, și anume în formele cele mai înalte ale voinței, lucrul se datorește acelei complicații a vieții sufletești care face ca valorile cuprinse

mai întâi prin acte de dorință să fie încorporate apoi sferei de motive a individului, în forma unor principii generale ale acțiunii raționale.

2. EXCENTRICITATEA VALORILOR

Primul caracter al valorilor este *excentricitatea* lor. Înțelegem prin excentricitate acea însușire a unora din obiectele conștiinței de a fi cuprinse de actele lor corelative sub forma unor structuri exterioare conștiinței însăși. Axiologia vorbește uneori, în același înțeles, despre *obiectivitatea valorilor*, dar cum acest termen poate fi întrebuințat pentru a denumi însușirea cea mai generală a tuturor obiectelor, adică însușirea lor de a fi obiecte, preferăm termenul mai special de excentricitate. Excentrice nu sînt numai valorile, dar și imaginile și abstracțiunile. Cine cuprinde, prin acte de reprezentare adecvate, imaginea unei păduri, a unei case, a unui copac, și le reprezintă ca pe niște lucruri aparținînd unei regiuni situate în afară de sfera propriei lui organizări sufletești. Desigur, aci ar putea interveni distincțiile fenomenologiei, pentru a ne face atenți că imaginea este un fenomen al conștiinței și numai „obiectul intențional“ al acesteia, adică o anumită pădure pe care o „înțeleg“ prin imaginea mea, pădurea de la Băneasa sau Comana, aparține sferei externe. Distincția aceasta este însă un rezultat al analizei, nu o dată imediată a conștiinței. Nimeni nu-și reprezintă o imagine cu sentimentul că ea este un simplu fenomen al conștiinței. Imaginile sînt reprezentate în spațiu, ca niște existențe spațiale și, prin urmare, în lumea externă. Tot astfel, acela care, prin acte adecvate ale gîndirii, cuprinde noțiunea generală de animal sau plantă, asemănarea sau deosebirea dintre anumite lucruri, raportul statistic dintre bunurile posedate de un grup social și numărul nașterilor petrecute în interiorul lui, legea presiunii lichidelor și aceea a căderii corpurilor etc., le gîndește ca pe niște structuri, relații sau procese existînd sau funcționînd în afară de conștiința gînditoare. Analiza poate ajunge la concluzia că noțiunile sînt produsul unor elaborări mintale, că asemănarea sau deosebirea sînt numai rezultatele considerării lucrurilor din anumite puncte de vedere, că raporturile statistice sau legile mecanice nu sînt altceva decît efectele chipului în care cineva unifică impresiile sau cunoștințele sale de-

spre anumite lucruri. Dar toate aceste constatări, țintind să situeze noțiunile sau raporturile și legile abstracte în interiorul conștiinței subiective și să anuleze, astfel, caracterul excentricității lor, sînt niște concluzii ale analizei, nu niște date imediate ale gîndirii, adică ale actelor prin care conștiința cuprinde obiectele respective. Dacă ne constrîngem să considerăm numai aceste date imediate, fără să le interpretăm, fără să facem vreo ipoteză cu privire la modul în care ele au apărut în conștiință, atunci animalul, asemănarea lucrurilor sau legea căderii corpurilor ne apar, prin ființa și acțiunea lor, în afară de sfera conștiinței proprii. Nimeni nu gîndește noțiunea abstractă și nici raporturile statistice sau funcționale dintre lucruri cu sentimentul că ele sînt niște produse subiective. Actul de gîndire care le cuprinde le postulează, în același timp, ca pe niște cadre obiective, în cazul noțiunilor, ca pe niște raporturi reale între lucruri exterioare, în celelalte cazuri. Excentricitatea imaginilor și abstracțiunilor este o dată imediată, un caracter al acestor obiecte ale conștiinței, tot astfel cum *concentricitatea* afectelor, adică însușirea lor de a fi resimțite ca niște stări ale eului, este tot o dată imediată a conștiinței. Ba chiar excentricitatea imaginilor și abstracțiunilor apare într-o mai vie lumină atunci cînd o comparăm cu concentricitatea afectelor, adică cu acel caracter al plăcerii și durerii, al mîniei, fricii sau voluptății de a fi localizate în interiorul organizației noastre psihice, ca niște afecțiuni ale eului propriu.

Excentricitatea valorilor este o dată imediată a conștiinței, deopotrivă cu excentricitatea imaginilor și abstracțiunilor. Adevărul, frumosul și binele, sau valorile mai particulare: tragicul, sublimul și grațiosul, austeritatea, modestia și caritatea sînt cuprinse de conștiință ca niște obiecte care ne depășesc. Indiferent care ar putea fi modul producerii lor în conștiință, în momentul în care actele lor corelative le cuprind, ele sînt cuprinse ca niște obiecte excentrice. Pentru buna cunoaștere și caracterizare a valorilor, se cuvine a le descrie după datele lor imediate, nu în lumina ipotezelor cu privire la producerea lor. Iar după datele lor imediate, valorile sînt excentrice. Concentrice nu sînt decît afectele în legătură cu ele, irica și mila pe care ni le inspiră soarta eroului tragic, teama și admirația pe care le încercăm în fața aspectelor sublime ale naturii, sentimentul de libertate și ușurință cu

care întovărășim contemplarea unor mișcări grațioase, stima cu care întâmpinăm austeritatea și modestia, iubirea cu care răspundem carității. Toate aceste afecte, ca afecte, nu pot fi înregistrate decât cu însușirea concentricității, ca niște modificări ale eului, în vreme ce valorile care le provoacă sînt localizate de conștiință în afară de sfera acestui eu. Adevărul, binele și frumosul sînt cuprinse, desigur, de actele dezi-derative ale conștiinței, dar în momentul în care le cuprinde, conștiința le recunoaște o ființă independentă de a ei. Pe această dată imediată se dezvoltă sentimentul trăinicieii și au-torității valorilor.

3. VALORI ȘI CONCEPTE (SOLIDARITATE ȘI IZOLARE)

Valorile și conceptele sînt deopotrivă excentrice, dar ele sînt excentrice în alt fel. Pentru buna caracterizare a valo-rilor este necesar să definim mai de aproape excentricitatea lor proprie, cu atît mai mult cu cît, prin alternarea actelor de conștiință, valorile pot fi cuprinse în forma unor con-cepte de valori, creînd astfel posibilitatea unei confuzii. Vom spune deci că valorile, ca obiecte ale dorinței, sînt cuprinse de conștiință ca niște obiecte care o depășesc, fără ca legă-turile care o unesc cu conștiința să fie retezate ; în timp ce conceptele, excentrice și ele, sînt cuprinse ca niște obiecte izolate de conștiință. Putem, în adevăr, concepe două lucruri exterioare unul altuia, dar care sînt sau nu sînt unite între ele. Două localități situate la o anumită distanță, aflîndu-se, prin urmare, în relație de excentricitate, pot fi unite sau pot să nu fie unite printr-un drum. În primul caz spun că cele două localități sînt *solidare* prin drumul care le unește, pe cînd, în al doilea caz spun că localitățile sînt *izolate*. Primul caz este, față de conștiința aprehensivă, cazul valorilor ; cel de-al doilea este cazul conceptelor. Valorile sînt deci cuprinse ca excentrice față de conștiință, dar solidare cu ea ; pe cînd conceptele sînt, în raport cu conștiința care le cuprinde, ex-centrice și izolate. Situația aceasta este uneori exprimată sub forma afirmației că lumea abstracțiunilor este indiferentă, în vreme ce lumea valorilor nu este indiferentă. Conștiința se mișcă în lumea solidară a valorilor, agitată de palpitația con-

tinuă a dorinței ; ea se mișcă în lumea conceptelor ca într-un mediu indiferent, adică fără nici o tresărire a dorinței.

Dacă totuși, în conștiința savantului care cercetează, abstracțiunea încetează de a fi un obiect indiferent, faptul se datorește împrejurării că, în cazul acesta, prin actul adecvat al dorinței, conștiința cuprinde valoarea conexată și coadaptată cu abstracțiunea. Căci există valori coadaptate cu abstracțiunea, și existenței acestora li se datorește caracterul deziderativ, axiologic, al muncii științifice. Tot astfel, există abstracțiuni coadaptate cu valoarea, ca acele pe care le-am recunoscut ca fiind subiectele sau predicatelor judecăților de valoare, pe care conștiința le cuprinde prin acte de gândire și, prin urmare, în indiferență, ca pe niște obiecte excentrice și izolate față de conștiință. Acesta este cazul ideii de adevăr, bine sau frumos, pe care se cuvine deci a le distinge de valorile propriu-zise ale adevărului, binelui sau frumosului, cuprinse ca niște obiecte solidare cu cunoștința prin actele dorinței.

4. GENERALITATEA VALORILOR

Al doilea caracter al valorilor, pe care urmează a-l stabili, este *generalitatea* lor. Folosind metoda întrebuițată și mai înainte, să comparăm valorile cu imaginile, abstracțiunile și afectele. În lumina acestei comparații, ni se arată că nu numai valorile, dar și abstracțiunile sînt *generale*, în timp ce imaginile și afectele sînt *individuale*. Abstracțiunile (noțiuni, legi etc.) sînt generale, pentru că ele se referă la o multiplicitate omogenă și totală de cazuri concrete. De pildă, cine gîndește noțiunea de animal, cuprinde implicit și virtual multiplicitatea animalelor particulare (cîini, cai, lei etc.), adică grupa omogenă a organismelor înzestrate cu motilitate spontană, și anume totalitatea acesteia. Tot astfel, acela care gîndește legea căderii corpurilor cuprinde, implicit și virtual, raportul dintre masa corpurilor și viteza căderii lor în toate cazurile corpurilor căzătoare. Toate corpurile cad în același fel, și anume, în felul precizat de legea amintită. Abstracțiunile sînt deci generale, pentru că ele subsumează totalitatea unei multiplicități omogene. Dimpotrivă, imaginea unei păduri se referă la o singură pădure, la o pădure anumită. Pot gîndi

pădurea ca un concept general, dar dacă mi-o reprezintă ca o imagine, ea este dată în conștiință ca un obiect unic. Evident, aceeași pădure poate provoca, într-o multiplicitate de minți sau chiar în una și aceeași minte, o multiplicitate de imagini, dar acestea nu sînt subsumabile sub o imagine generală. Fiecare din aceste imagini rămîne unică și neînsumabilă cu celelalte. Așa-numitele *imagini generice*, despre care vorbea Th. Ribot, acele reprezentări evanescente, sărăcite în datele lor sensibile și care însoțesc uneori gîndirea noțiunilor abstracte, sînt obiecte intermediare între abstracțiune și imagine, nu imagini propriu-zise. În înțelesul deplin al cuvîntului, imaginile rămîn neînsumabile, deși o multiplicitate indefinită de oameni poate resimți plăcerea și durerea, mînia, spaima, admirația etc. Dar afectele, ca obiecte concentrice ale conștiinței, fiind raportate la eul propriu, fiind resimțite ca modificări ale eului individual, lipsește posibilitatea comparației lor cu afectele altor euri, astfel încît să putem spune dacă mînia sau admirația pe care o resimt eu seamănă sau nu cu mînia sau admirația resimțite de alte individualități.

Sînt oare valorile *generale* (ca abstracțiunile) sau *individuale* (ca imaginile și afectele) ? Desigur, valorile fiind obiectele unor dorințe, conștiința nu va putea cuprinde decît acele valori care sînt corelative cu dorințele sale. Și cum dorințele individului sînt legate, precum am văzut, de instinctele lui, de acele generale ale speței noastre, dar și de acele mai individuale, rezultate din încrucișarea eredităților lui, urmează că orice om va cuprinde un număr limitat de valori. Dar limitarea valorilor cuprinse de cineva nu spune nimic cît privește generalitatea fiecărei valori în parte. O valoare nu este dată decît pentru o dorință, fie ea oricît de individuală, dar în momentul în care o cuprinde, conștiința postulează în valoare obiectul posibil al unei multiplicități de dorințe identice, a totalității dorințelor identice. Ceea ce mi se arată mie ca bun sau frumos poate apărea la fel oricărui exemplar uman ; este nevoie numai ca dorința corelativă să se trezească. Nimeni nu afirmă în valorile pe care le cuprinde obiectul unic al unei dorințe care nu poate fi împărțită cu nimeni. Nu sîntem niciodată cu totul solitari în actele noastre valorificatoare. În zarea oricărei valori se lămurește puțința unei solidarizări umane. Acela care își reprezintă o imagine știe că obiectul re-

prezentării sale este unic pe lume. Acela care resimțind un afect se închide în el însuși, nici nu reflectează la coincidența posibilă a afectelor lui cu acele ale altuia. Acela însă care cuprinde o valoare, o cuprinde neapărat ca generală sau nu o cuprinde deloc. Nu există valoare economică utilă unui singur individ, nici valoare estetică pentru un singur contemplator de artă, nici valoare etică pe care s-o prețuiască o singură conștiință umană. A corelaționa o valoare cu o singură dorință posibilă înseamnă a nega în aceasta tocmai caracterul ei de valoare. Ce ar fi oare un aspect de frumusețe pe care să-l prețuiești numai tu? Ce ar fi o faptă morală a cărei noblețe sau puritate să-ți apară numai ție? O valoare corelaționată cu o singură dorință pe lume este ceva cu nepuțință de închipuit. Oamenii coincid, nu se despart, prin valorile pe care le afirmă. Singurul lucru pe care îl poate adăuga cineva în această privință este că conștiința sa axiologică nu are un unghi destul de larg pentru a cuprinde și valori care altora li s-au revelat, dar nu că valorile la care el a ajuns nu pot fi cuprinse și de altcineva. Generalitatea este astfel dată prin însuși actul de aprehensiune al valorilor.

5. GENERALITATEA CONCEPTELOR ȘI GENERALITATEA VALORILOR

Valorile sînt generale, ca și conceptele, dar ele sînt generale într-altfel. Conceptele sînt generale prin raport cu lucrurile particulare pe care le subsumează. Valorile sînt generale prin raport cu conștiințele care, prin actele lor deziderative, le cuprind. Există concepte generale pentru că există lucruri însumabile. Există valori generale pentru că pot exista acte deziderative identice. Între *însușire* și *identificare* se precizează deosebirea dintre generalitatea conceptelor și aceea a valorilor. Lucrurile particulare nu trebuie să fie total identice pentru a putea fi subsumate sub un concept general. Este necesar numai ca lucrurile particulare să aibă anumite caractere comune, alături de caracterele lor diferențiale, pentru ca prin cele dintîi ele să poată fi subsumate sub conceptele lor generale. Cine cuprinde un concept cuprinde, implicit și virtual, din lucrurile particulare numai unele din însușirile lor, și anume pe cele însumabile. Gîndirea, în cuprinderea concepte-

telor, procedează, așadar, discriminativ. În cuprinderea valorilor, ca niște obiecte înzestrate cu însușirea generalității, conștiința nu discriminează însă între ceea ce ar putea fi diferențial și neînsumabil în valori și ceea ce este în ele identic și însumabil. Generalitatea valorilor nu presupune deci multiplicitatea unor lucruri parțial deosebite și parțial asemănătoare, ci multiplicitatea unor acte de dorință în întregime identice. În perspectiva conceptelor se desemnează, așadar, lucrurile particulare însumabile; în perspectiva valorilor se lămuresc conștiințele coincidente prin actele lor de dorință.

Deosebirea dintre generalitatea conceptelor și aceea a valorilor este o împrejurare plină de consecințe. Faptul că generalitatea conceptelor presupune lucrurile particulare însumabile, explică de ce conceptele pot avea un grad mai mic sau mai mare de generalitate. Generalitatea conceptelor poate fi stabilită la un nivel sau altul de număr și frecvență a însușirilor însumabile. După cum gândirea cuprinde, în conceptele sale, un număr mai mare sau mai mic și mai frecvent sau mai puțin frecvent de însușiri însumabile, gradul generalității valorilor este deosebit. Generalitatea conceptelor este mai întinsă când numărul însușirilor însumabile este mai mic și frecvența acestor însușiri este mai mare; generalitatea este mai restrânsă când numărul însușirilor însumabile este mai mare și frecvența lor mai rară. Generalitatea conceptelor fiind graduală, conceptele pot fi subordonate unele altora. Există concepte-genuri și concepte-spețe. Conceptele pot fi introduse într-un sistem clasificatoriu, după gradul generalității lor. Generalitatea valorilor, presupunând identitatea actelor de dorință care le cuprinde, nu cunoaște însă grade. Nu există valori mai generale sau mai puțin generale. Toate valorile sînt deopotrivă de generale, pentru că, dacă actele de dorință corelative sînt date, orice conștiință poate să cuprindă orice valoare. Generalitatea valorilor nefiind graduală, valorile nu pot fi subordonate unele altora; ele nu sînt clasificabile după întinderea sferei și bogăția conținutului lor. Fiecare valoare reprezintă astfel o clasă fără articulații și trepte interioare: o clasă fără spețe sau o speță cu un singur individ. Sistemizarea valorilor, pe care o vom încerca mai departe, va fi obținută din alte puncte de vedere decît acela al gradului lor de generalitate.

Pentru punctul de vedere al psihologului axiologic, nu există decît valori individuale. Fiind obiecte ale dorinței, se spune, valorile nu există decît pentru conștiința care le dorește și în unicul moment al dorinței sau posesiunii lor. Cine vorbește despre generalitatea valorilor înseamnă că încetează a le dori, pentru a le judeca în întinderea sau valabilitatea lor. N-am putea deci afirma ceva despre valabilitatea valorilor decît încetînd a le dori, adică încetînd de a le cuprinde ca valori propriu-zise. Așa-numita „generalitate“ a valorilor ar fi produsul unei valorificări seculare, care le răpește caracterul lucrurilor cu adevărat rîvnite, acea *solidaritate* a lor cu conștiința, în care am recunoscut și noi una din trăsăturile esențiale ale valorilor (II, 3). Generale cu adevărat n-ar fi decît pseudovalorile, umbra lor superficială, inconsistentă și convențională. Consecințele unui asemenea mod de a vedea sînt dintre cele mai însemnate pentru întreaga axiologie. Căci dacă valabilitatea valorilor s-ar restrînge la unicul moment de fulgerare a dorinței, atunci nu s-ar mai putea vorbi despre nici un fel de cultură omenească, adică despre nici un sistem de valori mijlocind între spirite și menținînd, deasupra lor, permanența cîștigurilor obținute de actele deziderative ale conștiinței umane. Adevărurile metafizicii aristotelice sau frumusețea dramelor lui Shakespeare ar fi niște simple convenții, garantate cel mult de fulgerarea dorințelor care le-a cuprins din cînd în cînd, dar lipsite de orice realitate axiologică pentru generalitatea conștiințelor.

Față de acest mod de a raționa, cu atîtea aparențe de dreptate, observația axiologică are de pus în lumină următoarele împrejurări. Mai întîi, nu este adevărat că afirmația despre valabilitatea generală a valorilor ar fi produsul unui act secundar de valorificare. Nu este adevărat că la actul de cuprindere a valorilor trebuie să adăugăm pe acela de măsurare a valabilității lor, pentru a putea vorbi despre generalitatea valorilor. Nu este adevărat că, într-un moment, conștiința cuprinde valorile și că, într-un alt moment, conștiința cuprinde generalitatea lor. Pentru punctul de vedere al observației conștiinței, actul de măsurare a valabilității valorilor este nu numai solidar cu actul de cuprindere a valorilor, dar este chiar implicat în aceasta din urmă. A cuprinde o valoare

înseamnă a o cuprinde ca generală. Tot astfel, a cuprinde o imagine înseamnă a o cuprinde ca individuală. După cum în ordinea imaginilor nu este cu putință a distinge două acte, dintre care unul ne-ar da imaginea și celălalt unicitatea ei, tot astfel nu este mai posibil a spune că printr-un act cuprind valoarea și printr-un altul, ulterior și mai mult sau mai puțin îndepărtat, generalitatea ei. Cine descoperă o valoare o cuprinde neapărat nu numai ca un obiect actual al dorinței sale, dar și ca obiectul virtual al tuturor dorințelor de același fel. Nimeni, apreciind utilitatea sau frumusețea unor lucruri, adică cuprinzând în niște bunuri valoarea lor economică sau estetică, n-are conștiința că acele lucruri sînt bune sau frumoase numai pentru el. Dimpotrivă, oricine cuprinde o valoare afirmă în ea obiectul posibil al tuturor conștiințelor deziderative, instrumentate în același fel cu ale lui. De aci nevoia obștească, așa de bine cunoscută de orice observator al conștiinței, de a revela valorile cuprinse de noi și acelora care nu le-au cuprins încă, de a le propaga și chiar de a le impune.

În al doilea rînd, nu este adevărat că actul prin care afirm valabilitatea generală a valorilor ar distruge legătura de solidaritate a valorilor cu conștiința, le-ar izola de conștiință, le-ar trece în rîndul unor palide și reci convenții generale. Nouă ni se pare că tocmai afirmația contrarie ar fi mai îndreptățită. Nouă ni se pare că tocmai afirmînd individualitatea valorilor subțiez și slăbesc stratul lor de aderență cu conștiința. Căci dacă uneori am impresia că unele din valorile către care aspir ar fi strict individuale, lucrul provine din faptul că dorințele respective nu urcă din profunzimile organizației noastre, ci din regiuni cu totul superficiale ale ei. Numai acele ținte ale dorinței noastre pe care nu le putem numi cu toată îndreptățirea valori, cum ar fi agreementul unui aliment rar, al unui exercițiu fizic sau al unui joc de societate, le cuprind ca pe obiectele unor dorințe individuale. Numai pe acestea nu doresc nici să le impun, nici să le știu recunoscute de obștea omenească. Dorințele corelative cu aceste bunuri atît de modeste pot să nu fie împărtășite decît de o sferă omenească foarte limitată sau pot chiar să nu fie împărtășite de nimeni în afară de mine. Dar regiunea lor de atingere cu conștiința este, în același timp, foarte mărgi-

nită și foarte puțin adâncă. Dimpotrivă, atunci când, prin actul care le cuprinde, stabilesc și generalitatea adevăratelor valori, afirm că dorința corelativă urcă din straturile fundamentale ale ființei omenești, din acelea prin care toți oamenii coincid. Generalitatea valorilor, dată prin însuși actul aprehendării lor, este, așadar, o expresie a adâncimii și trăinicieii lor.

7. VOLUMUL VALORILOR

În principiu, toate valorile sînt generale, pentru că fiecare din ele fiind corelative cu o anumită dorință, toate pot fi cuprinse de către actele de dorință de același fel. În fapt, valorile pe care o conștiință le cuprinde sînt corelative cu dorințe permanente sau intermitente, mai mult sau mai puțin rare, mai mult sau mai puțin reprezentate în conștiința proprie, în aceea a unui grup social sau a unei epoci de cultură. Vorbim în cazul acesta de *volumul* mai mare sau mai mic al valorilor. În cadrul generalității *de drept* a tuturor valorilor se înscrie astfel volumul *de fapt* al fiecărei valori în parte. Generalitatea valorilor exprimă, așadar, raportul logic-teoretic dintre dorințe și obiectele lor. Volumul valorilor exprimă raportul psihologic dintre constituția empirică a conștiinței deziderative și obiectele ei. Între generalitatea și volumul relativ al fiecărei valori nu este nici o contradicție, deoarece conștiința poate foarte bine să recunoască în aceeași valoare obiectul general al tuturor dorințelor de același fel, dar și obiectul unor acte deziderative funcționînd, în acord cu structura empirică a conștiinței, în chip mai mult sau mai puțin statornic, cu o frecvență mai mică sau mai mare. Un exemplu: frumusețea este, ca toate valorile, o valoare generală, pentru că ea poate fi cuprinsă de toate actele deziderative estetice. Totuși, în anumite conștiințe individuale sau în conștiința anumitor epoci, valoarea frumuseții poate avea un volum mai mare sau mai mic, după cum actele deziderative respective se produc mai des sau mai rar. Sînt oameni și culturi în care dorința estetică este permanentă: volumul valorii estetice este la aceștia foarte mare. Există însă oameni și culturi dominate de alte apetențe ale sufletului, de aceea economică sau științifică, și în care trebuința estetică este mai palidă și mai

rară : în aceste cazuri volumul valorii estetice se comprimă, se micșorează. În Renaștere, volumul valorii estetice a fost — pare-se — foarte mare. În comparație cu Renașterea, se poate spune că volumul valorii estetice a suferit în veacul al XIX-lea o evidentă comprimare. Valul de urîțenie pe care l-au constatat și l-au deplîns toți criticii culturii în ultimul veac este o consecință a comprimării de volum pe care a suportat-o valoarea estetică în această epocă. Dimpotrivă, cultura științifică și confortul general au crescut în răstimpul ultimului secol, ca o consecință a aspirației mai vii și mai frecvente către valorile teoretice și economice, adică a creșterii volumului acestor valori. Variațiile de volum ale valorilor pot fi urmărite și înlăuntrul conștiințelor individuale. Există oameni pentru care valoarea economică are volumul cel mai mare, „banausii“ antichității sau omul modern cu mentalitate cantitativă, pentru care orice lucru pe lume se măsoară după prețul lui și fiecare gînd îi este consacrat producerii sau acumulării de bogății. Există, firește, și oameni la care volumul valorii economice diminuează odată cu creșterea de volum a altor valori, fiindte dezinteresate, cărora viața trăită în sărăcie le permite să se consacre creațiunii de artă sau cercetării științifice. Variațiile de volum ale valorilor nu ating însă generalitatea lor, deoarece, chiar cuprinzîndu-le intermitent sau rar, conștiința deziderativă afirmă în ele obiectul virtual al tuturor actelor de același fel. Din constatarea denivelării sau nepotrivirii empirice dintre volumul relativ al valorilor și generalitatea lor principială rezultă o gamă variată de sentimente axiologice. Căci putem accepta această denivelare cu sentimentul împăcat al fatalității limitelor noastre sau putem aspira cu neliniște să extindem volumul anumitor valori în noi. De asemeni, putem să trăim sentimentul de plenitudine al extinderii volumului tuturor valorilor sau al unui mare număr dintre ele pînă la limita generalității lor. Terențiu a fixat acest sentiment într-una din comediile sale (*Heautontimorumenos*, I, 1) : *Homo sum ; humani nihil a me alienum puto*. Naturile robuste și comprehensive care, printr-o largă integrare a dorințelor umane, trăiesc acest sentiment fericitor sînt acelea care au realizat maximum de umanitate în ele.

Valorile fiind obiectele dorinței, se înțelege că obiectele repulsiei vor fi nonvalorile. După cum dorința cuprinde valorile, repulsia cuprinde nonvalorile. Valorile aparțin, așadar, unui sistem polar, înlăuntrul căruia nonvalorile sînt paralele și corelative cu ele. Valorile nu sînt singurele obiecte polare ale conștiinței. Abstracțiunile, întrucît sînt rezultatele unor acte de judecată afirmative sau negative, sînt și ele polare. Există, de pildă, abstracțiuni afirmative (substanță, accident, determinism etc.), formate prin afirmarea unui predicat despre un subiect. Există și abstracțiuni negative (absență, inerție, amorfism, imoralitate și toate noțiunile formate prin *a* sau *i* privativ), obținute prin negarea unui predicat cu privire la un subiect. De asemeni, afectele sînt și ele polare, întrucît toate își primesc una din determinările lor din faptul că aparțin unuia sau altuia dintre polii sensibilității. Orice afect este plăcut sau dureros. Întocmai ca abstracțiunile și afectele, valorile sînt și ele polare. Adevărul, binele și frumosul sînt corelative cu eroarea, răul și urîtul, utilitatea cu inutilul, vitejia cu lașitatea, austeritatea cu destrăbălarea, modestia cu îngîmfarea, noblețea cu vulgaritatea, blîndețea cu cruzimea, cumpătarea cu intemperanța, iubirea cu ura ș.a.m.d. Toți factorii secundari ai acestor perechi de termeni contrazic termenii primari amintiți, în interiorul aceleiași sfere, încît o afinitate adîncă îi leagă și-i condiționează reciproc. Există, în adevăr, eroarea, răul și urîtul, numai pentru că există un adevăr, un bine și un frumos. O lume fără valori ar fi o lume lipsită de nonvalori. Conștiința plătește un preț cumplit pentru că a descoperit valorile. Numai pentru că aspirația noastră morală a descoperit vitejia, noblețea și cumpătarea, repulsia noastră înregistrează lașitatea, vulgaritatea și intemperanța. Pe de altă parte, cine dorește nu numai să cuprindă, dar să și realizeze valorile, trebuie să le apere împotriva nonvalorilor cu care ele se leagă. Lucrarea de aflare a adevărului trebuie desfășurată împotriva erorii posibile sau actuale, împotriva prejudecății care o acoperă și o ascunde. Desăvîrșirea internă prin noblețe, cumpătare și iubire este o luptă cîștigată asupra vulgarității, lăcomiei și urii. Mai mult decît atît: repulsia conține în sine implicația dorinței. Cine cuprinde într-o faptă sau un caracter răutatea sau josnicia, îndreaptă, în același

timp, actele conștiinței sale către bunătatea sau înălțimea de suflet, dorite cu atît mai mult cu cît în momentul și în cazurile acelea ne lipsesc. A cuprinde, prin repulsie, o inferioritate intelectuală, estetică sau morală, înseamnă a afirma, prin dorință, valoarea superiorităților corelative. Conștiința axiologică se mișcă astfel într-un univers bipolar și într-un circuit continuu înlăuntrul lui.

9. GRADUALITATEA VALORILOR

Alt caracter al valorilor este *gradualitatea* lor. Valorile sînt cuprinse, prin actele deziderative ale conștiinței, pe una sau alta din treptele unei ierarhii. Există valori mai mult sau mai puțin importante. Această constatare este menită însă și ea să se izbească de obiecțiile unui anumit psihologism. Căci dacă valoarea este obiectul unei dorințe, ea ar fi, în momentul cuprinderii ei, valoarea cea mai importantă. Pentru un om rătăcit în pustie și cumplit chinuit de sete, apa posedă valoarea cea mai însemnată. Pe de altă parte, întrucît valoarea nu există decît în corelație cu o dorință și cum conștiința nu poate fi stăpînită, în același moment, decît de o dorință unică, lipsește posibilitatea acelei comparații între valori care să conducă la atribuirea fiecăreia din ele unei alte trepte a ierarhiei axiologice. Cum vom putea deci spune dacă valoarea morală este superioară sau inferioară valorii economice? Pentru a ne putea decide în această problemă ar trebui ca actele de dorință respective să coexiste în conștiință. Cîmpul conștiinței este însă limitat și dorințele noastre sînt exclusiviste, încît prezența tiranică a uneia din ele îndepărtează pe oricare alta, anulînd puțința comparației dintre obiectele lor corelative. Iată de ce oricare dintre valori ar trebui să aibă o însemnătate maximă și, în tot cazul, incomparabilă, în momentul în care conștiința o cuprinde.

Cine raționează așa confundă însă, mai întîi, între *gradualitatea* valorilor și *intensitatea* afectelor care însoțesc actele cuprinderii lor. Este, în adevăr, evident, că însetatul dorește apa cu cea mai mare intensitate a sentimentelor sale momentane. Sentimentul de așteptare al apei mult rîvnite sau al posesiunii ei în sfîrșit asigurate înlătură din conștiința omului gata să se sfîrșească de sete oricare alt sentiment. Intensitatea afectelor nu trebuie însă confundată cu gradualitatea va-

lorilor. Între una și alta există deosebirea dintre două sisteme eterogene de estimare. Intensitatea este obiectul unei estimări *cantitative*; gradualitatea este obiectul unei estimări *calitative*. Nu este deci just a decide asupra importanței unei valori referindu-ne la intensitatea sentimentelor care le însoțesc. Comparația dintre valori trebuie instituită în planul calitativ, adică după alte criterii decât acela al intensității sentimentelor întovărășitoare.

Este însă posibilă o astfel de comparație? Îngustimea câmpului conștiinței ar părea că se opune. Ideea îngustimii conștiinței este una din acele care trebuie privită cu mai multe rezerve. Căci dacă conștiința n-ar îngădui decât pătrunderea succesivă a obiectelor ei în câmpul său limitat, atunci nu numai comparația dintre valori ar fi imposibilă, dar orice comparație, purtând asupra oricăror obiecte. Nimeni n-ar putea spune atunci dacă un lucru de zece grame este mai ușor decât unul de un kilogram, nici dacă verdele este altă culoare decât roșul, nici dacă octogonul are alt contur decât patrulaterul. Faptul însă că putem să ne decidem asupra deosebirii de greutate, culoare și configurație a tuturor acestor obiecte dovedește că actul comparației lor nu este exclus. Tot astfel conștiința are posibilitatea să compare între ele și valorile, pentru a hotărî caracterul deosebitor și rangul relativ al fiecăreia din ele. Ba chiar, dacă lucrul n-ar fi cu puțință, imposibilitatea n-ar porni din firea valorilor, ci din limitarea noastră. Fiecare dintre valori ni s-ar părea drept cea mai însemnată în momentul cuprinderii ei, nu pentru că ele însele ar fi rebele oricărei estimări, nu pentru că ele ar alcătui un conglomerat amorf, ci numai pentru că ne-ar lipsi nouă puțința comparării și ordonării lor. Analogiile de mai sus ne spun însă că comparația valorilor este posibilă, și succesul practic al sistematizării și ierarhizării lor, în cele două capitole următoare, va constitui o nouă dovadă în același sens.

Dealtfel, comparația valorilor în vederea ierarhizării lor este o lucrare teoretică menită să întemeieze în chip rațional ordinea și rangul lor respectiv, care sînt date pentru conștiință prin însuși actul cuprinderii lor. Rangul valorilor este pentru conștiință un aspect spontan, nu unul produs prin mijlocirea comparației dintre ele. Nu este deloc nevoie ca spiritul să treacă de la o valoare la alta și să le cîntărească

pe rînd, pentru a decide apoi care dintre ele este superioară celeilalte. Rangul relativ al unei valori este dat pentru conștiință prin însuși actul care le cuprinde. Cine cuprinde, de pildă, valoarea morală o cuprinde, în același timp, ca pe o valoare mai înaltă a spiritului. Cine cuprinde valorile vitale sau economice le cuprinde ca pe niște valori mai puțin înalte. Acela care, printre valorile morale, cuprinde pe rînd modestia, bunătatea sau sacrificiul de sine, le cuprinde cu conștiința exactă a rangului lor respectiv, în așa fel încît cuprinderea succesivă a valorilor amintite este pentru el o ascensiune, înainte de instituirea oricărei comparații dintre ele. Faptul că valorile conțin în ele însele rangul lor, ca una din așazisele lor calități primare, ne explică de ce, în relație cu o persoană anumită, adică cu un sistem organic de valori, avem impresia de a ne găsi într-o sferă axiologică mai joasă sau mai înaltă, indiferent dacă persoana respectivă a fost supusă sau nu unei comparații menite să fixeze treapta ei în ierarhia valorilor. Contemporanii lui Eminescu trăiau impresia superiorității lui intelectuale și morale în afară de orice sistem de referințe și comparații. Impresia înălțimii spirituale a unui individ, a mediocrității sau josniciei lui, nu este astfel un produs intelectual, ci o *dată*. Tot astfel pentru fiecare valoare izolată. Dealtfel, nu numai că rangul unei valori nu este determinat de comparația ei cu altele, ci această comparație, acolo unde este practică, se călăuzește după gradualitatea implicită a valorilor. Comparația valorilor nu este cu puțință decît pentru că valorile au un rang; nu dimpotrivă.¹

10. SEMNIFICAȚIA VALORILOR

Înțelegem prin *semnificația* valorilor acel caracter al lor care rezultă din faptul corelației cu un anumit tip de dorință. Conștiința nu cunoaște decît ca un obiect al gândirii valoarea în genere, conceptul valorii. În realitatea experienței axiologice nu există însă o valoare în genere, ci totdeauna valori particulare (deși de o valabilitate generală), adică valori specificate după felul dorinței care le cuprinde. În domeniul abstract-

¹ Asupra gradualității valorilor, cu concluzii asemănătoare, vd. și M. Scheler. *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, 1916.

omogen al valorii, varietatea dorințelor introduce varietatea valorilor și semnificația fiecăreia în parte. Aceasta nu în sensul că valorile ar fi produse de actele conștiinței, ci în acela că semnificația lor proprie nu se lămurește decît atunci cînd ele sînt cuprinse de actele lor corelative. O conștiință în care n-ar funcționa decît un singur tip de dorințe ar rămînea oarbă pentru toate valorile care nu corespund acestuia, sau ar fi condamnată să nu cuprindă imensa varietate a valorilor decît în forme totdeauna inadecvate. Zadarnic ar încerca omul economic, ființa exclusiv mișcată de dorințe economice, să cuprindă semnificația frumosului sau binelui. Aceste semnificații i s-ar ascunde sau i s-ar destăinui doar în forme neadecvate. Semnificațiile estetice sau morale nu i se vor revela decît odată cu trezirea dorințelor corespunzătoare.

Multiplicitatea și varietatea valorilor este un fapt curent de observație. Este însă această multiplicitate haotică ? Sau valorile se pot grupa, după afinitățile lor, în clase mai mult sau mai puțin determinate ? Aceste clase apoi întocmesc oare un sistem închis sau unul în care progresul experienței poate neconținut introduce categorii noi ? Capitolul următor va încerca să răspundă acestor întrebări.

III. SISTEMUL VALORILOR

A. CRITERIILE GRUPĂRII

1. SUPORTUL VALORILOR

Am văzut (I, 5, 6) că valorile sînt niște obiecte ale conștiinței, care pot fi cuprinse de actele de dorință independent de conexiunea lor cu anumite lucruri, adică cu acele suporturi concrete ale lor cărora le-am dat numele de *bunuri*. Cu toate acestea, în cuprinderea valorilor este dată și indicația felului de suport concret cu care ele se pot conexe. Nu orice valoare se poate conexe cu orice suport concret. Cînd cuprinde, de pildă, *caritatea*, conștiința este pe deplin lămurită că este vorba de valoarea unui caracter sau a unei fapte omenesti, adică de o valoare *personală*. Cînd cuprindem însă o valoare economică, cum ar fi *comestibilitatea*, nu încapă nici o îndoială că avem de-a face cu o valoare conexabilă numai cu lucruri, adică cu o valoare *reală*. Nu există nici o posibilitate de a cuprinde caritatea ca pe valoarea unor lucruri, nici de a aprehenda comestibilitatea ca pe valoarea unor persoane. Cu toate că omul își găsește o parte din hrana lui și în consumarea unor ființe organice, el nu le cuprinde pe acestea ca persoane, ci ca lucruri. Omul cuprinde în animalele comestibile valoarea unor lucruri. În cazul în care omul cuprinde în animalele reputate drept comestibile valoarea unor persoane, el încetează de a mai cuprinde în ele valoarea reală a comestibilității. Acesta este cazul asceților, care, prin extinderea sferei personale în lume pînă la limita biologicului sau pînă aproape de ea, refuză să folosească drept aliment ceea ce pentru ei nu mai este reflectat ca o valoare reală. Cazul liminar al asceților sau al „vegetarienilor“ din vocație mistică

pune bine în lumină împrejurarea că în cuprinderea valorilor este dată și indicația genului de suport concret cu care valoarea respectivă este menită să se însoțească.

Suportul valorilor poate fi nu numai real sau personal, dar și *material* sau *spiritual*. Această nouă distincție își trage importanța din faptul că, în ciuda generalizărilor curente ale bunului-simț, valorile reale nu sînt totdeauna materiale, după cum valorile personale nu sînt totdeauna spirituale. Anticipînd asupra caracterizărilor care vor urma, vom spune că valorile vitale, sănătatea, puterea sau prosperitatea fizică, deși sînt valori personale, adică deși sînt atribuite totdeauna unor persoane, ele sînt și valori materiale, întrucît le atribuim persoanelor ca simple organisme biologice materiale. Tot astfel, valorile estetice, deși le atribuim adeseori unor lucruri, adică unor aspecte ale naturii sau unor opere de artă, ele sînt niște valori spirituale, deoarece nu le atribuim lucrului material care este natura sau arta, ci aceluiași lucru considerat ca imaginei spirituale. Frumoasă nu este bucata de pînză din care e făcut tabloul, ci imaginea pe care ea o întruchipează.

În sfîrșit, valoarea se găsește într-un raport de *aderență* sau de *libertate* față de lucrurile sau persoanele, materiale sau spirituale, cărora le-o atribuim. Sînt valori pe care nu le putem cuprinde decît conexe cu un singur lucru, cum ar fi, de pildă, valoarea estetică. Aderența valorii estetice față de suportul său este atît de strînsă, încît orice înlocuire sau o modificare oricît de neînsemnată a acestuia suprimă sau modifică valoarea respectivă. O valoare estetică nu poate fi conexasă decît cu un singur suport pe lume. O valoare teoretică poate fi conexasă însă cu suporturi felurite. Un adevăr științific poate fi înfățișat în mai multe feluri, în cuvinte sau cu mijloacele unei expuneri variate. Spunem, din această pricină, că valorile teoretice sînt *libere* față de suportul lor. Felul suportului sau modul conexiunii lui cu valoarea alcătuiesc primul criteriu al sistematizării și caracterizării valorilor.

2. INLANȚUIREA VALORILOR

Valorile se găsesc în conexiune nu numai cu suportul lor, dar și unele cu altele. O valoare poate ajuta la realizarea

alteia. Spunem, în cazul acesta, că cea dintâi dintre ele este o valoare-*mijloc*, pe când cea de-a doua o valoare-*scop*. Așa, de pildă, valorile economice nu sînt decît mijloacele menite să ne facă a atinge anumite scopuri, cum ar fi valorile politice sau estetice. Valoarea economică nu apare ca un scop în sine însuși decît în acele cazuri în care conștiința recoltează neapărat impresia unei deformații, a unei substituții axiologice neîngăduite, a unei cuprinderi inadecvate a valorii respective. În împrejurări normale, dorim valoarea economică numai ca un mijloc menit să ne ofere posibilitatea cuceririi altor valori, cum ar fi puterea politică sau îmbogățirea conținutului de valori teoretice sau estetice ale conștiinței. Aceste exemple ne fac a înțelege că valoarea-*mijloc* poate fi înlănțuită nu numai cu o singură valoare-*scop*, ci și cu unele valori care, în raport cu ea, pot fi valori-*scopuri*, deși în raport cu alte valori mai înalte apar, la rîndul lor, ca simple valori-*mijloace*. Așa, de pildă, valoarea politică poate fi scopul valorii economice, deși aceeași valoare politică nu este decît mijlocul către alte valori-*scopuri*, cum ar fi valorile morale. Prin atingerea valorii politice, mijlocită de valoarea economică, cineva poate dori să cucerească înalte valori-*scopuri*, cum ar fi cultura științifică și teoretică, justiția, sfîntenia etc. Faptul că în înlănțuirea lor, anumite valori pot apărea fie ca mijloace-*scopuri*, fie numai ca scopuri, ne obligă să distingem între valori-*scopuri relative* și *absolute*. După tot ce-am spus mai sus, este evident că valoarea politică este un scop-relativ, deoarece în înlănțuirea valorilor ea apare cînd ca scop, cînd ca mijloc. Valorile teoretice, estetice, morale și religioase sînt însă scopuri absolute, deoarece în cuprinderea lor conștiința nu le postulează niciodată ca mijloace în vederea atingerii unor scopuri mai înalte decît ele. Faptul că valorile-*scopuri* pot apărea uneori ca valori-*mijloace*, cum ar fi cazul valorilor teoretice care pot fi cuprinse uneori ca mijloace în vederea atingerii unor valori economice, așa cum se întîmplă în cazul aplicațiilor tehnice ale științei, ne dovedește că, în aceste circumstanțe, valoarea teoretică este cuprinsă în formă inadecvată, și anume ca valoare economică. Aprehendat în forme adecvate, adică drept valoarea teoretică pură, adevărul științific nu este reflectat niciodată ca mijloc în vederea unui scop, ci ca un scop absolut, odihnind în propria lui plenitudine.

Cuprinderea valorilor ca mijloace sau scopuri-absolute nu este un rezultat secundar, un produs al raționamentului relativ la modul înlănțuirilor, ci o dată imediată, implicată în însuși actul de cuprindere al valorilor. Cuprindem valorile ca mijloace sau scopuri în afară de orice raționament și de orice analiză. Nu este deloc necesar să reflectăm la modul înlănțuirii valorilor pentru a ne da seama că adevărul, frumosul, binele sau sacrul sînt scopuri absolute ale conștiinței deziderative, în timp ce utilitățile, vitalitatea sau puterea politică sînt niște simple mijloace. Lucrul se adeverește în acele cazuri în care, sesizînd una din valorile-scopuri, de pildă frumosul sau sacrul, drept simple mijloace în vederea moralizării sau a puterii politice, conștiința înregistrează, în același timp, împrejurarea ca o cuprindere inadecvată a valorilor respective. O asemenea cuprindere inadecvată înregistrează conștiința și atunci cînd sesizează unele valori-mijloace, cum ar fi valoarea economică sau politică, drept valori-scopuri. În actul cuprinderii adecvate, fiecare din aceste valori conține în sine și calitatea lor ireductibilă de scopuri sau de mijloace. Numai valorile-scopuri relative, din pricina caracterului lor nehotărît, adică al posibilității înlănțuirii lor în două direcții, nu ni se relevă în caracterul lor propriu decît în lumina analizei care le precizează locul în seria valorilor.

În afară de înlănțuirea valorilor după relația mijloc-scop, mai există și un alt gen de înlănțuire, pe care este necesar să-l punem, de asemeni, în lumină. Considerate după acest nou mod al înlănțuirii lor, valorile sînt *integrabile*, *neintegrabile* sau *integrative*, adică ele pot fi însumate în structuri axiologice mai cuprinzătoare, pot să se refuze lucrării de însumare sau pot lucra ca factori însumativi. Primul caz este, printre altele, acela al valorilor economice. Al doilea caz este al valorilor estetice. Cel de-al treilea este al valorilor religioase. O valoare integrabilă nu este neapărat și o valoare-mijloc; ea poate fi o valoare-scop. Astfel, deși valoarea teoretică este o valoare-scop, ea este și o valoare integrabilă, după cum o dovedește progresul științelor, însușirea lor de a-și îmbogăți neîncetat cuprinsul. Adevărurile științei nu sînt, în cuprinderea lor adecvată, mijloacele altor valori; ele se pot totuși aduna, se pot compune între ele, pentru a obține ade-

văruri mai largi sau sisteme de adevăruri. Deosebirea dintre înlănțuirea valorilor după categoria mijloace-scopuri trebuie împede distinsă de înlănțuirea lor după categoria integrării.

3. ECOUL VALORILOR

Domeniul valorilor este articulat și după un alt criteriu, provenit din cele două sensuri posibile ale dorințelor noastre și ale ecoului pe care ele îl trezesc în conștiință. Se pot dori valori care garantează perseverarea subiectului deziderativ și altele care-i aduc amplificarea, sporirea forței și conținutului spiritual al conștiinței. Există deci valori *perseverative* și *amplificative*. Valorile economice sau politice au, de pildă, un sens hotărât perseverativ ; în timp ce valorile estetice sau teoretice au un sens amplificativ. Valorile economice sau politice sînt dorite pentru rolul pe care îl pot avea în conservarea ființei aceluia care le dorește, individ sau colectivitate. Valorile teoretice, estetice etc. aduc însă aceluia care le rîvnește o îmbogățire, întărire, exaltare a conștiinței lui. Ecolul valorilor în conștiință este, de fiecare dată, altul. Nimeni nu se simte sporit lăuntric prin sesizarea valorilor economice și nici prin aceea a valorilor politice. Atingerea valorilor amplificative se însoțește însă cu o conștiință instrumentată într-un chip caracteristic, care, după felul valorii, ia forma unei *înălțări*, *îmbogățiri*, *intensificări*, *purificări* etc. Dacă atingerea valorilor economice sau politice se întovărășește uneori cu conștiința unui spor de putere lăuntrică, lucrul se explică prin aceea că, reprezentîndu-și modul înlănțuirii valorilor, conștiința cuprinde, dincolo de valorile economice sau politice, valorile amplificative pe care cele dintîi le pot mijloci. Cuprinse însă în ele însele, și nu după virtualitățile înlănțuirii lor, nici valoarea economică și nici valoarea politică nu au un alt sens decît acela de a asigura perseverarea în ființă a subiectului deziderativ și nu se însoțesc cu ecolul propriu valorilor amplificative. Cînd nu ținem seama de caracterul perseverativ sau amplificativ, dat prin însuși actul cuprinderii valorilor, atribuind un rol perseverativ unor valori amplificative sau dimpotrivă, înregistrăm situația cu conștiința unei diformări evidente a valorilor respective. Valorile eco-

nomice cuprinse, prin acte inadecvate, ca valori amplificative, cunosc o *hipertrofie* neîngăduită ; în vreme ce valorile teoretice, estetice, morale sau religioase, cuprinse ca valori perseverative, cum se întâmplă în anumite axiologii utilitariste, cunosc soarta unei sărăciri a sensului lor, a unei neîngăduite *atrofii*. Hipertrofia sau atrofia valorilor, fapte cruciale ale experienței axiologice, alcătuiesc ecoul în conștiință al unei cuprinderi inadecvate a valorilor, în latura ecoului lor.

B. STRUCTURA VALORILOR

1. IRAȚIONALITATEA ȘI RAȚIONALITATEA VALORILOR

(NUCLEU ȘI COORDONATE)

Analiza criteriilor de grupare ale valorilor ne-a arătat că fiecare valoare aparține unui sistem rațional de coordonate. O valoare poate fi *reală* sau *personală*, *materială* sau *spirituală*, *mijloc* sau *scop*, *integrabilă*, *neintegrabilă* sau *integrativă*, *liberă* sau *aderentă* față de suportul ei concret, *perseverativă* sau *amplificativă* prin sensul și ecoul ei în conștiința subiectului deziderativ. După cum rezultă și din tabloul alăturat :

Valoarea <i>economică</i> este	reală materială mijloc integrabilă liberă perseverativă
Valoarea <i>vitală</i> este	personală materială mijloc integrabilă liberă perseverativă
Valoarea <i>juridică</i> este	reală spirituală mijloc integrabilă liberă perseverativă

Valoarea <i>politică</i> este	personală spirituală mijloc integrabilă liberă
Valoarea <i>teoretică</i> este	perseverativă reală spirituală scop integrabilă liberă
Valoarea <i>estetică</i> este	amplificativă reală și personală spirituală scop neintegrabilă aderentă
Valoarea <i>morală</i> este	amplificativă personală spirituală scop integrabilă aderentă
Valoarea <i>religioasă</i> este	amplificativă personală spirituală scop integrativă aderentă amplificativă

Dacă prin *raționalitatea* unei structuri înțelegem posibilitatea reducerii ei la anumiți factori generali, putem spune că orice valoare manifestă o anumită raționalitate. Dar raționalitatea valorilor, adică ansamblul coordonărilor din a căror încrucișare se precizează natura și locul fiecăruia într-un sistem general, nu istovește structura valorii. Înăuntrul suprafeței raționale a fiecărei valori se ascunde nucleul ei irațional. Ceea ce este o valoare, în ultima ei adâncime, nu poate fi redus la factori generali. Nucleul valorii este inclasificabil. Ceea ce cuprinde dorința în centrul oricăreia dintre valori

rămîne o dată unică, incomparabilă, ireductibilă. Dincolo de afinitățile dintre diversele tipuri de valori, ni se dezvăluie astfel miezul inasimilabil al fiecăreia în parte. Împrejurarea aceasta explică de ce două tipuri de valori, cum ar fi valoarea morală și religioasă, pot apărea atît de asemănătoare, rămînînd în esență profund deosebite. Într-adevăr, valoarea morală și religioasă sînt, în partea lor rațională, reductibile la aproape aceiași factori generali și pot fi, din această pricină, adeseori confundate. Cine străbate însă dincolo de această regiune rațională, către nucleul lor profund, nu poate să nu sesizeze diferența esențială dintre valoarea morală și religioasă.

Din pricina caracterului său irațional, nucleul valorii nu poate fi descris științificește. Acest nucleu rămîne doar un obiect al experienței interne, pe care oricine îl poate găsi în sine. În schimb, în latura învelișului lor rațional, valorile admit caracterizarea științifică. Unele din aceste caracterizări ne-au și apărut în cursul cercetării criteriilor de grupare. Vom relua aceste caracterizări, oprindu-ne însă asupra laturilor neatinse mai înainte și asupra punctelor controversabile.

2. VALOAREA ECONOMICA (PROBLEMA MUNCII)

Printre exemplele amintite cu prilejul analizei criteriilor de grupare, valoarea economică a fost mai des citată. Am amintit, așadar, caracterele raționale ale valorilor economice, adică ale utilităților în sensul cel mai larg : 1) aderența lor la suporturi reale și materiale, 2) facultatea lor de a mijloci atingerea altor valori mai înalte, 3) sensul lor perseverativ, adică virtutea lor de a ajuta perseverarea în ființă a subiectului care le rîvnește, 4) libertatea lor față de bunurile care le conțin și care face ca aceste bunuri să apară fungibile între ele sau prin intermediul acelor bunuri înzestrate cu o putere de circulație mai mare, care sînt *banii*, 5) capacitatea lor de a se însuma pentru a da naștere la valori mai ample (acumularea capitalistă).

Economia clasică, apoi doctrinele socialiste au crezut însă că pot reduce valorile economice la munca pe care ele o reprezintă, la cantitatea de efort necesară producerii lor. Munca este însă o valoare personală ; ea este totdeauna munca

SISTEMUL RATIONAL AL VALORILOR

S P I R I T U A L E				MATERIALE		
S C O P U R I			MIJLOACE			
		ESTETICE	TEORETICE	JURIDICE	ECONOMICE	REALE
	MORALE			POLITICE	VITALE	PERSONALE
RELIGIOASE						
ADERENTE			LIBERE			
AMPLIFICATIVE			PERSEVERATIVE			
	INTEGRABILE		INTEGRABILE			
INTEGRATIVE		NEINTEGR.				

Fig. 1

cuiva, a unei persoane, suportul ei nu este real și material, ci personal și spiritual. O mașină, adică o organizare de lucruri materiale în vederea producerii unor utilități, nu muncește; ea funcționează. Numai *persoanele*, indivizi izolați sau colectivități organizate, grupuri naționale sau profesionale etc. muncesc cu adevărat. Nu cumva totuși valoarea economică este o valoare personală, pe care economia politică liberală și socialistă a izbutit s-o descopere prin transparența bunului real? Cazul n-ar fi cu totul izolat, deoarece, după cum vom vedea mai departe, valoarea estetică ne apare și ea uneori ca o valoare personală transparînd printr-o valoare reală, ca atunci cînd cuprindem și admirăm în opera unui artist virtuozitatea lui, stilul și tendința lui umană, adică tot atîtea valori personale. Și, de fapt, atunci cînd consider într-un bun real prezentînd o valoare de utilitate munca pe care artizanul aceluși bun a depus-o pentru a-l produce, nu mă pot împiedica să sesizez în legătură cu reprezentarea acelei munci unele valori personale, estetice sau morale, cum ar fi îndemînarea și gustul artizanului, hărnicia și perseverența lui. Acel care cuprinde munca în transparența utilităților, execută, de fapt, acte de valorificare estetică și morală, niciodată simple acte de valorificare economică. *Teoriile* care vor să reducă valoarea economică la muncă nu trebuiesc deci confundate cu *faptele*, așa cum ele sînt date în experiența axiologică a conștiinței, a cărei strictă observație ne duce la alte concluzii.

Dealtfel, dacă valorile economice ar fi, ca expresii ale muncii, niște valori personale, nu s-ar putea înțelege nici alt caracter al lor, și anume libertatea față de suportul concret, adică fungibilitatea lor. Căci numai mărfurile, ca bunuri reale, pot fi schimbate între ele sau prin mijlocirea banilor, nu însă și faptele omenești de muncă. Acel care angajează un bun lucrător pentru prestarea unui serviciu, cu obligația să-i plătească un preț, are conștiința că un rest al serviciului rămîne neplătit și cu neputință de a fi remunerat, adică tocmai ceea ce în executarea aceluși serviciu constituie o valoare personală, estetică sau morală. Muncitorii înșiși, mai ales muncitorii în cîmpul creațiilor spirituale, nu consimt să se despartă de produsul muncii lor decît sub condiția de a face abstracție de ceea ce ei au depus în opera lor ca valori personale, sub forma greutății învinse prin abilitate, hărnicie și

talent. Numai prestația serviciilor cu totul mecanice, în care nu avem de apreciat nici inițiativa, nici priceperea sau îndemânarea celui care le execută, pot fi cuprinse ca niște bunuri economice. Dar în acest caz muncitorul nu apare ca o persoană, ci ca un lucru, de pildă ca piesa unei mașini pe care el o înlocuiește, de fapt, și de care poate fi înlocuit într-o etapă superioară a dezvoltării tehnice. Astfel, când munca este, în adevăr, cuprinsă ca o valoare economică, suportul ei devine real și ea însăși devine liberă față de acest suport, fungibilă cu alte valori economice și capabilă de a fi remunerată în întregime.

3. VALOAREA VITALĂ

Am arătat că valorile vitale, sănătatea, puterea, frumusețea fizică, prospețimea și forța temperamentului sînt valori personale. În acest punct toate părerile sînt de acord. De aci înainte însă, în ce privește celelalte caractere ale valorilor vitale, controversese sînt atît de numeroase, încît tocmai aci știința axiologică găsește unul din domeniile în care trebuie să intervină prin clarificările și precizările sale. S-a contestat anume că valorile vitale ar fi simple mijloace și că suporturile la care ele aderă ar fi totdeauna materiale. Anumite manifestări ale lumii moderne dau impresia că valorile vitale sînt tratate uneori ca niște scopuri ale vieții și ca niște categorii ale spiritului. Căci numai astfel se poate explica locul care li se acordă și reverența cu care sînt considerate de atîtea ori. Cine socotește însă că dezvoltarea vitalității poate umplea cadrul unei vieți și că în sănătatea și forța omului se exprimă superioritatea spirituală a tipului său biologic, trebuie să gîndească aceste idei pînă la capăt, pentru a se convinge despre exactitatea judecăților sale axiologice. Desigur, nu vom contesta caracterul de valoare al vitalității, adică faptul că ea poate constitui unul din obiectele dorințelor noastre. În cuprinderea robusteței și prospețimii fizice, spiritul trăiește acel sentiment de aprobare și adeziune care întovărășește aprehendarea valorilor. Ne simțim satisfăcuți și asigurați atunci cînd surprindem vitalitatea în noi sau în semenii noștri și îi acordăm aprobarea noastră, ca oricărui dintre valorile omului. Totuși nu cuprindem vitalitatea decît ca pe o valoare materială, ținînd de latura biologică a suportului ei, încît

nimeni nu este surprins să constate superioritatea biologică a unei persoane coexistând cu inferiorități intelectuale și morale de diferite forme și categorii. Nu este mai uimitor nici faptul că lipsa de valoare vitală lasă neatinsă într-un individ valorile lui de ordin intelectual și moral. Constatări de felul acestora, repetate în fiecare zi și în nenumărate împrejurări, dovedesc că spiritul atribuie valorile vitale altor laturi ale persoanei decât acelor spirituale. S-ar putea spune totuși că cel puțin una dintre valorile spiritului, și anume cea estetică, se însoțește necondiționat cu înflorirea biologică a omului. Forța și sănătatea ar fi totdeauna frumoase. Închinătorii vitalității manifestă mai totdeauna o poziție estetică, prin care speră să găsească drumul unei afirmații spiritualiste a vieții. Adevărul este însă că, alături de vitalitatea frumoasă, există și forma ei primitivă și bestială, pe care conștiința estetică o respinge deopotrivă cu conștiința morală. Ceea ce numim frumusețe într-un om nu este niciodată un simplu rezultat al energiilor lui biologice și al economiei lor. Conștiința noastră cere frumuseții omului *expresie*, adică prezența unor valori morale care modelează din adânc materia biologică, întocmai ca un meșter mai subtil, conferindu-i plasticități și dăruindu-i puțința de a trezi rezonanțe, pe care simplul animal din om nu le suscită niciodată în același fel. Chiar animalele nu devin frumoase pentru noi decât atunci când, prin proiecțiune simpatetică, le atribuim unele din calitățile și virtuțile morale ale omului, vorbind, de pildă, despre forța orgolioasă a leului sau despre blîndețea și inocența căprioarei. Cît despre animalele pe care le găsim urîte și respingătoare, aprecierea noastră negativă se sprijină pe faptul că nu putem cuprinde în ele nici una din valorile mai înalte ale spiritului.

Să ne închipuim apoi că, înșelîndu-ne asupra locului vitalității în înlănțuirea valorilor, am trata forța și sănătatea ca pe niște scopuri ale vieții, așa cum împrejurarea se produce, de altfel, de atîtea ori. Brutalitatea și vidul spiritual al unei existențe organizată în jurul vitalității, ca în jurul scopului ei, nu sînt decât termenii prin care exprimăm dezaprobarea noastră pentru neîngăduita substituire a scopurilor prin mijloace. Conștiința noastră cenzurează și respinge o astfel de substituire. Ea nu aprobă niciodată faptul de a conferi vieții false finalități și, după cum respinge lăcomia care își închipuie

că atinge unul din scopurile existenței prin acumularea improductivă de bunuri economice, tot astfel respinge și dezaprobă acea sterilă înflorire vitală în om, de care nu folosește nimeni și nimic. Constatările acestea ne duc pînă în pragul putinței de a aprecia dacă vitalitatea este o valoare perseverativă sau amplificativă. Desigur, conștiința poate fi uneori umplută și debordată de ecoul forței biologice a persoanei. Numim însă insolentă o putere trăind în sentimentul excesului ei și aprecierea aceasta nu lasă nici o îndoială asupra faptului că vitalității noastre nu-i cerem altceva decît să ne menție ființa în condițiile biologice capabile să asigure împlinirea adevăratelor ei finalități. Ne putem întreba, apoi, dacă vitalitatea este o valoare liberă sau aderentă față de suportul ei. Desigur, prin valorile estetice care o încunună uneori, vitalitatea aderă profund la suportul ei, încît grația sau frumusețea persoanei umane iau totdeauna forme unice și de neînlocuit. Dar dacă descindem sub stratul acestor valori estetice, în regiunea pe care o putem numi a vitalității pure, vitalitatea manifestă față de suportul ei personal o libertate deopotrivă cu a utilităților față de suporturile lor reale. Și după cum în simpla urmărire a valorilor economice ne este indiferentă forma bunurilor care ni le asigură, tot astfel nu cerem nici materialului biologic uman, oricare ar fi valoarea lui vitală, acea strictă individualitate a formei, în care se înfățișează pentru noi valorile estetice, morale și religioase. Este, în sfîrșit, vitalitatea o valoare integrabilă? Răspunsul nu poate fi decît afirmativ, dacă ne gîndim că sănătatea unui ins sau a unei societăți poate face progrese și că ceea ce se numește *capitalul* biologic al unei colectivități (un termen în chip sugestiv identic cu acel pe care îl întrebuițăm pentru a desemna însumarea valorilor economice) nu este altceva decît un produs de integrare.

4. VALOAREA JURIDICĂ

Valorile juridice, legalitățile de diferite categorii sînt valori reale. Spiritul le atribuie unor lucruri, adică tuturor acelor instituții ale dreptului public sau privat care sînt înzestrate cu o putere de rezistență față de injoncțiunile voinței noastre, fără ca ele înseși să exercite acțiuni de valorificare, așa cum fac persoanele (cp. I, 7). Legale nu sînt niciodată persoanele

sau acțiunile lor. Legale pot fi numai raporturile dintre persoane, considerate din pricina cristalizării lor după norme stabilite de drept și din aceea a rezistenței lor, ca niște lucruri. Faptele omenești nu pot fi decât suportul unor valori estetice, ca, de pildă, în cazul virtuozității artistice sau, și mai ades, al unor valori morale. Din această pricină, ori de câte ori prin acțiunea unui individ se constituie un raport juridic, nu ne putem împiedeca de a supune acea acțiune și unei valorificări morale, pentru a ajunge la concluzia că acea acțiune este și legală și morală, sau legală și imorală, sau ilegală și morală. Faptul însă că este nevoie să atribuim în chip expres unora din faptele omenești și legalitate și moralitate dovedește că fiecare din aceste valori aparține acțiunii considerate în chipuri deosebite. Cu atât mai mult ni se impune această concluzie atunci când, în legătură cu o faptă oarecare, observăm discrepanța dintre valoarea ei etică și juridică. În adevăr, legale sînt faptele cuiva numai în măsura în care, coordonate cu ale altuia sau conformate unor norme de drept, dau naștere unor raporturi sau situații reale, cum ar fi contractele de diferite categorii, starea civilă a unui ins, regimul bunurilor sale etc. Pentru a aprecia legalitatea unui contract, a unei stări civile sau a achiziției și păstrării unui patrimoniu, nu este deloc nevoie să-mi reprezint *persoana* sub *realitatea* raporturilor sau situațiilor respective. Când o fac totuși, adică atunci când consider acțiunea nu ca pe elementul unui raport real ci ca pe fapta unei persoane, simpla valorificare juridică nu mai este suficientă, valorificarea ei morală trebuind să i se adauge. Între acțiune ca element al unui lucru sau ca proiecție a unei persoane se precizează întreaga deosebire dintre suportul valorilor juridice și morale.¹ Dar dacă suportul valorilor juridice este real, el nu este și material. Contractul de vânzare-cumpărare, donația sau testarea, dobîndirea sau pierderea naționalității etc. sînt, prin cristalizarea lor obiectivă, prin rezistența lor, *lucruri*, dar lucruri constituite din materialul spiritual al unor reprezentări, volițiuni și cunoștințe de norme. Dealtfel, valorile juridice nu

¹ După cum se vede din această expunere, sprijinită de tot ce i-a premers, analiza noastră dă deosebiri dintre *lucruri* (*res*) și *persoane* un înțeles deosebit de acela devenit tradițional în știința dreptului.

sînt singurele pe care le atribuim unor raporturi în același timp reale și spirituale. După cum vom vedea îndată, valorile teoretice și unele valori estetice aparțin, din acest punct de vedere, aceleiași categorii.

Valorile juridice sînt apoi simple mijloace și au un sens pur perseverativ. Nimeni nu urmărește valorile juridice pentru ele însele, ca pe niște scopuri, ci numai pentru a-și asigura acel cadru legal de viață care să-i permită atingerea finalităților substanțiale ale existenței. Numai în cazul temperamentelor *procesive*, adică al acelor care urmăresc tot timpul o hotărîre legală în favoarea lor și dau impresia că au găsit un conținut de viață în permanenta punere în mișcare a aparatului judiciar și administrativ, valorile juridice par a fi devenit niște scopuri ale existenței. Dezaprobarea, uneori ironică, a procesivității nu lasă însă nici o îndoială asupra faptului că, în cazul ei, conștiința axiologică sancționează o substituție neîngăduită a mijloacelor prin scopuri. Valorile juridice nu au decît sensul de a asigura perseverarea ființei noastre în latura ei socială, și ecoul lor în conștiința subiectului rămîne, din această pricină, cu totul limitat. Ele sînt apoi însumabile, deoarece putem vorbi, în legătură cu organizarea unor raporturi de drept, de *mai multă* sau *mai puțină* legalitate. Legalitatea nu se găsește în fiecare moment la ținta ei finală. Restabilirea unei legalități tulburate poate trece prin mai multe etape; ea poate cunoaște cuceriri treptate și care se adună între ele. Spunem de aceea că valorile juridice sînt integrabile.

O problemă interesantă o constituie întrebarea dacă valorile juridice sînt libere sau aderente față de suportul lor. Caracterul fix și constrîngător al formelor procedurale poate da impresia că între valoarea juridică și suportul ei concret există o aderență tot atît de strînsă ca aceea care unește valorile estetice cu forma individuală a obiectelor frumoase. Din această pricină s-au putut institui apropieri, cu concluzii destul de neașteptate, între legalitate și frumusețe. Totuși, dacă ne gîndim că formele procedurale pot varia fără ca natura valorilor juridice să se diferențieze, ca, de pildă, atunci cînd, după prescripțiunile diferitelor coduri naționale, căsătoria, divorțul, adopțiunea etc. se realizează prin proceduri diferite, nu încapă nici o îndoială că între valorile juridice și suportul

lor nu există nicidecum acea intimă solidaritate și aderență caracteristice pentru alte valori. Valorile juridice sînt libere față de suportul lor concret.

5. VALOAREA POLITICĂ

Valorile politice, adică puterea publică, ordinea și autoritatea, organizarea coexistenței sociale în diferitele ei planuri etc. sînt valori personale. Spiritul le atribuie unor persoane cum sînt statul, națiunea, biserica etc. În acest punct se declară deosebirea cea mai de seamă dintre valorile politice și cele juridice. Căci dacă este adevărat, după cum am arătat-o mai sus (I, 7), că spre deosebire de bunurile reale, bunurile personale sînt nu numai valorificabile, dar și valorificatoare, că aceste bunuri sînt ele însele niște centre de valorificare, atunci avem un nou criteriu de apreciere a diferenței dintre valorile juridice și politice. În adevăr, în timp ce căsătoria sau divorțul, ipoteca sau embaticul și toate celelalte instituții ale dreptului privat nu iau ele însele nici o atitudine axiologică, nu valorifică, statul, națiunea și biserica, parlamentul, partidul politic și toate celelalte instituții politice adoptă atitudini și dovedesc prin aceasta calitatea lor de persoane. În nenumărate împrejurări vorbim de atitudinile statului și ale organelor lui constituționale și administrative, de hotărîrile, preferințele și estimațiile lor, ceea ce ar alcătui un mod cu totul nepotrivit de a vorbi dacă n-am atribui tuturor acestor suporturi ale valorilor politice calitatea unor persoane. Pe de altă parte, după cum am arătat de asemeni, bunurile personale, spre deosebire de cele reale, nu numai că *atrag* valorificarea, dar o *impun*. Nu există indiferentism față de persoane. Caracterul personal al valorilor politice iese în evidență și cu acest prilej. Căci pe cînd bunurile juridice sînt uneori valorificate, ca, de pildă, atunci cînd în fața unor anumite instanțe judecătorești cineva afirmă sau contestă legalitatea acestor bunuri, rămînînd destule alte împrejurări în care nici nu reflectăm, nici nu luăm atitudine față de legalitatea lor, bunurile politice nu pot să nu fie valorificate, în așa fel că, dacă există un indiferentism juridic, nu există unul politic. Atitudinea politică este mult mai înrădăcinată și mai activă decît atitudinea juridică, și aceasta din pricina naturii însăși

a valorilor politice, adică a conexiunii lor cu suporturi personale. Dacă examinăm deci realitatea afirmației unor indivizi că ei n-au atitudine politică, că sînt politicește indiferenți, ne convingem că ei nu doresc să spună altceva decît că nu născund veleitățile de a lua parte la exercițiul puterii publice sau că își rezervă atitudinea și opinia lor, nu că atitudinile și opiniile politice nu se formează nicidecum. De fapt, valorificările se formează neapărat în domeniul politic, cum ele se formează față de orice persoană apărută în sfera experienței noastre.

Suportul valorii politice nu este numai personal, dar și spiritual. Statul și toate celelalte bunuri politice sînt persoane spirituale. De aceea încercarea de a atribui valorile politice laturilor materiale ale unei societăți falsifică imaginea acelor valori. Ideologiile, tradițiile spirituale, finalitățile morale nu sînt, în instituțiile politice, simple reflexe, produse secundare și suprastructuri ale unor procese materiale, ci stofa însăși din care aceste instituții sînt constituite. Teoriile relative la originea și dezvoltarea instituțiilor pot ascunde acest adevăr, dar observația axiologică îl restabilește numaidecît. Pentru punctul de vedere al observației directe, nici statul, nici celelalte instituții politice nu sînt lucruri materiale, nici personale, considerate în funcțiunile lor materiale, economice sau biologice, ci persoane spirituale propriu-zise, cu care putem înnoda aceleași legături de asociație, fidelitate, credință etc., caracteristice, în genere, relațiilor dintre persoane spirituale. Conexabile cu suporturi personale și spirituale, valorile politice sînt însă valori-mijloace și sensul lor este perseverativ. Aspirația către puterea politică în simplul scop al exercițiului acestei puteri, adică tratarea valorilor politice ca niște scopuri absolute ale vieții, dă naștere la deformații axiologice pe care conștiința le cenzurează neapărat. Inutilitatea sau zădărnicia puterii politice care nu se pune în serviciul unuia din scopurile suverane ale vieții, cum ar fi scopul moral sau religios, este un fapt de apreciere absolut evident. Valoarea politicului nu apare decît prin scopul care îl luminează. Este limpede, de asemeni, că valorile politice nu au un sens amplificativ, ele nu îmbogățesc sau extind conștiința aceluia care le cuprinde, oricît exercițiul nescrupulos al puterii politice ar putea să se

însoțească cu sentimentul beției puterii. Într-un regim spiritual de cuprindere adecvată a valorilor, politicul nu poate fi legat de altă semnificație decît aceea că, prin valorile și bunurile pe care le subsumează și denumeste, sînt cîștigate condițiile necesare perseverării în existență a subiectului valorificator, individ sau societate. Chiar cînd o societate aspiră către mai multă putere politică, spre o extindere a ariei în care urmează să impună stăpînirea și organizarea ei, putem distinge tot un sens perseverativ. Societatea care urmărește lărgirea ariei sale politice sprijină această aspirație pe conștiința că, numai în aceste cadre extinse, ființarea ei este cu putință. Dar faptul că există posibilitatea unei extinderi a puterii politice dovedește că valorile politice sînt însumabile, întocmai ca valorile economice sau vitale.

Valorile politice nu aderă în același fel la suportul lor ca valorile estetice sau morale. Forma instituțiilor politice prezintă o mobilitate care lasă neatinsă natura valorilor suportate de ele. Desigur, atunci cînd se schimbă constituția unei țări și, odată cu aceasta, raportul și ierarhia puterilor în stat, avem impresia hotărîtă că prefacerea nu este numai formulă. Cînd în raportul puterilor publice ajung să prepondereze fie puterile *deliberative* (legislativă și judecătorească), fie cele *executive*, ceea ce variază cu adevărat este însăși concepția omului, pe care reformatorul politic vrea să-l îndrumeze pe această cale către finalități morale deosebite, către etosul libertății sau al supunerii, al descătușării sau al încadrării și sacrificiului. În fondul oricărei reforme politice stă astfel o anumită concepție normativă a omului, a ținutelor morale pe care el se cuvine a le urmări. Valorile politice rămîn într-acestea neschimbate. Căci oricare ar fi forma instituțiilor, ele continuă să sprijine aceleași valori politice : puterea publică, ordinea, autoritatea, organizarea socialului etc., rămase identice cu ele însele chiar cînd sînt înlănțuite cu scopuri morale felurite. Nu există regim politic, democratic sau autoritar, care să nu pretindă că susține valorile politice tipice, cum sînt ordinea, autoritatea, organizarea etc. Diferența dintre numeroasele forme de organizare a coexistenței sociale provine din scopul moral pe care ele doresc să-l impună omului.

Valoarea teoretică, adevărul, este cuprins de conștiință ca aparținând unor *lucruri*, și anume conținutului judecăților noastre științifice, cristalizat în constatări, legi, formule, postulate, axiome, teoreme etc. Deosebirea fenomenologiei reintră în drepturile lor atunci când este vorba să determinăm suportul valorii teoretice, al adevărului. Căci nu putem spune că *adevărat* este obiectul intențional al judecăților științifice, adică starea sau raportul dintre lucruri pe care cercetarea savantului încearcă să le cuprindă. Această stare sau acest raport nu pot fi obiecte ale aprecierii noastre; ele nu sînt adevărate sau false, ele *sînt* pur și simplu, indiferent dacă, cuprinzîndu-le sau nu ca valori, le apreciem ca adevărate și le acordăm aprobarea și adeziunea noastră. Ceea ce *este*, ființa, este indiferent față de valoare. S-ar putea spune atunci că adevărul este conexabil cu actele prin care iau cunoștință de ființă. Nu ființa ar fi atunci suportul valorilor teoretice, ci actele intelectuale prin care o cuprind, actele de reprezentare și gîndire. Totuși, nici la această părere nu ne putem opri. Căci actele de gîndire și de reprezentare sînt și ele exterioare și eterogene față de ideea de valoare. Gîndirea și reprezentarea fiind acte ale cunoștinței, nu pot fi, în același timp, și obiectele acelor acte speciale, care sînt dorințele. Pe de altă parte, un savant, lucrînd într-un domeniu oarecare al științei, urmărește să stabilească un *fapt* sau o *lege*, nu un adevăr. Faptul sau legea sînt apreciate ca *adevăr*ate de savant numai atunci cînd, găsindu-se la capătul cercetării sale, adică la capătul actelor menite să-l conducă la posesiunea intelectuală a ființei, ajunge să *aprecieze* propriile lui rezultate. De asemenea, noi înșine, studioșii operei savantului, putem distinge destul de limpede între actele prin care, asimilînd acea operă, ajungem la cunoștința ființei și actele prin care apreciem valoarea acestei cunoștințe, adevărul ei. Faptul că posesiunea ființei și aprecierea adevărului sînt două acte deosebite ale spiritului apare încă mai clar dacă luăm în considerare anumite împrejurări din istoria gîndirii omenești. Există concluzii mai vechi ale științei pe care conștiința le-a apreciat odată ca adevărate, dar pe care cercetarea ulterioară le-a infirmat și aprecierea le-a trecut în rîndul erorilor sau prejudecăților. Cînd ne găsim în mo-

mentul unei astfel de transformări, nu putem spune că vechiul rezultat al științei nu conținea, de fapt, o valoare, că el conținea o pseudovaloare sau o nonvaloare teoretică. O astfel de apreciere ar fi cu totul nepotrivită, deoarece pentru punctul de vedere al conștiinței deziderative a timpului, pentru aspirația ei către adevăr, numai acele concluzii ale științei, infirmate în urmă, puteau fi cuprinse ca adevărate. Reveniți la împrejurările trecutului, adică mișcați de același tip de acte deziderative, vechile adevăruri s-ar împropăta îndată. Așa-zisa generalitate a valorilor oferă această garanție. În acest înțeles se poate vorbi cu toată siguranța despre adevărurile lumii vechi, despre valorile ei teoretice. Icoana ptolemeică a lumii conținea o valoare teoretică, era un „adevăr“, ca și imaginea copernicană care a înlocuit-o în urmă. Faptul că posesiunea intelectuală a ființei și aprecierea ei ca adevărată sînt acte deosebite și, uneori, acte divergente, o dovedește împrejurarea că antichitatea n-a apreciat ca adevărat și n-a primit sistemul astronomic heliocentric al lui Filolaos (sec. V-lea a. Chr.), deși din punctul de vedere al cunoașterii ființei el reprezenta tocmai soluția pe care progresele cercetării au trebuit s-o regăsească mai târziu. Aprecierii decurge de cele mai multe ori paralel cu cunoașterea, fără ca solidaritatea celor două acte să fie absolută și fără să lipsească puțința discrepanței lor, ca în amintitele circumstanțe atît de bogate în învățăminte pentru știința axiologică. Urmează din toate acestea că suportul valorilor teoretice nu poate fi decît *rezultatul* cercetării savantului, nu actul acestei cercetări, așa cum acest rezultat este cristalizat în propozițiile științei sub forma unui *lucru*, adică a unei realități care ni se poate opune, care ne mărginește și ne constrînge, așa cum fac toate lucrurile (*res*).

Dar deși suportul valorii teoretice este real, el nu e mai puțin *spiritual*. O propoziție științifică nu este legată, de fapt, nici de cartea care o conține, nici de semnul material al literelor care o manifestă, ci de echivalentul spiritual al acestora, de acel ansamblu organizat de abstracțiuni prin care cartea și litera învie, atingînd plenitudinea semnificației lor. Dar legătura aceasta este oare o aderență profundă, care ar face ca valoarea teoretică să varieze cu forma organizării ei, sau o legătură mai liberă, care îngăduie varierea organizării ei, fără ca valoarea susținută de ea să se resimtă? Soluția justă

mi se pare că trebuie căutată în sensul ultimului factor al acestei alternative. Căci un adevăr științific poate fi organizat în mai multe feluri și despre această organizare nu avem altă mărturie decât corespondentul ei verbal, în cuvinte și în înălțări sintactice diferite. Evident, exprimarea științifică trebuie făcută în formele celei mai depline *preciziuni* și *conciizii*. Dar cum tot ce se abate de la aceste norme devine *imprecis* și *prolix*, s-ar putea spune că, în aceste din urmă moduri de exprimare, adevărul științific se resimte, natura lui se alterează. Față de acest chip de a raționa, care poate fi opus soluției noastre, avem de observat că preciziunea și concizia sînt în formulările științei calități literare, obiectele unor aprecieri estetice. Desigur, întrucît formulările științei sînt și fapte de expresie, este just ca ele să fie estimate și din unghiul esteticii. Un savant care scrie rău, adică cu oarecare imprecizie sau prolixitate, nemulțumește conștiința noastră axiologică. Totuși, dacă ne constrîngem să apreciem contribuția lui din singurul punct de vedere al valorii ei teoretice, observăm că înregistrăm această valoare, o aprobăm și-i acordăm adeziunea noastră, chiar dacă trebuie să respingem forma exprimării ei literare. Frumosul trăiește strîns legat de suportul sensibil al manifestării lui. Adevărul există însă cu oarecare detașare față de formele organizării lui, așa cum acestea apar în echivalentul lor literar. De aceea șovăirile formei sînt, în operele literare, alterări mortale ; în timp ce în operele științei ele sînt simple neajunsuri. Niște scriitori atît de criticați, cum au fost Kant sau Auguste Comte, n-au prejudiciat întru nimic, prin imperfecțiunile formei lor, însemnătatea mesajului lor teoretic.

Am arătat, încă din paragraful consacrat înălțurii valorilor, că adevărul este un scop, deși prin cuprindere inadecvată sau prin înălțuire regresivă el poate apărea și ca mijlocul unor scopuri economice, ca în aplicațiile tehnicii industriale. În actul unei cuprinderi adecvate, adevărul își ajunge însă sieși, încît conștiința poate să se odihnească în aprehendarea lui ca în posesiunea unuia din scopurile substanțiale ale existenței. Desigur, adevărul nu este singurul scop pe care conștiința și-l poate propune, încît alături de el conștiința poate urmări și alte finalități, cum ar fi aceea estetică, morală sau religioasă. Dar atingerea acestor finali-

tăți se produce alături de urmărirea adevărului, nu prin mijlocirea lui, încît cine atinge pe acesta din urmă, prin cercetare proprie sau în opera savanților, degustă fericirea unei clipe de plenitudine umană. Fiind scopuri, adevărurile științei — am arătat-o — sînt totuși integrabile. Faptul că în atîtea ramuri ale științelor naturale și ale spiritului știm mai mult sau mai bine și mai precis decît omul vechi este unul din faptele cele mai incontestabile. (Un fapt pe care nu-l tăgăduiesc, dealtfel, decît indivizii care, din motive axiologice ușor de recunoscut, manifestă neîncredere sau o proastă dispoziție evidentă față de fenomenul progresului științific.) Înaintarea științelor nu poate fi explicată decît prin virtutea valorilor teoretice de a se însuma, prin caracterul lor integrabil. Ecoul atingerii adevărului îmbogățește și amplifică conștiința. Ne simțim mai avuți și mai vaști prin cuprinderea adevărului și, din această pricină, ne lipsim, pe cît posibil, în căutarea și cucerirea lui, de valorile perseverative, adică manifestăm acea dezinteresare practică în care cu drept cuvînt se recunosc unele din semnele cele mai caracteristice ale omului teoretic.

7. VALOAREA ESTETICA

Valorile estetice, adică diversele spețe ale frumuseții naturii și ale artei, aderă atît la suporturi reale, cît și la suporturi personale. Purtătorul valorilor estetice este atît opera de artă sau un oarecare aspect al naturii, cît și autorul lor, artistul uman sau divin. În unele cazuri, ca, de pildă, în acela al artistului dramatic sau liric, al dansatorului sau virtuozului, artistul face corp cu opera sa, încît suportul valorilor estetice respective este numai personal. În afară de aceste cazuri aparținînd unei categorii speciale, cuprindem îndeobște prin transparența operei reale a artistului (poema sau compoziția sa muzicală, tabloul, statuia sau construcția sa arhitectonică) sufletul însuși al artistului, patosul și etosul său, lirismul lui esențial, adică tot atîtea valori pe care le atribuim unor suporturi personale. Sentimentul de admirație cu care însoțim înregistrarea unor opere de artă se adresează totdeauna unor persoane, nu unor lucruri. Omagiul admirației este personalizant și interesul lui teoretic constă din faptul de a pune în

lumină componenta personală în structura valorilor estetice. Din împrejurarea că valorile estetice sînt atribuite unei dualități de suporturi, dintre care unul se găsește pe un plan mai adînc decît celălalt, rezultă că valorile estetice au o structură adîncă. Înșușirea aceasta nu este împărțită de valoarea estetică cu nici una din celelalte valori ale conștiinței omenești. Căci există valori adînci sau înalte. Valorile morale le atribuim, de pildă, profunzimii personalității umane. Valorile religioase sînt atribuite spiritului divin care domină și conduce lumea dintr-un plan înalt. Dar deși ambele aceste serii de valori sînt localizate în planuri adînci sau înalte, conștiința le cuprinde direct în planurile lor respective, fără să fie nevoită să străbată un prim-plan mai superficial, fără să se adîncească într-o perspectivă. Cazul acesta din urmă este numai al valorilor estetice.

Dar deși, într-un prim-plan, suportul valorilor estetice este real, el nu este niciodată material, nici aici și cu atît mai puțin în planul lor personal. Opera de artă nu este o întocmire materială. Nu apreciem ca frumoasă bucata de pînză a tabloului, ci imaginea în care acesta se rezolvă pentru conștiința noastră. Această imagine este însă un *lucru* prin coerența ei configurativă, care ni se impune ca orice lucru pe această lume și care, întocmai ca orice lucru, nu este ea însăși un centru de valorificări umane. Este adevărat că, în cursul cercetării mai noi, s-a pus în lumină valoarea estetică a materialelor, a transparenței marmorei, a luciului bronzului și porțelanului, a simetriei fibrelor lemnoase etc. Față de idealismul estetic pentru care materialele artei sînt simple vehicule indiferente ale ideii, noul accent pus asupra valorilor legate de structura materialelor artistice alcătuieste un necontestat progres al cercetării. Dar adaosul acestor precizări nu dă nicidecum un caracter de materialitate suportului real al valorilor estetice. Amintitele însușiri ale materialelor nu fac decît să îmbogățească imaginile spirituale ale artei cu noi elemente de stil (antirealiste), nu să le coboare la nivelul unor lucruri materiale. Materia este înregistrată în artă ca imagine și într-un chip cu totul deosebit de acela în care este cuprinsă ca suport al valorilor propriu-zis materiale, de pildă al valorilor economice. Cine dorește, de pildă, o bucată de pîine, o cuprinde ca un obiect *consistent*, nu ca o *imagine* estetică. Dacă însă același subiect deziderativ receptează bu-

cata de pîine ca imagine estetică, nu ca structură consistentă, un element categoric deosebit se amestecă în chipul aceluia de a o cuprinde și valoarea economică evoluează către un alt tip de valoare.

Valorile estetice sînt scopuri absolute ale conștiinței. Ele nu se găsesc în interiorul unei înlănțuriri de valori decît atunci cînd, prin cuprindere inadecvată, pot apărea ca forme de expresie a adevărului sau ca mijloace în vederea educației morale a omului. Desigur, în conexiunile conștiinței, valorile estetice se însoțesc tot timpul cu valori teoretice și morale, ca și cu alte valori, dar acela care nu cuprinde în cele dintîi decît forme ale adevărului sau binelui nu înregistrează nici-odată semnificația lor proprie. Numai atunci cînd conștiința, aprehendînd valoarea estetică, încetează de a se mai mișca pe lanțul care unește mijloacele cu scopurile lor, numai cînd valoarea estetică apare ca un scop în sine, al cărui răsunset imediat intensifică și îndepărtează limitele conștiinței, semnificația amintitei valori este înregistrată în formă adecvată și deplină. Fiind niște scopuri absolute, valorile nu sînt integrabile. Mai multe valori estetice nu însumează o valoare estetică mai mare, în timp ce mai multe adevăruri parțiale compun un adevăr mai complet, mai larg, mai adînc sau mai precis. Din această pricină, așa-numitul program al „întrunirii artelor” conține în sine o falsă reprezentare cu privire la natura neintegrabilă a valorilor estetice, care conduce la o acumulare artificială și neînsemnată de bunuri artistice. Dacă totuși, pornind de la falsul principiu al „întrunirii artelor”, unii artiști de seamă, precum un Richard Wagner, au putut ajunge la creațiuni valabile, lucrul se datorește faptului că, în ciuda caducității principiului, ei au ajuns să realizeze nu o sumă de valori estetice, ci o singură valoare estetică unitară și organică. Din aceeași împrejurare a neintegrabilității valorilor estetice rezultă și faptul notoriu astăzi că artele nu progresează. Un fapt contestat atîta timp cît, înțelese ca niște varietăți ale adevărurilor teoretice, clasicismul, într-una din taberele lui, putea susține superioritatea valorilor moderne de artă asupra celor vechi, pînă cînd o axiologie mai exactă a descoperit, odată cu semnificația proprie a esteticii, caracterul lui neintegrabil. Valorile estetice sînt, în sfîrșit, atît de solidare cu suportul lor, încît orice modificare a lor transformă suportul, după cum orice modificare a su-

portului transformă sau tulbură valoarea pe care acesta o susține. Stricta *individualitate* a formei artistice și absoluta *originalitate* a personalității care se întrevede prin ea sînt fapte cunoscute și adeseori puse în lumină. Ele nu sînt decît o altă expresie pentru acea strînsă solidaritate cu suportul lor, care conferă valorilor estetice unul din caracterele lor cele mai izbitoare.

8. VALOAREA MORALĂ

Valorile morale sînt acelea pentru care limba ne oferă termenii cei mai numeroși. În timp ce terminologia valorilor juridice sau politice este destul de săracă, valorile morale sînt exprimate printr-o mare mulțime de expresii ale limbii, un fapt care dovedește că în sectorul lor conștiința axiologică a suferit diferențierea cea mai numeroasă. Austeritatea, bunătatea, bărbăția, caritatea, cumpătarea, dreptatea, franchețea, iubirea, vitejia etc. sînt deopotrivă valori morale. Ar fi interesant de stabilit un glosar al valorilor; sectorul valorilor morale ar fi desigur unul din cele mai bogate. Dar oricît de numeroase ar fi valorile morale, anumite trăsături raționabile revin în fiecare din ele, îngăduind gruparea lor într-o clasă omogenă.

Toate valorile morale sînt valori personale. Suportul valorilor morale este totdeauna o persoană. Persoana, nu fapta ei, este suportul valorilor morale. Precizarea aceasta este cu atît mai necesară, cu cît limba curentă vorbește adeseori de fapte caritabile, juste, loiale, vitejești etc. Atunci însă cînd constat fapta caritabilă a unei persoane feroce sau fapta vitejească a unui laș, adică fapte cărora, părăindu-mi-se că le pot atribui anumite valori morale, nu le pot lega și de un centru personal, conștiința noastră este în drept să le interpreteze ca pe niște false valori, ca pe niște simple valori iluzorii. Un laș poate executa, de pildă, o faptă cu toate aparențele vitejiei, prin constrîngerea împrejurărilor, nu însă prin spontaneitatea persoanei. Atunci cînd recunosc lucrul acesta, adică atunci cînd îmi dau seama că valoarea respectivă nu este legată de persoana însăși, sînt în drept să contest faptei amintite valoarea care prin abuzul limbajului i se atribuie. Cuprind deci valoarea morală numai în cazul cînd o pot atribui unui suport personal sau nu o cuprind deloc. Fiind personale, suporturile valorilor morale sînt, în

același timp, spirituale. Spiritualitatea suporturilor morale este o constatare absolut evidentă, căci, deși prezența acestor suporturi nu se manifestă altfel decît în forma unor acțiuni materiale, constatabile prin simțuri, sîntem deplin conștienți că nu aceste acțiuni sînt persoana însăși, ci sensul spiritual care se degajează din ele. În același fel, nu litera tipărită și nici pînza vopsită sînt opera de artă, ci imaginea ei pătrunsă de etosul personalității artistice. În sfîrșit, în raport cu suportul ei, personal și spiritual, valorile morale sînt aderente. Este o trăsătură prin care valorile morale se înrudesc oarecum cu valorile estetice. Un anumit tip de valoare morală, caritatea sau vitejia, nu poate fi atribuit unor suporturi diferite fără să nu simțim că firea ei s-a modificat. Caritatea individuală sau aceea publică nu este aceeași caritate, desigur pentru motivul că aderînd cu un alt suport, sensul ei a variat. Nici caritatea persoanei individuale X nu este aceeași cu a lui Y. Acela care o așteaptă de la X nu o poate primi de la Y, din pricină că aderînd adînc cu suportul ei, există pentru fiecare îns o singură caritate posibilă, nu mai multe carități fungibile. Cînd un individ urmărit de o cruntă nevoie și, prin ea, avînd o conștiință tocită, devenită insensibilă la nuanțele vieții morale, acceptă caritatea oricui, el încetează de a mai resimți caritatea ca pe o valoare morală, ci o resimte ca pe o valoare economică, înlocuibilă tocmai din această cauză. Tragedia cerșetoriei rezidă tocmai în faptul de a nu mai putea primi binefacerea carității propriu-zise și de a nu mai putea cuprinde, în ajutorul oferit, o valoare a vieții morale. Ceea ce este adevărat pentru caritate, indicată aci ca un exemplu printre altele posibile, este adevărat și pentru celelalte valori morale. Toate deopotrivă aderă atît de profund cu suportul lor, încît nu e cu putință schimbarea acestuia fără ca valoarea însăși să nu se resimtă și, uneori, să dispară.

Valorile morale sînt scopuri ale vieții. Nimeni nu resimte nevoia să legitimizeze urmărirea valorilor morale prin alte scopuri în serviciul cărora ele s-ar putea găsi. Dimpotrivă, conștiința resimte atît de limpede însușirea lor de a fi scopuri, încît ea legitimează sacrificarea altor valori ale vieții cînd numai pe această cale este cu putință atingerea aceloră. În timp ce sacrificiul valorilor morale în vederea unor valori relative, cum ar fi valorile economice, este cen-

zurat de conștiință ca o absurditate sau ca o nevrednicie, sacrificiul acestora din urmă ni se pare cu totul legitim. Însușirea de scopuri absolute ale valorilor morale apare cu de-săvârșită claritate tocmai în aceste împrejurări. Atingerea valorilor morale se însoțește în conștiință cu o extindere a limitelor ei, cu o întărire sau cu o îmbogățire a acesteia. Spunem din această pricină că valorile morale își găsesc recompensa în ele însele, deși expresia este nepotrivită, ca una care ar arăta că aceste valori sînt totuși urmărite în vederea unor scopuri în afară de ele. Dacă ecoul amplificativ al valorilor morale ar fi scopul lor adevărat, atunci aceste valori ar înceta să mai fie niște scopuri, și individul care le-ar urmări, omul moral, ar fi un simplu vanitos al propriei sale intimități, dornic să dobîndească premiul conștiinței sale. Nu negăm nicidecum că acest caz se poate produce uneori, dar nu atunci valorile morale sînt realizate în toată plenitudinea semnificației lor.

Sînt oare valorile morale integrabile? Dacă există un progres științific, există oare și un progres moral? Sau valorile morale prezintă oare aceeași discontinuitate, aceeași imposibilitate de a se adăuga unele altora pe care am recunoscut-o drept una din caracteristicile valorilor estetice? Mult mai dureros ar fi pentru conștiința umană dacă ea ar trebui să conchidă că progresul moral nu este numai nerealizabil, dar nici posibil. Concluzia aceasta este însă evitată de toți ostenitorii pe căile binelui, de toți oamenii de bunăvoință, chiar de cei mai modești și mai umili, care știu că propria lor conștiință individuală a făcut progrese morale, că în luptele și durerile vieții a crescut stăpînirea de sine și atenția pentru suferințele străine, împreună cu hotărîrea mai vie de a le alina. Dacă omenirea în întregul ei se mișcă cu greutate către țintele progresului moral, înnobilarea individului nu este un fapt care nu poate fi nicăieri înlînit. Și dacă valorile morale ale individului se pot aduna între ele, speranța creșterii morale în umanitate nu trebuie părăsită. Desigur, între indivizii și grupările umane s-au pus adeseori în lumină deosebirile de nivel moral, dar aceste deosebiri reprezintă numai dinstanța dintre două puncte ale evoluției filogenetice. Există, cu alte cuvinte, indivizi maturi, cu structura morală rafinată, într-o omenire care a rămas tînără și

barbară. Faptul nu poate fi contestat. Dar înțelegerea dinamică a vieții ne îngăduie să întrevădem o înaintare a întregului corp al omenirii către un stadiu pe care unii indivizi l-au atins încă de pe acum. În afară de aceasta — și aici apare împrejurarea hotărâtoare — imposibilitatea progresului etic nu este niciodată afirmată de omul moral, ci de acei inși care, pentru a justifica vreo agresiune a forței sau injustiției, cred că pot denunța în amintitul progres o simplă iluzie a conștiinței. Negatori ai progresului etic sînt și unii din teoreticienii care, văzînd în om pe animalul-om, adică o ființă strict determinată și înlănțuită de instinctele sale, cred că-i pot tăgădui orice facultate de creație, de creștere, de invenție. Omul moral el însuși, adică acela care se găsește față de valorile morale în unghiul cuprinderii lor adecvate, nu se îndoiește însă niciodată de puțința creșterii morale a omenirii. Credința lui în această privință este o dată naivă a conștiinței sale, nu punctul de vedere al unui filozof. Insul care execută o acțiune morală este pe deplin conștient că sensul ei nu se mărginește în sfera individuală a existenței lui, dar că el o revarsă în capitalul moral al întregii omeniri și că din exemplul lui, oricît de modest, se va putea nutri entuziasmul moral, credința și tăria altor oameni din preajmă. Credința aceasta este una din axiomele vieții morale.

9. VALOAREA RELIGIOASĂ

Valorile religioase, diferitele forme ale sacralului, bunătatea și puterea divină, caracterul ei august, perfect, omniprezent și providențial, sînt valori personale și spirituale. Pur-tătorul lor este persoana spirituală a lui Dumnezeu. Acei care socotesc că pot cuprinde valorile religioase aderînd cu propria intimitate a persoanei lor se găsesc în înșelăciune față de adevărata fire a acestor valori. Actul de cuprindere a valorilor religioase este un act de ieșire din noi înșine. Desigur, misticul se retrage în el însuși, pentru a nu se lăsa ademinit de toate acele ispite ale lumii care îi pot distrage conștiința. El se cufundă în sine însuși pentru a se regăsi într-o lume de valori mai apropiată de aceea a sacralului, prin spiritualitate și prin ecoul ei amplificativ. Dar în punctul cel mai adînc al intimității morale, căutătorul lui Dumnezeu simte că trebuie să execute gestul hotărîtor, acela de a stră-

bate către o persoană deosebită de noi și care ne întrece nemăsurat. Există, de fapt, două atitudini religioase, dintre care una este de *înălțare*, cealaltă de *adîncire*, amîndouă cuprinzînd însă o persoană diferită de noi și față de care valorile religioase aderă cu legăturile unei atît de adînci solidarități, încît fiecare om nu poate căuta și nu poate găsi decît un singur Dumnezeu. Faptul că omul religios caută uneori pe Dumnezeu în sine însuși și simte că se apropie de el atunci cînd cuprinde unele valori ale vieții morale, cum ar fi puritatea sau iubirea, este ușor explicabil după teoria generală a valorilor. Valorile religioase fac parte dintr-un grup mai larg, acela al valorilor scopuri absolute, spirituale și amplificative, încît în atingere cu toate valorile din aceeași categorie, nu numai cu valorile morale, omul simte ca o cale deschisă către Dumnezeu. Nu numai cuprinderea binelui, dar și aceea a adevărului și frumosului ne îmbie cu o adiere din lumea sacrului. Există însă o trăsătură prin care valorile religioase se deosebesc profund de toate celelalte valori spirituale, și aceasta este caracterul lor *integrativ*. Valorile religioase nu sînt integrabile, așa cum sînt valorile teoretice, încît nu putem vorbi despre un progres religios al omenirii. Istoricii urmăresc totuși dezvoltarea religiilor, făurind, de pildă, o serie care, începînd cu profeții, trece prin spiritualitatea platonice, pentru a ajunge la creștinism ca la punctul final și cel mai desăvîrșit al acestei dezvoltări. Creștinul însuși, adevăratul creștin, adică acela care, ca om religios, privește către valorile religioase din unghiul unei depline adevărări, nu afirmă însă în poziția sa rezultatul unei însumări de valori, ci o valoare nouă, pe care a dobîndit-o prin negarea trecutului, prin moartea omului vechi. Credința în revelație, conștiința revoluției intime care a precedat cuprinderea noului sens religios, sentimentul prăbușirii lăuntrice și al reînvierii, pe care le putem urmări în unele documente inițiatice sau în pateticele *Confesiuni* ale Fericitului Augustin, ilustrează clar caracterul neintegrabil al valorilor religioase. Dar dacă nu sînt integrabile, valorile religioase sînt integrative. Ele integrează, unifică, constituie într-un tot solidar și coerent toate valorile cuprinse de conștiința omului. Prin valorile religioase se înalță arcul de boltă care unește valorile cele mai îndepărtate, adună și adăpostește pe cele mai variate. Un individ poate cuprinde diferite valori, pe cele

mai multe din ele, dar legătura lor unificatoare va lipsi atîta timp cît valoarea religioasă nu li se adaugă. Dimpotrivă, atunci cînd ne aflăm în prezența unei concepții axiologice generale, adică a unei filozofii practice manifestînd unitate și coerență, simțim lămurit, chiar dacă gînditorul nu o afirmă niciodată, că experiența religioasă domină întreaga construcție. Din această pricină, orice filozofie practică este în esența ei religioasă. Din oricare se pot extrage implicațiile ei în direcția sacrului. Fără acestea, o concepție filozofică este o colecție de adevăruri, dar nu un total organic, și omul care ne vorbește prin ea, cel mult un spirit cercetător, dar nu și unul care, găsindu-se cu adevărat, reflectă plenitudinea de semnificații ale lumii.

C. IERARHIA VALORILOR

Stabilind caracterul de gradualitate a valorilor (II, 4), am arătat că fiecare valoare ocupă o anumită treaptă a unei ierarhii, că fiecare valoare are o anumită valoare relativă în interiorul unui sistem gradual și că această însușire alcătuiește o *dată* a conștiinței, înainte și în afară chiar de orice comparație. Comparația dintre valori nu este deci obligatorie pentru a sesiza caracterul lor mai înalt sau mai jos, dar ea nu este imposibilă și ea este necesară pentru a stabili nu numai treapta proprie fiecărei valori, dar treapta lor relativă și succesiunea exactă a acestor trepte. Stabilirea succesiunii treptelor axiologice este binevenită în acele împrejurări în care conștiința, găsindu-se în îndoială asupra faptului dacă trebuie să opteze pentru una sau alta din valorile care o solicită în același timp, ea poate fi mulțumită să găsească principiile care se cuvin a călăuzi alegerea sa. Alegerea este de obicei o acțiune spontană. Cînd însă conștiința este lipsită de funcțiunea spontaneității ei, din pricina unor motive eteronomice care o obnubilează, principiile științei axiologice îi pot fi de oarecare folos. Evident, cunoștința principiilor va determina rareori fapta omului, și axiologia nu dorește să dea rețete practice pentru orientarea acțiunii. Rolul acesta și-l poate asuma morala, în latura ei de tehnică a voinței, dar cum, în acest rost al ei, morala trebuie să dispună de o tablă a valorilor, ea o va cere axiologiei.

Am spus că optările conștiinței sînt de obicei acțiuni spontane. Chiar atunci cînd, în cazul unui conflict al scopurilor, acțiunea urmează alte drumuri și pare a tinde către alte țeluri decît acele legitime, conștiința știe să aprecieze nelegitimitatea acestora, restituind în intimitatea ei potrivita ordine a valorilor. Autocenzurările conștiinței, a căror supremă formă patetică este *remușcarea*, alcătuiesc unul din faptele axiologice cele mai remarcabile și acela care dovedește spontaneitatea conștiinței în acțiunea de a fixa treapta relativă a fiecărei valori. Istoria filozofiei cunoaște mai multe încercări de a reduce acțiunea spontană a conștiinței ierarhizante la unele principii raționale, explicînd, de pildă, că dacă moralul este preferat economicului sau vitalului, lucrul s-ar datora faptului că cel dintîi slujește unei sfere mai largi de interese, că din realizarea moralului folosește întreaga speță, în timp ce din realizarea economicului sau vitalului profită un singur individ. Dacă însă, admițînd că principiul este just, ne întrebăm de ce interesele generale sînt preferabile celor individuale, răspunsul nu poate fi altul decît că avem de-a face aci cu o estimatie spontană a conștiinței, pe care nu o mai putem legitima prin mediațiunea altor principii raționale. Insuccesul încercării de raționalizare a conștiinței axiologice este acela al tuturor tentativelor de a reduce imediatul la mediat și iraționalul la rațional : un rest rămîne neexplicat și inexplicabil. Situația aceasta obligă știința axiologică să se mulțumească cu simpla formulare a principiilor iraționale care determină ierarhia valorilor și, odată cu ea, ordinea preferințelor axiologice spontane. Aceste principii sînt următoarele :

1. Valorile personale sînt superioare valorilor reale.
2. Valorile spirituale sînt superioare celor materiale.
3. Valorile aderente sînt superioare celor libere.
4. Valorile scopuri sînt superioare valorilor mijloace.
5. Valorile amplificative sînt superioare celor perseverative.
6. Valorile integrabile sînt superioare celor neintegrabile.
7. Valorile integrative sînt superioare celor integrabile.
8. O valoare este superioară față de alta cu atîtea trepte cîte temeieri de superioritate posedă în structura ei și după cum temeiul superiorității ei aparține unei calități mai înalte

conform ordinii stabilite mai sus (personalitate, spiritualitate, aderență, scop, amplificare, integrabilitate, integrativitate).

Conexînd aceste principii cu acele caracterizări ale valorilor întreprinse mai sus, constatăm că față de *valoarea economică* (reală, materială, liberă, mijloc, perseverativă, integrabilă), *valoarea vitală* are un singur temei de superioritate în plus (fiind *personală*, materială, liberă, mijloc, perseverativă integrabilă), *valoarea juridică* are un singur temei de superioritate, dar de o calitate mai înaltă (fiind reală, *spirituală*, liberă, mijloc, perseverativă, integrabilă), *valoarea politică* are două temeuri de superioritate (fiind *personală*, *spirituală*, liberă, mijloc, perseverativă, integrabilă), *valoarea teoretică* are trei temeuri de superioritate (fiind reală, *spirituală*, liberă, *scop*, *amplificativă*, integrabilă), *valoarea estetică* are patru (resp. cinci) temeuri de superioritate (fiind reală — resp. *personală* — *spirituală*, *aderentă*, *scop*, *amplificativă*, neintegrabilă), *valoarea morală* are cinci temeuri de superioritate (fiind *personală*, *spirituală*, *aderentă*, *scop*, *amplificativă*, integrabilă), *valoarea religioasă* are șase temeuri de superioritate, printre care pe acela de calitate cea mai înaltă (fiind *personală*, *spirituală*, *aderentă*, *scop*, *amplificativă*, *integrativă*). Parcurgînd aceste caracterizări ale preferinței, observăm că față de valoarea economică, pe care, după indicațiile conștiinței, am considerat-o ca prima treaptă a ierarhiei axiologice, valoarea vitală și valoarea juridică posedă în plus cîte un singur temei de superioritate. Temeiul de superioritate al valorilor juridice aparținînd însă unei calități mai înalte (spiritualitatea este mai înaltă decît personalitatea), valorile juridice se așază pe o treaptă mai sus decît valorile vitale. La rîndul ei, valoarea estetică, întîlnită mai departe, posedă patru (resp. cinci) temeuri de superioritate, ca una care este și reală și personală. Cum însă valoarea estetică este singura neintegrabilă, singura care nu se poate însuma într-o dezvoltare progresivă a conștiinței, ea posedă în sine o anumită inferioritate față de toate celelalte valori. Indicele temeurilor ei de superioritate ar putea fi deci scăzut cu unul. Cum însă față de valorile teoretice ea prezintă, printr-o latură a structurii ei, superioritatea de o calitate mai înaltă a personalității și toate celelalte superiorități, în afară de integrativitate, locul ei este pe o treaptă mai sus față de valorile teoretice, dar pe una mai jos față

de valorile morale, care au și caracterul integrabilității. Valoarea religioasă domină întreaga serie. Analiza de mai sus ne permite a stabili următoarea ierarhie a valorilor : 1) valoarea economică, 2) valoarea vitală, 3) valoarea juridică, 4) valoarea politică, 5) valoarea teoretică, 6) valoarea estetică, 7) valoarea morală, 8) valoarea religioasă.

Ierarhia valorilor poate fi stabilită între diferitele tipuri generale ale lor, nu însă și între diversele valori aparținând aceluiași tip. Putem spune că sănătatea este superioară avuției sau că binele este superior adevărului și frumosului. Ar fi însă greu de precizat prin motive teoretice dacă, înlăuntrul clasei valorilor morale, vitejia se cuvine a fi apreciată superioară cumpătării și loialității sau dimpotrivă. De asemeni, putem spune că politicul este superior juridicului. Ne-ar fi însă greu să precizăm motivele pentru care autoritatea ar fi superioară organizării sau dimpotrivă. Împrejurarea provine din aceea că ierarhia valorilor se stabilește prin referire la învelișul rațional al valorilor, la coordonatele lor generale, nu la nucleul lor irațional (cf. III, B, 1). Pe măsură, așadar, ce înaintăm de la această sferă externă și raționabilă către intimitatea lor irațională, operația ierarhizării devine mai dificilă. Dar chiar atunci când nu mai poate recunoaște principiile sale, conștiința continuă a estima treapta relativă a fiecărei valori particulare. Nu există viață axiologică fără acțiuni de preferință. Nuanțele preferinței devin însă extrem de delicate și greu de justificat pe măsură ce obiectele ei se particularizează.

D. SISTEM ÎNCHIS SAU SISTEM DESCHIS ?

Filozoful H. Rickert, unul din cei mai de seamă axiologi contemporani, a emis odată părerea că valorile se grupează într-un sistem deschis, pe care dezvoltarea continuă a conștiinței umane este capabilă să-l îmbogățească neconținut. Deși H. Rickert însuși ne oferă o clasificare a valorilor, el nu dă acestei clasificări un caracter exhaustiv, încât dincolo de limitele ei se întinde aria altor cuceriri posibile ale conștiinței axiologice. Ce atitudine putem lua față de această părere ? Desigur, întrucât pentru punctul de vedere expus în această scriere valoarea este obiectul unei dorințe, nu ni se pare deloc exclus ca, odată cu trezirea unor dorințe noi,

să apară și noi valori corelative. Dar pentru ca această concluzie deductivă să poată fi definitiv primită, ar trebui să putem identifica în trecutul conștiinței și al culturii omenesti un moment în care cel puțin unele din valorile cunoscute astăzi să nu fi apărut. Ar trebui să putem stabili un singur moment al invenției axiologice, pentru ca invențiile ulterioare să devină plauzibile. Adevărul este că, oricât de adânc am coborî în istoria culturii omenesti, nu aflăm nici o epocă în care omul să nu fi dorit și să nu fi găsit utilitatea, vitalitatea, legalitatea, puterea politică, adevărul, frumosul, binele și sacrul ca niște valori permanente ale conștiinței lui. Omul, în structura lui deziderativă actuală, pare a se fi constituit într-o epocă foarte îndepărtată, și amintirile istorice nu urcă niciodată înaintea acestei epoci, încît nicăieri nu poate fi găsit momentul inventiv al unei clase de valori necunoscute mai înainte. De această stare a lucrurilor se izbesc toți cercetătorii care, vrînd să explice geneza unor valori, de pildă a celor estetice, prin alte valori anterioare, de pildă cele religioase, trebuie în cele din urmă să recunoască drept evident faptul că valorile respective au fost totdeauna simultane și că problema urmărită de ei este, în realitate, o falsă problemă.

Dar dacă clasele generale de valori manifestă o statornicie pe care nici o știre istorică n-o infirmă, cuprinsul lor a crescut neconținut. Astăzi, ca și cu milenii în urmă, omul caută frumosul, dar formele pe care el le găsește astăzi sînt cu mult mai numeroase și mai variate decît în trecut. Cine compară conținutul artei moderne cu cel al artei primitive nu poate să nu-și dea seama cît de mult cea dintîi s-a îmbogățit în formele ei, chiar dacă aceste forme rămîn izolate unele de altele, neînsumabile. La fiecare formă estetică aderă o nouă valoare și, astfel, este just să se spună că în vechile cadre statornice ale esteticului, conținutul s-a diferențiat și s-a multiplicat într-o considerabilă măsură. Iar ceea ce s-a întîmplat în trecut este sigur că se va întîmpla și în viitor și ceea ce s-a petrecut cu valoarea estetică s-a repetat și se va putea repeta cu toate clasele generale de valori, încît nimic nu ne poate împiedica să întrezărim îmbogățirea continuă a sistemului. Această îmbogățire nu ni se prezintă însă

în forma unei anexări de cadre noi, ci în aceea a diferențierii cadrelor statornice. Sistemul valorilor ne apare, ca atare, închis cît privește limitele și articulațiile lui interioare. El ne apare însă ca deschis întru cît poate primi, între aceste limite și articulații fixe, conținuturi din ce în ce mai bogate. Și pentru că, vorbind despre un sistem axiologic închis sau deschis, dăm o întrebuintare metaforică cuvintelor, putem continua metafora, spunînd că sistemul valorilor pare închis în liniile de configurație ale suprafeței sale, dar deschis în profunzimea lui, ca unul care poate primi aporturile nelimitate ale unor noi dorințe. Pentru că omul nu încetează să se dezvolte, este probabil că lumea lui de valori nu va înceta să crească, fără ca, pentru aceasta, el să abandoneze cadrele largi ale năzuințelor lui. Iar această îmbogățire, adîncire și diferențiere a cadrelor axiologice ale omului constituie și temelul speranțelor lui cele mai întăritoare, în acele momente în care, constatînd lipsa unor valori diriguitoare pentru împrejurările noi ale vieții, el își poate spune că stă în posibilitățile conștiinței lui să le cîștige.

E. INCRUCIȘAREA SFERELOR PERSONALE

Valorificările noastre, adică actele prin care cuprindem valorile, alcătuiesc una din funcțiunile principale ale persoanei umane. Am definit, în adevăr, persoana drept un centru de valorificări. În același loc (I, 7) am arătat, de asemeni, că persoana este un obiect obligatoriu al valorificărilor noastre, în așa fel încît, dacă sîntem liberi să valorificăm sau să ne abținem de a valorifica bunurile reale, sîntem constrînși să valorificăm persoanele, care nu ne sînt niciodată indifferente. Valorificările persoanelor cu care coexistăm se întîlnesc însă cu propriile noastre valorificări, cauzînd efectul încrucișării sferelor personale, un fenomen pe care axiologia nu-l poate trece cu vederea.

În principiu, încrucișarea sferelor personale n-ar trebui să se producă. Valorile posedă, în adevăr, caracterul generalității. Mișcat de actele corelative de dorință, oricine poate cuprinde orice valoare. Există apoi o ordine ierarhică obiec-

tivă a valorilor, încît nimeni n-ar trebui să se îndoiască asupra rangului de preferință care urmează a fi acordat fiecărei valori în parte. Dacă fiecare conștiință omenească s-ar dezvolta pînă la limita putințelor de valorificare umană și dacă nimic n-ar obnubila conștiința în acțiunea spontană a preferințelor ei, în locul încrucișării sferelor personale am avea coincidența lor totală. De asemeni, în această ipoteză, în locul conflictelor care se ivesc în societatea omenească și care, în esență, sînt conflicte ale valorificărilor pe care persoanele și le aplică reciproc, am întîmpina acordul și armonia netulburată. În realitate însă lucrurile nu se întîmplă astfel, căci deși, teoreticește vorbind, valorile sînt generale, în existența empirică a conștiinței ele au un volum mai mic sau mai mare (II, 7), adică sînt cuprinse mai des sau mai rar, în forme mai mult sau mai puțin adecvate, unele din ele sînt dorite și aflate de conștiința omului cu exclusivitate sau cu o preferință care pune în umbră aspirația către alte valori. Individul în care valoarea economică are volumul cel mai mare, omul economic, manifestă neînțelegere față de alții. Dominați de punctul de vedere al unei valori mai viu rîvnită și mai des cuprinsă de fiecare din aceștia, ierarhia obiectivă a valorilor se tulbură pentru ei și preferința lor alege și afirmă valorile într-o ordine care nu mai coincide cu a semenilor stăpîniți de punctul de vedere al unei valori deosebite. Societatea omenească reprezintă o vastă rețea de sfere personale încrucișate. Fără îndoială, conflictul nu este singurul aspect al societăților omenești, privite în latura lor axiologică. Oamenii se iubesc și se asociază adeseori, atunci cînd punctele lor de vedere coincid. În numele acelorași valori, reprezentate în conștiințele respective cu un volum identic și determinînd aceeași ordine subiectivă a preferințelor, se țes între oameni legături de simpatie, încredere, prietenie, fidelitate, colaborare. Tabloul axiologic al societății, adică al coexistenței persoanelor, înfățișează o vastă rețea de sfere personale încrucișate, în urzeala căroră se înscriu, mai des sau mai rar, regiuni de coincidență, de unire, de armonie.

Există oare posibilitatea extinderii acestor regiuni din urmă? Poate fi oare redus conflictul și armonia poate oare să-l înlocuiască? Sînt numeroși cugetători care socotesc că

lucrul, chiar dacă ar fi posibil, nu este de dorit. O valoare, spun aceștia, nu poate fi cucerită decît împotriva altora, care urmează să fie combătute și împinse în umbră. În munca culturii, fiecare slujitor al ei trebuie să posede un punct de vedere, un centru personal, pentru ca opera lui să aibă temeinicie și eficacitate. Încrucișarea sferelor personale este poate un aspect dureros, dar el este inevitabil și este util. Față de acest mod de a gândi, sînt alți cugetători care socotesc că acordul axiologic poate fi obținut în toate aceste cazuri în care un singur punct de vedere ajunge să domine cu exclusivitate, îndepărtînd sau cel puțin subordonînd toate punctele de vedere deosebite și stabilind o ordine a preferințelor care culminează în valoarea impusă și adoptată. Pentru acești din urmă cugetători, acordul este vrednic a fi dorit, și el nu este imposibil, dar numai pe calea pe care am indicat-o. Sînt, în fine, alți gînditori care socotesc că dezacordul axiologic, deși există, el nu este nici fatal, nici aplanabil numai pe calea unificării sub un singur punct de vedere. Cînd considerăm limitarea structurilor axiologice personale, constatăm că ele sînt o cauză a neînțelegerii dintre oameni, mai cu seamă prin veleitatea lor de a se impune. Imperialismul persoanei, nu limitarea ei empirică, este izvorul dezacordurilor axiologice. Limitele consimțite lasă loc mai degrabă și altor valori alături de ale noastre ; iar dorința de a lărgi sfera personală prin însumarea tuturor acelor achiziții ale culturii care ne pot face receptivi pentru un număr cît mai mare și mai variat de valori reduce ea însăși regiunea dezacordurilor. Nu mi se pare apoi drept a spune că o valoare oarecare trebuie apărută împotriva altor valori, menite a fi respinse sau anulate în favoarea celei dintîi. Orice valoare trebuie mai cu seamă apărută împotriva nonvalorii cu care se leagă în interiorul aceleiași sfere. Adevărul nu trebuie apărut împotriva esteticului sau moralului, ci împotriva neadevărului ; după cum esteticul și moralul urmează să fie apărute și cîștigate împotriva urîtului și răului. În sfîrșit, alte pricini ale dezacordurilor umane sînt de căutat în inadecvarea actelor de cuprindere a valorilor, în încercarea infructuoasă de a sesiza valorile din perspective care nu sînt po-

trivite cu ele sau în acea nerecunoaștere a caracterului general al valorilor și a ordinei lor obiective, care ne închide într-un subiectivism încăpățânat și arbitrar. Când toate aceste pricini ar fi înlăturate, multe dintre disensiunile oamenilor ar putea să dispară. În serviciul acestui scop, știința axiologiei, stabilind generalitatea valorilor, granițele care separă structurile lor autonome, natura actelor care le pot cuprinde și ordinea obiectivă a ierarhiei lor, poate aduce mari servicii oamenilor și societăților.

ANEXE

ORIGINEA ȘI VALABILITATEA VALORILOR ¹

Interesul în creștere pentru filozofia valorilor se alimentează din spectacolul actual al fragilității lor. De când prin încercările unui Marx sau Nietzsche s-a început lucrarea de relativizare a valorilor culturii moderne, o nouă neliniște filozofică a apărut, alta decât aceea metafizică, și anume neliniștea în legătură cu înțelesul și destinația culturii. Este într-acestea caracteristică că în timp ce puține valori culturale scapă astăzi de soarta de a fi contestate, valori noi sînt afirmate cu o parțialitate care nu învață nimic de la opoziția pe care cele dintîi o întîmpină. Totul pare a fi intrat astăzi într-un proces de activă relativizare, fără ca veleitățile radicale și absolutiste să fie intimidat. Situația se repetă și în ce privește înțelegerea generală a valorilor, reprezentările cu privire la originea și valabilitatea lor, despre care vedem afirmîndu-se ideile cele mai contradictorii. S-ar spune că gînditorii care reflectează astăzi la astfel de probleme sînt urmăriți de o anumită rea conștiință, pe care ei încearcă s-o aline, fie primind fragilitatea valorilor ca pe un fapt cu totul natural, fie opunînd afirmația că, în ciuda șovăirii lor aparente, valorile se bucură de un mod de a fi autonom și inalterabil. Ceva din spiritul vechilor tehnici terapeutice ale homeopatiei și alopatiei intră și în această ocazie în funcțiune.

¹ Comunicare făcută la al noulea Congres internațional de filozofie (Paris, 1-6 august 1937).

Definițiile care s-au propus în legătură cu natura valorilor se mișcă, în genere, în aceste cadre. Varietatea lor nu este subliniată decît de puține nuanțe. Astfel, pentru un întreg grup de cugetători, veniți mai cu seamă din sfera psihologiei, nu recunoaștem o valoare decît acelor lucruri care prin anumite însușiri ale lor sînt capabile de a satisface unele nevoi ale individului sau ale colectivității. Prezența valorii se declară în sentimentul de plăcere provocat de posesiunea obiectului capabil de a satisface nevoia pe care am resimțit-o. „Motivul propriu, scria A. Döring, pentru care atribuim unui obiect o valoare de un anumit grad consistă în exercitarea sentimentului prin mijlocirea lui. Un bun este obiectul care trezește plăcerea, un rău este obiectul care trezește durerea.“ Pentru o părere înrudită, valoarea se constituie însă chiar înaintea momentului posesiunii, și anume în acela al dorinței, al aspirației către obiectul înzestrat cu facultatea de a satisface o nevoie. „Valoarea, scria Ch. von Ehrenfels, este raportul dintre un obiect și un subiect și care ne spune că subiectul dorește efectiv obiectul, sau, în cazul că nu este convins de existența acestuia din urmă, că l-ar putea dori.“ În același înțeles observă A. Lalande că „n-ar exista valori dacă n-am avea preferințe și dorințe“. Nu numai că valoarea nu trebuie să aștepte momentul posesiunii pentru a apărea, dar acest moment absoarbe mai degrabă, după credința unui Simmel sau Bouglé, ființa valorii. Realitatea ei se constituie mai degrabă din faptul de a o dori și a nu o avea, din luptele și dificultățile de a o obține. Pe de altă parte, pe cînd, urmînd deprinderile limbajului, valorile sînt pentru unii gînditori însușiri ale lucrurilor sau chiar lucrurile care au aceste însușiri, pentru alții ele nu par a fi decît expresia afectivă a unei relații. În cazul acesta, valoarea nu are nici o realitate în afară de individualitatea și momentul în care este posedată sau rîvnită. Valabilitatea ei se mărginește deci în interiorul individualității care o posedă sau o rîvnește și numai în clipa posesiunii sau dorinței. Punctul de vedere al relativismului valorii a fost cu multă consecvență susținut de R. Müller-Freienfels, care se rînduiește, dealtfel, în tabăra acelor care văd în relația afectivă pe care o denumește valoarea un sentiment al posesiunii. Pentru acest gînditor nu există sentimente autentice ale valorii decît pentru punctul de vedere al unui eu momentan. O valoare care

pretinde la universalitate și la oarecare autonomie față de subiectul care îl resimte și de momentul în care este resimțită, nu este altceva decât produsul unui act de generalizare, care îi răpește, de fapt, orice intimitate și orice adevăr afectiv. „Valorile generale, scrie R. Müller-Freienfels, sînt scheme vide, pe care personalitatea trebuie să le impregneze cu sîngele său, pentru a le trezi la viață.”

La celălalt pol al gândirii se întîlnesc într-acestea cuge-tătorii pentru care valoarea este o esență autonomă și față de lucrurile cărora le-o putem atribui și față de subiectele care o prețuiesc, adică o esență absolută. Valorile sînt, pen-tru M. Scheler, „fapte obiective, aparținînd unui anumit mod al experienței” și care pot fi intuite prin acte intenționale ale sentimentului, chiar atunci cînd ele nu aderă la vreun suport oarecare, ca, de pildă, atunci cînd un om ne este simpatîc, deși n-am putea indica nici o trăsătură care să spri-jine aprecierea noastră. Problema pe care o vor urmări auto-nomiștii valorii va fi aceea de a găsi regiunea de care țin obiectele aparținînd acestui mod special al experienței. Pen-tru toți acești gînditori, valorile nefiind nici calități ale lu-crurilor, nici fapte ale subiectivității, nici expresii ale rela-țiilor dintre acestea, ele nu pot aparține decît unei regiuni care depășește tot ce există. Astfel, pentru H. Rickert, între existență și valoare se sapă o adevărată prăpastie, pe care o ilustrează faptul că, în timp ce negația existentului suprimă orice reprezentare și produce ideea nimicului, negația valorii lasă loc cuiva, și anume nonvalorii. Neluînd parte la rela-țiile existentului, nu putem spune că valorile există, ci numai că ele valorează. Cum este însă greu de a înțelege cum poate valora ceva care nu există în nici un fel și cum, pe de altă parte, nevoia de a întemeia caracterul autonom și absolut al valorilor parea a cere izolarea lor și de lucruri și de forma relației dintre obiect și subiect, s-a recurs la încercarea de a le atribui unei sfere mai subtile, una care să aibă mai puține determinări decît existența, dar despre care să se poată spune cel puțin că *este*. În acest fel, profesorul N. Hartmann exclude valoarea din sfera existenței, dar o menține în sfera ființei. Valorile *sînt* și, ca atare, ele pot fi cunoscute deopotrivă cu toate obiectele independente de conștiință. Ele sînt esențe, la fel cu ideile platonice, cu *eidos*, despre care vor-bește Aristotel, și cu *essentia* scolasticilor. Participînd la un

mod neatârnat al ființei, valorile au calitatea unei autonomii ideale, care, departe de a fi condiționată de spiritul care le cunoaște sau de lucrurile care le întrupează, le condiționează. Astfel, spiritul nu se poate sustrage evidenței valorilor, și lucrurile, abia prin raportare la ființa lor apriorică, devin pentru noi niște bunuri. În acest înțeles și folosind o formulă cu răsunet criticist, valorile sînt, pentru Hartmann, „condițiile posibilității bunurilor”. Valorile nu apar, așadar, din aspirația noastră către anumite bunuri. Această aspirație este făcută posibilă și este orientată de ființa apriorică a valorilor. Sentimentul valorii nu este altceva decît semnul prezenței lor în conștiință. Desigur că Scheler și Hartmann au întreprins încercările cele mai departe împinse de a asigura valorilor caracterul lor de absolută valabilitate, într-un contrast atît de izbitor cu psihologiștii care se resemnează a primi relativitatea lor.

Cine examinează cu oarecare atenție toate aceste doctrine nu poate să nu-și dea seama că în cuprinsul lor se încrucează răspunsul la două probleme deosebite, care sînt făcute solidare printr-un abuz al raționamentului. Aceste probleme sînt: 1) problema originii valorilor și 2) problema valabilității lor. Mai toți teoreticienii au fost înclinați să admită că soluția celei dintîi dintre aceste probleme atrage o anumită soluție simetrică a celeilalte, deși, după cum vom vedea îndată, acest paralelism al soluțiilor nu reprezintă nimic constrîngător pentru spirit. Astfel, pentru concepția psihologică și subiectivistă, valorile își au originea în nevoile și aspirațiile noastre, ceea ce ar restrînge valabilitatea lor în limitele individualității care le resimte trebuința și năzuiește către ele, ba chiar în unicul moment al aspirației sau al îndestulării. La rîndul ei, concepția contrarie socotește că valorile își au originea într-o sferă autonomă față de orice formă determinată a existenței și că, din această pricină, nu există spirit care, întîlnindu-le, să se poată sustrage recunoașterii caracterului lor absolut. Profesorul N. Hartmann a admis că spiritul, privind către lumea valorilor printr-un unghi de o anumită îngustime, rămîne orb pentru unele valori și nu se deschide decît unora din ele, dar că, în momentul în care o face, valorile îi apar în semnificația lor absolută.

Este necesar să reacționăm împotriva acestui mod de a asocia ideile noastre. Nu este deloc just a spune că faptul că valorile provin dinafară, dintr-o sferă autonomă sui-generis, impune valabilitatea lor absolută pentru orice spirit care ajunge a le cunoaște. Ne putem foarte bine reprezenta că valorile, deși ar avea o origine externă și autonomă față de spirit, dobîndesc, îndată ce pătrund în el, forme subiective și de o valabilitate cu totul mărginită. Nici în axiologie, nici în epistemologie, obiectivitatea autonomă a datelor nu garantează valabilitatea absolută a chipului în care le răsfrîngem. Sfera de proveniență a unor elemente apărute în conștiința noastră nu garantează valoarea lor. Încercarea de a funda caracterul absolut al valorilor prin invocarea sferei autonome a provenienței lor nu mi se pare satisfăcătoare. Nimic nu-mi dovedește că spiritul, primind valoarea, asimilînd-o, introducînd-o în unitatea lui, adaptînd-o la conținuturile lui anterioare și la scopurile lui prezente, nu-i alterează ființa și nu-i reduce raza valabilității.

Tot astfel, ne putem închipui foarte bine că valorile au o origine subiectivă, dar că valabilitatea lor depășește subiectivitatea. Putem să ne reprezentăm valori care apar în conștiința noastră, dar despre care nu putem spune că valorează numai pentru noi. Nimeni nu are conștiința unei astfel de solitudini în actul aprecierii. Acțiunea de valorificare a valorii, adică aceea prin care îi recunoaștem o generalitate oarecare, n-are efectul de a o răci și dizolva, așa cum susțin unii psihologi. Dorim cu atît mai multă forță un bun cu cît știm că este dorit de mai multă lume, și lipsa lui ne este cu atît mai dureroasă cu cît ne spunem că sînt puțini oameni care să nu-l posede. Plăcerea îndestulării, care pentru atîți psihologi alcătuiește ființa adevărată a valorii, nu scade cînd o putem asocia cu gîndul că oamenii nu sînt excluși de la izvorul ei. Există desigur plăceri egoiste, satisfacții care cresc în măsura în care ne putem spune că nu le împărțim cu nimeni, dar nu acestea indică prezența valorii. Mai cu seamă valorile culturii ar dispărea îndată ce ne-am spune că valabilitatea lor se reduce la aria limitată a individualității noastre. Lucrul a fost de multă vreme recunoscut de Kant, care a observat modestia agreabilului și imperialismul frumo-

sului, adică resemnarea unuia de a valora numai pentru mine și pretenția celuilalt de a valora pentru toată lumea. Acțiunea generalizării este deci, pentru Kant, constitutivă în formarea valorii estetice. Putem deci foarte bine recunoaște, chiar într-un sens mai larg, că valorile provin din aspirații sau din satisfacții personale și, cu toate acestea, că ele sînt asociate cu tendința de a le impune aprecierii generale. Actul de a resimți o valoare și acela de a-i recunoaște o valabilitate generală nu se combat și nu se anulează reciproc. În definitiv, nici psihologii nu afirmă că în actul aprecierii, adică în acela prin care recunoaștem o valoare, nu intră și o acțiune de valorificare a valorii. Ei admit însă ca un lucru indiscutabil că această din urmă acțiune ajunge totdeauna la rezultatul că orice valoare este valabilă numai pentru acel care o resimte, că raza valabilității ei nu depășește niciodată individualitatea valorificatoare, ceea ce mi se pare cu totul contestabil. După cele observate mai sus, mi se pare a putea susține că sentimentul valorii nu este făcut imposibil prin actul de a-i recunoaște valorii o valabilitate mai largă, ba chiar că acest din urmă act este constitutiv ori de cîte ori recunoaștem una din valorile mai înalte ale culturii. Dacă psihologii au ajuns la alt rezultat, împrejurarea a decurs numai din tendința lor de a construi soluții simetrice, rezolvînd în sens subiectivist și problema originii și aceea a valabilității valorilor.

Interesul disocierii celor două probleme și al soluțiilor lor stă în aceea că permite reasocierea lor într-un mod care să ocolească unele din neajunsurile de căpetenie pe care cercetarea mai veche nu le-a putut înlătura. În adevăr, obiecția cea mai de seamă care a fost făcută autonomiștilor provenea din faptul că aceștia tăgăduiesc valorii caracterul de raport, pentru a-i recunoaște pe acela de esență autonomă: o noțiune greu de realizat, dacă nu-i dăm înțelesul de substanță, pe care Hartmann ni-l interzice, de altfel, cu desăvîrșire. Cum însă, pe de altă parte, autonomiștii afirmă că valorile pot fi cunoscute, ei admit implicit că valoarea ia forma raportului cu spiritul și își pierde, odată cu aceasta, autonomia ei absolută. Propoziția că valoarea este o esență autonomă merge greu împreună cu propoziția că valoarea poate fi cunoscută.

Dacă însă alți gânditori le-au afirmat în chip simultan, lucrul provine din aceea că se socotea că numai originea autonomă a valorii putea salva valabilitatea ei absolută. Tot astfel, neajunsul cel mai de seamă al psihologismului provine din credința că originea subiectivă a valorii mărginește valabilitatea ei. Psihologismul pune pe om în fața dilemei de a se închide în lumea sa de valori viu resimțite sau de a se deschide lumii de semnificații mai generale a culturii, dar numai resemnându-se să piardă sentimentul lor mai intim. Pentru punctul de vedere al unui psihologism consecvent, cultura omenească nu poate fi altceva decât o colecție de generalități convenționale. După cele arătate, mi se pare însă cu puțință a uni noțiunea valorii, ca un raport aprehendat de subiectivitate, cu afirmarea valabilității ei celei mai largi.

Valoarea este pentru noi expresia unei anumite posibilități, a posibilității unei adaptări satisfăcătoare între lucruri și conștiință. Cine resimte o valoare realizează această adaptare. Cine o dorește încearcă s-o realizeze. Cine n-o dorește și n-o resimte n-a realizat-o încă, dar o poate realiza în momentul în care condițiile adaptării vor fi date. Oamenii sînt mereu alții, nevoile lor se pot schimba și obiectele care să le satisfacă pot să dispară sau să se ascundă. Rămîne într-acestea ceva permanent, și anume valoarea, ca expresia ideală a unui acord între eu și lume, care poate fi oricînd realizat.

Din această pricină, în cel mai particular sentiment al valorii, în cel mai rar sau chiar în cel mai straniu, există ceva tipic și reprezentativ. Cine descoperă o valoare nouă, o valoare pe care nimeni n-o resimțise înainte, execută un act de semnificație umană generală, pentru că statuează exemplul unui acord care poate fi căutat și realizat în viitor de oricine. Este apoi de un mare interes teoretic a distinge între sentimentul valorii și valorificarea valorii, adică între actul prin care resimt valoarea unui lucru și acela prin care măsoar întinderea valabilității acestei valori. Psihologismul socotește că acest din urmă act este posterior celui dintîi și că, în definitiv, îl alterează. Pentru noi însă, aceste două acte sînt solidare. Actul valorificării este cuprins în sentimentul valorii. Oricine resimte o valoare nouă este conștient de a fi găsit un mod de adaptare la lucruri, valabil pentru mulți

oameni, izvorul unor nevoi și satisfacții foarte generale. Bă chiar, în măsura în care valoarea ocupă un rol ierarhic mai înalt, acțiunea valorificării dă rezultate mai întinse. Există un *volum* al valorii, care se pronunță în sentimentul de importanță care o însoțește. În baza acestui sentiment socotim că valorile estetice, teoretice, morale sau religioase pe care le înregistrăm au o valabilitate mai generală decât simplele valori ale agreabilului. Baza psihologică a fanatismului în domeniul moral sau religios, sacrificiul la care consimte învățatul sau artistul se dezvoltă din conștiința largii însemnătăți umane pe care o constatăm prin acte de valorificare nedespărțite de sentimentul acelor înalte valori.

Dacă acum trecem de la sentimentul valorilor la crearea lor, la acțiunea de a le încredința unui suport concret, pentru a obține, de pildă, bunuri economice, lucrări științifice sau opere de artă, observăm că sensul acestor acte de creație nu este altul decât de a favoriza raportul adecvat dintre unele dorințe și nevoi și lucrurile care le pot satisface. O operă de artă, de pildă, nu este altceva decât rezultatul organizării mijloacelor grație cărora putem provoca întâlnirea unor nevoi cu niște date obiective și satisfacerea celor dinții prin cele din urmă. Cum însă nevoile nu sînt date totdeauna, opera de artă își poate asuma și rolul de a le trezi, mai înainte de a le satisface. Creația artistică, spunea odată Paul Valéry, presupune „un calcul de efecte exterioare”. Problema artei este „o problemă de acomodare”. Ceea ce face artistul face oricare alt creator de bunuri culturale. Prin lucrarea tuturor creatorilor, prin tehnică și prin artă, prin opere științifice și prin instituții, prin codificări și prin ritualuri, ne înconjurăm cu un mediu axiologic condițional, care restrînge cu mult libertatea noastră de a valorifica personal și chiar pe aceea de a găsi valori noi. Tocmai din pricina aceasta oamenii revizuiesc din cînd în cînd soluțiile de viață cuprinse în operele lor și, înainte de a trece sub noi legături sau de a le reface pe cele vechi, ei au impresia acelei alunecări generale, de care nici conștiința timpului nostru nu este scutită. Gînditorii reacționează în fața acestui sentiment dizolvant în singurele două chipuri pe care le-a putut găsi vreodată tehnica apărării: adaptîndu-se primejdiei sau înfruntînd-o dintr-o poziție opusă. Radicalismul vremii acuză

Într-acestea contrastele și surpă legăturile. Totul ne face însă a crede că o vreme mai dispusă la integrare și armonie se va opri la adevărul mai larg că deși fiecare individ sau fiecare grup omogen de indivizi nu pot cuprinde valoarea decât din unghiul lor subiectiv, relația care apare atunci pe lume interesează întreaga omenire. Libertatea spirituală, adică dreptul de a folosi poziția noastră personală în acțiunea de a afirma valorile și de a respinge nonvalorile, se investește numai în cazul acesta cu întreaga ei însemnătate umană.

BIBLIOGRAFIE

(Notez în lista bibliografică de față cele câteva lucrări la care s-a referit expunerea noastră, împreună cu câteva din operele utile unei prime orientări în teoria modernă a valorilor.)

BLAGA L., *Artă și valoare*, 1939.

(Se schițează o teorie a valorilor în cadrul general al sistemului. Valorile obiective sînt produsul unei „iluzionări finaliste“ a conștiinței.)

BOUGLÉ C., *Leçons de sociologie sur l'évolution des valeurs*, 1922.
(Punct de vedere sociologic.)

BRENTANO F., *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, 1874.

(A inspirat o lungă descendență de teoreticieni ai valorilor, printre care Meinong, Ehrenfels, Krueger, Kraus, Kreibig, Scheler ș.a. Cuprinde deosebirea, pentru care, dealtfel, nu găsește încă termenii proprii, dintre conținuturi ale conștiinței, obiecte și acte intenționale. Brentano clasifică fenomenele sufletești în: 1) reprezentări, 2) judecăți, 3) iubire și ură. Pornind de la studii de teologie catolică, Brentano introduce prin teoria actelor intenționale (veche moștenire scolastică!) o atitudine realistă în filozofie, într-o vreme în care dominau încă, sub forme felurite, punctele de vedere ale idealismului. Astfel, în timp ce, prin teoria apercipției a lui W. Wundt, conștiința era arătată că își contruiește obiectele ei, psihologia realistă și descriptivă a lui Brentano înfățișează conștiința în acțiunea de simplă cuprindere a obiectelor în relația dintre ele (prin reprezentări și judecăți) sau în relația cu noi înșine (prin valorificările iubirii și urii).)

- ID., *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis*, 1889.
(Dezvoltarea teoriei valorilor.)
- DÖRING A., *Philosophische Güterlehre*, 1888.
(Punct de vedere afectivist. „Un bun este un obiect care produce plăcere ; un rău este un obiect care produce durere.“)
- DURKHEIM E., *Jugements de valeur et jugements de réalité*, 1911.
(În vol. *Sociologie et Philosophie*, 1924. „O judecată de valoare exprimă relația unui lucru cu un ideal“ și, ca atare, nu se deosebește esențial de judecata de realitate, întrucît idealul este și el o realitate pentru conștiința socială. Sociologism. Relativismul valorilor. Studiul a fost prezentat Congresului filozofic din Bologna, în 1911.)
- EHRENFELS CHR. v., *System der Wertlehre*, I, 1897.
(Punctul de vedere al dorinței, nu al sentimentului ca la Brentano și Döring. Valoarea este raportul dintre un obiect și subiectul care îl dorește, în cazul că e convins de existența lui. Valoarea este dezirabilitate (— *Begehrbarkeit*.)
- GROOS K., *Zur Psychologie und Metaphysik des Werterlebens*, 1932.
(Psihologic-genetic. Valorile se dezvoltă din tendințe naturale, instincte, înclinații etc. Conciliază punctul de vedere afectivist cu cel deziderativist : un lucru care satisface un instinct produce o plăcere, pe care dorința, căutînd s-o reproducă, asociază reprezentarea acelu lucru cu ideea unei valori.)
- HARTMANN N., *Ethik*, 1925.
(P. de v. obiectivist și absolutist, înrudit cu al lui Scheler. „Valorile sînt esențialități“ (— *Wesenheiten*) și, ca atare, aparțin unei lumi speciale, cu propriile ei structuri și legi. Platonism. Faptul că nu ajungem a cunoaște decît un număr mărginit de valori se datorește „îngustimii conștiinței“.)
- HEYDE J. E., *Wert. Eine philosophische Grundlegung*, 1926.
(Încercare de a concilia relaționismul cu obiectivismul și absolutismul. Valoarea este o relație dintre un subiect și un obiect, dar o relație obiectivă și absolută, întrucît, în anumite condiții, ea poate fi regăsită de oricine. Autorul este un elev al lui Rehmke.)
- HUSSERL E., *Über intentionale Erlebnisse und ihre „Inhalte“*, în *Logische Untersuchungen*, 1900, v. II.
(Esențial pentru problema actelor, conținuturilor și obiectelor.)
- JAMES W., *Précis de Psychologie*, 1908, tr. fr.
(Deosebirea dintre stări tranzitive și substantive, corespunzînd „actelor“ și „conținuturilor“. Pînă la urmă ni se arată însă că toate stările conștiinței sînt tranzitive.)

KRAUS O., *Die Werttheorien. Geschichte und Kritik*, 1937.

(Concentrează întinsa experiență a autorului în problema valorilor, căreia i-a consacrat numeroase studii anterioare. Bibliografie ținută la curent pînă la data apariției.)

LE SENNE R., *Obstacle et valeur*, 1834.

(Absolutism : „Valoarea e absolută sau nu e valoare“.)

LIPPS TH., *Leitfaden der Psychologie*, 1906.

(Precizări utile în problema conținuturilor, actelor și obiectelor conștiinței.)

LOTZE R. H., *Mikrokosmos. Ideen der Naturgeschichte und Geschichte der Menschheit*, 3 vol., 1856—1864.

(Vorbește pentru întia oară de un „imperiu al valorilor“ (*Reich der Werte*). Stă în mare parte la originea absolutismului și obiectivismului axiologic modern. Totuși ideile lui Lotze nu sînt lipsite de unele contradicții. Cp. Kraus, *op. cit.*, p. 157 urm.)

MEIER H., *Psychologie des emotionalen Denkens*, 1908.

(Psihologia „valorificărilor“ și a „judecăților de valoare“.)

MEINONG A. v., *Psychologisch-etische Untersuchungen zur Werttheorie*, 1898.

(Elev al lui Brentano, inspirînd pe Ehrenfels, care a avut, la rîndu-i, influență asupra lui, Meinong construiește o teorie a valorilor într-o serie de opere, dintre care aceea citată mai sus a fost declarată de el însuși „învechită“. O punere la punct a adus Meinong în comunicarea din 1911 la Congresul filozofic din Bologna (*Für die Psychologie und gegen den Psychologismus in der allgemeinen Werttheorie*), apoi în alte studii, retipărite mai tîrziu în *Gesammelte Abhandlungen* (în special vol. III și ultimul). O nouă prezentare a axiologiei sale, în cadrul filozofiei lui generale, întreprinde Meinong în autoprezentarea publicată în *Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen*, vol. I, 1921, un text esențial. Meinong distinge patru clase de experiențe (*Erlebnisse*) aprehensive : reprezentarea, gîndirea, sentimentul și voința, care „cuprind“ (*erfassen*) patru clase respective de „obiecte“ (*Gegenstände*) : obiectele (propriu-zise), obiectivele, dignitativele (= valorile) și deziderativele. Meinong împarte deci cu Brentano părerea că valorile stau în relație cu sentimentul, concepînd însă aceste valori nu ca pe expresia unor relații, ci ca pe niște „obiecte“. Reluînd clasificarea lui Meinong, am crezut totuși necesar s-o modificăm, făcînd din valori obiectele dorinței (nu ale sentimentului). În adevăr, obiectele sentimentului, adică afectele, sînt date în conștiință ca niște obiecte ale ei, în timp ce valorile

sînt date cu semnul excentricității, adică drept niște obiecte care depășesc conștiința, care aparțin unei sfere externe. Sentimentul nu ne scoate din noi înșine. Gestul acesta îl execută însă în nenumărate feluri dorința, care este una din energiile prin care conștiința construiește lumea exterioară.)

MESSER AUG., *Deutsche Wertphilosophie der Gegenwart*, 1926.

(Analizează sistemele axiologice ale lui Scheler, Rickert, W. Stern, H. Münsterberg.)

MÜLLER-FREIENFELS R., *Grundzüge einer neuen Wertlehre*, în *Annalen der Philosophie*, I, 1919.

(Concluziile cele mai înaintate ale psihologismului și relativismului axiologic.)

MÜNSTERBERG H., *Philosophie der Werte*, 1908.

(Clasificare minuțioasă a valorilor.)

RICKERT H., *System der Philosophie*, I, 1923.

(Valorile nu aparțin unei regiuni determinate a ființei, ci regiunii speciale a „valabilității“. Fine distincții între diferitele tipuri de valori și sistematizarea întregului domeniu. Cp. asupra valorii teoretice la Rickert, N. Bagdasar, *Der Begriff des theoretischen Wertes bei Rickert*, 1927.)

RIBOT TH., *La logique des sentiments*.

(Psihologie. Discută mai multe teze ale axiologiei moderne.)

ROȘCA D. D., *Valori veșnice* (în revista *Luceafărul*, 1941.)

(Argumentează în favoarea permanenței valorilor culturii. Voi. de același autor: *Mitul utilului*, 1933 (extras).)

SCHELER M., *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, vol. I, 1913; vol. II, 1916.

(Operă capitală a direcției obiectiviste și absolutiste. Valorile sînt obiectele unei intuiții emoționale. Ele sînt fapte obiective, iraționale și apriorice. Orice normă sau orice postulat moral se întemeiază pe „ființa“ apriorică a valorilor. Ele nu sînt „relații“, ci „obiecte“ independente de procesul cuprinderii reale. Cuprinde o clasificare și o ierarhizare a valorilor.)

SIMMEL G., *Philosophie des Geldes*, 1900.

STERN ALF., *La philosophie des valeurs*, 2 vol., 1936.

(Analizează contribuțiile lui R. Müller-Freienfels, M. Scheler, N. Hartmann, E. Heyde, A. Vierkandt, W. Stern, Th. Lessing, încheind cu expunerea propriei teorii, cuprinsă în opera: *Die Philosophischen Grundlagen von Wahrheit, Wirklichkeit, Wert* 1932.)

WINDELBAND W., *Präludien*, 2 vol., 1915.

(Absolutism. „Lumina eternității nu luminează pentru mine în știință, ci în conștiință.“)

Travaux du IX-e Congrès international de philosophie, 1937.

(Cuprind în vol. X și XI un mare număr de studii asupra teoriei valorilor repartizate în următoarele capitole: I. Generalități; II. Valoare și realitate; III. Cunoștință, acțiune, valoare; IV. Valoare și cosmologie; V. Norme logice; VI. Norme morale și sociale.)

1942

FILOZOFIA CULTURII

PREFAȚA

Lucrarea de față reproduce, cu modificări privind mai ales forma expunerii, unul din cursurile de filozofia culturii, ținut la Facultatea de filozofie și litere din București, dublind 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 hotărăsc să fac abia acum. Problema culturii este însă astăzi mai actuală decît oricînd, și cititorii de scrieri filozofice, 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

PREFAȚA LA EDIȚIA A II-A

Răspîdită, în puține exemplare, în cîteva librării din București, lucrarea de față a fost mistuită de focul bombar-

damentelor germane în cea mai mare parte a primei ei ediții. Autorul a pregătit o nouă ediție, revăzută, a lucrării sale și Filozofia culturii se înfățișează astăzi din nou cititorilor, care n-au încetat s-o ceară între timp.

Editura

Octombrie 1944

A. a. TEORIA FORMALĂ A CULTURII

I. OBIECTUL FILOZOFIEI CULTURII

Multă lume vorbește astăzi despre filozofia culturii. Puțini leagă de această expresie, apărută de curînd în terminologia specialității, un conținut de reprezentări limpezi. Cea mai tînără ramură a sistemului filozofic, cel puțin ca grupare autonomă a unor probleme puse, dealtfel, de multă vreme, are nevoie să-și precizeze conținutul, ceea ce, dealtfel, nu se poate face decît în legătură cu deosebirea dintre științele spiritului și ale naturii, și aceasta un rezultat relativ recent al cercetării. Dacă atîta vreme studiul naturii și al spiritului au întîrziat 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 salutată, 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, avînd legalitatea lor proprie. În momentul în care conștiința acestei deosebiri a fost cîștigată, vechea filozofie, 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. Filozofia culturii este rodul acestei îndrumări. Dar, pentru a asocia un înțeles cît mai exact cu noțiunea nouă și încă atît de șovăitoare a filozofiei culturii, este nevoie să vedem mai de aproape care sînt 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 sînt trăsăturile distinctive dintre aceste două grupări de științe. Științele naturii studiază fapte și fenomene care sînt independente de individualitatea omului și de civilizația lui. Acest lucru trebuie înțeles în două feluri. Fenomenele pe care științele naturii le studiază sînt independente de om, întrucît sînt anterioare civilizației lui. Cu mult înainte ca omul să fi lăsat vreo mărturie despre sine, pămîntul se învîrtea în jurul soarelui, două corpuri încărcate cu electricități contrarii puse față în față produceau o scînteie, iar embrionul unui anumit tip animal se dezvoltă în aceleași condiții. Dar aceste fenomene sînt 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 sînt apoi repetabile. Este o observație pe care a făcut-o filozoful 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 decît comunul lor, trăsăturile care revin cu fiecare repetiție, ceea ce îndreptățește observația că fenomenele naturale sînt sistematizabile în noțiuni și legi generale. Astfel putem dobîndi despre scînteia electrică o cunoștință generală și nu numai cunoștința specială despre cutare sau cutare scînteie anumită. Mai mult decît atît, fenomenele naturale prilejuiesc simple judecăți de existență. Prin ele cunoaștem anumite trăsături ale realității și nimic mai mult. În sfîrșit, pentru cunoașterea lor, nu este necesar să întrebuițăm decît o singură energie sufletească: inteligența. Faptul că ele ne pot sugera unele sentimente este nu numai indiferent, dar și prielnic pentru buna ducere la capăt a întreprinderii științifice.

Iată însă niște trăsături care sînt pe rînd contrazise de caracteristicile științelor omului sau ale spiritului. Căci, mai întîi, fenomenele despre care științele spiritului se ocupă sînt

dependente de om, în dublul înțeles că sînt contemporane cu civilizația lui și că sînt atîrnătoare 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 sînt nici repetabile ; ele sînt 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 nici un fel de noțiuni generale. Preparatele intelectuale care rezultă din efortul de a cunoaște aceste fenomene ale spiritului sînt 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 gîndim în legătură cu o valoare. Raportarea la o valoare este — după gînditorul 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 pot preocupa cu drept cuvînt profesorii pe care i-a audiat și cărțile pe care le-a citit, deoarece grație lor înțelegem mai bine formarea acelei valori, a celui bun cultural care este filozofia lui. Prin urmare, pe cîtă vreme în științele naturii ne preocupăm de fapte așa cum sînt, 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 hotărîtoare pentru constituirea acestor științe. În sfîrșit, 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 pînă la ultima adîncime 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 atîtea trăsături care fac din dualitatea : științe ale naturii și științe ale omului, un adevărat contrast.

E cunoscut că toate clasificările omenești sînt relative, că ele sînt 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 sînt 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 rîndul lui, de certe condiții ale muncii sociale. Dar sînt 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 decît un concept individual. În sfîrșit, este adevărat că în știință ne putem lipsi totdeauna de acel adjuvant al simpatiei, care ne face să intrăm mai adînc în intimitatea lucrurilor? Se observă uneori, în psihologia caracterologică, înclinația estetică a botaniștilor, aplecarea delicată asupra creaturii plăpînde 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 gingașă a plantelor.

Este adevărat, pe de altă parte, că nu există nici o posibilitate de a alcătui concepte generale în științele spiritului? Lucrul iarăși nu poate să fie afirmat cu toată temeinicia și pînă la ultima limită. S-a observat, de pildă, că țărănul din oricare țară, oricărei culturi ar aparține, prezintă anumite însușiri repetabile și care ne îndreptățesc a vorbi despre un tip general al țărănului. 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. Sînt apoi cu totul excluse fenomenele repetabile în domeniul spiritului? Știm că unele state care au ajuns la o anumită formă a producției economice 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 sîntem îndreptățiți să afirmăm încă o dată că acele clasificări de care știința se servește îndeobște nu trag linii cu neputință să fie depășite. Deosebirea dintre științele naturii și ale spiritului rămîne, cu toate acestea, de o mare importanță, pentru două motive: mai întîi pentru că evită excesul primejdios al vechii filozofii generalizatoare a istoriei. De câteva ori în cursul evoluției doctrinelor filozofice, și cu multă intensitate în veacul trecut, s-a crezut că viața omenirii poate fi redusă la niște legi avînd 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 valoare în cuprinsul istoriei numai punctul de vedere al naturalistului, a compromis vechea filozofie a istoriei, care pe această cale nu putea să ajungă decît la niște rezultate palide și relative. Dar, odată cu aceasta, nu se compromitea numai valoarea intrinsecă a filozofiei 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, întrucît și ele, deopotrivă cu științele naturii, țintesc către cunoștința „clară” și „distinctă” (așa cum cerea întemeietorul filozofiei moderne, Descartes), numai că ținta pe care științele spirituale și-o propun este alta decît ținta pe care și-o asumă științele naturii, și mijloacele unora sînt deosebite de mijloacele celorlalte. Aci rezidă importanța distincției capitale dintre științele naturii și științele spiritului.

Ați observat, atunci cînd am arătat care sînt formele de interferență dintre științele naturii și științele spiritului, că tranzacțiunea 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 valorificant al științelor spiritului, interferența nu era posibilă. Această deosebire reprezintă, de o

parte și de alta, niște granițe care nu pot fi trecute cu nici un 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 întrebuițăm 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 filozofic 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 rîndul ei, fizică sau morală. Un lucru care întrupează în sine o astfel de valoare, un lucru care prin prezența sau prin întrebuințarea 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 numim 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 sînt 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 creăm 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 contrapartea simetrică și obiectivă a actului de valorizare, a actului cultural subiectiv. Prin valorizare gândim un obiect în sfera unei valori, îl cugetăm ca dependent de o valoare. Prin actul cultural obiectiv nu numai că îl gândim, dar îl și introducem, de fapt, în sfera valorii și dăm un punct de reazem uneia dintre aspirațiile omenești către valoare, uneia din trebuințele omenești.

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

Dar filozofia culturii despre care ne vom ocupa nu este deloc una și aceeași cu științele culturii despre care am vorbit și în rîndul cărora trebuie să numărăm toate varietățile disciplinelor istorice, felurile ramuri ale economiei politice, ale disciplinelor juridice, științele filozofice ș.a.m.d. Deși toate acestea sînt științe culturale, sfera lor nu coincide nicidecum cu filozofia culturii. Filozofia culturii e altceva.

Filozofia culturii este mai întîi — și după cum ne-o spune însuși numele ei — o disciplină filozofică. Științele culturale sînt discipline speciale. Filozofia culturii se găsește la un nivel de generalitate mult mai ridicat decât științele speciale culturale. Filozofia culturii generalizează asupra materialului pe care îl procură științele speciale ale culturii, în același fel în care filozofia naturii generalizează asupra rezultatelor pe care i le oferă științele particulare ale naturii.

Prin urmare, întrebuițind pluralul „științele culturii“ sau singularul „filozofia culturii“ trecem de la nivelul unor generalizări mai restrânse, cum stă în natura științelor speciale, la nivelul ultimelor generalizări, cum se potrivește firii disciplinelor filozofice. Și atunci, dacă acesta este obiectul filozofiei 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 filozofic.

II. DOMENIUL FILOZOFIEI CULTURII DEFINIȚIA CULTURII

Pentru a delimita mai bine obiectul propriu al filozofiei culturii, este necesar să tragem granițele care o despart de acele discipline filozofice 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 filozofia culturii nu este altceva decât o veche cunoștință a noastră, și anume filozofia istoriei?

Sub numele de filozofia istoriei s-au distins în cursul timpului două discipline deosebite. Există, mai întâi, o filozofie 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 filozofi 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, pentru că, după cum ați putut-o întrevăde și în expunerea de pînă 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, ajungînd la astfel de rezultat, filozofia istoriei este de un mare sprijin disciplinei cu care urmează să ne ocupăm noi.

Dar filozofia 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, filozofia 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 filozofii religioși ai istoriei, un Augustin, un Bossuet. Alteori, direcția istoriei a fost întrevăzută în realizarea libertății, care alcătuiește, 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 confundată cu un obiect al preferinței personale: țeluri subiective, înclinații proprii sînt generalizate pentru a face din ele însăși finalitatea vieții istorice. În acest fel însă, filozofia istoriei devine o întreprindere plină de primejdii. Iată de ce filozofia culturii, în forma pe care dorim a o reprezenta noi, se va abate de la scopurile pe care vechea filozofie materială a istoriei și le propunea.

Există însă și o altă disciplină cu care filozofia culturii ar putea fi confundată, și este vorba ca și în această direcție să tragem linii de graniță. Această disciplină este sociologia. Valorile culturale sînt valori sociale, în îndoitul înțeles că sînt dorite de societate, ca niște ținte proprii ale ei, și că ele nu se pot dezvolta decît în mediul social, pe baza condițiilor pe care societatea le oferă. În acest caz, filozofia 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 întîi ca sistem al tuturor științelor sociale; în al doilea rînd — și în cazul acesta ea primește numele de sociologie generală — ea își poate propune să generalizeze asupra rezultatelor pe care le oferă felurile științe sociale speciale. Întrucît este o disciplină filozofică, sociologia există și se dezvoltă 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 filozofia culturii. Sfera acesteia din urmă va fi atunci cu mult mai întinsă decît

sfera celei dintii. Este adevărat însă că oricare ar fi deosebiri care apar — considerînd întinderea și complexitatea lor — în măsura în care valorile se dezvoltă în ambianța socială, ajutorul sociologiei întru rezolvarea problemelor pe care filozofia 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, anunțînd de pe acum că două vor fi capitolele largi ale preocupărilor noastre. Folosind sugestia pe care filozofia 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 propune să studieze condițiile care fac posibilă întruparea 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 decît atunci cînd am despiciat conținutul ei, cînd găsim notele care îl compun; în al doilea rînd, atunci cînd identificăm sfera noțiunii ei, prin urmare cînd ne dăm seama care sînt 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 decît în cazul cînd sufletul este stăpînit 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 lîngă 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 ome-

nirii nu sînt istovite, cã omenirea mai are încă sarcini mari înaintea ei și cã sufletul omenesc stăpînește 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 întîi automatismul, adică deprinderea de a trăi în cadrele vechi, de a reacționa mecanic la problemele noi ale vieții ; apoi este atitudinea pesimistă, care afirmă cã omenirea nu posedă nici o țintă demnă de a fi urmărită și cã sufletul omenesc este prea slab pentru a putea realiza țintele 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. Întruparea valorii culturale este bunul cultural. Această realizare a valorii este însă, la rîndul ei, de două feluri. În mod general numim act cultural realizarea oricărei valori. Dar există un act cultural subiectiv și unul obiectiv. Actul cultural subiectiv este acela prin care gîndesc un lucru ca intrînd în sfera unei valori. Cînd mă găsesc¹, de pildă, în fața unei frumoase păduri, crescută pe coasta unui munte, pot să gîndesc această pădure ca un obiect estetic, o pot admira pentru frumusețea ei și în cazul acesta am introdus, prin gîndire, obiectul care îmi stă în față în sfera valorii estetice. Dar cînd, prin fapta mea, introduc efectiv obiectul în sfera valorii, întrupîndu-l într-un material, ca atunci cînd pictez un tablou, actul cultural devine obiectiv, producător de bunuri culturale.

Există între aceste două acte culturale comunicări profunde, pentru cã cele mai de seamă obiecte care se oferă prețuirii omenești sînt tocmai rezultatele faptelor culturale obiective. În mult mai largă măsură admir operele artei decît 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 sînt rezultatul silinței și ingeniozității omenești sînt acele care se oferă prețuirii mele, resubiectivării lor culturale. Sprijinul nu pornește, dealtfel, numai de la actele culturale obiective către cele subiective, dar și dimpotrivă. Un creator de cultură, un mare între-

¹ În textul de bază : gîndesc (n. ed.).

prinzător 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 omenеști, care așteaptă cuvîntul 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 filozofică 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 dezvolte sufletul pînă la gradul în care devine capabil de a resimți bunurile culturii ca niște valori prețioase pentru viața sa. Consacrîndu-ne culturii, creăm cu toții ecoul necesar mării producții culturale, mediul moral care solicită și face posibilă producția culturală.

Voința culturală sub 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 sînt 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, filozofia culturii distinge între o cultură parțială și una totală. Cînd 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 filozofiei culturii, o cultură parțială. Sensul însă, scopul pe care o filozofie 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 nicicând, dar totuși ea trebuie să ne plutească înaintea 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 filozofiei naturii, care, în sfârșit, știe ceva despre principiile politicii. Cultura generală este o instrucție mai mult sau mai puțin completă în legătură cu aspirațiile noastre către valorile intelectuale și care poate să nu țină deloc seamă de celelalte ținte ale vieții omenesti, cum este adâncirea morală, sau aceea estetică și religioasă a sufletului. Cultura generală, bun indispensabil al omului, nu este deloc 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 sub care trebuie să înțelegem cultura grupărilor sociale, începând de la cele mai mici pînă 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, par-

țială 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 filozofia 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 decît o perfecționare a mijloacelor și condițiilor exterioare ale vieții lui. Din punctul de vedere al distincțiilor pe care le-am cîștigat chiar pînă acum, înțelegem însă că civilizația nu este, de fapt, decît 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 sînt unele care știu să folosească viața într-o cît 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 țintelor tehnico-economice, și mărturisesc că nu înțeleg destul de bine atitudinea polemică față de civilizație pe care o afișează unii dintre gînditorii 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 cînd recunoaștem că într-un anumit mediu valorile civilizației 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 filozofică a culturii o îndreptățește, ci dorința de a completa efortul omenesc cultural în cît mai multe direcții, admitînd însă că și valoarea pe care civilizația și-o propune este o valoare demnă a fi urmărită și realizată, după cum sînt toate valorile care conduc silințele creatoare ale omenirii.

În considerațiile anterioare atașasem cuvîntului de valoare atribute felurite, vorbind despre valoarea religioasă, economică, estetică ș.a.m.d., așa încît întrebarea la care ne oprisem era : care sînt 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 (*diferentiae specificaе*).

În legătură cu aceste două coordonate, ar trebui să încercăm și noi să definim valorile, pe care însă mai întîi trebuie să le enumerăm. Din capul locului și rezervîndu-mi pentru mai târziu dreptul de alte dezvoltări complimentare, trebuie să spunem că valorile culturale sînt în număr de șase : valoarea economică, teoretică, etică, politică, estetică și religioasă. V-am spus însă că definirea tuturor acestor valori se izbește 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, întîmpinăm 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 Socrate, care dă tonul întregii dezvoltări a problemei etice în antichitate, răul nu este decît 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 pasajul din *Poetica* lui Aristotel unde, comparînd poezia cu istoria, filozoful recunoaște că cea dintîi este mai adevărată și, prin urmare, mai prețioasă decît cea din urmă, căci pe cîtă vreme istoria nu

înfățișează decît lucrurile așa cum s-au întîmplat, poezia ni le înfățișează așa cum ele ar fi trebuit să se întîmple. Poezia dezgrădinează deci, de sub întîmplătorul și accidentalul realității, caracterul ei esențial și necesar, și ceea ce alcătuiește rezultatul poeziei, adică frumosul, nu este decît 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, atît de răspîndită încît nu este nevoie s-o legăm de numele unui gînditor anumit, ce este ea oare decît 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 filozofului german Fichte, care afirma odată că filozofia pentru care optează cineva atîrnă de felul caracterului său. Această vorbă a pronunțat-o Fichte cu ocazia confruntării a două doctrine care s-au dezbătut în sufletele gînditorilor de la sfîrșitul veacului al XVIII-lea și la începutul veacului al XIX-lea. Aceste doctrine erau dogmatismul și idealismul: cel dintîi, în latura lui practică, fiind — cum observă Fichte — un fel de glorificare a pasivității, și celălalt corespunzînd, 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 nobilă, activă, vitejească, iar motivul cel mai adînc 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. Înarmați cu o disciplină psihologică ceva mai adîncă, 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 izbîndă acest lucru, căci el e un factor sugestiv cu un rol mult mai hotărîtor în orientarea voinței. Mai mult chiar decît exemplul, deprinderea morală este o altă cale pe care pedagogia și etica modernă o recomandă cu insistență, atrăgînd 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 degrabă că cunoștința răului condiționează fapta rea. O faptă nu este rea decît atunci cînd acel ce o execută are deplină cunoștință că ceea ce face are acest caracter. Dacă delicventului 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 nici un 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 sînt încă posibile. Iată deci cum vechea aserțiune a lui Socrate este astăzi întrecută și cît de greșită în fundamentul ei ni se pare în același timp.

Este adevărat însă că frumosul este adevăr, așa cum șocoteau anticii și cum șocoteau încă și unii esteticieni ai timpurilor mai noi? Această afirmație a fost adînc revizuită de către estetica modernă. Intelectualismul estetic a fost în numeroase rînduri prezentat mai degrabă ca o falsificare a caracterului estetic. În sfîrșit, frumosul se spune că nu trebuie să fie preocupat nici de tendința morală, deși prin natura lui adîncă și intrinsecă el înobilează ființa omenească. Frumosul este însă compromis atunci cînd i se asociază o tendință morală afișată. Opera de artă devenind edificatoare, ne silește să-i recunoaștem însușiri pe care norma interioară a valrii estetice nu le urmărește nicidecum.

Este de prisos a spune apoi cît de mult s-ar găsi împiedicată în drumul ei desfășurarea liberă a cercetării adevărului, dacă acesta s-ar asocia neconținut cu o tendință morală.

Într-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 stăpînită decît 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* decît totalitatea lor. Aceasta înseamnă că lumea valorilor este o lume originală. Este originală mai întîi 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 desăvîrșire de lumea obiectelor fizice, de care sîntem înconjurați. Apoi, întrucît 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 sînt ireductibile, neputînd fi raportate la o categorie mai largă. În esența ei, valoarea e ceva nedefinibil, 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 izbutește pentru cazul valorilor, spunem că ele sînt iraționale. Există, fără îndoială, un fond de iraționalitate în valori.

Cînd fac însă astfel de afirmații, mă așez mai degrabă din punctul de vedere al unei culturi deplin dezvoltate. Schimbînd 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 putință? 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 rîndul 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 de 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, sînt frecvente în știința artei. Dar esteticienii sînt 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, pînă la cauzele cele mai îndepărtate, pune pe cercetător 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 combinații 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 ireductibilă 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 atît de problematică, dacă ideea de a face să decurgă o valoare dintr-alta ar izbuti 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. Sînt multe persoane care încearcă de a lămuri sensul unui cuvînt, raportîndu-se la originea 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 sînt slabi de constituție, deoarece acesta era sensul primitiv al cuvîntului în limba latină. Dar astfel de încercări sînt cu desăvîrșire absurde, dacă nu și umoristice. Procesul semantic nu se dezvoltă paralel și nu se acoperă cu procesul etimologic. „Imbecil“ poate foarte bine să rezulte din vechiul cuvînt latinesc care înseamnă „slăbănog“. Astăzi însă el înseamnă cu totul altceva, încît, fără nici un motiv mai temeinic, binevoitorii care ar adresa această caracterizare semenilor lor, ar vrea să-i convingă că ei dovedesc numai interes pentru starea sănătății acestora. Așadar, după cum nu se poate găsi în procesul etimologic prin care cuvîntul 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. Sînt 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 Immanuel Kant. Așezîndu-se într-o manifestă contradicție cu întreaga filozofie 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 atît binele cît 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. Sînt aci trei categorii specifice ale sufletului, care n-au comunicări între ele și care garantează și îndrumază niște valori ireductibile. Dacă, prin urmare, încercarea de a defini valoarea prin *genus proximum* rămîne, mai cu seamă după Kant, o întreprindere cu neputință a fi dusă pînă la capăt și care ne pune în fața aceluși caracter adînc 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 sînt 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 sînt aspirațiile sufletești satisfăcute cu ocazia împlinirii fiecăreia dintre aceste valori. Atunci cînd 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 înrădăcează în nevoia de întreținere a vieții. Valoarea teoretică se dezvoltă, la rîndul ei, din nevoia de a organiza experiența. Cîtă vreme nu introducem în experiența noastră liniile unei sistematizări științifice, ea nu este altceva decît un haos vibrant de impresii. Pentru a nu ne pierde în acest haos, e necesar să-l organi-

zăm, și acestei trebuințe îi corespunde valoarea teoretică. Există însă în sufletul omenească și o altă năzuință, aceea căreia îi răspunde valoarea etică, și aceasta este iubirea. Orice morală se înrădăcește 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 nevoie 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 întovărășește cu un sentiment specific, care în cazul valorii economice este sentimentul utilității ; sentimentul adevărului, pentru valoarea teoretică ; sentimentul binelui, al frumosului și 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 funcționează, ca o putere regulativă, și în sufletul creatorului de cultură : sentimentul frumosului îl inspiră și îl conduce pe artist ; sfințenia îl luminează și îl mână pe sfânt. Acestea sînt sentimentele care alcătuiesc oarecum atmosfera în cuprinsul căreia viața creatorilor de cultură se dezvoltă.

Dar toate aceste valori pot fi ele în întregime cuprinse de un suflet omenesc? Nu cumva sînt ele contradictorii? Nu există un conflict al valorilor în sufletul individual și în cuprinsul mai larg al culturii sociale? Sau, dimpotrivă, există posibilitatea de a aplană conflictul latent al valorilor, de a obține sinteza și armonia lor? Iată două întrebări neliniștitoare, la care vom încerca acum să răspundem.

IV. FOLOSUL ȘI PRIMEJDIA DIFERENȚIERII VALORILOR CRIZA CULTURII MODERNE

Încercînd să definim valorile, am ajuns la rezultatul că valorile au un caracter irațional, deoarece ele sînt rebele unei definiții complete, întrucît nici una dintre ele nu se poate constitui ca *genus proximum* al celorlalte. Valorile au încă un caracter diferențial și, la sfîrșitul capitolului trecut, arătasem într-o schiță fugară care sînt, pentru fiecare dintre valori, aceste caractere diferențiale. Ideea ireductibilității valorilor, adică a imposibilității de a defini pe una din ele prin alta, este un cîștig 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. Ideea că valorile sînt 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, rînd pe rînd, în trei tipuri omenești, a căror amintire poate să pună bine în lumină însușirea acestor vremuri depășite.

Iată, mai întîi, antichitatea, care ocupă, fără îndoială, punctul de vedere al omului teoretic. Tot ceea ce reprezenta o veleitate de neatîrnare 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 cîștig, către folosirea tehnică și economică a vieții. În portretul moral al *banausos*-ului, grecul nu făcea decît să deprecieze un tip omenesc care nu se așeza din punctul exclusiv de vedere al omului teoretic, eroul și reprezentantul prin excelență al acestei epoci istorice. Cînd în evul mediu valoarea religioasă dobîndește supremația, omul cu veleitate științifică, acela care căuta adevărul pentru adevăr,

devine *eretic*. În sfârșit, în vremea noastră trebuie amintită încercarea de a ridica la rangul unei norme supraordonate, în raport cu care sînt prețuite celelalte valori, valoarea estetică. În numele valorii estetice, concepută ca o țintă supremă a tuturor eforturilor culturale, pictează Nietzsche portretul polemic al *filistinului* cultural, al omului incapabil să realizeze în sine toate intențiile profunde ale valorii estetice. Iată cum și în trecutul mai îndepărtat al omenirii și mai aproape de noi, în această prezentare nefavorabilă a indivizilor care trăiesc din punctul de vedere al unei alte valori decît aceea pe care aceste vremi o postulau ca esențială și primordială, se dovedește ce cîștig însemnat este părerea despre ireductibilitatea valorilor. Diferențierea modernă a valorilor constituie un rezultat fericit în foarte multe direcții.

Mai întîi, diferențierea modernă a valorilor este o condiție esențială a progresului cultural, pentru că, în adevăr, întruparea valorilor în bunuri culturale cere folosirea 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, decît atunci cînd el este gîndit ca bine diferențiat. Astfel, cîtă vreme știința nu era deplin conștientă de scopurile pe care trebuia să le urmărească, atîta vreme cît 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 întîmplat odată cu filozoful 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 tîrziu, era o consecință a subordonării valorii teoretice la valoarea religioasă, în forma ei complexă religios-politică. Mai tîrziu însă, poate că tocmai purtătorii valorilor religioase au găsit o împiedicare a deplinei lor dezvoltări în societățile moderne. De fiecare dată, cîtă vreme oamenii nu se pătrunseseră bine de ideea diferențierii valorilor și de caracterul autonom, ire-

ductibil, a fiecărei dintre ele, libertatea individuală și posibilitatea de dezvoltare a personalității către țintele care îi sînt proprii constituia un drum greu de străbătut. În sfîrșit, 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 deplină 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 sînt 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 cîte feluri conștiința ireductibilității valorilor înseamnă o condiție fericită pentru progresul cultural, pentru eliberarea omului și pentru răspîndirea toleranței generale.

Dar dacă atîtea avantaje sînt legate de acest cîștig 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 adînc? Suferim, fără a ști, de vreo 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 altădată, de bunurile vieții, de frumusețile naturii, de farmecele artei? Din multe părți sîntem asigurați că vremea noastră trece printr-o criză gravă, că, fără a o ști chiar, sîntem cu toții bolnavi de un rău tainic și că doctorii spirituali ai omenirii trebuie să vegheze la căpătîiul acestui uriaș bolnav care este omenirea cultă de astăzi. Ce se înțelege însă prin criza culturii moderne? Care sînt elementele acestei crize?

Se spune, mai întîi, că prin această diferențiere modernă a valorilor, ale cărei multiple avantaje le-am expus mai înainte, a rezultat o imposibilitate pentru purtătorii valorilor respective de a mai îmbrățișa punctul de vedere al totalității vieții. Întrucît diferențierea modernă a valorilor îmi rezervă o existență afectată uneia singure dintre aceste valori, postulată ca țintă a vieții mele, atunci firește că pri-

virea mea nu mai poate să îmbrățișeze totalitatea valorilor și că, din această pricină, ar rezulta un fel de schingiuire, un fel de înjumătățire 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 deloc în concordanță cu demnitatea lor intelectuală? Nu se întâmplă apoi alteori ca purtători ai valorilor politice, oameni care se găsesc la cîrma 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 sînt decît 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 în lipsa acestui centru de organizare în interiorul culturii moderne nu 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. Neavînd 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 sînt presupuse a rezulta din diferențierea modernă a valorilor nu se întind numai asupra destinului individual al omului modern, dar, în același timp, asupra sortii întregii societăți. Nefiind grupată către un centru, neavînd o structură lăuntrică, susținută de

un factor de unificare, societatea se dezorganizează. 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 dezvolte la umbra diferențierii valorilor este răspunzător de dezorganizarea care amenință societățile moderne.

Iată cum diferențierea modernă a valorilor n-a fost numai o condiție a unor avantaje 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. Remediu 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 critici 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, de la Auguste Comte. El a reapărut acum în urmă la alți filozofi ai culturii, cum este, de pildă, rusul Berdiaev 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 sînt 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 sînt însă reversibile, pentru că în viața istorică domină principiul întregii vieți sufletești, principiul progresului spiritual continuu. Viața istorică a omenirii înseamnă o însumare continuă de valori, încît drumul înapoi nu s-ar putea face decît 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-atît de rea, într-atît de bolnavă, încît trebuie cu orice preț să înlocuim țintele ei și să schimbăm drumurile pe care ea le cutreieră? Nu are vremea noastră nici o temă originală și este îndreptățită oare acea criză de inafectivitate, acel sentiment al vidului lăuntric, pe care declară a-l resimți cîțiva 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 mîndrie 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 stăpînirea 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 decît pe căile diferențierii valorilor.

Dar oare omul care trăiește și creează din punctul de vedere al uneia singure dintre valori, nu poate să reflecte

În sine totalitatea vieții? Este el condamnat veșnic să nu trăiască decît în orizontul mărginit al specialității lui? Nu cumva, dimpotrivă, există posibilitatea ca pe înseși căile diferențierii sale el să recîștige punctul de vedere al totalității vieții? Nu este, cu alte cuvinte, posibil ca un artist, adîncind înseși formele artistice ale vieții, să străbată către orizontul larg în care se desenează linia totală și pură a cosmosului? Nu este cu puțință ca din însași adîncirea problemelor morale, politice, științifice sau economice, omul să pătrundă către viziunea întregului și să fie astfel mîntuit de soarta acelei schingiuri, care cu bună dreptate s-a observat în legătură cu atîția reprezentanți ai specialităților moderne? Nu e cu puțință ca cel mai umil personaj, așezat în cel mai modest loc, adîncind înseși condițiile vieții și lucrului său să simtă că, de la punctul specialității sale, a străbătut, prin numeroase osteneli lăuntrice, dincolo, la antipodul specialității, la punctul din care să poată privi întregul lumii? Iată cîteva întrebări care merită, în adevăr, să fie puse.

V. STRUCTURA SUFLETEASCA

În dezvoltările de mai înainte, pornind de la constatarea că în epoca noastră valorile sînt diferențiate, am încercat să punem în lumină, mai întîi avantajele acestei diferențieri, recunoscînd în această împrejurare o condiție a progresului cultural, a libertății individuale și a toleranței sociale. Trecînd la examenul dezavantajelor care au fost recunoscute în împrejurarea diferențierii moderne a valorilor, am arătat că acest proces a fost învinovățit că a produs o dezorganizare 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 recîștiga sentimentul de totalitate în fața vieții, ceea ce ar echivala cu o diminuare a sa.

În aceeași ordine de idei, arătăm însă că vremea noastră nu mai poate face calea întoarsă, că diferențierea valorilor este un cîștig modern, asupra căruia nu se mai poate reveni, că ea este condiția esențială a acelei teme „prometeice“, de cucerire cît 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. Posibilitatea teoretică a acestei situații dorim s-o înfățișăm acum.

Dar pentru a înțelege bine care sînt datele psihologiei, care fac posibilă o astfel de cuprindere totală a vieții, pornind de la 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 gîndesc 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, întrucît admitea existența unui fel de atomi sufletești, a unor elemente simple, ireductibile, analoge atomilor, din asociația cărora cercetarea de altădată încearcă să reconstituie întregul, unitar și complex, al vieții sufletești. De fapt, procedîndu-se astfel nu se făcea altceva decît să se dea o aplicație nouă vechii metode, introdusă în filozofia modernă de către Descartes și după care sarcina științei era a găsi mai întîi prin analiză elementele simple din care un domeniu al realității se compune și apoi, prin metoda sintetică, să se reconstituie 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 reconstituie 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. În psihologia mai veche se spunea că percepția nu este decît o sumă de senzații. Dar în percepție este mai mult decît atît. În percepție este mai întîi actul care unifică aceste senzații. Împrejurarea a fost observată de Kant, dar a fost valorificată psihologică abia mai tîrziu. Actul unificator al percepției nu vine dinafară și nu se confundă cu nici unul 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 sufletească, mai există și actul proiectării în afară, atribuirea conținutului nostru sufletească 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 dinafară și nici nu se confundă cu vreunul din acele elemente simple, atomii sufletești, din care vechea psihologie voia să reconstituie 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 filozofice, în generația trecută, a pregătit-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 nicaieri această ipoteză a omului. În realitate există oameni particulari, psihologii particulare, determinate de tradiții istorice, de eredități, de împrejurări sociale felurite. Obiectivul vechii 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 vechii psihologii era că ea nu este de nici un folos pentru acele științe care studiază totuși manifestări sufletești ale oamenilor. Vechea psihologie nu era de nici un 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

vechii 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, filozoful 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 amorf, 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 susținea atunci când admitea ca normă generală a vieții sufletești legea asociației de idei. În noua concepție, sufletul este reprezentat conducându-se de cauze finale, adică de scopuri pe care le prețuiește și caută să le atingă. Am spus că în concepția nouă viața sufletească nu mai este amorfă, 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, menită 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 sînt 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, întrucît 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 gravitației, capabilă să explice, la rîndu-i, întreaga fenomenalitate mecanică a naturii. Atomismul și asociaționismul erau, așadar, 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 nu mai 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 orientarea cercetării către stabilirea aspectelor unice ale vieții sufletești, aspecte necoincizând, 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 însuflă sufletului 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 su-

biective, 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 structurii 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 de la culturi cu totul deosebite de cultura căreia eu îi aparțin ? Cum pot înțelege filozofia 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 alcătuiește postulatul tuturor științelor istorice. Dar atunci, structura mea sufletească nu este o structură unilaterală, condusă de o singură valoare. Nu sînt prizonierul unei configurații închise, al 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 cea 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 sînt excluse, ci sînt 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 nici o 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, adoptînd tonul, direcția și semnificația ei, celelalte valori au continuat însă să se manifeste. Grecia a produs nu numai prima filozofie științifică a lumii, dar a produs și o artă, care are oarecum caracterul filozofiei 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; filozofia evului mediu este o filozofie 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 rămîn neglijate, ci sînt 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 filozofia culturii, introdusă de Friedrich Nietzsche sub denumirea de „stil cultural”.

Cultura e considerată de Nietzsche ca o operă de artă, ca o unitate purtînd pecetea unei desăvîrșite 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 manifestărilor 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, adîncind 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 cuminenie a caracterului și o luciditate, care poate fi dublată de o anumită căldură sobră și stăpînită a inimii? Există o știință practică în așa fel încît ea schingiuieste, înjumătățește pe oameni. Aceasta nu este însă știința desă-

vârșit asimilată. Există o altă știință, adînc însumată, care transformă tot sufletul învățatului. Gîndiți-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 omenescă, 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 adîncind condițiile activității lui poate să străbată la lumina omenescă cea mai generală. Există, firește, o anumită atitudine care se opune la artiștii acestui fel omenesc comprehensiv, un fel de a fi consistînd dintr-o delicatețe exagerată, dintr-un interes exclusiv pentru creațiile frumosului și ale artei, ceea ce cu un cuvînt se numește „estetismul“. Dar există o cultură artistică mai profundă, care însemnează o modificare a omului moral. Nici una din valori, adîncită, nu e lipsită deci de facultatea de a ne îmbogăți cu o seamă de daruri capabile a fi folosite și în alte împrejurări decît în acele proprii valorii originale. Am văzut în ce consistă posibilitatea teoretică a acestei lărgiri a perspectivelor. Urmează acum să vedem, în principalele situații ale culturii, care sînt modalitățile acestei reurcări de la 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 sfortare cât mai ușoară, este norma internă care dirijează sfortarea omului economic. Această stare de lucruri a primit încă din antichitate o critică tinzînd 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 cînd 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 cîmp de acțiune este producerea de bunuri materiale. Instrumentele și metodele acestora sînt acelea ale brațelor omenesti și ale tehnicii care le ajută, nu ale speculației intelectuale, socotită de greci nu numai avînd o demnitate mai mare, dar răspunzînd chiar singurei demnități umane. Omul economic și felul specific al activității sale putea deci primi disprețul greclui.

Dar valoarea economică poate intra în conflict cu valoarea estetică și este foarte interesant pasajul din *Politica* lui Aristotel cuprins în cartea I, 3, 9, unde filozoful, într-un spirit atît de caracteristic grecesc observă că: „Oamenii, din nefericire, se îngrijesc numai a trăi și nu a trăi frumos“, ceea ce alcătuiește, în chip evident pentru el, un scop cu mult mai înalt al vieții. Mai departe, Aristotel arată cum însuși omul estetic, acela care vrea să introducă viața sa și aspectele din preajmă-i în sfera frumuseții și armoniei, succombă el însuși sub puterea economicului. Este foarte interesantă, din acest punct de vedere, continuarea pasajului amintit: „Dorul de viață fiind infinit, oamenii se străduiesc să strîngă mijloace infinite de trai; 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 învîrtește în jurul afacerilor unde se cîștigă bani, așa încît ramura nenaturală a chrematisticii de aci s-a născut“. (Prin *chrematistică* Aristotel înțelege arta înavuțirii, 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 Aristotel alcătuiește o abatere de la norma dreptei conduite în viață și primește critica și veștejirea sa.

Mai departe, Aristotel observă că „menirea curajului nu este să faci bani, ci fapte bărbătești, și nici menirea artei războiului și a medicinei nu este să faci bani ; ci menirea celei dintîi este să aducă biruința, iar a celei de-a doua să aducă înșănătoșire“. Condamnarea punctului de vedere economic este foarte clară în aceste texte tipice ale antichității. Dar această condamnare devine, la sfîrșitul amintit al *Politicii*, încă mai categorică, și anume atunci cînd Aristotel 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 aduce comerțul, prin intermediul banului. Multiplicarea banului prin bani este o împrejurare pe care Aristotel nu o poate admite, căci ea contrazice indicația naturii, norma naturală care călăuzește în toate împrejurările judecata lui etică : „Agonisirea averii fiind de două feluri — scrie Aristotel — una comercială, alta domestică, aceasta din urmă este singura necesară și vrednică de laudă, cea dintîi, ieșită din schimb, fiind cu drept cuvînt disprețuită“. (Aristotel nu vorbește astfel numai în numele său propriu, ci în numele întregului sistem de valori al antichității.) Dar iată continuarea pasajului : „Agonisirea comercială este cu drept cuvînt disprețuită, fiindcă nu-și trage cîștigul de la natură, ci din sine însuși. Împrumuturile pe dobîndă și camătă sînt prigonite cu cea mai mare dreptate, fiindcă acestea își scot cîștigul tot din bani, cărora nu le lasă destinația pentru care au fost creați. Căci pentru înlesnirea schimbului s-a produs moneda ; dobînda însă se înmulțește prin sine. De aceea, numele grecesc al dobînzii însemnează și copil, căci copiii se aseamănă, de obicei, cu părinții lor, și tot așa dobînda este ban din ban, acest fel de agonisire al averii fiind cel mai nefiresc din toate.“ (Ideea că dobînda este un lucru opus naturii, fiindcă însemnează o generație a banului din bani, primită de la Aristotel de toți filozofii evului mediu, era citată ori de cîte ori trebuia să se sprijine sentimentul omului medieval împotriva practicii dobînzii.) Iată cum textele lui Aristotel 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 sînt prea numeroase, dar pentru a înțelege bine despre ce este vorba aici, unul din ele poate fi totuși citat, ca, de pildă, textul puritanului 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 mormînt bogăția și onorurile tale ? Încearcă mai bine a resimți nevoile pe care nici un fel de ban nu le poate satisface. Banul nu poate decît să agraveze, nu să ușureze servitudinea în care te ține păcatul. O sărăcie cinstită nu este ea cu mult mai dulce decît bogăția iubită într-un mod atît de exclusiv ? Cugetă că bogăția face mîntuirea mult mai grea și gîndește-te la cuvintele sfîntului Luca : «Este mai ușor unei cămile de a trece prin urechile acului decît bogatului în împărăția cerului». Gîndește-te, de asemenea, că iubirea de bani este izvorul tuturor relelor și dacă tu crezi că banul este o amenințare și o primejdie pentru sufletul tău, cum poți iubi tu banul pînă la punctul de a face, în vederea dobîndirii lui, atîtea eforturi ? Dacă te-ai îmbogățit prin moștenire sau comerț, nu renunța la averea astfel dobîndită, dar dă-i bună întrebuințare.” (Vom vedea mai tîrziu — adaugă el — ceea ce trebuie să înțelegem prin aceasta.) „Banul — continuă Baxter — întoarce sufletul omului de la Dumnezeu și îl orientează către creatură. El ne face surzi la cuvîntul lui Dumnezeu, incapabili de sfînta 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 tulburarea în familii și duce pe oameni în ispita păcatului.” Numeroase sînt relele pe care Baxter, puritanul englez, le vedea decurgînd din valoarea economică. 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 răsfrîngă 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 de la 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? Desigur 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 fa-

milie burgheză se cuvine s-o respecte și de la 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. Ideea sfintei ordini 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 înclinație 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 constat 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 căpătînd preponderență asupra rațiunii, ajunsei în cele din urmă la concluzia că simpla convingere teoretică, potrivit căreia este în interesul nostru de a fi cu desăvîrșire virtuoși, nu ajunge să ne prezerve de anumiți pași greșiți, ci că trebuie să zdrobim vechile obișnuințe și să dobîndim 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 sînt : temperanța, tăcerea, ordinea, decizia, moderația, zelul, loialitatea, echitatea, stăpînirea 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 de la 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 dezvolte 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 consecvenței 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. Preconizînd această onestitate, Alberti prescrie burghezului să nu se arate decît într-o societate convenabilă; să nu lipsească niciodată de la sfînta liturghie și nici de la 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 sfîrșit, în același sens, putem să cităm mărturia lui Benjamin Franklin, cînd 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 deda la distracții josnice și niciodată nu mă duceam nici la vînătoare, nici la pescuit.” O astfel de sobrietate trebuie înțeleasă ca un bun moral rezultînd 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 filozofi și poeți antici, ca, de pildă, din Homer, Demostene, Titus Livius, Platon, Catul, Pliniu, Varon și alții. Observînd 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 filozofia 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 filozofică 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 înrîurirea 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 pasaj: „Un negustor — spune autorul — trebuie să fie mai întâi de toate onest și virtuos. Averea dobândită nu profită stăpînitorului său, în timp ce bunurile agonisite de către omul pios și just coboară rădăcini adânci în pămînt, aduc binecuvîntarea lui Dumnezeu și se transmit copiilor și nepoților“. Sau în altă parte: „Profitul este o binecuvîntare a lui Dumnezeu în același fel ca și copiii. De la Dumnezeu primim totul; el este acela care binecuvîntează și face ca întreprinderile noastre să prospere“. Există o situație religioasă, plină de pietate, în felul omului care pornește către întreprinderea de cucerire economică a vieții. Reflecțiile evlaviosului negustor francez din veacul al XVII-lea nu sînt, de altfel, decît un exemplu printre atîtea altele posibile.

Valoarea economică nu este deci incompatibilă cu nici una din valorile care în antichitate erau prezentate ca opuse și dușmanele ei. Există posibilitatea de a organiza în jurul economicului celelalte valori, care iau în această constelație tocmai caracterul pe care-l indică valoarea princi-

pală care le guvernează. Împrejurarea trebuie reținută ca unul din primele exemple ale felului în care valorile comunică în interiorul structurii sufletești.

VII. ȘTIINȚA ȘI MORALA

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 scînteia anumitor conflicte.

Un conflict între știință și morală antichitatea n-a cunoscut, fiindcă antichitatea nu diferențiasă 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 Socrate, 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 sfîrșitul veacului al XVIII-lea, Im.

Kant. Dar diferențierea s-a făcut într-un asemenea sens, încît cele două valori nu s-au constituit într-un raport de coordonare, nu s-au situat pe același plan de importanță, ci valoarea teoretică, urmînd indicația moștenită din antichitate, a căpătat o preponderență evidentă, ca atunci cînd 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. Încercarea pe care au întreprins-o atunci unii filozofi 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 tîrziu la filozofii americani pragmatişti, printre care numele mai bine cunoscut și mai deseori citat este acela a lui William James. Pentru James și ceilalți gînditori pragmatişti, valoarea teoretică nu este decît 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, filozoful 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. Observînd această situație, Boutroux adaugă, cu multă dreptate, că pragmatişti pe această cale reintroduc în realitate factorul ideal, supremația teoreticului, pe care avuseseră velleitatea să-l elimine, ca fiind un produs al inteligenței. Astfel, factorul intelectual capătă iarăși, în acord cu vechiul sistem, o preponderență pe care pragmatişti căutaseră s-o anuleze.

Toate aceste încercări sînt interesante, dar nu sînt propriu-zis folositoare pentru ceea ce urmărim noi în acest studiu, pentru că ideea de bază de la 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 adîncirea unui punct de vedere unilateral, pînă 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, reabandonînd poziția sa, nerecunoscînd 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 de aproape 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 întrebă numai care sînt 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 decît 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.

Căutînd 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 rezultînd din faptul că noi înșine, cu sfera noastră de valori, postulîndu-ne ca țintă a creațiunii și judecînd restul realității cosmice și istorice în raport cu scopul pe care-l constituim noi, pronunțăm sentințe defavorabile realității, atunci cînd procesele

ei par a se abate de la ținta pe care o imaginasem, 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 sînul 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 însîngerat 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, ideea 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 ideea de finalitate. Ceea ce alcătuiește 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, acceptînd din nou ideea 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 filozoful 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 a armoniei din ce în ce mai perfectă a feluritelor finalisme particulare, care la originea 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, consistînd 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 solu-

ție nu ne poate mulțumi pe noi, deoarece ea este o încercare de conciliere făcută tot din singurul punct de vedere a 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 filozofiei antice, nici punctul de vedere al lui Fichte, nici punctul de vedere al pragmatistilor, nici pe acela al unui filozof 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.

Respectînd 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 cît mai mare de tendințe afective și astfel să reprime acele tendințe ale noastre care sînt superficiale, în avantajul acelor dintre ele care sînt mai adînci. Cum se întîmplă 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 decît simple simboluri mintale, justificînd unele tendințe afective. În felul acesta, punctul de vedere al lui Rignano este și el apropiat de acela al pragmatistilor, foarte general deci în filozofia modernă. Însă dacă este așa, îndepărtînd granițele rațiunii noastre, făcînd-o mai puternică, mai vastă, mai adîncă, în același timp noi reactivăm tendințe cît mai numeroase, cu care construcțiile intelectuale sînt legate și, în felul acesta, ajungem a nu mai fi mișcați de o singură înclinație oarbă, ci de expresia tuturor orientărilor alcătuiind 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 sînt numeroase. Iată, de pildă, situația morală a unui om lucrînd în științele naturii și ocupînd punctul de vedere al unui determinism mecanicist. Atunci cînd înțeleg că acest univers este un ciclu

închis de raporturi determinate după cauze mecanice, atunci o înaltă resemnare începe să stăpînească ființa mea, îmi dau seama că, prin multiplicitatea infinită a cauzelor naturale, sînt destinat să ocup locul în care mă găsesc și că singurul lucru care îmi rămîne 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 decît 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 de la cucerirea adevărului. În felul acesta atitudinea științifică inspiră spiritului curaj și hotărîre. În sfîrșit, metoda, adică înclinarea 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 stăpîni. Această metodă nu aduce în consecințele ei și o anumită valoare morală? Vă aduceți aminte poate de acel personaj din unul din romanele lui Bourget (un scriitor mult agitat de problema conflictului dintre știință și morală), care, constatînd în organismul său apariția unei boli grave, o studiază, cu răbdare și cu reprimarea bieteii lui inimi însîngerate, pînă 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 adîncirea punctului de vedere științific. Dar chiar și scepticismul metodic, înclinarea 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 delicateți care te duce mai greu la faptă, pentru că dorești ca fapta să fie cît mai echitabilă, cît mai justă? În sfîrșit, 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 adîncă 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 cînd fusese invitat să ocupe o catedră de filozofie la Universitatea din Hale: „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 adîncită se dovedește a fi nu numai capabilă de a produce valori morale, dar, în același timp, de a ne conduce pînă în miezul atitudinii religioase.

VIII. ȘTIINȚA ȘI RELIGIE

Aspectul cel mai izbitor al conflictului dintre religie și știință stă în faptul că, pe cîtă 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 rămîna totdeauna străină științei. Știința nu cunoaște decît 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 proce-

sele, descătușate de ele, se îndreaptă. În al treilea rînd, religia admite existența miracolului, adică presupune posibilitatea unei intervenții a lui Dumnezeu în mijlocul procesului realității, pe cîtă vreme știința afirmă totdeauna inflexibilitatea legilor naturii, prin urmare imposibilitatea, chiar pentru o voință supremă, de a înfrînge și modifica cursul natural al fenomenelor. În sfîrșit, 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 dezvoltă 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 cînd 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; cînd 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 sîntem singuri în mijlocul naturii și că nu ne putem apăra împotriva ei decît folosind propriile ei legi, adică prin niște mijloace mediate, nu prin acea intervenție imediată, care este a divinității răspunzînd rugăciunii noastre.

Iată deci o serie de contraste în adevăr izbitoare între știință și religie. Cînd 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 sub 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 filozofiei de multă vreme. Încă din veacul al VI-lea a. Chr., filozoful grec Xenofon observa că

zeii pe care îi descrie Homer în poemele sale, cu statura și glasul lor omenesc, cu pasiunile care le frământă sufletele, sînt, de fapt, o proiecție a imaginației și că dacă etiopenii ar fi conceput o mitologie, cu siguranță că zeii lor ar fi fost negri. Ba chiar, analogia lui Xenofon devine mai mult decît ironică atunci cînd observă că, dacă boii și caii ar avea mîini și ar ști să picteze, zeii lor ar avea chipuri de boi și cai. Mai tîrziu, un filozof din veacul al IV-lea, Euhemeros, susține că zeii nu sînt decît produsul divinizării unor eroi și a unor timpuri depărtate ale istoriei. Epicur și școlarul său latin Lucretius socotesc, la rîndul lor, că zeii nu sînt decît niște ipostazări și personificări ale forțelor naturale. În sfîrșit, mai aproape de epoca noastră, filozoful englez Hobbes afirmă că zeii tuturor popoarelor nu sînt decît invenții interesate ale stăpînitorilor, 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 gînditorului german, cu multă vîlvă 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 sînt ființele socotite reale, în care s-au obiectivat anumite aspirații ale inimii omenești“. Pretutindeni, în aceste afirmații filozofice, întîmpinăm 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 rezolvă contrastele dintre atitudinea religioasă și atitudinea științifică în avantajul celei din urmă.

În epoca noastră, cînd tradiționala filozofie 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, arătînd 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. Ori-

cît ar fi de deosebite și rezultatele și metodele, punctul de vedere rămîne 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, divulgînd 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 decît cele amintite pînă 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, cînd 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 sfîrșit, faza pozitivistă, care nu începe decît odată cu el, Auguste Comte, și care, după propria-i opinie, este faza în care intenția de cunoaștere, manifestată încă din faza teologică, se desăvîrșește. 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 cărei 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 decît 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 consimțămînt intelectual, smuls pe calea dovezilor logice, și nu un obiect al credinței. Mai tîrziu, în zorii epocii contemporane, Kant deosebea și el între originalitatea atitudinii științifice și originalitatea atitudinii religioase. Iar mai tîrziu, după ce marele val pozitivist bătuse pe țărni omenirii

culțe, un cugetător protestant care a făcut școală, Albrecht Ritschl, în cartea lui : *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung*, apărută în trei volume, între 1870—1874, caută să dovedească ceea ce este absolut autonom în atitudinea religioasă ; ba chiar, în opere ulterioare, el caută să elibereze religia de orice element de autoritate, aducînd-o astfel la spiritul pur al Evangheliilor. În sfîrșit, dacă mai căutăm mărturii în decursul istoriei filozofiei, menite să afirme autonomia atitudinii religioase față de atitudinea științifică, este interesantă o observație ca aceea a lui Pascal, notînd odată : „Nimic nu stă într-un acord mai bun cu rațiunea decît negarea rațiunii în locurile credinței ; nimic nu stă însă mai mult în contradicție cu rațiunea decît negarea ei în lucrurile care nu sînt un obiect al credinței“. Și mai departe : „A lăsa să valoare rațiunea și a nu lăsa să valoare decît rațiunea, acestea sînt două erori deopotrivă de primejdioase“. Astfel de mărturii contestă deci valabilitatea universală a rațiunii în toate domeniile spiritului și ale culturii omenesti, mîrginind-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 nicidecum. 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 cînd 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 omenesc. 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, sîntem 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. Într-adevăr, în operele științei, în cele mai înalte dintre ele, se constată prezența unui factor de credință, a unor postuleri 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 praecedet rationem*.

Nici una însă dintre aceste soluții de aplanare nu ne poate mulțumi, fiindcă ele sînt deopotrivă încercări de subordonare logică a uneia dintre valori față de sfera alteia. Am avut ocaziunea să criticăm acest procedeu încă de la începutul acestui studiu, atunci cînd am arătat ce este ireductibil în fiecare dintre valori și ce este rebel în ele întreprinderii de sistematizare logică. Punîndu-ne problema posibilității de a resolidariza valorile, de a obține unificarea lor în interiorul structurii psihice, noi nu ne gîndim la o unificare a lor pe cale logică, ci pe acea cale care constă într-o trăire atît de adîncă, intensă și consecventă a uneia dintre ele, încît 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 adîncime, 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 întîi din punctul de vedere al științei, întrebîndu-ne dacă, adîncind valoarea științifică, putem sau nu răzbate pînă 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 adăuga acum alte două însușiri

fundamentale, care definesc ceea ce este esențial în atitudinea omului orientat către cunoașterea adevărului, a omului teoretic. Aceste două însușiri sînt *consecvența* și *veracitatea*.

Ce este consecvența? Un filozof, 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 întîmplă 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 întîmplă și cu valoarea teoretică, cu adevărat. Un adevăr este prețios întru cît 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 întîmplă cu valorile intrinsece, care nu sînt adăunabile între ele, reprezentînd 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 sarcinii științifice este cercetarea legăturilor de la efect la cauze și de la 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 adîncimea 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 decît s-o slujească cu spirit de consecvență.

Dar pe lângă consecvență, printre însușirile spiritului teoretic distingem și *veracitatea*, și aci sîntem 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 decît de atitudinea estetică. Într-adevăr, și atitudinea morală se poate corecta pe sine, putînd 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 cînd 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 cînd mi-a părut frumos un lucru, el mi-a părut frumos cu siguranță. Este foarte just însă a spune că am greșit în trecut cînd am făcut o anumită constatare și că am greșit cînd am luat cutare atitudine etică. Și fiindcă adeseori filozofia 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 atît în regiunea atitudinii teoretice, cît 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 adîncimea 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 verității 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 teoretică 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 decît un produs natural și că, prin urmare, supranaturalul și absolutul pe care atitudinea religioasă le afirmă în principiu nu sînt decît 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 puteau ridica obiecții de mare însemnătate față de atitudinea religioasă. Dar ceea ce atitudinea teoretică pierde din dogmatismul său absolut, cîștigă pentru sine atitudinea religioasă.

Am spus că sprijinul științific este animat de consecvență și veracitate 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 cîștigat mari merite în stabilirea acestui lucru a fost Kant, cînd 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 ; voi aminti numai unele din acestea, acelea relative la originea și extensiunea lumii. Iată, în adevăr, că mintea poate să gîndească 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 sînt false probleme, că ele sînt întrebări în fața cărora mintea omului de știință se simte extenuată și fără mijloace posibile de a le răspunde. Consecvența și veracitatea gîndirii limitează deci, în mare măsură, pretențiile spiritului științific, obligîndu-l să străbată întregul său drum și să recunoască limitele sale. Cazul lui Kant, stabilind antinomiile gîndirii metafizice, este în această privință tipic.

Mai mult însă decît atît. Consecvența și veracitatea teoretică duc spiritul științific pînă în sanctuarul religiei. Să presupunem, în adevăr, că consecvența cercetării a fost împinsă atît de departe, încît 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, încît 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 pînă în ultima lui taină, ca o icoană perfect încheșată, 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 izbutit 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 cînd afirmă cu fervoare existența unui Dumnezeu exterior lumii și care a creat-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 adîncime, 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, stînd 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 dezvolte valorile care îi sînt proprii. Ceea ce însă trebuie combătut, în lumina analizelor de pînă acum, este aroganța științifică și dogmatismul ei limitat și miop, niște feluri de a fi pe care, dealtfel, adevărații savanți nu le practică nicidecum.

IX. ARTA ȘI MORALA

Continuînd 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 decît 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 gîndesc 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 stîrnească 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 sînt 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 Aristotel, 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 senzualitatea și ar abate de la spiritualitate, adică de la 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 de la Tours, pe care le reproduse odată, într-una din cărțile sale, esteticianul Charles Lalo. Aceste *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 — datătoare de măsură pentru întreaga cugetare a veacului — pe care Aristotel 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, interpretează acest text vechi 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,

Întrucît solicită viața sensibilă și abate de la viața spirituală, singura proprie creștinului.

În sfîrșit, o altă condamnare a artei, care decurge din același spirit etic-religios, o întîlnim 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 adăugat că arta nu poate să nu se dezvolte în asemenea forme savante. Stă în logica oricărui organism de a crește, diferențindu-se și, atunci cînd 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 cuvîntului 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 potrivnic 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 stîrnit de atacul binelui, dar uneori și din partea frumosului. Trebuie deci să studiem și cealaltă latură a conflictului, arătînd în ce fel el se ascunde și ce formă ia atunci cînd 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 decît să afirme o supremație mîndră și disprețuitoare. În ce privește primul aspect amintit, aspectul expres și conștient de sine al atacului valorii estetice împotriva valorii morale, trebuie amintit mai întîi 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. Resen-

timentul, ca motiv adînc 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, dezvoltîndu-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 urîteniei. 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 omenesti ar fi inșii puternici, superbii și frumoșii eroi. Pentru a proba astfel de aserțiuni, dovezile lui Nietzsche sînt destul de slabe. Așa, de pildă, ne asigură Nietzsche că în cuvîntul *bun*, *bonus*, trebuie să recunoaștem un vechi termen deformat, și anume cuvîntul *duonus*, care ar fi desemnat împotrivirea dintre oameni. Astfel, la origine, *bun* n-ar fi decît 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 cuvîntului german *schlecht*, pe care-l face să derive din *schlicht*, adică simplu, omul umil, dominat de stăpînul său. Astăzi însă, adaugă Nietzsche, sîntem atît de departe de originile indicate de etimologiile noțiunilor etice fundamentale, încît ceea ce altădată era rău este astăzi socotit bun, iar compătimirea, mila și toate afectele care caracterizează mai degrabă slăbiciunea sufletului sînt ipostazate 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 disprețuiește. 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 cele 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 adîncă a frumosului ar fi etică, atunci ar fi inutil să întîrziem asupra conflictului care se pronunță între aceste două valori, de vreme ce el nu aparține decît 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, atît în țara sa cît 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 sînt, în același timp, forțe morale. Iată cum, într-o scrisoare din bătrînețea 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 sînt puterile magice grație cărora orice operă de artă arhitectonică poate fi produsă; *Pietrele Veneției* (o altă scriere a lui Ruskin), de la prima ei linie la cea din urmă, n-are alt scop decît de a dovedi că arhitectura gotică din Veneția a fost produsul și expresia unei curate stări de credință patriotică și de virtuți familiale, în timp ce toate operele Renașterii poartă pretutindeni semnul unei tainice infidelități față de națiune și al unei profunde corupții domestice“. Și mai departe: „În 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 ideea că forțele active ale creației artistice nu sînt altele decît forțele morale, ca, de pildă, patriotismul, virtutea domestică, sufletul curat, credința în Dumnezeu.

Dar încercarea de conciliere a frumosului cu binele s-a produs și în forma contrarie, care consistă în aducerea bine-lui 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, întrucît prezintă morala — dacă nu morala contemporană, cel puțin morala mai veche, aceea care stă la zori eroice ale societății omenești — 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 atîtea ori — prin adîncirea experienței valorilor. Să ne oprim în fața unora din soluțiile mai vechi ale problemei.

Încă de la sfîrșitul veacului al XVIII-lea, în *Scrisorile asupra educației estetice a omenirii*, Fr. Schiller a arătat că starea de contemplație estetică creează 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 de la primejdia senzualității, dușmana cea mai aprigă a moralității. Dispoziția estetică este, prin urmare, după Schiller, un mijloc de a împlînzi rigorile teribile ale apetenței senzuale, îndrumîndu-ne către cerințele, îndulcite prin meditație estetică, ale rațiunii etice.

Dar nu numai după sistemul kantian, pe care Schiller îl dezvoltă în felul acesta, dar și după sentimentul nostru psihologic, arta creează în noi o stare de libertate, de seninătate, de domolare a asprei goane în care ne mîină viața practică. Artă 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 ușurința seama că toate acestea sînt făcute, mai cu seamă, din punctul de vedere al moralei. Morala este aceea care poartă, de cele mai multe ori, protestul împotriva politicii. Și lucrul este firesc să fie așa, mai întîi din motivul că structura valorii morale și a valorii politice sînt profund deosebite.

Astfel, după cum spuneam încă în acel capitol inițial care definea fiecare dintre valori, norma internă a valorii morale este iubirea, pe cîtă 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, încercînd 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 politicul 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. Politicul întrebunțează pe oameni ; eticul se pune în serviciul lor. Vedeti dar că și în acest punct se de-

clară 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 propoziții 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 sînt 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, întrucît 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 dezvoltă pururi în condiții de loc și de timp care nu se cuvin a fi nesocotite. Oricum am judeca aceste critici, există însă anumite cîștiguri 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 cîștiguri — 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 dezvoltărilor care vor urma, ne propunem izolarea politicului de amestecul cu moralul, cu atît mai mult cu cît orientarea morală dată vieții politice de către Revoluție n-a fost urmată totdeauna de realitățile practicii.

Considerate, aşadar, 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 nediscuțată a punctului lor de vedere, ne lasă să întrevedem, în același timp, în ce poate consista conflictul semnalat. Este, pe de o parte, sentința latină potrivit căreia mîntuirea 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 justitia, percat 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 întreat mai întîi istoria doctrinelor filozofice 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 dintîi, este acela pe care-l găsim în paginile cărții celebre a gînditorului și omului de stat florentin Machiavelli, în *Principiele*. Care sînt ideile fundamentale ale agerului om la minte care a fost Machiavelli? Mai întîi ideea că se trece prea ușor cu vederea deosebirea care există între persoanele particulare și persoanele publice; că se condamnă acțiunile politice în numele moralei, uitîndu-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, vicioasă și rea și că o politică întemeiată pe virtute este nepotrivită în mediul real al societăților omenești. Într-un astfel de mediu, politica și purtătorii valorilor ei sînt 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 dezvolte. 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 sînt între ele incomparabile, aparținînd unor sfere de viață cu totul deosebite. Din acest fel de a vedea apare la Machiavelli conceptul, merit unei lungi dezvoltări, al „rațiunii de stat“. Iată punctele esențiale ale doctrinei lui Machiavelli, acele care au încurajat, din nefericire, atîtea 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 atîtea sute de ani, critica lui este mai ușoară. În această ordine de idei, putem observa mai întîi 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 decît ca mijloace pentru a atinge valori mai înalte decît ele. Printre valorile pe care le-am enumerat încă de la începutul acestui studiu, valoarea teoretică are un preț în sine și merită să fie cultivată pentru ea însăși. Numai oamenii posedînd o cultură cu totul sumară se întrebă la ce pot servi savantele tratate de matematici atîta vreme cît 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, cînd 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. De asemenea, valoarea estetică și religioasă au și ele un preț intrinsec, se legitimează și pot fi cultivate fără altă preocupare decît sporirea, desăvîșirea lor. Dar printre valorile culturii sînt două cel puțin care au un caracter extrinsec, sînt, așadar, valori mijlocitoare. Acestea sînt valoarea economică și valoarea politică.

Ideea aceasta am dezvoltat-o mai întîi cu ocazia valorii economice și era necesar să reamintim că aceleași însușiri de structură revin 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 contemporane, avem adeseori impresia că printre aceste descrieri se strecoară zîmbetul satisfacției cu care întîmpinăm creațiile izbutite ale artei. Un fel de estetism politic practică Machiavelli, și se înțelege că în felul acesta simțim că valoarea politică se abate de la ceea ce trebuie să rămîna 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 merită să ne ferească de nebuloasele reverii care, tocmai în virtutea posibilei asocieri dintre politică și morală, contagiază firea adevărată a acțiunii politice și o fac inutilă. Este un act de atragere a atenției acela pe care Machiavelli l-a executat în cărțile sale și, în această privință, machiavellismul 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 machiavellismul 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 întîi 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 afirma 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 blîndă a intervenției pedagogice, dar însăși intervenția despotică a legilor, care urmau să supravegheze pe cetățean pînă și în cele mai intime dintre actele vieții lui. Un fel de despotism al virtuții este, după părerea lui Platon, singurul sistem merit 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 sînt, de fapt, decît modalități ale vieții politice, că morala nu este

decît 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; regulile morale ar fi reguli politice. O afirmație asemănătoare s-a făcut și despre valorile religioase cînd s-a spus că și ele sînt 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 răspîndit atît de mult în vremea din urmă, viața morală încetînd să mai fie considerată în nucleul ei profund, în legea ei adîncă, morala a fost de atîtea ori considerată din unghiul acestei false asimilări cu politicul, încît situația a putut să trezească protestul unui scriitor polemic francez, Julien Benda, într-o carte care a făcut multă vîlvă, *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 menținea afirmația deosebirii esențiale între moral și politic. Era o clasă de oameni însărcinați cu menținerea acestei diferențe, cu postularea neîntrepută a autonomiei și splendorii proprii moralului, iar această clasă de oameni o formau tocmai clericii sau, pentru a întrebuița un cuvînt 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 neconținerea lor separare se strecoară treptat civilizația în omenire. Dar astăzi, sub valul de practicîsm care se abate peste umanitatea modernă, întîlnim 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 ale 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 dezvolte ceea ce în semenii noștri alcătuiește 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 dezvoltă, putem spune că ele sînt acelea ale puterii. Sentimentul puterii și dorința de a o exercita sînt notele sufletești de care politicul are mai multă nevoie, pentru că, sprijinindu-se pe ele, izbuteste el să realizeze intenția profundă a valorii sale : aceea de a impune punctul ei de vedere. Dar trăirea puterii, oricît 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 curînd 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 decît „servitorul statului“ este manifestarea unui ins care, adâncind în sine sentimentul puterii, îl dezvoltă pînă a deveni generos și plin de uitare de sine.

Dar trăirea puterii este, în același timp, trăirea unor limite. Nu există putere oricît de mare care să nu ajungă curînd la conștiința granițelor ei. Și atunci, în această împrejurare, se dezvoltă în sufletul politicului situația sufletească a singurătății morale. Solitudinea internă este un afect care a urmărit totdeauna pe geniile politice. O anumită mizantropie, un pesimism caracteristic, răsună adesea din cuvintele și din ati-

tudinea 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 răsunînd din manifestările atîtor mari realizatori politici, poate că nu este decît 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 sfîrșit, trăirea puterii îl conduce pe omul politic nu numai la sentimentul limitelor care îl separă de restul oamenilor, dar la acea graniță pînă 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 pînă 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 atîtea din scrisorile și însemnările sale intime.

Iată cum, examinînd figura marilor oameni politici, a acelora care au adîncit perspectiva valorii lor proprii, îi vedem înaintînd pînă la ceea ce pare antipodul situației lor, pînă 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 atîta timp. Mai întîi, vă atrăse-

sem 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 izvorăște 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 puțină 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 filozofie scolastică etc. Aceași împrejurare ne permite, în al doilea rând, să interpretăm unele din produsele culturii omenesti prin valori deosebite de acelea pe care ele le întrupează, adică să interpretăm filozoficește arta sau să interpretăm artisticește filozofia, 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 anti-podul lor. Rezultatul acesta este unul din cele mai prețioase pe care filozofia culturii le poate recomanda omului de azi.

B. a. TEORIA MATERIALĂ A CULTURII

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, izbuteste să producă un bun. În aceeași ordine de idei, am arătat care sînt valorile, care sînt conflictele dintre ele, răspunzătoare de așa-numita criză a culturii moderne, și care este posibilitatea aplanării acestor conflicte, ținînd seamă de faptul central al unității structurii sufletești. Trecem astăzi la o a doua despărțire importantă a studiului nostru, și anume aceea pe care o vom numi „teoria materială a culturii“. Așadar, după ce ne-am întrebat ce este cultura, ne vom întreba de aci înainte ce forme speciale dobîndește ea. Formele pe care cultura le îmbracă sînt determinate de trei serii de fapte. Mai întîi, de *condițiile* culturii. Formele culturii sînt determinate apoi de *mijloacele* pe care ea le întrebunțează 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. Începem cu expunerea condițiilor culturii.

Care sînt condițiile culturii? Care sînt faptele care o condiționează, determinînd-o, dîndu-i o formă sau alta? Sînt, mai întîi, condițiile ei naturale, mediul ei cosmic. Sînt apoi acele condiții dependente de mediul cosmic și care alcătuiesc laolaltă genul de producție economică și, în sfîrșit, este unitatea antropologică mai largă căreia o cultură îi aparține. Conceptul rasei va avea însă nevoie de precizări. Vom mai întîlni 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 cartezianismului. Odată cu cartezianismului, 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 decît să-i imite, și între tabăra de gînditori care susținea că modernismul reprezintă un progres față de antichitate, deoarece legea de dezvoltare a omenirii este progresul), unul din punctele cîștigate a fost constatarea diferențelor omenești, constatarea că omenirea se diferențiază de-a lungul vieții ei. Și atunci, preocupat de a găsi condițiile acestei diferențieri, nu este de mirare că unul dintre gînditorii cei mai activi în această polemică, cartezianul 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 anciens et les modernes*, îl vedem pe Fontenelle făcînd constatări ca cele ce urmează: „Diferitele idei — scrie Fontenelle — sînt întocmai ca plantele și florile, care nu trăiesc deopotrivă de bine în orice fel de climat. Poate că pămîntul 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 atît

de departe, poate că portocalii, care nu trăiesc aci tot atît 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, luînd 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 pînă în creierii 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 tîrziu. 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 de la începutul secolului următor, în opera Abatelui Dubos, *Reflexions critiques sur la poesie 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 atît de departe încît 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 sînt cauzele eficiente ale aptitudinilor sale proprii.

Ideea influenței climatului, ca expresie principală a mediului cosmic, reapare, cu puțini ani mai tîrziu, 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 întii climă, iar clima este, în primul rînd, temperatură. Cum va fi temperatura unei țări așa va fi sufletul acelu popor, și preocuparea lui Montesquieu

tinde să arate că instituțiile țărilor sînt acordate cu felul sufletelor popoarelor care au creat acele instituții, acordate în dublu înțeles de conformitate sau de opoziție. Clima, concepută ca temperatură, modifică într-un fel oarecare caracterele. Această modificare poate consta în vicii de caracter, și atunci Montesquieu se aplică să arate că legile, moravurile sau instituțiile acelor țări au de scop să corecteze, să combată aceste vicii. Cînd însă rezultă din acele împrejurări o bună influență, o deprindere sufletească cu sens și valoare pozitivă, atunci legile și instituțiile sînt adaptate prin conformitate, nu prin opoziție. În dezvoltarea acestor idei, observă Montesquieu că fibrele musculare se contrag la frig și se dilată la căldură. Căutînd să verifice principiul prin experiment, el ne descrie cum a examinat cu atenție o limbă de bou, pînă cînd a putut descoperi extremitățile nervoase gustative, răspîndite 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, obținînd astfel dovada prin analogie că lucrurile trebuie să se întîmple la fel și la oameni, pentru cazul întregului corp. Pornind de la aceste constatări, Montesquieu arată că în organismele în care fibrele se contrag, activitatea sîngelui este mai puternică, pe cînd aceeași activitate este mai slabă acolo unde fibrele sînt de obicei dilatate. Cînd presiunea sîngelui este mai mare prin contragere, atunci inima lucrează mai activ și circulația este mai vie. Dimpotrivă, cînd fibrele sînt mai dilatate, circulația este mai lentă. Pentru Montesquieu, această îndoită împrejurare climaterică este deci răspunzătoare de felul activ, energic al omului din nord și de caracterul mai indolent al meridionalului. Dar contracțiunea și dilatarea ating și extremitățile nervoase, mai exigue la nordic și mai largi la omul din sud. Omul de sud întîmpină deci lumea cu o suprafață senzitivă mai întinsă decît aceea a nordicului. Din această pricină, meridionalul este mai sensibil, pe cîtă 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 atît de mare încît trebuie să jupuim de viu pe un nordic ca să simtă ceva.

Mediul cosmic, care înseamnă pînă acum clima și anume temperatură, înseamnă mai departe configurație geografică. Iată configurația geografică a Asiei, unde cîmpiile sînt foarte întinse, unde izvoarele secînd 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 puternicele 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 întotdeauna inspirate de duhul libertății.

În sfîrșit, pe lîngă 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 îndrjît la fiii pămînturilor avare și un fel de a fi mai indolent la fiii solurilor fertile, adică la aceia care știu că pot să se bucure oricînd de darul generos al naturii. Iată ceea ce devine la Montesquieu noțiunea de mediu cosmic, cu cîte 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 Englitera* (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 elemente: mai întii 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 sfîrșit aspectul general al naturii. Considerînd unele din aplicațiile acestor idei, iată mai întii 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 gînditorii 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 sînt mai mărunte, numai acolo omul poate să găsească acel *otium* de care vorbeau latinii și care permite cultivarea intereselor teoretice dezinteresate. Bogăția recoltelor este însă evident că atîrnă de climat, adică de căldura și umiditatea atmosferică, apoi de fertilitatea solului și de configurația geografică, pentru că pămîntul, pentru a-și da tot rodul lui, trebuie să dispună de irigații naturale, de rîuri abundente, care să-l ferească de secetă. Bogăția nu atîrnă 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 sînt producătoare de bogății. Dar aceste două însușiri sînt, la rîndul lor, influențate de condițiile cosmice, pentru că numai într-o climă temperată aceste însușiri se pot dezvolta, pe cînd într-o țară de sud, sub un cer 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 dezvoltă, 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 rîndul lui, de ambianța cosmică. În această ordine de idei arată Buckle cum nordicii au nevoie de alimente conținînd mult carbon, fiindcă arderile sînt foarte puternice în climatul lor. Oamenii din sud au, dimpotrivă, nevoie de alimente care conțin mult oxigen, fiindcă arderile sînt în regiunile calde mai mici, și atunci este necesară o provizie internă de oxigen care să le accelereze. S-a constatat însă că alimentele conținînd mai mult carbon sînt totdeauna mai scumpe și mai greu de procurat decît acele care conțin mai mult oxigen. Alimentele conținînd 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 sînt 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 mîinii de lucru devenind foarte mare, salariile scad în consecință. Dimpotrivă, în țările în care populația se hrănește cu alimente care conțin mult carbon, în care pămîntul 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 sînt 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, trecînd la aspectul general al naturii, Buckle observă că sînt regiuni în care peisajul prezintă o configurație sublimă, în care fluviile mari, flora abundentă și fantastică sugerează neconținut imaginației gînduri de dincolo de lume, face să treacă prin sufletul oamenilor un fior de misticism. Dimpotrivă, în peisajele 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 dezvolte 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 *Filozofia 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. Încercări 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. Într-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 sînt Statele Unite), n-au dezvoltat acolo civilizații industriale înainte de venirea europenilor ? Pentru că — răspunsul este inevitabil — mediul nu fusese valorificat de om. Nu mediul ca atare este, prin urmare, condiția culturii, ci mediul întru cît 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. Într-adevăr, unul dintre semnele cele mai caracteristice ale unei civilizații înaintate este tocmai progresiva neatîrnare a omului de mediu, o neatîrnare la care contribuie mai întîi 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 hotărîtoare în determinarea felului ei propriu. Mediul cosmic, incontestabil în acțiunea lui, are totuși o eficiență limitată, și această constatare este adaosul pe care filozofia modernă a culturii o poate aduce teoriilor tradiționale ale mediului.

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-o scriere anterioară, care a avut un mare răsunet teoretic și practic, în celebrul *Manifest Communist* de la 1847, adresat muncitorimii internaționale de către teoreticienii și militanții politici Karl Marx și Friedrich Engels. În 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 deplînge, nu înseamnă altceva pentru imensa majoritate a proletariatului decît pregătirea de a o transforma într-o mașină. Acuzația voastră e zadarnică — se adresează *Manifestul* burgheziei — întrucît 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. Inseși ideile voastre nu sînt decît produsul raporturilor producției și proprietății burgheze, după cum și dreptul vostru nu este altceva decît voința clasei voastre prefăcută în lege, voință al cărei conținut este determinat de condițiile materiale de existență ale clasei burgheze. Ideea 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 stăpînitoare trecute și dispărute în cursul evoluției istorice, și cînd 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 cînd 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. Același gen de servicii făcea 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 deloc 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, progresînd de la 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 întîi, 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 răspîndită este aceea că istoria este produsul voinței umane, conștientă de sine. Atunci cînd vorbim de influența oamenilor mari, atribuim evenimentele istoriei hotărîrilor individuale ale șefilor de state și admitem, implicit, propoziția filozofică 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 filozofice 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. Ideea determinării prin conștiință și prin liberul arbitru era într-o vreme mult

mai răspîndită. Ea a fost, de pildă, ideea teologilor, care ipostazau liberul arbitru în forma providenței divine. Ea a fost apoi ideea juriștilor și a politicilor, care socoteau că, prin opera lor legislativă sau prin gesturile lor de conducători, pot îndruma cu adevărat destinul lumii. Dezvoltînd 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 pînă în veacul al XVIII-lea, era călăuzită nu numai de reprezentarea atotputerniciei politice, dar și de ideea că istoria nu este altceva decît 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 decît acela de a o face din ce în ce mai receptivă pentru aceste principii generale ale conștiinței omenești. Nedreptatea socială este a trecutului, ni se afirmă într-o astfel de concepție optimistă a istoriei; dreptatea socială este a viitorului. Prezentul în-suși ar reprezenta față de trecutul barbar o înaintare către această țintă imanentă.

Aceste două proproziții sînt însă deopotrivă combătute de materialismul istoric, mai întîi 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 decît produsele unui determinism implacabil. În al doilea rînd, ideea istoriei concepută ca o realizare treptată a dreptului natural este și ea combătută de materialismul istoric, întrucît noțiunea de drept natural, așa cum a ajuns la formularea ei juridico-filozofică în veacul al XVII-lea și XVIII-lea, cu un Puffendorf, un Grotius, un Rousseau și alții, se dovedea a nu avea alt conținut decît 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 strînsă dependență de aceea a teoriei mediului. Lucrul este evident. Totuși, adîncind problema, observăm și o însemnată diferență între teoria mediului și punctul de vedere al materialismului istoric, asupra căruia am dori să atragem atenția. Într-adevăr, după teoria mediului, formele felurite pe care cultura le-a luat în cursul timpului sînt atribuite deosebiri de mediu. Pînă la un punct, materialismul istoric pare să afirme același lucru, făcîndu-ne să înțelegem cum deosebirile culturale derivă din acelea de regim economic. Teoria mediului acceptă însă diferențele culturale ca pe niște date ireductibile. Împlîntarea în peisaj 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, sînt menite să treacă prin aceleași faze economice, toate îndreptîndu-se către momentul în care capitalurile și instrumentele de lucru adunîndu-se în cîteva mîini, 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 dezvoltă. Materialismul istoric, constatînd diferența, nu o socotește fatală ; el afirmă, așadar, unitatea de plan a istoriei omenești, pe cînd teoria mediului admite existența unor diferențe ireductibile în cîmpul 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, decît atunci cînd 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 celorlalte culturi.

Obiectivitatea cere să afirmăm că materialismul istoric a însemnat, fără îndoială, un mare progres științific. Faptul că istoria și cultura omenească sînt determinate de factori economici era o împrejurare cu totul neglijată altădată, dar care astăzi nu mai poate fi trecută cu vederea. În orice scriere istorică științifică, explicația evenimentelor s-a completat, de la un timp, și prin valorificarea condițiilor economice. Obiecția ce se poate însă adresa materialismului se îndreaptă mai întîi 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 decît un determinism economic.

În al doilea rînd, 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, aceea a lui Descartes și a urmașilor săi, problema esențială era problema substanței. Care sînt substanțele lumii? Există una sau două? În ce raport stau aspectele concrete ale lumii față de aceste substanțe? Sînt aceste aspecte atributele sau modurile substanței? Cum se face trecerea de la substanță la moduri sau atribute? Acestea sînt problemele care au dominat cugetarea filozofică a Europei, începînd din veacul al XVII-lea și care au provocat marile sisteme filozofice ale lui Descartes, Leibniz, Spinoza. Ideea 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 decît 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 stăpînit mințile lui Marx este sigur. Acesta era un elev al lui Hegel, metafizician monist el însuși, afirmînd 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 rămînea 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, oricît de importantă și oricîte servicii ar fi adus ea în explicarea faptelor istoriei și ale culturii.

În sfîrșit, este adevărat că factorii spirituali n-au ei nici un 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 gînditori 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 creat această civilizație. Prin urmare, nu numai că religiosul nu ar fi decît o simplă răsfrîngere, o derivație a economicului, dar dimpotrivă economicul el însuși suferă uneori influența religiosului. Noi știm că valorile comunică între ele în unitatea structurii sufletești, încît avem la dispoziție motivele teoretice pentru a ne îndoii de valoarea procedurii care constă din a izola una din aceste valori și a o face conducătoarea tuturor celorlalte. Aceeași idee este confirmată atunci cînd 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, economia. Dar nu numai partea etică a puritanismului calvin a solicitat dezvoltarea capitalismului burghez, dar și metafizica acestei religii. Astfel, Max Weber

ne lămurește cum ideea pe care calvinismul o împrumută sistemului de gândire al Sfântului Augustin, ideea că sîntem sortiți pedepsei sau mîntuirii eterne, prin decretul fatal al providenței, și că, oricare 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 nu mai socoteau viața aceasta ca o preparație pentru viața de dincolo, așa cum credeau în jurul lor catolicii. Ideea predestinării întărea mai degrabă dorința de a obține succes social și material în viață, fiindcă în norocul întreprinderilor proprii oricine simte fulgerînd 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 criticilor care se mai pot aduce marxismului și care se încadrează, de fapt, în modul de a înțelege cultura, afirmat de atîtea ori în cursul acestor capitole. Cultura este pentru noi creație de valori și resubiectivare a acestora. Ambele aceste acte sînt 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 puțință atunci ca valorile culturii să fie înțelese ca niște simple rășfrîngeri ale realității, și anume ale laturii ei material-economice? Economicul este unul din factorii procesului social și cultural, dar nu este singurul. În unitatea structurii psihice, economicul corespunde cu celelalte valori, așa încît unul din faptele esențiale ale culturii, pus de atîtea 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.

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, avînd fiecare anumite însușiri fizice și morale obținute prin influența mediului și selecție naturală și transmise prin ereditate. Ideea 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 întîmpinat-o și în capitolele trecute, atunci cînd a fost vorba să analizăm teoria mediului și concepția materialistă a istoriei. În acest fel o aplică, de pildă, H. Taine în *Philosophie de l'art* și în *Histoire de la littérature anglaise*. Însă Taine nu se gîndește nici un 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 contribuie la determinarea formelor speciale pe care cultura le ia. Gîndul că între aceste rase s-ar putea stabili vreo gradație cît privește valoarea lor, rămînîndu-i străin lui Taine, este totuși reprezentarea care colorează părerile altor gînditori, 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 pricină trebuie amintit numele lui Schopenhauer, care în *Lumina 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 is-

toric al doctrinelor germanice, E. Seillère, grupînd tot materialul, a stabilit cu precizie doctrina lui Schopenhauer în această privință. Care este caracteristica punctului de vedere revoluționar? Este, mai întii, 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 hotărîrea 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 sfîrșit, 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 cîtă vreme ar socoti că aceasta n-ar fi capabilă să amelioreze destinele societății. Iată însă cîteva puncte de vedere întrunite armonice în structura spirituală a latinilor care au făcut Revoluția și, după cum adaugă Schopenhauer, punctul de vedere iudaic. Într-adevăr, ceea ce trebuie să descoperim la originea 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 cartezieni, enciclopediștilor francezi și revoluționarilor de la 1789, dar și filozofilor 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 inspirație ar fi profund deosebită de *Testamentul Vechi*, apoi în mistică creștină a celor 18 veacuri ce despart apariția creștinismului de timpul său, și, în sfîrșit, în filozofia lui Immanuel Kant și în propria lui filozofie. 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. Întâmpinăm aci o preferință personală, ipostazată într-un principiu, într-un criteriu de valorificare, în virtutea căruia principiile opuse sînt 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 reprezenta moștenirea ei rașială profundă.

Dar teoria relativă la influența raselor asupra culturii omenеști s-a dezvoltat nu numai sub această influență, dar și sub o înrîurire combinată, într-un fel pe care îl veți vedea imediat. În adevăr, întrucît arienii, cunoscuți de noi mai ales prin sistemele de cugetare ale vechii 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. Ideea a fost reluată într-o scriere care a dat naștere unei bogate succesiuni literare, în opera în două volume a contelui Arthur de Gobineau, *Essai sur l'inégalité des races humaines*, apărută în 1854.

Ce 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 crescînd 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 cîțiva în veacurile trecute, dar a căror speță devenea din ce în ce mai rară în timpul său. Contele de Gobineau purta în sine sufletul unuia din acei aristocrați care făcuseră Fronđa, nobili rebeli față de puterea centrală a regelui și care socoteau că își dețin rangul și demnitatea nu de la regele stăpînitor, ci, prin filiație neîntrepută, de la vechii cuceritori. E. Seillère a avut deci dreptate să pună în legătură figura lui Gobineau cu aceea, în trecerea de la veacul

al XVII-lea spre al XVIII-lea, a contelui de Boulanvilliers, 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 din 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 arienilor, 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 sînt inegale, unele fiind făcute pentru stăpînire și altele pentru a fi supuse, rasa stăpînitore unică fiind, fără îndoială, rasa ariană cu varietatea ei europeană cea mai importantă, reprezentată de popoarele germanice.

Oricare ar fi civilizațiile omenesti 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, introducînd 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 decadentei popoarelor. Această decadență o face să rezulte Gobineau din încrucișarea imprudentă a raselor, din amestecul lor, iar acest amestec i se pare lui atît de departe împins în civilizația europeană, încît soarta ei ar fi ștampilată. Abia dacă în Engiltera s-ar mai găsi ceva din vechiul tip germanic pur, așa încît 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.

Înșușirile arianului, așa cum le expune Gobineau, sînt 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, sub pana lui Gobineau, cu totul altul. Iată-l re-

zumat într-una din paginile cărții despre inegalitatea raselor omenеști : „Popoarele ariene au energie reflexivă sau, pentru a spune mai bine, inteligență energică, 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 mîndru, singura frînă 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, cînd ea se exercită, are conștiința exceselor sale, sentiment foarte problematic la negri. În același timp, această viață, care le este atît de prețioasă, ei o legitimează prin rațiune. Primul dintre mobilele arianului este onoarea. N-am nevoie să adaug că acest cuvînt, onoarea, și noțiunea civilizatoare pe care ea o cuprinde sînt cu totul necunoscute galbenilor și negrilor, pentru a termina dubla dovadă că imensa 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 decît negrul și galbenul sub raport senzual. 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.“ Așadar, reflexibilitate, simț al utilului, ordine, vigoare, un adevărat tablou al colonizatorului anglo-saxon, ipostazată 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 arienilor este o civilizație practică, organizatoare. Sînt, 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 arienilor, ci, avînd 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 cînd ei aparțin unor alte națiuni decît celor germanice, sînt, 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 de la Bayreuth al lui Richard Wagner, scrie una dintre cele mai frumoase cărți despre acesta și, depășind studiile științifice și muzicale, care păreau a fi obiectul exclusiv al preocupărilor sale, trece la vaste cercetări de antropologie, de filozofie, de istorie și de istoria artelor, și obține cea sinteză care este *Die Grundlagen des XIX Jahrhunderts*, o carte cu răsunet pînă mai ieri în tineretul amator de idei generale. Influența ideilor preconizate de un Gobineau sau Chamberlain a fost mare în Germania. Analiștii lui Chamberlain au putut recunoaște ecouri din scrierile sale pînă 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 restrînsă. Într-adevăr, ce să criticăm aci? Să dovedești că popoarele ariene nu sînt invariabil pesimiste, idealiste, panteiste și deterministe și că în ideile gînditorilor 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 purtînd moștenirea altor rase decît cea ariană? Astfel de doctrine sînt 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 stăpînitori feudali, în măsura în care identificăm devotamentul politic pentru tezele pangermane, în măsura în care observăm lirismul personal străbătînd toate aceste sisteme — în aceeași măsură putem aprecia mai bine valoarea lor științifică, devenită din toate aceste pricini destul de mică. Firește, sistemele respective pot deveni interesante ca arme de luptă. Atunci cînd sîntem 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 arienii s-au menținut ca posesorii aceluiași atribut fizice 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 dobîndit faciesul americanilor, pentru a nu mai vorbi de transformarea însușirilor lor morale. Chiar în trecerea de la sat la oraș, tipul omenească se diferențiază. Foarte interesante sînt cercetările antropologice care s-au făcut în Italia asupra deosebirii tipului omenească la oraș și în regiunea de sate care împrejmuiesc orașul. Modul de viață, ocupația, poate alimentarea, modifică în mod netăgăduit tipul omenească fizic și moral, după trecerea unui interval de timp relativ redus. Și atunci este oare posibil ca arienii pe care o ipoteză, de altfel de mult lichidată, îi făcea să coboare din India, schimbîndu-și mediul și devenind germani ai nordului Europei sau colonizînd Egiptul, ca o clasă stăpînitoare, 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 atît mai slabe. Gobineau 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 decît 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 atît de diverse ?

Nu numai însă că aceeași rasă poate susține culturi diferite, dar rase felurite pot recepta culturi identice. Să amintim, de pildă, cazul ungarilor în Europa. Ungurii sînt de origine mongolă și, cu toate acestea, ei au receptat cultura europeană. Dacă în condiția lor rasială s-ar fi găsit impedimentul civilizării 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 sfîrșit, 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 cîtă 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 sfîrșit, 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, binevenită cîtă 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 pildă, un antropolog ca Franz Boas, într-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 cît privește aptitudinea lor culturală esențială. Ce înseamnă oare dacă un grup etnic, de pildă anglo-saxonii, se găsesc la un punct de dezvoltare pentru care a trebuit o evoluție de 105.000 ani, pe cîtă 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 cînd este vorba de rasele omenești? Desigur, destul de puțin. Împrejurările vieții au putut să decurgă într-un astfel de mod încît punctul de plecare către aceleași ținte să fie mai îndepărtat pentru anglo-saxoni, mai apropiat pentru negri. Aceasta nu dovedește nicidecum vreo inferioritate funciară a negrilor și nu poate justifica tratamentul care li s-a aplicat uneori.

Iată cîteva date științifice care pot fi valorificate în problema raselor. Ele ne autorizează ca, renunțînd 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, aparținînd unor categorii despre care urmează să ne mai ocupăm. Cu alte cuvinte, dacă prin teoria raselor nu voim să spunem decît că, sub influența mediului natural, social și cultural, se creează în sufletul omesc deprinderi permanente de viață și creatoare 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 omesc care se transmite chiar cînd 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 filozofia 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, genul producției economice și rasa. Toate aceste condiții sînt legate de un suport material și de aceea este potrivit să le trecem sub rubrica largă a condițiilor materiale ale culturii, urmînd acum ca, într-o altă serie de capitole, să analizăm condițiile ei spirituale, adică acele care aparțin unui suport sufletesc.

Începem cu prima dintre aceste condiții, și anume cu tradiția. Ce este tradiția? Scurt spus, tradiția este influența muncii culturale anterioare asupra cele prezente. Noi am arătat însă, de la 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 nedelegate, dar pentru care puterile omenești sînt îndestulătoare.

Nu cumva această împrejurare de bază pentru a înțelege viața culturală se găsește într-o 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

năzuiește să-și pună teme noi și să aducă noi soluții în om-nire? În felul acesta problema filozofică a tradiției coincide cu problema raportului dintre tradiție și inovație. În lumina acestei distincții vom dezbate 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, creează cadrele activității politice, adică statul. Tot astfel, creația științifică se constituie, la rîndul 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 sînt decît opere culturale constituite ca niște cadre ale activității culturale ulterioare. Avînd 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 cuvînt, se numește educație. În adevăr, atît materialele cît și mijloacele de care se servește creația culturală sînt 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 desăvîrșește. Cu drept cuvînt se vorbește deci despre un adevărat paradox ale educației, despre care este neapărat necesar să ne întreținem 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 izbînda în încordarea socială a vremii pe care viața ta o străbate. Însă pentru această luptă vitală, educația te

înzestreză cu niște arme care sînt 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 sînt însărcinate cu opera educativă. S-a observat, așadar, că stă în firea tuturor acestor instituții și persoane un anumit reacționarism, căci acestea reprezintă punctul de vedere al rezultatelor acumulate pînă acum, așa că ele își desfășoară acțiunea totdeauna dintr-o anumită situație morală, a cărei semnificație mai adîncă este cîștigarea generației noi pentru pozițiile de cultură ale trecutului. Această împrejurare s-a putut uneori dezvolta pînă 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 pînă la cel mai înalt punct pe care firea instituțiilor educative o permite în școala modernă, care nu o dată afirmă că se ocupă de preparația 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 ceva care să fie paznicul tradiției culturale, împiedicînd împrejurarea foarte păgubitoare care ar consta din neconținuta reluare a muncii culturale de la început. Chiar interesele inovației impun școlii să nu renunțe la paza și transmiterea continuă a bunurilor care pînă 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 sînt 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; așa spune că în orice operă de cultură este un lirism latent, emanație a părții celei 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 întrebuițeze un limbaj comun; ea trebuie să cedeze ceva din propria ei diferențiere absolută care ar face-o intransmisibilă, 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, existînd 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 sînt nevoiți să se exprime în limbajul de forme culturale comun unei societăți și unei epoci. Dar întrebuițînd 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, ori de câte ori sîntem 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 sînt menite să ne îndrumeze către rezultate de o precizie și siguranță mai mare decît acelea pe care le poate prevedea inteligența individuală, condusă exclusiv de motive proprii și momentane.

În sfîrșit, 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 îndrumază întreaga viață a societății. Dreptul public vorbește despre guvernanți și guvernați; istoria distinge între stăpînitori 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 întreaga viață a societății, ele condiționează și întreaga sa activitate culturală. Și atunci, aceste cercuri influente, prin instituțiile pe care le creează, prin sistemul de educație pe care-l impun sau numai îl sugerează, prin ideologia generală pe care o răspîndesc, caută să perpetueze lumea lor proprie de motive, formele lor 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 pînă 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 cînd se echilibrează cu libertatea și inovația. Găsirea acestui just echilibru a fost secretul marilor culturi în epocile lor de înflorire.

XV. CANTITATEA GRUPULUI SOCIAL

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

Aceste împrejurări aș vrea să le concentrez într-o singură formulă, spunînd 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 dintîi, sociologul Simmel în tratatul său de *Sociologie*. Simmel face, în adevăr, observația că o căsătorie în care nu există copii are desigur un alt aspect decît 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.

Întrebarea 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.

Într-adevăr, gândiți-vă la grupurile sociale cele mai restrânse, la familie mai întii. 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 simpatii 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 sînt mult mai puternice la sat. Vorba despre pierderea tradițiilor, pe care o auzim adeseori, de pildă în împrejurarea colindelor, traduce fenomenul atenuării tradițiilor prin trecerea de la un grup social mai restrîns la unul mai extins. Explicația aces-

tor fapte stă în împrejurarea că într-un cerc social restrîns întîmpinăm oameni relativ de aceeași proveniență, pe cînd într-un cerc social mai extins găsim indivizi de proveniențe deosebite, aducînd 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 sînt 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 deplîngem 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 condiționarea cantitativă a grupurilor sociale se poate aplica cu oarecare succes, după cît 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 cîteva exemple răzlețe, putem ușor vedea cum în toate domeniile culturii există o influență apreciabilă a cantității grupului social. De pildă, trecerea așa de hotărîtoare în istoria economiei de la 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 cînd 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 ideea acestei spețe neutre, fungibile, care este banul, prin intermediul căruia mărfurile să se poată schimba cu facilitate 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 încît trebuia o producție abundentă, capabilă să satisfacă cererea unui public foarte numeros, în acel moment a trebuit să apară mașina în locul mîinii 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 desăvîrșire la dispoziția statului, care intervenea în controlul activității sale de toate felurile. Ba chiar și în supravegherea vieții celei mai intime, de pildă cînd autoritatea grecească, după înfrîngerea de la Leuctra, a ordonat tuturor mamelor să se bucure că fiii lor au murit în luptă și, dimpotrivă, să se jelească de moarte auzind că copiii au scăpat și se găsesc pe drumul înapoierii în cetate. Această dependență totală a individului față de stat stă în contrast izbitor cu liberalismul modern, care constă în neatîrnarea progresivă a omului de sub 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, de asemeni, că se poate vorbi de o influență a factorului cantitativ. După cum circulă vorba despre pierderea tradițiilor în trecerea de la sat la oraș, tot așa se vorbește, în aceleași împrejurări, despre creșterea imoralității. Căci este evident că în societățile mai restrînse 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, adîncă și cordială. Gîndiți-vă, de pildă, la lumea pe care ne-o aduc bas-

mele lui Tolstói, cu conflictele lor etice de mare adîncime, și înțelegeți-le, așa cum se cuvine, dezvoltîndu-se în mijlocul unor grupuri sociale unde relațiile omenești nu au acea glacialitate abstractă, existentă în raporturile dintre oamenii aparținînd 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 sînt mult mai intelectualizate. Dar să vedem ce devine valoarea teoretică atunci cînd o urmărim producîndu-se într-un grup social mai mic și într-unul mai numeros? În această privință trebuie observat că pe cînd 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 sînt făcute.

În sfîrșit, în ceea ce privește valorile estetice, avem din nou posibilitatea să accentuăm importanța factorului cantitativ. Gîndiți-vă, de pildă, la literatura pentru popor, așa cum au ilustrat-o în veacurile trecute eposurile medievale, opere care izbesc imaginația și aparțin unei arte mai ușoare, mai convenționale, creații de simboluri, alegorii și tipuri generale, unde Charlemagne este împăratul atotputernic 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 atîtea însușiri înstrăinînd 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 bunăvoie ea și-o asumă, rezultă din faptul că poezia respectivă se găsește în strînsă 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 senzational. Despre deosebirea aceasta nu poate da socoteală decît 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 decît tot prin cantitatea deosebită a grupului social care susține aceste felurite manifestări. Iată cum, împrumutînd 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 dobîndește, 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 întretese 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 cîte 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, cînd Darwin și naturaliștii din prima jumătate a veacului trecut porneau vasta lor anchetă în științele biologice, ei nu-și închipuiau că în curînd repercusiunile cercetărilor lor vor fi resimțite în domenii atît de diferite, ca, de pildă, în morală, producînd acolo etica lui Nietzsche, sau în literatură, ocazionînd naturalismul. Împrejurarea 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 strânsa 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.

Înceind cu studiul condițiilor care determină aspectele materiale ale culturii, trebuie acum să ne întrebăm care sînt mijloacele de care se servește ea pentru a ajunge la acele idealuri, al căror studiu îl vom întreprinde însă 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 sînt aceste mijloace vom arăta mai bine încercînd 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 dozaj de deosebiri și asemănări. Condițiile culturii sînt acele realități de fapt care determină creația culturală, fiind însă suportate în mod pasiv de către creatorul de cultură. Mijloacele culturale sînt întrebuițate însă în mod activ de către acest creator. Clima sau rasa, de pildă, sînt 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 sînt însă mijloace, pentru că sînt făurite de el și întrebuițate în vederea realizării unor scopuri.

Deosebirea pare, prin urmare, categorică. Cu toate acestea, sînt și unele apropieri între mijloacele și condițiile culturii. Astfel, se poate spune că mijloacele sînt 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 sînt o expresie a condițiilor culturii. Iată exemplul școlii primare, unice, generale și obligatorii pentru întreaga

națiune. Este un mijloc cultural, dar unul în care dobîndește expresie o anumită condiție a culturii, și anume democratismul modern. În felul acesta, deosebirea dintre mijloacele și condițiile culturale nu este chiar atît de hotărîtă, după cum o anunțam la început. Am putea căuta deci aiurea deosebirea care să separe radical mijloacele de condiții și, împingînd ancheta mai departe, am putea spune că așa-zisele condiții ale culturii sînt anterioare și independente de creatorul cultural. Rasa și clima sînt anterioare producției culturale actuale și independente de creatorul cultural, pe cîtă vreme mijloacele sînt contemporane și dependente de acesta. Noi nu putem să gîndim un mijloc cultural în afară de omul care-l găsește bun și capabil de a-l apropia de ținta pe care o urmărește. Putem gîndi însă o condiție ca fiind independentă și anterioară creatorului de cultură. Dar și în această privință deosebirea nu este perfect tranșantă. Căci există condiții care sînt și ele dependente și contemporane 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 dependente de om. În această privință este necesară încă o precizare. Există condiții care au fost mijloace. Genul producției este un fost mijloc. La rîndul ei, tradiția, ca sumă a creațiilor culturale trecute în lucrarea lor de influențare asupra celor prezente, poate 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 sînt determinate și de scopurile către care ele se îndreaptă. Ceea ce este un mijloc cultural atîrnă, prin urmare, de doi factori: de condiția pe care creatorul cultural o suportă pasiv, dar și de scopurile cărora ele le sînt subordonate. Care sînt însă scopurile culturale? Realizarea valorilor. Cîte valori, atîtea scopuri și atîtea categorii de mijloace. Ați văzut că există valori economice, teoretice, estetice, politice, etice, religioase și, prin urmare, trebuie să existe tot atîtea 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 spe-

ciale, 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 fiecareia dintre aceste valori, pentru că atunci ar trebui să extindem studiul nostru pînă a-l face cuprinzător pentru toate aceste științe laolaltă. Dar pentru că noi ne ocupăm de o disciplină filozofică, de filozofia culturii, este limpede că nu putem studia decît ceea ce este general în aceste felurite mijloace ale culturii.

Dar valorile culturale — spuneam încă de la începutul acestui studiu — sînt de două feluri. Există valori culturale obiective, care consistă în realizarea de fapt a unei valori într-un material ; care sînt făcute, aș spune, din însămintarea unei valori într-o materie, prin prelucrarea acesteia. Există apoi valori subiective, a căror realitate pur mintală stă în faptul de a gîndi 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, arătînd 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 sînt pînă la un punct determinate, încadrate, solicitate, de mijloacele culturale subiective. Valoarea acestei distincții se menține totuși, întrucît într-una din categorii întîmpinăm preponderența elementului obiectiv, pe cînd în cealaltă este evidentă predominarea elementului subiectiv. Ne vom opri mai întîi la mijloacele obiective ale culturii, adică la acelea care ajută, sprîjină, solicită producția culturală.

Suma tuturor mijloacelor culturale obiective alcătuiește ceea ce cu un singur cuvînt se numește tehnica. Tehnica este, după cum se exprima odată un filozof, știința activității omenești pusă în slujba anumitor năzuințe culturale. Astfel preveniți, vorbind despre tehnică, nu vom înțelege numai tehnica industrială sau mașinistă, așa cum cuvîntul este adesea întrebuintat. Acest înțeles este cu totul restrîns. Sfera teh-

nicii 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 înființare și organizare a unei biblioteci, de răspândire a cărții, de întrebuințare a filmului, a radiodifuziunii 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 tehnicii, rămîne 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. Ori de cîte ori o aspirație umană ajunge să coincidă cu o lege a firii, ori de cîte ori producem o adaptare a unei legi naturale la o aspirație umană, întîmpinăm 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 cît mai prelungite? Dar această aspirație omenească nu s-a întîlnit încă niciodată cu o lege a naturii, pentru ca adaptarea între acești doi factori să se producă și, odată cu aceasta, faptul tehnic merit să realizeze această valoare a sufletului omenească, 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 întrebuințării aburului. Astfel, în antichitate, regimul sclavagist punând la dispoziția producătorului economic numeroase brațe care să-l slujească, nu crease 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 întrebuințării 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 pînă 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 sfîrșit, 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 atît de categorică pe cît se pare. Un gînditor pătrunzător, și anume filozoful german care poartă un nume francez, Dubois Reymond, îndrăznește chiar să formuleze o propoziție într-adevăr surprinzătoare, atunci cînd 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 dintîi este înfățișată ca actul coordonării unei nevoi cu o lege naturală, care urmează mai întîi 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, creează 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 generalitatea ei și în caracterele ei speciale, raporturile dintre invenție și descoperire fiind precizate, putem să ne întrebăm acum care sînt obiectele în care faptul tehnic se materializează ? Aceste obiecte sînt uneltele și mașinile. Între unelte și mașini există, de asemenea, importante deosebiri. Mai întîi, uneltele sînt în mod continuu manevrate de om, pe cîtă vreme este evident că mașina este manevrată de om într-un singur moment sau în mod intermitent, putînd apoi să funcționeze grație economiei ei interne, grație organizării proprii. Uneltele sînt un fel de prelungire a organelor noastre : cleștele este o prelungire a degetelor care apucă ; ciocanul este o prelungire a pumnului care lovește. Mașinile sînt însă niște organisme care se separă de om, devin independente de el. Uneltele sînt 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 sînt un apanaj exclusiv uman, este just a observa că există totuși o deosebire consistînd în faptul că omul, capitalizîndu-le, le transformă în avuție, în factori de durată ai producției. Întrebuințîndu-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 sînt 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, trecînd 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 curioase. Ea elimină pe om, îl înlocuiește, îl face inutil, ba se poate încă întoarce împotriva lui, dînd naștere unor stări de lucruri contrarii tendințelor lui. Unealta este solidară cu omul ; ea nu-l trădează niciodată și nu are nici un fel de veleitate de independență. Unealta este o simplă mîna de-a noastră mai puternică, sau un ochi mai departe văzător. Unealta este un organ perfecționat și, ca atare, ea nu funcționează decît atunci cînd întregul nostru complex o dorește. Mașina este însă o forță autonomă, creată și pusă în mișcare de om, dar care, obținînd o relativă neatîrnare, 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 filozofia 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 cînd 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 tîrziu apare însă întrebuintarea unor energii ale naturii, puterea motrice a vîntului și a apelor curgătoare. Astfel se ivesc primele mașini : corăbiile cu pînze (pe care trebuie să le socotim ca pe niște mașini, deoarece intervenția

omului nu este continuă, ca la corăbiile cu vîsle care sînt, de fapt, unelte) și morile de vînt și de apă.

Energiile naturii, folosite de om pentru a mișca primele mașini, aveau inconvenientul rezultat din caracterul lor intermitent, vîntul putînd să sufle sau să înceteze a sufla, apa curgătoare putînd să nu mai fie alimentată de izvorul ei și puterea ei cinetică putînd să slăbească sau chiar să dispară cu totul. Funcționînd neregulat, primele mașini nu permiteau o producție previzibilă, ceea ce desigur alcătuia 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, sînt cuprinse două aspirații. Mai întîi, tendința de a face producția independentă de energiile intermitente ale naturii și chiar de orice formă de energie costisitoare. Este de prisos să spunem că omenirea a renunțat la gîndul unui *perpetuum mobile* atunci cînd a ajuns să-și formuleze legea constanței energiei fizice. Proiectele unor mașini generatoare de energie din nimic au trecut atunci în rîndul reveriilor veleitare. Totuși, nu este deloc 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 gîndul mișcării perpetue a rămas, fără îndoială, ceva în întreprinderile mașinismului modern. În adevăr, mașinismul modern realizează independența mașinii de energiile intermitente ale naturii. Mașina modernă nu mai este în funcție de vîntul 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 pînă la un foarte înaintat grad, mai întîi prin faptul că energia, trecînd prin mediul mașinii, iese cu o putere de randament mai mare decît aceea pe care o avusese în momentul cînd intrase în ea. Astfel, puterea de expansiune a aburilor, produși în căldarea locomotivei, devine mult mai mare lucrînd asupra unui sistem de pîrghii și roți, care transmit energia lor ci-

netică roților locomotivei. În al doilea rînd, mașina economisește energia, întrucît înlocuiește 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 mașinii, au avut o serie de rezultate neprevăzute și îngrijorătoare. Astfel, la începutul epocii mașinismului, muncitorimea, care era făcută inutilă prin intervenția mașinii, a creat fenomenul dezastruos al șomajului. Pe de altă parte, oferta mîinii de lucru devenind mai mare decît cererea ei, salariile muncitorești au scăzut în mod considerabil, creînd mizeria proletară. În sfîrșit, mașinile funcționînd continuu și producînd avuții peste putința cererii și consumării lor, au apărut în cîteva 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, pînă la un punct, mai ales în țările de mare dezvoltare industrială, cum sînt 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 cuvînt, 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 arhaic întrunea în sine pe producător și consumator. Într-o viață economică mai înaintată, începe să se producă însă diferențierea dintre aceste două personaje, și astfel, un producător lucrînd 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 sînt 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 găsim și consumatori numeroși, desfacerea mărfurilor devenind foarte mare și beneficiile crescînd 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 alcătuiește, fără îndoială, un avantaj remarcabil al industrialismului modern.

Cîștigul acesta se împerechează însă cu o pierdere. Vechiul ritm de viață este abandonat, încît adeseori plîngerile formulate împotriva industrialismului modern au avut în vedere mai cu seamă abandonarea acelei vechi tihne, al aceluia *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 izvorul în această stare de lucruri.

Dar afară de acest dezavantaj mai sînt și altele. Avînd să răspundă la nevoi în veșnică creștere, orientarea spiritelor se îndreaptă cu exclusivitate către cîștigurile 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, ale acelor 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 descris 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 evaluării, cum ar fi domeniul artistic, unde adeseori creatorii sînt 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, mănîncă 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 introduce 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 sfîrșit, 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 dezvolta 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 urîului, încercat de muncitorul industrial care are să învîrtească 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 s-o dai vieții. Nu este de mirare atunci că sufletul muncitorului rămîne 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 sînt demne, nici folositoare sănătății, nici menite să înalțe tipul fizic și moral al omului. Stupiditatea și uneori degene-

rarea maselor moderne este adesea rezultatul felului de viață care trebuie să umple vidul sufletesc al lucrătorului din industrie. Înlăturarea 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 atîta 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 decît educarea individului pînă 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 decît 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 dinții. 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 familială 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 sînt 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 sînt obligați rezultă din postulatul de bază pe care-l constituie afirmația implicită de valori în atmosfera și disciplina familială.

În familii mai există însă și alte trăsături care dovedesc același lucru. De pildă, grija părinților de a ascunde pri-

virilor copiilor laturile negative ale vieții, acelea care constituiesc o înfrîngere a valorilor umane, o slăbiciune a lor. O disciplină veche și foarte întemeiată îndeamnă pe părinți să învăluie progeniturii lor spectacolul răului, al înfrîngerii valorilor, pentru că — după cum lucrul este resimțit 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 decît atît, 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 sînt încărcate și care le fac triumfătoare peste ceea ce le tăgăduiește. Noi nu ne îndoim de existența binelui și de excelența lui supremă, atunci cînd constatăm răul; din spectacolul ambiguu al realității, care amestecă binele cu răul, noi nu tragem decît 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 sînt prea slabe pentru a putea afirma că valorile au nevoie de sprijinul nostru energetic 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 negative ale vieții.

În sfîrșit, 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 creează pentru uzul său și-l aplică cu o strictețe mai mică sau mai mare. Dar dacă, în adevăr, nu poate să fie nici o îndoială că în familia omenească există o afirmație implicită de valori, întrebarea următoare trebuie să fie: care sînt 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 cîștigă individul în familia lui este deprinderea limbajului, iar limbajul nu este numai o tehnică psiho-fizică, merită să ușureze relațiile din-

tre indivizi ; el este instrumentul însuși al gândirii și condiția ei. Gîndire fără limbaj, mai cu seamă gîndire 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 gîndi 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 cîștig intelectual, familia transmite individului și o altă serie de valori ale culturii. Astfel, sentimentul moral al simpatiei se dezvoltă mai întîi în relațiile afective care unesc pe copii cu părinții lor și pe frați între ei. Chiar distincția fundamentală dintre bine și rău o descoperă omul în cercul său familial, prin aprobarea și dezaprobarea pe care o pronunță mai întîi părinții față de faptele lui. Apoi, unele din sentimentele cele mai adînci ale copilăriei, și care dau acesteia o atmosferă de înaltă poezie morală, este acela al remușcării pentru greșeala care a primit dezaprobarea părinților, ca și sentimentul infinit fericitor al recompensei etice, atunci cînd fapta a meritat aprobarea părintească. În sfîrșit, un cîștig 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 dobîndește omul mai întîi conceptul unei societăți organizate, dominată de o personalitate autoritativă. În familie află mai întîi 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. Ideea de ordine socială, garantată de principiul autorității, o obține copilul prin trăirea adîncă și uneori zburciunată 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 decît să ipostazăm reprezentarea tatălui ; după cum în sentimentul de relație cu dumnezeirea, noi nu facem decît 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 familială. Aș

spune că bazele largi ale culturii omenești se așază mai în-
tîi aici.

Iată deci cu ce grea răspundere pentru cultura ome-
nească și pentru viitorul ei este încărcată persoana care în-
temeiază o familie. Din nenorocire, sentimentul acestei res-
ponsabilități nu este totdeauna destul de viguros. Uneori
împrejurările vieții sociale decurg în așa fel încît 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 industria-
liste, ale cărei consecințe le-am urmărit și în alte direcții. În
această privință, trebuie observat că aspra luptă economică,
determinînd întrebuintărea femeii în munca industrială, a
adus cu sine și o dezagregare a familiei muncitorești. Fami-
liile au retrogradat uneori sub nivelul animalic, nesocotin-
du-și chiar rolul lor biologic. Din această stare de lucruri
a răsărit ideea asistenței sociale, grație căreia funcțiunea bio-
logică a familiei a fost trecută asupra societății. Același lu-
cru a fost încercat și pentru funcțiunea morală, pur umană,
a familiei. În veacul trecut, dezvoltîndu-se din ideologia pe-
dagogului elvețian Pestalozzi, un discipol al acestuia, Fröbel,
a creat primele grădini de copii, în care, după metode stu-
diate 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 sînt de o mare însemnătate, mai ales
în țările foarte industrializate, unde atîtea din scopurile mo-
rale ale familiei sînt nesocotite. Școlile fröbeliene sînt reme-
diile unui grav neajuns, și dacă ele nu sînt un ideal, ele nu
sînt mai puțin necesare în locurile și împrejurările în care
apar.

Desigur, educația familială conține în sine cîteva însu-
șiri care nu pot fi înlocuite. Cu toate acestea, în istoria pe-
dagogiei s-au produs de cîteva ori doctrine afirmînd că, în
orice condiții, educația în institute pedagogice este supe-
rioară creșterii în familie. Nu mai vorbesc de exemplul unor
cetăți antice, cum era Sparta, care își asumau creșterea co-
piilor 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, filozoful și pedagogul Fichte socotește că vremea noastră este atât de demoralizată, că familiile se găsesc implicate într-un asemenea proces de disoluție, încît mult mai potrivită ar fi educația în institute de stat. Iar aceste institute de stat, în care ar urma să se dezvolte individul din vîrsta lui cea mai fragedă, Fichte le gîndea 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 atîta ușurință prerogativele ei. Dar dacă ideea 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 de la Wickersdorf, unde se realiza ceva din viziunea acelei societăți de copii guvernîndu-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, analoge aceluia înființat la Wickersdorf, fără să putem spune că ele au fost vreodată pe punctul de a înlocui regimul familial, indispensabil din mai multe puncte de vedere. Familia dispune, în adevăr, de metode pe care nici un fel de școală nu le poate practica ; ea are scopuri proprii pe care nici un 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 rămîn, în uniformitatea de procedare a școlii, nedezvoltate. 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 decît atunci cînd, neabandonîndu-l, s-ar ivi riscul să cădem într-o primejdie mai mare.

Dar dacă educația prin alte persoane și mijloace decît părinții și mediul familial este uneori o necesitate pe care trebuie s-o primim și un bine mai mic cu care trebuie să ne

mulțumim, în lipsa avantajelor 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, consistînd din refuzul de a lua asupra-le ostenelele educării unuia sau a mai multor copii, îi face pe părinți să se dezintereseze de odraslele lor, încredințându-le unor persoane așa-zicînd 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 familiale, 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 grijă de a nu crea distincții artificiale, se străduiește să arate mai degrabă punțile de trecere între clase și categorii, sîntem aduși a observa că între familie și școală există o strînsă legătură. Mai întîi 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 stăpînește, 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 caracteristici, cu disciplina și atmosfera ei.

XIX. ȘCOALA CA MIJLOC AL CULTURII

Ocupîndu-ne 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

cîtă 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 pun 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 cuvînt 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 cînd 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 sînt dependente. Din 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, înțelegînd prin cea dintîi introducerea efectivă a unui obiect material, prin transformarea lui, în sfera unei valori. A face dintr-un obiect mut, orb, inexpressiv, 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 gîndit și resimțit în sfera unei valori, ca un bun al culturii. Așa, de pildă, cînd, contemplînd un apus de soare, îl resimt esteticeste, sau cînd, apropiindu-mă de un semen, consider valoarea lui morală, sau cînd, găsindu-mă în fața unui fenomen din natură, recunosc legea generală care îl comandă, în toate aceste împrejurări gîndesc obiecte care, fără prezența omenească, ar fi rămas cu totul inexpressive, ca aparținînd sferei unor valori. Școala, ca mijloc al culturii, servește ambele aceste scopuri. Ea este, în egală măsură, un mijloc al culturii obiective și subiective.

Întocmai 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, filozoful raționalist de la 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 sînt de prisos, pentru că textele lui Condorcet sînt de o asemenea claritate încît, chiar de la prima lectură, ele pun în deplină lumină principiile lor de bază. Astfel, chiar în primul său memoriu despre *Natura și 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 subziste nici o inegalitate menită să aducă după sine dependența.” Întîmpinăm astfel aci principiul obligativității învățământului pînă la un anumit grad, apoi principiul asumării învățământului de către națiune, un principiu necunoscut¹ în sistemul mai vechi de învățământ, unde sarcina predării trecea asupra unor persoane particulare sau mai ales asupra congregațiilor religioase. Acum însă, cînd se afirmă suveranitatea națională,

¹ În textul de bază : recunoscut (n. ed.).

cînd 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 sînt 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 învățămînt modern.

Dezvoltînd această idee, Condorcet scrie mai departe : „Astfel, de pildă, acela care nu știe să citească și ignoră aritmetica, atîrnă, în chip real, de omul mai instruit la care este obligat fără încetare să recurgă. El nu este egalul celorla 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 stînjenească în folosința drepturilor sale.” Ceea ce reclamă aci Condorcet este, așadar, 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, întrucît 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 pînă la nivelul științei celei mai înalte. Astfel, matematicile superioare nu sînt deloc necesare practicilor curente ale vieții, iar cel care le posedă nu este pentru nimeni indispensabil în folosirea drepturilor sale elementare. Obligativitatea învățămîntului 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 răspîndită, poate să fie un remediu sigur. Cînd legea a făcut pe toți oamenii egali, singura dis-

tinție 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 bogătașului 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 degustătoare, mai puțin barbară, mai puțin incurabilă.“ Condorcet înțelege deci, după stilul propriu veacului său, care rămîne în esență o epocă raționalistă, educația morală drept un rezultat al instrucției intelectuale. Cunoscînd multe lucruri, instruindu-ți mintea, populînd-o cu cunoștințele de tot felul, caracterul se rafinează. Este o afirmație izvorîată din atmosfera raționalistă a veacului al XVIII-lea, 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 întîmpinăm 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 învățămîntului modern, se bazează pe o serie de afirmații principale decurgînd 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 altă dată, 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 încît omul păstrează pînă la maturitate urma influenței familiale, 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 sînt topite în țesătura generală a vieții. De pildă, cînd 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, sînt persoane înzestrate cu puteri capabile să satisfacă toate dorințele lui. Cînd, așadar, 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 nesfîrșit de întrebări, unele absurde, altele grele, iar altele stînjenoare, 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 adînc fixată în țesătura vârstei lui. Veți vedea îndată că nu același loc ocupă valorile culturale în viața pe care individul o inaugurează în momentul cînd intră în școală. În școală se produce o disociație între valori și viață. Reamintiți-vă momentul cînd ați aflat că nu soarele se învîrtește în jurul pămîntului, după cum o arată fenomenul răsăritului și apusului de soare, ci că noi ne învîrtim 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, cînd își apropie o noțiune și o expresie nouă, o contemplă ca pe ceva neașteptat, ca pe un lucru ciudat, intrînd 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 cîteva consecințe lucrînd ca puternici factori de înaintare a culturii omenești, dar și cîteva dezavantaje. Le vom analiza deopotrivă.

Mai întîi, această disociație între valori și viața comună, practică, izolează valorile și le ipostaziază, 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 dezvolta decât din perspectiva pe care școala o favorizează.

Dezavantajul 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 școlii 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 jighește 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, dărâmată¹ după ce s-a folosit de ea.

După această precizare, se cuvine să vedem care sînt valorile pe care le introduce școala în sufletul omenesc, în ce fel lucrează școala ca mijloc al culturii subiective. Mai întîi sînt, firește, valorile teoretice de toate categoriile, acelea a căror agonisire este înțeleasă sub numele unitar de instrucție. Apoi sînt 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, întrecînd pe altul, este solicitată mai cu seamă de

¹ În textul de bază : înălțată (n. ed.).

atmosfera școlară, în mult mai mare măsură decît 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 înfrîngerea adversarului. Viața practică se desfășoară pe terenul economic sau pe terenul social, în așa fel încît succesul propriu înseamnă insuccesul semenului. Nu la fel se întîmplă însă în școală. Succesul propriu nu înseamnă aci înfrîngerea, anularea, eliminarea aceluia cu care m-am găsit în raport de emulație. Există, așadar, în emulație ceva infinit : te poți înălța cît de sus prin ea. În concurență există însă marginire : nu poți înainta prin ea decît pînă 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 cuvenit, întîmpinăm o organizație ierarhică, în fruntea căreia stă șeful familiei, tatăl, după vechiul tip patriarhal, care este păstrat într-o oarecare măsură și de societățile noastre. Dar raportul copilului cu părintele său este, de la acest punct mai înainte, cu totul deosebit de acela care unește pe școlarul cu profesorul lui. Căci tatăl este, aș spune, un monarh absolut, pe cînd 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 sînt prefigurate raporturile pe care le întreținem cu stăpînul 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 dezvoltă o întregă 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

învățămîntului. Școala primară, această instituție prin excelență democratică, după cum au dovedit citatele din textele care o legitimau, este, în primul rînd, un mijloc al culturii subiective. Cum stau însă lucrurile cu școala secundară, care alcătuiește, 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 politehnicile, apoi școlile de arte etc. Universitatea întrunește însă ambele ținte, pentru că 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 legiuiri perindate la noi de la 1864 (în legătură cu aceasta, îmi permit să amintesc că am publicat în *Arhiva pentru studiul și reforma socială* un studiu în care cercetam toate proiectele de lege relative la organizarea liceului de la 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 cînd scopuri umanistice, după planul unei culturii subiective cît mai largi, cînd scopuri de specializare, ceea ce cade mai degrabă în competența școlilor afectate culturii obiective. Orice legislație nouă trebuie să cîștige 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 cît de numeroase sînt problemele școlii, ca mijloc al culturii. Dar individul, cînd iese din școală, nu se poate spune că este desăvîrșit 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 POPULARA

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 școlarității, adică despre ceea ce cu un cuvînt se numește cultura populară. De ce sînt necesare aceste mijloace? Pentru că există o serie

de împrejurări moderne de viață care au efectul că sustrag pe om de la răsfrîngerea sensului vieții. Pentru noi cultura, după cum a sunat neconținut afirmația de bază a acestui studiu, este introducerea obiectelor acestei lumi în sfera felurilor valori. Numai prin actul acesta spiritual lumea capătă sens, numai întru cît le gîndim ca subordonate unor anumite valori, lucrurile lumii dobîndesc semnificație pentru noi. Există însă, după cum vă spuneam, o serie de particularități ale așezării moderne de viață care întunecă sensul lucrurilor. Astfel apare nevoia de a restabili pe om în situația de a răsfrînge 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 atîta nevoie de această intervenție a culturii populare. El trăiește valori artistice, religioase și metafizice, odată cu tradițiile care i s-au transmis. La un moment 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 scad respectiv forța fiecăreia în parte. Astfel, prin trecerea de la vechile grupuri sociale restrînse 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 întîmplă concomitent și fenomenul migrațiunii de la 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 de la grupuri restrînse la grupuri largi, de la grupuri omogene la grupuri eterogene, de la 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 prezentînd o serie de dezavantaje, asupra cărora m-am oprit altă dată. Fiecare dintre noi am avut ocazia, în practica obișnuită a vieții, să constatăm ceva ce aș numi criza de viață a profesionistului. O

mulțime dintre profesiunile 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 sînt foarte mecanizate, în care individul simte că viața sa adevărată se revarsă peste limitele profesiei și că s-ar putea dezvolta, conform aspirației celei 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, exercitînd 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 sfîrșit, un rezultat al mașinismului modern, care trebuie salutat, dealtfel, cu toată simpatia, este acea 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 întrebuintare 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. Acestora 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 sînt aceia 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 necesară. 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 necesitatea de a completa cunoștințele generale ale cetățenilor. A instrui pe om în drepturile sale politice, a-l învăța să trăiască conform prescrip-

știlor 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 răspîndirea de izvoade, expoziții: mijloace afirmînd deopotrivă și în mod implicit ideea 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 atît de operantă, căci restrîngîndu-se, de pildă, numai la cazul artei populare, industria artistică practică în ateliere sau în școli sprijinite de autoritatea de stat rămîne totuși altceva decît arta populară ea însăși. Industria artei populare este artă populară artificială, altceva decît arta dezvoltată din înseși 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 costumului¹ 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 sînt încă mai numeroase. Din rîndul acestora fac parte expozițiile în săli deschise frecventării publicului celui mai larg, multiplicarea copiilor după operele de artă, concertele, edițiile pentru popor, colportajul de cărți bune, apoi muzeele, universitățile populare, în sfîrșit întregul program cultural al cinematografului și al

¹ În textul de bază : consumului (n. ed.).

radiodifuziunii. 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 o dată 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 decît un sistem de sfodări 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 atît mai productivă, a conștiinței sale prin care el comunică cu întregul depozit de experiență al neamului său. Există deci două culturi populare, pentru că sînt 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 adîncă în structura spirituală a lumii moderne, situată la această defacere 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 stîrni 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 eteroclitice, rurale și urbane, agrariene și industrialiste, cauza adîncă 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 sînt legitime și cu toate că faptul producerii lor manifestă existența unei aspirații mai înalte în sufletul omenesc; deci,

În fine, mijloacele menite să corespundă acestor necesități sînt adeseori binevenite și răspund într-o bună măsură scopurilor pentru care au fost găsite, există totuși unele dezavantaje legate de scopul și de procedeele culturii populare. Este vorba de a vedea, în puține cuvinte, care sînt aceste dezavantaje și, mai ales, cum ar putea fi ele remediate.

Spuneam că eforturile culturii populare nu sînt 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 micii, restrînsei și ne semnificativei 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 sînt colecții haotice, cărți pe care colportorul le aduce fără considerarea specială a nervilor lui. Ceea ce i se oferă, prin urmare, este o cultură întîmplătoare, haosul cultural. Omul care se instruieste în afară de școală și dincolo de vîrsta școlarității, își însușește o serie de cunoștințe, dar acestea sînt depuse întîmplător 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 descris¹ de criticii democrațiilor moderne) al semidoctismului. Omul instruit în școala complementară sau în sala de conferințe populare agonisește cunoștințe nu numai întîmplătoare, dar și atît de puțin adîncite încît 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 întrea : 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 sfărîmării cer-

¹ În textul de bază : deschis (n. ed.).

curilor 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 „uomo universale”, despre care vorbea Renașterea, o totalitate care, neavând centru, nu are nici rază de acțiune, ci una cîștigată din punctul de vedere a ceea ce alcătuiește obiectul zilnic al ocupației personale. Urmărind acest principiu, am arătat cum, adîncind 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 restrînse, 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 rămînă sau inoperantă sau să atragă după sine toate dezavantajele semnificate mai înainte.

Cultura populară trebuie să fie neapărat descentralizată, nu centralizată. Centrul poate numai să coordoneze, să îndrumeze și să sprijine inițiativa, care trebuie să rămînă totdeauna a unui loc restrîns și a unui grup mărginit. O tovărășie de oameni animați de¹ o personalitate, hotărîți să depășească brutalitatea zilnică a vieții și să recupereze sensul spiritual al vieții, poate să dezvolte o inițiativă de cultură mult mai rodnică decît aceea care, fără cunoștința intereselor locale și particulare de tot felul, ar fi decretată dintr-o sferă superioară. În comunități restrînse și concrete se va lucra activ, metoda nu va fi niciodată pur expozitivă. Ea va consta 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

¹ În textul de bază : și (n. ed.).

opere, după nevoi resimțite și declarate. Existența unei biblioteci vii, în raport funcțional cu publicul ei, și lucrul în comun sînt procedee care mi se par mult mai eficace decît 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 sînt mînați de un interes grav și profund al sufletului. Ei nu sînt niște diletanți ai culturii, cum sînt atîția dintre ascultătorii care alcătuiesc publicul mobil, întîmplător și uneori neatent al sălilor de conferințe. Un om de 30 sau de 40 de ani care, avînd răspunderea unei familii, vine la ședința unui cerc cultural dovedește că în sufletul său s-a născut o nevoie adîncă. În năzuința lui de cultură se exprimă o latură nobilă, 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 dezvolte.

B. c. IDEALUL CULTURAL

XXI. CONCEPȚIA RAȚIONALISTĂ, ISTORICĂ ȘI UMANISTĂ A CULTURII

Lăsînd în urmă studiul condițiilor și mijloacelor culturii, ne rămîne să cîștigăm acum idei precise în legătură cu idealurile care conduc opera ei, căci este evident că fenomenul cultural nu este deplin înțeles decît atunci cînd 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. Nici un scop aparent nu servește planta care se ridică din pămînt 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 dinainte a omului și ceea ce omul introduce în natură prin intervenția sa spirituală.

Care sînt însă scopurile, cauzele finale ale culturii? Care sînt 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 decît realizarea valorilor despre care ne-am ocupat îndelung în trecut. Valorile sînt 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, rea-

lizarea unei valori mai generale, călăuzitoare deopotrivă pentru silința sa și pentru aceea a altor creatori de cultură. Scopurile speciale ale culturii, adică valorile, sînt comandate deci de o valoare supraordonată, în așa fel încît, 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 fiecăruia în parte o culoare deosebitoare. Cînd ne întrebăm, așadar, care este idealul conducător al operei culturale, nu ne gîndim la valorile particulare în funcția de îndrumare a silinței 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 felurile eforturilor culturale sînt coordonate între ele și subordonate unei valori finale și supreme legitimează problema filozofică a idealului cultural.

Care este deci idealul cultural? Pentru a-l afla, a fost invocată uneori analogia care a dat naștere cuvîntului de cultură. Cultura, în limba latină, de unde termenul a fost luat de către popoarele moderne, însemna, într-un înțeles restrîns, cultura pămîntului, agricultura. În agricultură avem de-a face cu un agent natural, pămîntul, și cu sămînța care se azvîrle 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 restrîns și antic, la cultura pămîntului, 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 decît ceea ce sămînța azvîrlită în pămînt 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 felurile 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 decît virtualitățile înscrise în agentul natural. Una dintre primele filozofii 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 dezvolte 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 însuși 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 sînt adiționabile. 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 omenirii 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 sîntem deopotrivă ființe raționale, întrucît participăm la logosul care străbate creațiunea (după cum afirmau stoicii), sau întrucît 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 dezvolte 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 înnăscute 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 sînul 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, putîndu-se sustrage de la grija brutală a conservării sale, ca ființă fizică, se poate consacra țintelor raționale ale vieții. Și că acest lucru este posibil o dovedește faptul că nici unul 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, întrucît rațiunea omenească are, pe lîngă caracterul de a putea să adăuneze 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 pînă la urmă avantajele egalitarismului, ale liberalismului și ale pacifismului. Concepția aceasta este, prin urmare, și optimistă. Progresivism, liberalism, pacifism, egalitarism, optimism sînt trăsături care se leagă deci între ele, și este cu neputință la un gînditor să întîlnim una dintre aceste trăsături fără a nu întîlni și pe toate celelalte. Toate aceste trăsături se întrunesc în unitatea unei structuri spirituale, pentru că toate sînt comandate de un ideal comun, idealul promovării ființei raționale, una din acele valori supraordonate de care vorbeam adineauri, cînd 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 îndeosebi de

către filozofii romantici, adică de către acei filozofi pentru care excelența omenească nu se declară în planul rațional (așa cum lucrul se întâmpla pentru filozofii stoici în antichitate, în vremurile moderne pentru un Descartes, mai aproape de noi pentru filozofii iluminiști ai veacului al XVIII-lea). Pentru romantici, excelența omenească se declară mai degrabă 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-au 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 nici un 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 nici un 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 de la temeliiile construcției idealului cultural pe care l-am analizat mai înainte. Scopurile culturii omenești nu sînt deci imanente 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 nici un 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 degrabă o afirmație independentă de această natură, o afirmație autonomă de valori, rezultînd dintr-o cauzalitate extrem de complicată și pe care

uneori nu o putem prinde, dar despre care putem spune că nu se dezvoltă imanent 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, pînă la un punct, scopurile către care cultura se îndrumază. Există o comunicație între condiții și scopuri. Condițiile culturii sînt însă foarte deosebite. Oamenii sînt de naționalități felurite, trăiesc în medii diverse, se slujesc de un mijloc sau altul de producție, viețuiesc în cercuri sociale mai restrinse 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 rînd, 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 izbuște să mă convingă pe mine pe cale pur rațională este foarte probabil 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 sfîrșit, 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 epoci.

Iată o serie de obiecții foarte serioase care se pot ridica înaintea înțelegerii analogice și raționaliste a culturii. Iată atâtea contraargumente 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 felurile culturi umane, spune unul dintre reprezentanții acestui punct de vedere, Oswald Spengler, există prăpăstii de netrecut, încît 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 sînt 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, atît de generală, are pentru Spengler o singură excepție, aceea a persoanei sale, care, conducîndu-se de un dar poetic special, poate să înfrîngă și această necomunicabilitate principială¹ dintre culturi, mutîndu-se, printr-un salt entuziast al spiritului, în centrul felurilor culturi pe care le descrie. În tot cazul, după înțelegerea istorică a culturii, avem o pluralitate de culturi, fără comunicație între ele, conducîndu-se de valori autonome și realizîndu-se în națiuni. Idealul politic pe care istorismul îl preconizează nu va fi, așadar, 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 sfîrșit, concepția istorică a culturii nu este nici optimistă, pentru că nu este progresivistă, ba aș spune mai degrabă că istorismul se împacă mai bine cu un anwnit pesimism, pe care-l întil-

¹ În textul de bază : principală (n. ed.).

nim, dealtfel, ca ultimă consecință, la reprezentanții cei mai iluștri ai acestui punct de vedere.

Înainte de a termina, aș vrea să adaug că, în măsura în care omul, ca purtător de cultură, este sustras sarcinii de a servi scopuri care îl întrec și care coincid cu scopurile întregii omeniri — așa cum este cazul în concepția raționalistă și analogică a culturii — personalitatea umană singulară poate trece în primul plan al importanței. Pacifism, liberalism, egalitarism nu sînt numai scopuri pe care le urmărim ca personalități izolate, dar sînt scopuri care sînt urmărite de umanitate prin mine, fiindă umană autonomă. În liberalism, producătorul individual de cultură este un servitor al întregii colectivități 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 același timp, să nu se mai simtă ca un agent al culturii omenești în întreaga ei vastitate și pentru scopurile ei cele mai îndepărtate, în aceeași măsură individul este restituit sie însuși. De aceea, apropiată pînă la un punct de concepția istorismului este concepția umanistă a culturii, aceea pentru care idealul cultural este desăvîrșirea proprie, perfecționarea persoanei tale.

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

XXII. DIFICULTĂȚILE CONCEPȚIEI ISTORICE

Trecînd la examinarea unei noi serii de probleme, am arătat în capitolul trecut care sînt cele trei tipuri de idealuri propuse culturii. Printre acestea am analizat, în primul rînd, idealul raționalist și idealul istoric al culturii. Idealul raționalist se dezvoltă din concepția unei umanități a cărei însușire esențială este rațiunea capabilă să se dezvolte 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, țintind către scopuri de egalitate socială — o concepție liberalistă, pacifică și optimistă, întrucît rațiunea nu poate să nu ajungă la cunoașterea și aprobarea tuturor acestor ținte. Dar concepția raționalistă a culturii prezenta unele dificul-

tăți. Mai întâi, pentru că nu se poate găsi o natură umană pură, ai cărei germeni necorupți opera culturii să-și propună a-i dezvolta. 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, admitînd totuși că omenirea este implicată într-un proces de dezvoltare continuă și progresivă, popoarele trăind la fiecare etapă a acestei dezvoltări 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, antiprogresivistă, întrucît [în-]tre] diferitele culturi naționale¹, socotite ca niște cicluri închise, nu poate exista comunicație și cu atît 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 de la 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 filozofia 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 pînă astăzi. Însăși împărțirea tradițională a trecutului în istorie antică, medievală, modernă și contemporană are pentru filozof importanța că, implicit, conține reprezentarea unei umanități care s-a dez-

¹ În textul de bază : raționale (n. ed.).

voltat în mod continuu și pe o singură direcție către niște ținte față de care noi ne-am găsi mai aproape decît 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, începînd din antichitate și pînă azi.

Iată însă o împrejurare cu care istorismul nu s-a declarat împăcat, pentru că istorismul, după cum ați văzut, nu admite un corp general al umanității, dezvoltîndu-se continuu către ținte progresive, ci o pluralitate de culturi închise, care n-au între ele nici un fel de comunicație. Această părere a fost reprezentată cu toată consecvența și, aș spune, cu tot riscul, de către filozoful istoriei Oswald Spengler, care a scris în anii de după război 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 de la 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 decît un fel determinat de valori. Care este deci valoarea către care năzuiește grecul, valoarea care răspunde dorințelor organizate din felul său de a resimți această viață? Grecul, spune Spengler, năzuiește veșnic către perfecțiunea finită. Simbolul culturii grecești este corpul, ca ceva mărginit prin suprafețe incorruptibile, ca ceva deplin înche-gat și static. Această trăsătură pare a se verifica într-o mulțime de manifestări ale culturii grecești. Cum se înfățișează, de pildă, religia grecească, întru cît 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 întîmpinăm reprezentarea unui

Dumnezeu vaporos, nicăieri nu aflăm misticismul tulbure care apare în sufletul modernilor, dintr-o tendință contrară 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 filozofia 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 cumpătării și al contemplației. Grecul nu-și propune nici una din țintele pe care vom vedea mai târziu că și le atribuie morala noastră. Nu aspirații nedefinite conduc viața morală grecească, ci, mai degrabă, un fel de înclinație 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 caracteristic 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 plasticii grecești, al atomismului, al armoniei cosmice. Acest ceva este cetatea greacă. Iată cum toate manifestările culturale ale grecilor întrețin 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, decît 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 izbitor 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 sînt atomii sau cum sînt 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 cînd pronunțau cuvîntul de „cosmos”, ci el este infinit, cu neputință a fi gîndit în limitele lui. În morală, nu atît bunurile etice grecești sînt cultivate și resimțite ca mai prețioase. Adeziunea modernului nu se îndreaptă către măsură, cumpătare, contemplație, ci mai degrabă către activitatea creatoare, către răspîndirea 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 sfîrșit, care sînt 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, așadar, 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 sînt varietățile plastice cele mai caracteristice ale culturii apusene. Alături de pictură, o altă artă foarte caracteristică pentru moderni și care rămăsese în mod izbitor nedezvoltată la antici, pentru motivul că ea răspundea mai puțin valorilor cultivate cu preferință de aceștia, este muzica, arta imaterială și spi-

rituală 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 sînt dificultățile acestei teorii, de altfel foarte ademenitoare. Dificultățile acestea le vom trece însă în rîndul 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 ce am arătat care sînt 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 întîi, concepția istorică a culturii, ori de cîte ori a fost teoretizată, s-a prezentat cu o serie de împrumuturi făcute concepției contrare, 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*, încît 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 gînditorii care au contribuit mai mult la promovarea concepției istorice a culturii. Pentru el, fiecare cultură este un ciclu închis, un ansamblu de manifestări spirituale manifestînd un substrat spiritual comun, pe care el îl numește spiritul poporului, *der Volksgeist*. Acest spirit popular n-ar fi altceva decît valoarea centrală conducătoare, aceea care coordonează 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 netrecut 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 filozofie a istoriei universale. În sfârșit, spiritul universal se îndreaptă către o anumită țintă, către ținta propriei cunoașteri de sine. Spiritul universal năzuiește să ajungă la autocunoștința sa, la cunoștința 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 omenesti se îndreaptă pe o linie unitară către scopurile imanente ale spiritului universal, care a ajuns în vremea noastră la cunoștința 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 omenirea 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 omenesti 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 Tucidide în care acest mare scriitor al antichității afirmă că va începe povestirea sa cu evenimente contemporane, deoarece pînă la generația lui nu s-au produs multe lucruri de însemnătate în istoria lumii. Ce-i lipsea

lui Tucidide 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, întrebunțînd tocmai o imagine dinamică. Istoria dezvoltată din sentimentul dinamic al trecutului nu putea deci să apară decît 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 decît în interiorul culturii noastre. Este firesc deci ca noi, fiind aceia care am scris istoria lumii, să-i dăm și sensul acesta progresivist, izvorît din sentimentul nostru fundamental de viață. Aceasta este și cauza fuziunii continue dintre raționalism și istorism, în cele mai multe și cele mai reprezentative filozofii moderne ale istoriei.

Dar afară de dificultatea acestei fuziuni continue dintre raționalism și istorism, care face aproape imposibilă o concepție istorică pură, mai sînt și alte dificultăți apărute în fața înțelegerii istorice a culturilor omenești. Mai întîi, 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 atît 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 divinație. 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 hotărît 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 degrabă aci un lucru pe care-l atribuim noi acestor culturi, pentru că le privim dintr-o perspectivă care unifică și omogenizează prin depărtare? Priviți un oraș de pe o înălțime, vi se va părea că are un contur foarte regulat, că grădinile și clădirile sale sînt ordonate după un plan meditat. Dar pătrundeți în acel oraș și veți vedea că, în realitate, contururile lui sînt destul de neregulate și că dispoziția caselor și a străzilor este întîmplătoare, 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-zicînd, 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 aceloră susținute de grupuri sociale relativ restrînse, 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 dispare, unitatea de cultură a grupului se atenuază. Considerați cultura modernă a oricăreia dintre marile țări ale Occidentului, veți întîmpina o varietate de temperamente creatoare, o diversitate de manifestări într-adevăr surprinzătoare. Sînt mai multe pricini care explică caracterul oarecum anarhic al culturilor moderne.

Mai întîi, 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 deloc. Sînt grupuri sociale care se găsesc în alte momente ale istoriei decît 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 sînt 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 încrucîșează 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. Sînt 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 sînt avangardiști revoluționari. Se poate spune apoi că industriașul și țaranul reprezintă același moment istoric? În anul culturii moderne s-a introdus o diferențiere după specialități, fiecare cultivînd 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 deloc contestat. Din aceste pricini, în calea istorismului apare încă o dificultate. După ce am arătat că eterogenitatea 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 cînd 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

Ocupîndu-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 criticii, 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 cînd considerăm oportunitatea lui. Unul dintre filozofii care au examinat idealul istoric al culturii din punctul de vedere al oportunității lui a fost Friedrich Nietzsche, a cărui intervenție în filozofia contemporană a fost, din mai multe puncte

de vedere, revoluționară. Pentru cunoașterea ideilor lui Nietzsche în această chestiune sînt de consultat scrierea sa despre *Originea tragediei*, apărută în 1870, apoi operele sale din critică culturală, în special cea de la 1872, intitulată *Despre David Strauss* și cea de la 1873, purtînd titlul *Despre foloasele și dezavantajele 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 greutăți și ca dezavantaje 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 conducîndu-ne noi înșine de spirit critic, pentru a vedea dacă, ajutîndu-ne de Nietzsche pentru a învinge istorismul, nu cumva putem să învingem pe Nietzsche însuși, orientîndu-ne astfel spre o nouă concepție a idealului culturii, 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, dezvoltîndu-se dintr-un germen unic de spiritualitate, în așa fel încît toate produsele culturii întrețin relațiuni funcționale laolaltă, se dezvoltă într-o atmosferă comună, un aer de rudenie împresurîndu-le pe toate. Această concepție istorică a culturii, care i-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 dintîi care vorbește despre un stil cultural, și astfel noțiunea de stil, rezervată mai întîi 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 deplînge, rezultă din împrejurarea că cultura modernă nu se mai dezvoltă dintr-un sîmbure 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, încît cultura modernă a ajuns să suprimе terenul profund din care se înălțau, ca niște plante, culturile vechi.

Observația despre lipsa de omogenitate a culturii noastre a fost făcută de filozofi și mai înainte. Un Saint-Simon sau un Auguste Comte sînt printre cei dintîi care, deosebind între epoci organice, în care există o relațiune funcțională multiplă între toate manifestările culturii, fiecare purtător 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 gînditori 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 strîns încheigate 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 război. 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 adînc, declarat la punctul contactului nostru cu lumea și din care înflorește, ca din sămînța 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 dezavantaje 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 altădată, 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, observînd că ideile vechi au căzut pentru a fi înlocuite cu idei noi, înțelegînd că bunuri culturale care altădată păreau absolute și eterne au suferit soarta de veștejire 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 răsfrînge asupra propriei noastre creații. Cunoscînd că tot ce a aparținut trecutului a fost destinat unei sorți de pierire și uitare, propria noastră creație nu mai este făcută cu entuziasmul pe care-l dă încrederea că ceea ce creăm poate fi totuși puternic și absolut. Dar afară de aceasta, istoria ne arată un câmp de lupte nesfîrșite între oameni feluriți și între felurite idealuri. Tot istoria ne arată cum unele dintre aceste idealuri înving, altele sînt 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 înfrînt 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 filozofi ai istoriei, atunci cînd a arătat istoria ca terenul izbînzii succesive a logosului universal, în drumul către eliberarea sa. Ceea ce rezultă însă de aci este o prețuire stupidă a succesului, spune Nietzsche. Ideea că ceea ce este valoros în sine este merit izbînzii este o idee anticulturală, sau, pentru a-i întrebuiința 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, examinînd istorismul din punctul de vedere al oportunității lui, vedeți că sînt 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 logicii acestei concepții, pe cîtă vreme criticile pe care Nietzsche le adresează sînt pronunțate din unghiul valorii practice a aceleiași concepții.

Criticile 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 mîntuiască din criza în care zace, de cînd cu progresul în creștere al istorismului. Mai întîi, 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, cînd 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 mîntuitor 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 dezvolta 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 cîtă nevoie am avea de a ne descătușa din cleștele obositor și extenuant al rațiunii, spre a ne împrospăta 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 sortii de eternă pierire a lucrurilor pămîntești, ci să creăm 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 creăm

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 degrabă arta și religia. Uitarea anistorică, curajul supraistoric, entuziasmul religios și artistic sînt, așadar, mijloacele prin care speră Nietzsche să vadă soluționată criza culturii moderne. În sfîrșit, pentru a ne dezrobi de acel amestec confuz de stiluri artistice, pe care îl caracterizase mai înainte, Nietzsche propune adîncirea 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 adîncă 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, de la început, ea a urmat îndemnul înscris pe frontispiciul templului din Delphi : „Cunoaște-te pe tine însuși !” Iată cum critica negativă a lui Nietzsche se completează cu o serie de propuneri pozitive. Istorismul, 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 sînt nici ele scutite de unele dificultăți, destul de serioase pentru ca relevarea lor să îngăduie depășirea lui Nietzsche însuși.

Încercînd să depășim pe Nietzsche, prin arătarea dificultăților inerente teoriilor lui, este de văzut dacă vom face altceva decît 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 adîncire

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, așadar, depășirea definitivă a istorismului.

Unele din dificultățile teoriei nietzscheiene ne sînt cunoscute din analiza concepției istoriste în genere. Așa, de pildă, ceea ce am observat în mod general atunci cînd am spus că înțelegem culturile ca pe niște cicluri închise și omogene, cedînd poate unui simplu efect de perspectivă — și anume acelei perspective istorice care simplifică, concentrează și unifică — valorează și acum. În al doilea rînd, este oare potrivită acea extindere a ideii de stil de la 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 filozofiei, sînt ele oare sistematizabile în stiluri? Rațiunea este aceeași în toți oamenii. Nu cumva atunci extinderea ideii de stil artistic nu se poate face decât pînă la granițele creației raționale, adică pînă la marginea acelor domenii care rămîn totuși destul de largi, dacă nu chiar hotărîtoare în vremea noastră? Este adevărat că știința și filozofia mai veche sînt 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 adecvării 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 filozofice? Iată iarăși o întrebare destul de serioasă și care nu implică decât un singur răspuns.

Dar propunerea lui Nietzsche de a crea în considerarea eternității imobile, cu nici un gînd trimis către relativitatea și mișcarea nesfîrșită 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 degrabă să dezarmeze. Dacă această lume în esența ei este imobilă, așa cum socotesc unii dintre pesimiștii moderni, atunci nu ne rămîne altceva de făcut decît s-o contemplăm cu respect, pentru că din ea nu putem schimba nimic. Dar creația culturală, o spuneam de la începutul acestui studiu, se înrădăcinează tocmai în credința că lumea aceasta poate să fie schimbată, că în structura acesteia există destulă relativitate, că însușirea ei de căpetenie este îndestul de dinamică, încît 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 desăvîșirii, se înrădăcinează, prin ultimul fir al rădăcinii sale, entuziasmul creatorului de cultură. Individul care contemplă absolutul, acela care se așază din unghiul eternității imobile, acela este ascetul contemplativ și mistic, doritor să răsfrîngă 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 desăvîrșească. 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 veșnicei mișcări a împrejurărilor acestei lumi și a istoriei omenеști.

Dar este oare mai oportun sfatul pe care ni-l dă Nietzsche, atunci cînd ne invită să ne adîncim 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 decît obiectele statice, lucrurile. Nu putem deci să ne cunoaștem pe noi, pentru că sîntem 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 decît această analiză care nu duce la nici un rezultat? Noi ne putem cunoaște prin operele și prin faptele noastre. Noi sîntem ceea ce faptele noastre sînt. 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 hotărîtoare și în operele noastre se depun tendințele adînci ale psihologiei proprii. Este zadarnic, așadar, să ne ostenim întrebîndu-ne cine sîntem; este mai potrivit să fim activi, pentru ca prin operele și faptele noastre să vedem cine sîntem 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 cuvîntul de soluționare a crizei culturii moderne. Lucrînd, activînd neconținut, vom ajunge mai ușor să vedem cine sîntem și vom cîștiga o conștiință de originalitate. De prisos va fi, de pildă, ca noi românii să ne extenuăm în întrebarea cine sîntem; întrebare care, dealtfel, nu depășește niciodată stadiul formal. Mai eficace este să ne încordăm puterile creatoare pentru ca operele noastre să dovedească cine sîntem cu adevărat. Există popoare care se definesc mai ușor pe ele însele decît se pot defini popoarele tinere. Atunci cînd cineva pronunță numele de francez, se organizează cu ușurință în mintea lui anumite reprezentări precise despre claritatea, felul teoretic, grația, estetismul francez și atîtea alte trăsături specifice. Dar care este materialul care se depune în aceste reprezentări? Sînt operele culturii franceze, acele ale unui Descartes, Molière, Voltaire și atîția 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. Așadar, nu raționalism, nu istorism, ci activism cultural. Idealul cultural este un ideal activist, încît etapa dialectică la care ne oprim este o teorie a activismului cultural.

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 istoristă a culturii. Mai înainte de a arăta și alte avantaje teoretice ale acestui ideal, este necesar să precizăm care este raportul dintre concepțiile înfățișate pînă acum, comparîndu-le cu acea definiție generală a culturii, construită prin analogie cu cultura pămîntului 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, aplicîndu-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 sînt deosebite de la societate la societate și de la epocă la epocă. Asupra ideii de valoare apasă, așadar, concepția istoristă a culturii. Concepția activistă a culturii, asupra căreia ne-am oprit rîndul trecut, accentuează cu deosebire ideea de activitate. În felul acesta se învederează mai limpede relația dintre cele trei concepții de cultură expuse pînă acum.

În lumina acestei comparații ne propunem să înfățișăm acum cîteva din avantajele concepției activiste a culturii, asupra cărora nu ne-am putut opri în trecut. Așa, de pildă, concepția raționalistă a culturii are dezavantajul de a fi concepție unilaterală pentru că propune culturii omenestii 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, încît, măsurată cu multiplicitatea efectivă a țintelor omenestii, unilateralitatea concepției raționaliste a culturii poate să pară drept un neajuns destul de serios. Concepția acti-

vistă a culturii ocolește acest dezavantaj, întrucît propune activității omenești creatoare de cultură tot atîtea ținte cîte poate să-și asume o activitate omenească. La rîndul ei, concepția istoristă a culturii are dezavantajul că atrage după sine un anumit fatalism. Diferențierea manifestărilor culturale se produce — după acest punct de vedere — prin condiționarea fenomenului cultural grație mediului 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 cînd 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 adîncă a culturii omenești? Ea ne spune că ceea ce numim cultură 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 respirînd într-o atmosferă, este produsul și expresia unui mediu. Fatalismul concepției istorice se împerechează cu un anumit pesimism, pe care îl legitimează reflecțiunea lui Spengler că cultura omenească nu poate să-și propună nici un fel de scop, după cum nici o finalitate nu-și propune o plantă care crește din pămînt și se dezvoltă în aer. Aceste trăsături, fatalismul și pesimismul, inerente concepției istorice, sînt 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 îngrădește 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 introducînd în sînul 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 realizările 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, împrăștiate cu subconștientul creator al omului. În ce mă privește, nu pot împărtăși deloc această critică foarte generală adresată timpului nostru, pentru că, după cum o voi 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 poeții 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 camera 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 poeții 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 versiune 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 acestea să se nască, iată că zeii le întru-chipează înlăuntrul 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 spuse Epimeteu, tu vei inspecta opera mea. Îngăduința dată, Epimeteu se așază 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 mîntuirea. Pe acei pe care îi înzestrăse cu micimea corpului, îi dăruiește cu fuga înaripată 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 de la Jupiter, îmbrăcîndu-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 sînge. În sfîrșit, el procură fiecăreia o hrană deosebită : unora iarba pământului, altora fructele pomilor, altora rădăcinile lor ; unora el le atribui drept hrană carnea celorlalte. Acestora din urmă el le acordă o posteritate numeroasă. Dar Epimeteu, a cărui înțelepciune era imperfectă, cheltuipe, fără să bage de seamă, toate facultățile disponibile în favoarea animalelor și, pentru a înzestra speța omenească, el găsi că nu mai are decît puține însușiri naturale la dispoziție. În acest moment, apare Prometeu pentru a supraveghea lucrul. Prometeu vede toate celelalte spețe animale echipate într-un mod armonios ; 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 îndemînarea artistică a lui Hefaistos și a Atenei și, în același timp, să răpească focul, căci fără acesta era cu neputință ca îndemînarea zeilor să fie practică. Astfel, omul fu pus în stăpînirea artelor utile vieții. Artă politică nu îi fu însă dăruită. Aceasta era adăpostită lîngă Zeus, și Prometeu nu mai avusese timpul să pătrundă în Acropole, acolo unde Zeul locuiește. În afară de aceasta, la porțile lui Zeus păzeau sentinele înfricoșătoare, încît Prometeu nu a putut să ajungă decît în atelierul în care Hefaistos și Atena practicau împreună artele lor. Astfel, omul se găsește în stăpînirea tuturor mijloacelor necesare vieții, dar Prometeu fu mai tîrziu învinuit de hoție, pentru că omul se împărtășește din focul divin. Omul fu mai întîi acela care, spre deosebire de celelalte animale, cinsti pe zei; el fu acela care începu să construiască altare și imagini divine, în sfîrșit el stăpîni mai întîi arta de a emite sunetele și cuvintele articulate; el inventă locuințele, veșmintele, încălțămîntea, acoperămintele și alimentele care cresc din pământ. Dar oamenii astfel înzestrați, trăiră la început risipiți și nici un oraș nu exista. Din această pricină, ei erau veșnic măcelăriți de către animale, totdeauna mai puternice decît ei, și industria lor, suficientă pentru a-i hrăni, rămînea neputincioasă 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 încît de la 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 prietenie.“

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 ideea pedepsirii eroului. Știm însă că alți gânditori ai antichității găseau această pedeapsă destul de justă, și printre aceștia foarte reprezentativi au fost filozofii cinici, în succesiunea imediată a lui Socrate. Cinicii îndreptăteau actul de cruzime și răzbunare al lui Jupiter, deoarece, înzestrînd 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 îndrăznețul muritor care deschisese omenirii o lungă carieră de dificultăți și suferințe. Interesant este că aceeași interpretare a pedepsirii lui Prometeu apare și la un filozof modern. Întocmai ca vechii cinici 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 omenesti nu a fost spre fericirea oamenilor este pentru Rousseau tocmai mitul prometeic, interpretat de el în sensul cinicilor. După Rousseau apare însă o operă hotărîtoare pentru cine dorește să talmăcească evoluția modernă a culturii. Această operă este poema rămasă nedesăvîșită a unui mare poet, care și în alte împrejurări a fost reprezentativ pentru tendințele adînci ale culturii noastre, poema *Prometeu* de Goethe, o creație a tinereții poetului. Firește, Goethe s-a inspirat în poema sa de la 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 stînd sub semnul înalt și orgolios al ideologiei genialității. În această vreme, creatorii de cultură și, în primul rînd, poeții se concep ca niște mari spirite libere și creatoare. Un estetician englez de la începutul veacului al XVIII-lea, lordul Shaftesbury, comparase, la vremea sa, pe artist cu Prometeu. Afirmatia era revelatoare pentru vremea ei, căci numai de curînd poeții se smulseseră de sub jugul regulilor și tradițiilor, pentru a asculta doar inspirația avîntată și spontană a geniului lor. Această rupere cu tradiția artistică și o astfel de încredere în puterea crea-

ției 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 stînd 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 oamenii care, posedînd focul, nu erau totuși înzestrați cu pudoarea și spiritul dreptății sociale. În sfîrșit, oamenii, făcînd 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 izbit 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 atît motivul personalității, al credinței în valoarea ființei autonome creatoare, cît și sentimentul respectului pentru Ființa care domină universul, adică, întrebuițînd limbajul lui de simboluri, respectul înfiorat față de zei. Poate că această dificultate lăuntrică l-a împiedicat pe Goethe să dea un sfîrșit 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 nedezmințit și viteaz al oamenilor. Atitudinea sa de mîndrie și dîrză împotriva față de zei cucerește consimțămîntul întreg al poetului. În această privință, foarte semnificativ este monologul pe care Goethe l-a scris mai întîi în mod independent, dar pe care apoi l-a introdus la începutul actului al III-lea al poemului, mai înainte ca acesta să se sfîrșească în chip atît de intempestiv. Acest frumos imn al mîndriei 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 mînie !
Ș-asemenea unui copil
Ce-abate scaiul pe poteci,
Desprinde-ți apriga mînie,
Trăsnind stejari și piscuri reci !
Dar niciodată n-ai să potopești
Pămîntul meu iubit,
Coliba mea, la care n-ai clădit,
Și vatra mea,
Al cărei foc
Mi-l pizmuiești.
Eu nu cunosc, o zei în toată firea,
Neam mai sărman ca voi —
Și nici va fi !
Voi vă cîrpiți 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 cînd eram copil
Și nu știam ce cale mi-e ursită,
Îmi îndreptam privirea rătăcită
Spre soare, ca și cum într-însul
E-un suflet ce-mi aude plînsul,
O inimă ce se îndură
De cel răpus de chin și ură.

Ce duh mă ajută-mpotriva
Titanilor trufie ?
Și cine-mi mîntui viața
De moarte,
De sclavie ?
Nu le-ai făcut prin tine însăți, oare,
Tu, inimă sfînt-arzătoare ?

Și, înșelată, n-ai adus
 Zadarnice cîntări de mulțumire
 Și jertfe Adormitului-de-sus ?
 Să te ador pe tine eu ?
 De ce ? Ai alinat vrodată chinul
 Celor ingenunchiați ?
 Ai șters vrodată ochi înlăcrimați ?
 Puternica Vecie și Destinul,
 Stăpînii tăi și-ai mei,
 Nu m-au creat pe mine, ca pe zei ?
 Crezi tu că voi urî viața, poate,
 Și pribegi-voi prin pustiuri grele,
 Fiindcă florile visării mele
 Nu pot să lege toate ?
 Aici rămîn și voi zidi mereu
 Făpturi de oameni, după chipul meu —
 Un neam la fel cu mine :
 Să sufere, să plîngă, să muncească,
 Și să se-nveselească,
 Și să se uite cu dispreț la tine —
 Ca mine !

XXV. MITUL PROMETEIC ÎN POEZIA MODERNA

Împotriva 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 stăpînește 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, arătînd că deși mitul prometeic este o moștenire a antichității, totuși semnificația lui s-a schimbat în trecerea de la antici la moderni, devenind pentru aceștia un simbol al cultului închinat creației. În adevăr, anticii nu priveau cu o simpatie nedezmințită persoana lui Prometeu. Legenda acestuia noi o cunoaștem mai cu seamă din tragedia lui Eschil, care nu reprezintă însă decît singura parte conservată dintr-o trilogie, încît noi nu putem ști exact care va fi fost intenția întregului și ce va fi devenit pînă la urmă, pentru sentimentul poetului, re-

volta eroului său. Din antichitate avem însă o altă mărturie, aceea a cinicilor, care îl condamnău pe Prometeu cu hotărîre, ca pe unul care, aducînd germeii civilizației, a periclitat, în același timp, liniștea și fericirea oamenilor. Reluînd acest mit, Goethe elimină, într-un mod foarte caracteristic pentru cultura modernă, ideea 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 rîndul trecut. Este necesar însă să vedem mai de aproape care sînt elementele mitului prometeic și, odată cu aceasta, a prometeismului în mod general. Ce tendințe putem distinge în mitul prometeic?

Mai întîi, revolta împotriva autorității, o glorificare a insubordonării creatoare. În al doilea rînd, ideea smulgerii de sub o lege care copleșește pe individ, pentru afirmarea unei legi proprii. În al treilea rînd, ideea 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, ideea că orice creație, orice faptă omenească creatoare se întovărășește cu suferință. Unirea dintre creație și suferință este o nouă trăsătură caracteristică a prometeismului. În sfîrșit, iubirea de oameni, simpatia cea mai largă și cea mai călduroasă pentru genul omenesc încheie portretul moral al lui Prometeu.

Aceste felurite trăsături sînt în mod diferit repartizate în interpretarea antică și modernă a mitului prometeic, și lucrul este foarte explicabil, dacă ne gîndim la starea de spirit generală a antichității în comparație cu aceea a epocii moderne. Pentru antichitate, întreaga realitate alcătuiește 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 înfrîngă rostul general al lucrurilor și să strice armonia perfectă a cosmosului este o faptă care nu poate cucerii aprobarea anticului. Astfel de fapte avuseseră loc, după antici, la originea lumii. Este epoca pe care grecii o numeau a titanomahiei, a răzvrătirii titanilor și a detronării vechii 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 de la 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, binevenită 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 sînt, dealtfel, 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 decît semnalul unei reacții izbutite, a unei adaptări perfecte, cum poate fi aceea a încadrării în sfîrșit obținute în rostul universal al lucrurilor? Morala modernă afirmă însă valoarea durerii. Încă din zorile timpului nostru, la sfîrșitul evului mediu, misticul german Eckhart a spus această vorbă într-adevăr tulburătoare: „Animalul care fuge cu noi mai repede către perfecțiune este durerea“. O astfel de valoare a suferinței a fost neconținut afirmată de moralele moderne. Căci ce este oare durerea? Este, ca semnalul unui efort, rezultatul unei dezadaptări pe care trebuie s-o învingi. Creația culturală se sprijină, de asemeni, 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, sînt date oamenilor la Platon de către Jupiter, pe cîtă vreme la Goethe ele sînt 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 atît de reprezentativă pentru îndrumările culturii noastre.

O dovadă, dealtfel, că mitul prometeic stă la baza culturii moderne este faptul că-l regăsim și în alte opere decît în nedesăvîrșita 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, dealtfel, unele monografii. Din rîndul acestora face parte studiul lui Walzel despre evoluția motivului de la Shaftesbury la Goethe. Cercetarea lui Walzel ar putea fi însă continuată, urmărindu-se ideea 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, sînt pătrunse de spiritul prometeic. Care sînt aceste opere? Cum le putem recunoaște dacă Prometeu, ca personaj, nu apare niciodată? Am văzut care sînt elementele prometeismului și putem declara drept prometeice toate operele și toți poeții în care elementele de căpetenie ale prometeismului sînt 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 marca natură, care îl mîină către vîrfurile munților, de unde urmează să se prăbușească. Privită mai de aproape, drama lui Byron nu are nici un fel de acțiune. Ea este mai degrabă 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 creează distincția dintre bine și rău în această lume și, în același timp, că durerea și conștiința sînt unul și

același lucru. Chiar din primele lui cuvinte, aflăm că durerea este știință : „cei mai știutori dintre noi sînt 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 dintîi ucigaș. Lucifer care apare, printr-o romantică răsturnare de valori, drept personaj simpatice, 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 aripile lui Lucifer o călătorie îndepărtată, pînă la germeii 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 tulburării 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 degrabă starea de spirit a omului prometeic, a unora din aspectele caracterului lui, mai degrabă a părților lui negative, de răzvrătire, nu a părților lui pozitive, de intervenție simpatice și binefăcătoare pentru neamul omenesc.

Mai completă din acest punct de vedere este opera lui Shelley, *Prometeu dezlănțuit*, publicată în 1820. Și aci Prometeu este spiritul răzvrătit, 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 stăpînul 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 țintuiește 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 cheamă atunci în ajutor pe Demogorgon, spiritul schimbării și al răzmeriței, cu ajutorul căruia izbutește să-și recucerească libertatea. Drama culminează astfel în logodna lui Prometeu cu Asia : acțiune cu semnificație cosmică, deoarece ea reprezintă unirea spiritului cu iubirea, a adevărului cu frumusețea, a înțelepciunii cu grația. Această unire nu era posibilă cîta vreme

oamenii erau slabi, înlănțuiți sub legea tiranică a lui Zeus, personificarea zeilor tuturor religiilor istorice, a marilor titani ai universului. Numai cînd 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 încît el să poată realiza sinteza dintre înclinațiile inimii și principiul sever al rațiunii. Creștinismul ne-a educat pe toți în așa fel încît noi concepem îndeobște înclinația rezultată din spontaneitatea sentimentului drept un păcat, drept o abatere de la 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 sînt 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 încît 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, încît înclinația sensibilității să poată coincide cu rigorile rațiunii. Dar afară de tratatul filozofic al lui Schiller se pot semna și opere poetice inspirate de această năzuință, ca, de pildă, întreaga operă a poetului german Hölderlin. În fine, mai târziu și în alte țări, întîlnim și alte opere răsărite din aceeași inspirație. Din acest punct de vedere trebuie, de pildă, înțeleasă drama lui Ibsen: *Împărat și Galilean*. Cuvintele profetice cu care drama lui alunecă spre sfîrșit și care amintesc despre unirea viitoare a lui Pan și a lui Logos, a vieții cu spiritul, sînt ieșite din aceleași afirmații de valori. Drama lui Shelley intră în rîndul tuturor acestor opere profetice. Poate însă niciodată prometeismul nu a fost realizat cu o desăvîrșire mai mare și mai îndepărtată de excesele care au fost uneori ale romanticilor, ca în tragedia lui Goethe, în *Faust*. S-ar putea scrie un studiu interesant despre elementele prometeice în *Faust* de Goethe. Este adevărat că *Faust* este o operă atît de cuprinzătoare, elaborată de Goethe în timpul întregii sale vieți, încît 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 sînt 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. Demonic este și caracterul lui Faust. Dorința lui de a se uni cu puterile oculte ale lumii, convenția pe care o încheie cu Mefisto sînt tot atîtea 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 pămîntului 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 înfometat. Faust este un magician, și magicienii sînt totdeauna răzvrățiți împotriva puterii suverane. Dar unirea dintre creație și suferință se găsește undeva în Faust? Desigur. Către sfîrșitul împlinirii sale, Faust, care îmbătrînise și era pe punctul de a crea o țară nouă și un popor fericit, aude în fața ușii sale apropiindu-se patru ființe. Sînt patru femei cernite: Lipsa, Păcatul, Suferința și Grija. Toate pleacă din fața ușii bogatului și înțeleptului Faust, numai una rămîne, una mai misterioasă decît celelalte trei și care-i destăinuiește că niciodată nu l-a părăsit. Este Grija, Frau Sorge, aceea care nu se dezlipește 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 sfortarea 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 sîrguință, aceea află Faust a fi fost atmosfera vieții sale, acum cînd doamna Grija, 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 încît Faust trebuia să-i recunoască supremația și să-i încredințeze sufletul, în momentul în care va găsi o clipă atît de prețioasă încît să-i poată spune: „oprește-te, ești prea frumoasă”. Dar nici plăcerile care satisfac ispitele sale, nici gloria, nici îndestularea 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 fimele acestor ostenele simte Faust că s-ar putea apropia de fericire. Doamna Grija 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 operei 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 suferinței a evoluat la el pînă la limita rezistenței 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 cînd orbește, o silință nouă se instalează în sufletul său. Recitiți cuvintele lui Faust la plecarea Griji (pe care le dau în traducerea românească a d-lui I. U. Soricu) :

FAUST
(orbit)

Adîncă 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, stăpînul poruncește !
Voi slugi, prin munca voastră încordată,
În lume vreau de-acum să strălucească
Concepția mea înaltă și bogată.
Lopată prindeți, sapă și ciocan
Și-mi întrupați în faptă mîndrul plan.

A ordinului grabnică-implinire
O va urma bogata răspătire ;
Iar opera cea mare ca s-o putem sfârși
Un spirit la o mie de miini destul va fi !

În vremea aceasta însă Mefisto, împreună cu lemurele, duhurile hibride ale corupțiunii, sapă mormîntul 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 cîmpul 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 !
Cînd valul dinafară
Din briul ridicat de noi va rupe
Grăbi-vor toți ruptura s-o astupe.
Mi-am închinat întreaga viață acestei splendide minuni
Și încheierea cea din urmă a-ntregii 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 omorîtor,
Copii, bărbați, bătrîni și-or duce-n muncă aspră viața lor,
Icoana-aceasta luminoasă în fața mea voiesc s-o am :
Să văd că pe pămîntul liber s-a pripășit un liber neam !
Cînd voi putea să strig clipitei :
Mai stai, ești prea de tot frumoasă,
Voi ști că am lăsat o urmă
Eternă-n viața mea spinoasă.
Întrevăzînd acest adînc 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 cuvîntul de dezlegare : clipa i se păruse frumoasă și o rugase să stea. Mefisto se crede stăpîn 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 mîntuit în eternitate.

XXVI. MITUL PROMETEIC ÎN FILOZOFIA MODERNA

Ne-am oprit cîțva 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 altă dată, se găsesc într-o comunicație strînsă 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 filozofiei timpului.

Din capul locului, trebuie spus că filozoful care a reprezentat cu mai mult succes punctul de vedere al mitului prometeic în filozofia modernă a fost Immanuel Kant. Pentru a înțelege mai bine schimbarea pe care el a produs-o în istoria doctrinelor filozofice, este necesar să comparăm poziția sa cu aceea a unor filozofi mai vechi. Iată, de pildă, cugetătorii medievali, pentru care filozofia era numai sistematizarea unui conținut revelat. Filozofia primea atunci, cu drept cuvînt, porecla de slujnică a teologiei, „*ancilla theologiae*”. Raportul acesta dintre filozofie și conținutul revelat al religiei a găsit o împotrivire puternică la Descartes în prima jumătate a veacului al XVII-lea, preamărit, cu drept cuvînt, drept deschizătorul de drumuri al cugetării noi, ca unul care împotriva principiului autorității, dominant în cercetarea filozofică 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. Cînd 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 decît o simplă iluzie, el invocă tot existența lui Dumnezeu, care nu poate să se joace cu rațiunea

noastră, insuflându-i sentimentul că unele lucruri sînt adevărate, cînd în realitate ele ar fi înșelătoare. Astfel, fundamentul adevărului există pentru Descartes tot în afară de conștiința noastră, în Dumnezeu. Dumnezeu era, dealtfel, 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 filozofia 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 filozofică cu marea revoluție pe care o produsese în explicarea sistemului astronomic al lumii, Copernic. Schimbarea de perspectivă pe care a introdus-o în filozofie, el a numit-o o „revoluție copernicană”. Cu aceeași dreptate permiteți-mi însă a spune că revoluția kantiană în domeniul filozofic 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 filozofia sa nu mai cade asupra unei persoane sau asupra unui principiu care depășește conștiința omenească, impunîndu-i din afară legile sale. Toate aceste legi și criterii Kant le face să coincidă cu însăși organizarea înnăscută a conștiinței fiecăruia. Reforma kantiană era cît se poate de oportună, pentru că, în măsura slăbirii credinței în eficacitatea unui principiu de dincolo de lume, garantînd ordinea proceselor în lume, odată cu atenuarea sentimentului religios, conștiința omenească se găsea deschisă invaziei devastatoare a scepticismului, care nu întîrziase, dealtfel, să apară în sistemele epistemologice ale filozofilor englezi din veacul al XVII-lea și al XVIII-lea. Dar punctul de vedere al filozofilor englezi, ruina însuși fundamentul științei, căreia îi răpea orice necesitate. În această situație filozofică 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 hotărîtor îl execută în aceste împrejurări Im. Kant. Dacă adevărurile științelor noastre, ne arată Kant, sînt universal valabile și necesare, lucrul rezultă din faptul că impresiile venite din lumea externă sînt organizate prin niște forme înnăscute deopotrivă

în conștiința fiecăruia din noi. Din acest proces de conjugare al unui material adus pe calea simțurilor cu anumite forme înnăscute 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 filozofia vechiului regim, ci în om, în interiorul organizației lui intelectuale.

Iată cum în această schimbare de poziție putem recunoaște una din trăsăturile caracteristice a ceea ce am numit cercul de idei al prometeismului. Punerea accentului pe propriile forțe ale omului, crearea 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 filozofia 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 punea 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 creează propria sa lege, și iată cum se declară și în acest caz acea îndrumare prometeică, 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 sensibilității și inteligenței. 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 curînd evidentă. Observația, care este elementară, a făcut-o mai întîi Jacobi și Maimon, propunînd rezolvarea acestei dificultăți într-un sens idealist. Lucrul în sine nu mai era, pentru Maimon, o realitate dinafară, 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. Așadar, lucrul în sine ar fi el însuși un conținut al conștiinței, numai un conținut ceva mai puțin organizat decît acelea care alcătuiesc experiența noastră științifică. Într-o direcție idealistă asemănătoare s-a dezvoltat filozofia postkantiană pentru o îndelungată epocă. Unul dintre filozofii 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 filozoful german Fichte.

Fichte observă că în conștiința noastră sînt două serii de reprezentare: unele care răspund lucrurilor pe care le presupunem existînd 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 filozofiei mai vechi susținea că seria ideală este produsul seriei reale, că seria ideală nu face decît să reproducă seria reală, fără să-și dea seama că ambele aceste serii deopotrivă nu sînt decît tot conținuturi ale conștiinței. Ceea ce nu se poate înțelege, spune Fichte, reproducînd în acest fel vechea observație a lui Jacobi și Maimon, este cum ar putea seria ideală să fie produsul seriei reale. De vreme ce cauzalitatea noi nu o afirmăm decît în interiorul conștiinței, mult mai plauzibilă este părerea care face din seria reală produsul seriei ideale. Lumea întregă

nu ar fi atunci decît 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 decît 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. Producînd lumea, spune Fichte, eul se limitează; lumea apare ca o colecție de dificultăți, de care eul se izbește și prin care eul se legitimează. Care este motivul adînc al acestei stări de lucruri? Eul, ne asigură Fichte, are o misiune morală și, ca atare, el trebuie să-și creeze o lume de dificultăți pentru a da teren de acțiune și eficacitate idealismului moral. Eul creează 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 izbitor 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 neatîrnări de tot ceea ce nu sîntem noi înșine. Din acest punct de vedere, cultura poate fi înțeleasă mai întîi 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 conceptele lui. Aspirația aceasta este însă o altă trăsătură a prometeismului, pe care îl regăsim deci nu numai în atîtea din creațiile poetice ale începutului de veac trecut, dar și la baza unora din sistemele filozofice cele mai reprezentative ale vremurilor mai noi.

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 filozofiei moderne, întrebarea care urmează și asupra căreia trebuie să ne oprim este aceea despre geneza concepției activiste. Cum a apărut ea, din ce nevoi teoretice? Am legitimat-o, cu alte cuvinte, pînă acum în mod negativ, arătînd cum ea ocolește unele din obstacolele de ordin ideal care apar în calea celorlalte două concepții de cultură. Rămîne 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 plîngere 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 răsfrîngerea 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 sînt 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 Franz Müller-Lyer, în cartea sa *Soziologie des Leidens*, 1914. În primul rînd, 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 întrucîtva atitudinea sălbaticilor, adică atitudinea societăților omenești mai puțin civilizate, acelea în care răul este diminuat prin înseși 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. Înzestrat cu particularitatea acestei psihologii, primitivul rămîne pasiv în fața răului și a durerii; el o suportă pur și simplu.

Această atitudine reprezintă însă, după cum vă spuneam, un caz liminar, căci la primitivi întîlnim 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 asemeni, o atitudine adînc înrădăcinată în unele particularități ale psihologiei primitive, și anume în credința că omul se găsește în contact cu întregimea universului, chiar cu elementele lui ascunse, și că anumite practici au darul să determine aceste forțe în sensul dorințelor lui, practicile magice.

O altă atitudine în fața realității răului și durerii este resemnarea; o atitudine mai înaltă, care a permis ca din ea să se dezvolte soluțiile cîtorva 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, dealtfel, variații foarte numeroase. Există o resemnare pesimistă, aceea pe care a fixat-o în textele sale filozofia antică sau pe care, împrumutînd-o de la acest izvor și completînd-o cu un sentiment modern de viață, au înfățișat-o în scrierile lor filozofii ca Schopenhauer, adică reprezentanții unui pesimism care pornește de la constatarea răului iremediabil în lume și ajunge 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 consimțămîntului nostru la viață. În resemnarea fatalistă nu există acest radicalism al soluției. Vieții nu-i este retras consimțămîntul; numai efortului, activității, inițiativei i se retrage orice consimțămînt, deoarece în soluția fatalistă omul este convins că nici un 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, resemnarea optimistă, aceea care afirmă viața în câteva din formele ei și, în primul rînd, viața lipsită de nevoie, după cum sună preceptul filozofiei cinice. Întregul rău al lumii, după oinicii antichității, izvorăște din nevoile omenești 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 filozofi din succesiunea lui Socrate — și anume cirenaicii, în fruntea cărora stă Aristip — acordă și ei consimțămîntul lor vieții, însă vieții trăite în voluptate. Lăsați grijile la o parte, pare a spune inițiatorul acestei filozofii, 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 filozofică a stoicilor, aceia care afirmă și ei viața în resemnare, viața curățită de pasiuni. Izvorul tuturor relelor în lume — ne spun stoicii — stă în însușirea pasională a sufletului omenească, 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 apropierea celei mai mari față de concepția pe care o reprezentăm noi. Această atitudine consistă în afirmarea valorii durerii. Astfel, în timp ce durerea era suportată pînă acum sau fără conștiință, cu pasivitate primitivă, sau trezea reacția pur internă a resemnării, ea începe, la un moment dat, a li îmbrățișată cu entuziasm moral și ca un factor de neconținută perfecționare a naturii omenești. Această îmbrățișare entuziastă a durerii este poate soluția cea mai paradoxală pe care firea omenească a găsit-o.

Gînditorul care a scris cartea despre *Sociologia durerii*, folosită mai sus, Franz Müller-Lyer, a întreprins să cerceteze în textele filozofilor și ale poezilor, apoi în aforismele populare, toate acele vorbe care dovedesc o astfel de paradoxală bunăvoință față de fenomenul durerii. Sistematiszînd apoi tot acest material, el a reușit să fixeze tezele prin-

cipale, 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, sînt, după Müller-Lyer, următoarele: se spune mai întîi 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, biciuiește firea omenească, care se încordează tot mai puternic, devine mai viguroasă sub pintenul ei. Se mai afirmă că durerea perfecționează și caracterul. Omul care a trecut prin durere devine mai înțelept și mai modest. Un om a cărui cale ar fi presărată numai de satisfacții ar cădea într-o infatuare nesuferită, pe cînd, dimpotrivă, durerea disciplinează, adîncește, umple conștiința de înțelepciune, măsură și blîndețe. 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 scînteia invenției în toate domeniile civilizației omenești. Durerea este, prin urmare, și principalul agent al civilizației. În sfîrșit, durerea este condiția însăși a naturii omenești și, ca atare, trebuie s-o primim ca pe o bază de neînlăturat a oricărei existențe umane. Iată cîteva din propozițiile care revin, în variante numeroase, în înțelepciunea popoarelor, în aforismele filozofilor, 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. Atît de mult este exaltată durerea în aceste texte, încît 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, provocînd-o la hotărîri, 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 totuna 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, așadar, 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, lîngă cele patru concepții amintite, lîngă soluția pe care am denumit-o a pasivității primitive, lîngă resemnarea de toate formele și de toate categoriile, lîngă reacția magică, lîngă afirmarea valorii durerii, a cincea soluție găsită de omenire este soluția activistă, 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 suferinței 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. Izvorul 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, propunînd amendarea rațiunii, ca soluție unică a problemei răului, rămîne, de fapt, inferior sarcinii la care trebuie să răspundă.

Aproape inoperant, prin propriile sale puteri, rămîne 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 decît o plantă, afirmă Spengler. Există în această afirmație intenția de a combate teza progresivismului raționalist francez, pe care el, germanicul încarnat 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 izvoarele durerii stau nu numai în erorile rațiunii, iar, pe de altă parte, generos și gata la fapte, el nu rămîne la punctul de vedere al acelei simple contemplații față de fatalitățile istorice, la care se sortește istorismul.

XXVIII. ÎNȚELESUL INTEGRAL AL ACTIVISMULUI PROBLEMA ROMÂNEASCĂ

Am arătat în capitolele trecute care sînt 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 practicistă, străină de celelalte valori. Este o obiecție în fața căreia trebuie să mă opresc pentru a o înlătura, încercînd să restitui astfel concepția activistă a culturii în adevăratul și deplinul ei înțeles.

Dar, mai întîi, 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 rămîină la nivelul nevoilor ei practice. O astfel de critică a fost formulată, de pildă, de un scriitor francez, Ju-

lien 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 omenești, sînt sacrificate de lumea modernă în avantajul unor interese practice mai particulare, cum sînt 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 cînd aceste idei, confruntîndu-se cu interese practice mai particulare, acestea din urmă sînt 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 decît de ideea adevărului, caractere morale care nu se orientau decît după ideea binelui și a justiției. În felul acesta, practica fiind uneori insuficientă sau regretabilă, idealul rămînea 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, dealtfel, firesc să fie așa, fiindcă orice cultură are o valoare omenească; noi nu ne putem închipui decît 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.

Întrucît, așadar, critica aceasta este destul de nefondată, măsurată cu structura oricărei culturi, ea este neîntemeiată 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 alcătuiește finalitatea imanentă a oricărei culturi. Vom vedea, dealtfel, 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 degrabă tripla orientare a eticului, a teoreticului și a esteticului. Activismul este, fără îndoială, condus de iubirea de oameni, de aspirația către perfecționarea sorții 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 ale căror realizări pot să aducă îmbunătățirea sorții 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 așază din punctul de vedere al activismului cultural, înțelege să înlăture dizarmonia și să obțină o armonioasă conviețuire socială. Natura însăși, sălbatică și amenințătoare, dorește a fi prefăcută de activism după modelul uman. Nicăieri în civilizațiile activiste nu întâlnim întâmplătorul, arbitrarul, incoerentul; pretutindeni aflăm mai degrabă 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 acela care au considerat-o numai ca o soluție îngustă, exclusivistă, unilaterală.

Iată-ne ajunși la sfârșitul expunerii pe care intenționăm s-o fac în studiul acesta. Nădăjduiesc că liniile mari ale acestui studiu sînt 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 cît 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 sînt 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 adînc. 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 atîta vreme „Junimea“, a fost de la o vreme înlăturată. Forța tradițiilor seculare a slăbit, la un moment dat, din pricina unor împrejurări care își au realitatea lor și care nu sînt numai produsul nefericit al unei închipuiri personale sau al unui spirit revoluționar democrat. Trecerea de la adaptările iraționale la cele raționale a fost determinată de o serie întregă 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 de la o vreme să se cugete pe sine, pentru că ea nu mai funcționează cu forța inconștientă a instinctelor. Atunci a apărut în literatura noastră acea preocupare despre ceea ce sîntem, cugetarea asupra culturii românești și asupra țărilor ei. Toți gînditorii 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 gîndirii românești mai noi.

În sfîrșit, 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 filozofie a culturii, pe care am avut onoarea să-l dezvolt în fața dv. Cînd am primit propunerea de a ține un astfel de curs de la decanul nostru, d-l prof. D. Gusti, care a arătat și bunăvoința cea mai înțelegătoare față de el, ideea a fost acceptată în mod cordial de Consiliul Facultății noastre. De unde interesul acesta pentru filozofia 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 ideea acestui curs de filozofie 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 înrădăcinată în această tendință de adaptare rațională, esențială pentru întreaga noastră civilizație.

Cînd cunoaștem bine un drum, putem să-l parcurgem fără să băgăm de seamă și nu ne interesează amănunțele pe care le întîlnim în cale. Atunci însă cînd 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 cîștigat pînă 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 adîncă 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 raionaliste a culturii.

Astăzi, cînd nu mai sîntem în vîlmășagul luptelor de idei de la 1860—70, putem privi cu seninătate trecutul și ceea ce a însemnat pentru cultura românească un Eliade Rădulescu, un Rosetti, un Ion 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 întîi a apărut, ca o consecință a pozițiunii raionaliste, o imensă inflație legislativă. Ideea că prin votări de legi condițiile vieții naționale pot fi ameliorate este o idee pe care noi, ca filozofi, 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 antipsihologică vedere ! N-au existat legi care să posede această magică virtute ca, prin simpla decretare a unor măsuri, care mai tîrziu pot să nu fie aplicate, realitatea socială să ia un alt curs. Din ce provine oare desuetudinea atîtora din legile votate de Parlamente ? Tocmai din cauza insuficienței concepției raionaliste, care își închipuie 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 mai¹ bună disciplină psihologică, o putem recunoaște și denunța. Acest lucru l-a văzut foarte bine Titu Maiorescu.

Din înseși 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 raionaliste a culturii, concepția ei istorică a început să se împlinte tot mai adînc, să cîștige tot mai mult teren în cultura noastră. Este drept să spunem că acela care a lucrat mai întîi la promovarea punctului de vedere istoric în cultura

¹ În textul de bază : mare (n. ed.).

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 rîndul lui, aducea o contribuție însemnată concepției istorice a culturii, cu toate că în propria sa formație intraseră ca elemente hotărîtoare mai mulți factori împrumutați evoluționismului englez și metafizicii germane. Acela însă care s-a cufundat adînc în izvorul 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 răspîndită 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 desăvîrșim. Această desăvîrșire noi știm însă că n-o putem obține prin decretele magice ale rațiunii care descoperă adevărul, convinsă că, formulîndu-l, el se realizează. Noi trebuie, luînd 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 întîi credința în știință, în puterea și eficacitatea rațiunii omenești. Apoi iubirea de oameni și patriotismul, hotărîrea de a veni în ajutorul semenilor cu care sîntem întruniți pe același pămînt, cu care împărțim moștenirea aceluiași trecut și aspirațiile către același viitor și, în sfîrșit, mișcați de iubirea ordinii și armoniei estetice, hotărîrea de a da civilizației noastre caracterul unei opere de artă.

ADDENDA

CURS DE SOCIOLOGIE

PUNCTE DE VEDERE IN SOCIOLOGIA CONTEMPORANA [PARTEA A II-a : SOCIOLOGIA CULTURII]

SOCIOLOGIA CULTURII

Prelegerile noastre de pînă acum au considerat două din curentele sociologice care s-au perindat pe scena sociologiei contemporane, și anume: mai întîi universalismul, al cărui reprezentant este Othmar Spann, în al doilea rînd relaționismul, adică acel curent sociologic care afirmă ca obiect al sociologiei relațiunile dintre indivizi. Am desemnat drept întemeietor al relaționismului pe Simmel și drept continuator al lui Simmel pe Leopold von Wiese. Relaționismul, care este afirmat de Simmel, își găsește abia în Leopold von Wiese pe arhitectul care a reușit să construiască un edificiu complet al problemelor puse de acest curent.

Relaționiști sînt însă și ceilalți sociologi analizați pînă acum. Într-adevăr și Tönnies, cu distincția sa între societate și comunitate, nu face altceva decît să stabilească două tipuri esențiale ale relațiunilor interindividuale. Relaționiști sînt, în sfîrșit, și fenomenologii — un Idtt, un Geiger, un Vierkandt — pentru că și ei, deopotrivă cu ceilalți, stabilesc structuri ale conștiinței rezultînd din confruntarea, din întîlnirea indivizilor în societate.

Cînd, cu ocaziunea analizei sistemului lui Wiese, am formulat cîteva din obiecțiunile care se pot aduce relaționismului, am arătat că excluderea metodică a studierii scopurilor în societate nu merge fără oarecare dificultăți. Într-adevăr, relaționismul declară că nu se ocupă de scopurile pe care viața socială le poate urmări, ci numai de relațiunile dintre indivizi, pentru că aceste relațiuni sînt aceleași, oricare ar fi

scopul pe care procesul social și-l propune; indiferent, de pildă, dacă scopul procesului social este științific sau economic, relația pe care o desemnăm sub numele de concurență — pentru a alege numai un exemplu din multiplicitatea posibilă a exemplelor — rămîne aceeași.

Dar această excludere a scopurilor din cîmpul sociologiei ascunde sociologiei un obiect important, și anume un obiect care nu poate fi înțeles decît prin raportare la scopurile vieții sociale. Acest important obiect, asupra căruia raza relaționismului nu se poate întinde, este cultura omenească. Cultura omenească, într-adevăr, nu putem s-o definim decît în legătură cu scopurile omenești. Față de domeniul naturii, care este un domeniu al cauzelor eficiente sau al cauzelor mecanice, cultura este domeniul scopurilor sau domeniul finalităților, este un domeniu teleologic. În lumea de cauze mecanice care promovează procesul natural, omul introduce scopuri și aceste scopuri alcătuiesc cultura.

S-au încercat numeroase definiții ale culturii. Eu însumi în studiul intitulat *Conceptia raționalistă și istorică a culturii*, un studiu care a apărut în *Arhiva pentru știința și reforma socială*, am înfățișat cîteva din definițiile tipice care s-au dat culturii. Revenind asupra acestei materii, astăzi aș propune o altă definiție, înrudită, ce este drept, cu aceea la care mă opream în studiul amintit, și anume aș spune că se numește cultură acea acțiune de promovare a omului la rolul de agent creator al sorții sale.

Dacă putem primi ipoteza, de un caracter strict regulativ și fictiv, a unei umanități dinaintea culturii, această umanitate noi nu putem să ne-o închipuim decît ca o întrunire omenească care suportă condițiunile naturale în care este adusă să trăiască; umanitatea subculturală, care alcătuiește, se pare, o ipoteză fictivă și de o simplă valoare euristică, umanitatea anteculturală noi nu putem să ne-o închipuim decît ca pe o unitate pasivă, care nu-și conduce soarta sa, ci care suportă presiunea mediului, a cărei viață se constituie din multiplicitatea factorilor care o împrejmuesc. O astfel de umanitate trăiește o viață deopotrivă cu animalele, căci nici animalul nu este creatorul vieții sale, atitudinea animalului în lume este pur pasivă, el este și devine ceea ce mediul său îi recomandă a fi. Dar aceasta este tocmai originalitatea omului căci, spre deosebire de animal, el încearcă să treacă la

postul de conducere al sorții sale, și dezvoltarea acestei tendințe alcătuiește cultura omenească.

Este „cult” omul sau societatea care, protestînd împotriva fatalității datelor naturale în mijlocul cărora sînt aduși să trăiască caută, dimpotrivă, să le stăpînească și să le folosească în sensul scopurilor și idealurilor care luminează în conștiința lor. Cultura este deci un act de afirmație a libertății omenești, și această libertate omenească valorează nu numai pentru mediul natural, dar și pentru mediul social: omul cult nu suportă pasiv datele sociale care înconjoară existența sa, ci caută să le transforme în sensul scopurilor și idealurilor sale. Propria sa structură morală el n-o primește ca pe o dată fatală, ci ca pe un material plastic, care poate să fie înmlădiat și condus în sensul realizării idealurilor care au luminat în sine. În acest înțeles trebuie deci luată definiția culturii: drept acțiunea libertății omenești care tinde să promoveze pe om în rolul de agent creator al destinului său.

Dar fenomenul acesta al culturii, definit în felul în care l-am făcut, este un fenomen prin excelență social, într-un înțeles dublu: cultura este un fenomen social mai întîi din pricina faptului că asimilarea culturii, propagarea ei din generație în generație, transformarea ei într-un bun al existenței noastre proprii nu se poate face decît prin societate. Dacă n-ar exista o societate, adică o realitate spirituală superioară indivizilor, cultura n-ar fi posibilă, căci care sînt agenții propagării culturii? Acești agenți sînt tradiția, de pildă, familia, școala, producția spirituală în toate domeniile, în domeniul științific, în domeniul artistic, juridic ș.a.m.d. Dar toți acești factori ai culturii nu sînt posibili decît sub rezerva existenței unui organism social, adică a unei realități spirituale care îi întrece pe indivizi și îi cuprinde.

Pe de altă parte, cultura este un fenomen social, pentru că societatea oferă mijloacele de realizare a scopurilor ei; societatea, prin prestigiul ei, asociază cu anumite reprezentări ale culturii ideea unei autorități care face din bunurile culturale bunuri demne de a fi rîvnite de noi, și iată că cultura nu se realizează decît în societate și prin societate. Atunci putem spune că, în adevăr, cultura alcătuiește un fenomen prin excelență sociologic, de care sociologia nu poate să rămînă străină, așa cum rămîne în forma sociologiei relaționiste, care își impunea excluderea metodică a studierii oricăror scopuri.

Din astfel de considerații a răsărit, într-o anumită dependență a sociologiei moderne, interesul pentru fenomenul culturii. Mai mult decît atît : orice fenomen social este, în același timp, un fenomen cultural, pentru că orice fenomen social este produsul voinței sociale, și voința se conduce totdeauna de reprezentarea unui scop ; or, odată cu reprezentarea scopurilor intrăm în domeniul finalist al culturii, și atunci s-a pus întrebarea dacă adevărata sociologie nu este tocmai sociologia culturii. Odată cu aceasta intrăm în complexul sociologiei culturii, al cărei reprezentant printre sociologii moderni este sociologul german Alfred Weber. Alfred Weber este profesor la Heidelberg ; el n-a dat pînă acum un sistem al sociologiei culturale, ideile sale însă, care au determinat cercetări numeroase, au fost înfățișate de el într-o mică scriere apărută în 1927 și care se numește *Ideen zur Staats und Kultursoziologie*. În același timp invitat de Vierkandt, sociologul amintit în mai multe rînduri aci, să colaboreze la marele său dicționar sociologic, pomenit de asemeni, a redactat o schiță a sistemului său, deocamdată într-o existență mai mult virtuală, care a apărut în acest dicționar sociologic și care constituie pînă acum expunerea cea mai completă și cea mai sistematică pe care el a făcut-o asupra ansamblului ideilor sale.

Dar sociologie a culturii a făcut nu numai Al. Weber, dar și alți sociologi contemporani, și atunci, aruncînd o privire asupra întregii mișcări dezvoltate în această direcție, ne putem întreba care sînt problemele tipice ale sociologiei culturii.

Firește, una dintre primele probleme care apar aci este aceea în legătură cu factorii determinanți ai culturii. Cine poate să răspundă la întrebarea : „care sînt factorii determinanți ai culturii“ decît o sociologie a culturii ?

Ei bine, care sînt acești factori ? Unul dintre factorii determinanți cei mai de seamă este mediul natural în care o cultură se dezvoltă. Solidaritatea culturilor cu peisajul natural a fost adeseori explicată în sociologia modernă a culturii.

Un alt factor este factorul etnic, deoarece cultura devine ceea ce este și după indicația geniului național, a geniului etnic care o comandă. Firește că un rol în orientarea culturilor au și oamenii mari, inventatorii culturii din toate domeniile. Și, în sfîrșit, hazardul, acel hazard pe care filozoful

francez Cournot îl definea drept rezultatul întrunirii a două serii cauzale deosebite.

Într-un sistem al determinismului universal nu toate lucrurile sînt explicate, căci dacă înțelegem cum un fenomen derivă din altul, cum o cauză generează un efect, nu putem explica de ce seria anumitor cauze și efecte se întîlnește cu altă serie de cauze și efecte tocmai într-un anumit punct, pentru a produce, din această conjunctură, un fenomen nou și neașteptat, pe care, din pricina ignoranței noastre, îl numim un fenomen întîmplător, un produs al hazardului. Ei bine, hazardul are, de asemeni, importanța lui în generarea faptelor de cultură, și atunci sociologia culturii trebuie, fără îndoială, să dozeze ceea ce este raționabil, explicabil, în procesul culturii, și ceea ce rămîne pururi neexplicabil și atribuit numai hazardului.

Mai departe, sociologia culturii descrie, ca o altă problemă a sa, fenomenul atît de interesant al solidarității organice a feluritelor domenii ale culturii. Într-adevăr, după cum eu însumi am explicat adeseori — pentru că și eu sînt un adept al sociologiei culturii și în cursul meu de știința culturii am dat acestei directive o amplă explicație — există o solidaritate organică între felurile manifestări ale aceleiași culturi: între științele, sistemul juridic, morala, religiunea și arta aceleiași culturi există o legătură, sau — cum spuneam altă dată — un âer de înrudire. Cineva observă și descrie în ce constă această atmosferă unitară în care se dezvoltă felurile manifestări ale culturii: nici o altă disciplină decît această sociologie a culturii, care, așadar, își motivează existența și prin originalitatea problemelor pe care și le pune.

Și atunci, dacă produsele spirituale ale unei culturi dovedesc această înrudire, această solidaritate organică a lor, atunci sîntem îndreptățiți să considerăm, după cum spune odată Alfred Weber, că cultura este, de fapt, o entelehie, în înțelesul pe care Aristotel îl dădea acestui cuvînt, adică o forță dinamică, o forță care activează produsele spirituale ale unei culturi dintr-un anumit centru intern de idealitate, legînd între ele aceste manifestări tocmai prin comunitatea rădăcinilor. Sociologia culturii și-a propus deci, în epoca noastră, explicitarea și adîncirea acestui concept al entelehiei culturii, adică al principiului activ care o străbate și leagă felurile ei manifestări între ele.

Fără îndoială însă că această solidaritate organică a diferitelor manifestări culturale poate să ne apară într-un fel sau altul. Au fost vremuri când aceste manifestări felurite erau dominate de una din ele, au fost culturi prin excelență teoretice, cum a fost cultura grecească, sau culturi prin excelență religioase, cum a fost cultura evului mediu; dar au fost și epoci, ca, de pildă, tocmai epoca modernă, în care aceste felurite manifestări au năzuit să se izoleze unele față de altele, pentru a trăi viața lor strict originală, epoci de autonomizare a valorilor, ca aceea a cărei explicație o găsim în marele sistem al lui Kant. Alfred Weber vede aci un reflex al disociației moderne dintre stat și economie. Dacă valorile culturale au fost cultivate în acest spirit al independenței lor, lucrul se explică din deosebirea fundamentală pe care timpul o făcuse între ideea politică și ideea economică. Autonomia valorilor este expresia unui liberalism, expresia unei toleranțe, care se realizează din îndemnul creatorilor culturii de a lucra pe seama lor în vederea țăintelor proprii ale cercetărilor sau creațiunilor cărora își destinau viața.

Culturile, în sfârșit, evoluează, ele nu rămân veșnic aceleași, și atunci o problemă nouă apare în ochii sociologiei culturii: problema evoluției culturii. Cum evoluează cultura? Desigur, parcurgând etape felurite. Și atunci, una dintre întrebările esențiale ale sociologiei culturii este: care sînt etapele pe care, îndeobște, culturile omenești le străbat? Alteori problema se pune altfel: se constată o mobilitate a spiritului cultural în omenire, însă se pare că această mobilitate nu reconstituie totdeauna un proces unitar, ci culturile iau o formă sau alta, adoptă un tip sau altul de cultură, și atunci o întrebare esențială, pe care nu și-o poate pune decît această disciplină nouă a sociologiei culturii, este: care sînt tipurile de cultură pe care o cultură omenească le-a îmbrăcat și dacă aceste tipuri revin uneori în cultura omenească.

După cum știți, și în această privință vederile au fost împărțite, și astfel sociologia culturală a luat forme diverse: sînt sociologi care socotesc că evoluția aceasta constituie un proces unitar și că acest proces ar consta dintr-o însumare neconținută de valori, dintr-o creștere neconținută a valorilor culturii omenești, și odată cu aceasta avem ipoteza progresivistă; sînt alții care socotesc, dimpotrivă, că culturile alcătuiesc unități închise, care n-au corespondențe între ele, fie-

care cultură reprezintă o existență aparte, lumea culturii omenești este un univers pluralistic, sînt atîtea culturi cîte societăți culturale au existat, cîți purtători de cultură au fost, și în cazul acesta avem ipoteza istorică în știința culturii.

Dar există o altă vedere, care socotește că, deși culturile n-au comunicație între ele, cu toate acestea, înăuntrul fiecărui ciclu cultural deosebit cultura urmează un drum identic, în așa fel încît se pot stabili corespondențe între aceste evoluții discontinue dar paralele, și atunci avem soluția morfologiei culturii, pe care a propus-o și aplicat-o Oswald Spengler în cartea sa renumită, o soluție care stabilește așa-numitele etape culturale contemporane.

Pentru Oswald Spengler, care sfidează în acest moment întrebuintarea curentă a cuvintelor, socialismul modern este contemporan cu stoicismul greco-roman și cu budismul indian, reprezintă adică același moment într-o evoluție care decurge separat în interiorul fiecăruia dintre aceste cicluri culturale, dar după aceleași norme imanente. Stoicismul și socialismul ar reprezenta deci aceeași preponderență a atitudinii intelectuale în fața vieții și ar reprezenta o fază fatală prin care orice societate trebuie să treacă, și anume un moment în care începe declinul ei.

Iată, în scurt, cam care sînt problemele pe care sociologia culturii și le propune. Dar sfera aceasta de întrebări relative la factorii culturii, la descrierea unității sale de stil, la evoluția ei, la etapele sau la tipurile ei, toată această sferă de întrebări amintește o știință mai veche, care își pune întrebări asemănătoare, dar în alt spirit și cu altă tendință; această știință mai veche, care seamănă cu sociologia culturii, din care sociologia culturii a rezultat, este filozofia istoriei. Și filozofia istoriei se întreba dacă nu cumva viața istorică nu decurge după anumite legi, după anumite norme, și filozofia istoriei se întreba dacă nu există cumva o cauzalitate naturală sau spirituală a procesului istoric cultural. Și, cu toate acestea, există o adîncă deosebire între sociologia culturii și filozofia istoriei, o deosebire pe care trebuie s-o marcăm pentru a înțelege sociologia culturii în adevărata originalitate a obiectului său.

Vechea filozofie a istoriei, adică aceea pe care a reprezentat-o, la finele veacului al XVIII-lea, un gînditor ca

Condorcet, sau în secolul al XIX-lea gânditori ca Saint-Simon, Auguste Comte, Hegel, Karl Marx, această filozofie a istoriei presupunea că istoria urmărește un scop, că istoria este realizarea neconținută a unui anumit scop pe care noi îl putem cunoaște ; și atunci, dacă noi putem cunoaște scopul istoriei universale, noi putem să judecăm faptele istorice în raport cu el, socotindu-le pe unele bune, juste și nimerite, iar pe altele rele, false și eronate. Filozofia istoriei era, prin urmare, un sistem teleologic de reflectare a istoriei și, în același timp, un sistem normativ, care permitea judecarea istoriei universale.

Iată însă două poziții la care sociologia culturii renunță : sociologia culturii nu se confundă cu Dumnezeu, singurul care își poate reprezenta scopul către care se desfășoară viața omenirii, și nu se confundă cu Dumnezeu pentru că nici nu-și propune judecarea faptelor umanității. Sociologia culturii constată numai fazele care au fost parcurse, interzicându-și însă rostiri asupra viitorului sau judecări asupra meritului sau demeritului actelor culturale omenești ; așa spune, prin urmare, că sociologia culturii este o filozofie a istoriei trecută în faza de pozitivare.

Sociologia culturii se deosebește apoi și de acea dependență socială a filozofiei culturii care a fost materialismul istoric, reprezentat de Karl Marx, pentru că în materialismul istoric una singură dintre valorile culturale, și anume valoarea economică, era socotită drept substratul și agentul cauzal al celorlalte valori. Celelalte valori, valorile spiritului în totalitatea lor, sînt înfățișate încă în *Manifestul comunist* al lui Marx și Engels din 1848 drept suprastructuri, produse derivate ale fundamentului economic al societății. Iată însă o vedere pe care sociologia culturii o respinge, căci sociologia culturii a reușit să evedențieze faptul comunicării și cauzării continue și reciproce a valorilor între ele. Valorile culturale trăiesc în unitate pentru sociologia culturii și se generează unele pe altele. Valoarea economică are influențe asupra celorlalte valori ale culturii, dar, la rîndul ei, este influențată de alte valori ale culturii, și în afirmarea acestui punct de principiu se pronunță una dintre cele mai importante vederi ale noii discipline.

În sfîrșit, sociologia culturii se deosebește și de morfologia culturii a lui Spengler, pentru că scopul morfologiei cul-

turii a lui Spengler este prognoza culturală, prevederea. Sistemul filozofic istoric al lui Spengler este făcut cu intenția de a stabili care este viitorul culturii noastre, și — după cum știți — stabilirea acestui viitor apare la Spengler în culori sumbre. Dar sociologia culturii, ca o ramură pozitivă și inductivă a cunoștinței omenesti, refuză prognoza culturală. Ea știe că în procesul culturii intră mai mulți factori decât aceia care pot fi cunoscuți, ea poate într-un mod foarte general să vorbească de unitatea anumitor procese, de fatalitatea succesiunii anumitor etape, dar nu poate să afirme că factori noi nu pot interveni în orice moment pentru a da o altă formă, o altă conformație procesului cultural.

Iată, prin urmare, cum sociologia culturii se mărginește față de atâtea dintre domeniile înrudite și iată cum din această mărginire apare mai reliefat chipul adevărat al sferei de probleme pe care o denumim cu numele de sociologia culturii.

Dar bogatele cercetări care au fost întreprinse în interiorul sociologiei culturii au dus la numeroase și interesante rezultate, asupra cărora voi reveni în lecția viitoare.

TIPURI ȘI TREPTE DE CULTURA

În prelegerea trecută am început să ne ocupăm de acel curent al sociologiei contemporane care primește numele de sociologia culturii. Înfățișarea sferei de întrebări și de soluții pe care sociologia culturii le cuprinde se prezintă într-un izbitor contrast cu sociologia relaționistă, căreia i-am consacrat prelegerile de mai înainte.

Sociologia relaționistă, spuneam la începutul prelegerii trecute, nu studiază decât tipurile de relații dintre indivizi, făcând cu totul abstracție de scopurile vieții sociale. Aceasta însă elimina o serie de întrebări, cele mai caracteristice, pe care gândirea sociologică și le putea pune. Pentru a corecta această stare de lucruri apare sociologia culturii, al cărei reprezentant modern este sociologul german Alfred Weber.

Printre aceste probleme, una are o însemnătate deosebită, și anume aceea care se întreabă care sînt tipurile de cultură, adică aceea care năzuiește la crearea unei tipologii a culturii omenesti, căci există, fără îndoială, mai multe tipuri de cultură — și întrebarea următoare este dacă aceste tipuri nu se găsesc cumva într-o anumită relație de succesiune, dacă nu

există un proces cultural care marchează o trecere anumită și de neînălțurat de la un tip de cultură la alt tip de cultură, cu alte cuvinte dacă nu există cumva o succesiune de trepte culturale.

Problema treptelor culturale sociologia culturii a împrumutat-o de la filozofia istoriei, și împrejurarea nu conține în sine nimic extraordinar, pentru că, printre curente de gândire care au pregătit sociologia culturii, noi am făcut să treacă încă de la început și filozofia istoriei.

Vedeți, prin urmare, că aceeași problemă centrală a filozofiei istoriei revine în sociologia culturii, tratată însă în alt spirit și gășindu-și un răspuns puțin deosebit decît acela pe care îl gășisem mai înainte : căci, într-adevăr, filozofia istoriei preconiza un proces istoric teleologic, socotea că istoria se îndreaptă către anumite scopuri care sînt mai mult sau mai puțin întrevăzute de agenții istoriei.

Iată, într-adevăr, cîteva din felurile în care filozofia istoriei a trecutului își reprezenta evoluția vieții omenirii, trecerea ei prin mai multe tipuri de cultură. Iată, de pildă, foarte interesanta lege a evoluției culturii omenești pe care o stabilește în secolul al XIX-lea Ferguson, un gînditor englez, în lucrarea sa de la 1767, intitulată *Încercare asupra istoriei societății omenești*.

Ferguson socotește că societățile omenești evoluează poposind în trei tipuri succesive, și anume în societăți barbare, în societăți sălbatice și în societăți civilizate. Această trinitate de tipuri succesive amintește, fără îndoială, trinitatea tipurilor umane despre care vorbește Rousseau, încă din 1755, în *Discursul asupra inegalității oamenilor*.

Vă aduceți aminte, în adevăr, că acest *Discurs* a alcătuit obiectul unei analize într-unul din seminariile noastre de anii trecuți. Rousseau deosebea între omul din starea de natură — adică acela care trăiește izolat și care nu este rău, pentru că nu se găsește în condiția de a fi rău, căci este izolat — deosebește, așadar, între omul în stare de natură și omul în stare de sălbăticie, „*l'homme sauvage*“ — care este asociat, deci trăiește într-un început de societate foarte primitivă, are adaosul bunelor instincte de sociabilitate rezultînd din această stare. În sfîrșit, Rousseau deosebește și al treilea tip, al „omului civilizat“, care s-a așezat în societăți stabile, care cunoaște proprietatea privată, și din această pricină are în sine și suma

afectelor și tendințelor care alcătuiesc răutatea omului : avariția, cruzimea ș.a.m.d.

Această tripartiție a lui Rousseau care distinge între omul în stare de natură, omul în stare de sălbăticie și omul civilizată revine, însă aplicată nu la tipologia morală a omului ci la tipologia societăților, în lucrarea lui Ferguson.

Dar o încercare de a găsi sistemul general al vieții istorice a omenirii, succesiunea treptelor în care viața omenirii poșosește, a dat, tot în veacul al XVIII-lea, gînditorul și economistul francez Turgot, care enunță așa-numita lege a celor trei stadii ale omenirii. Tot o lege în sensul acesta a făcut celebru pe Auguste Comte, părintele pozitivismului. Dvs. știți însă ce se înțelege prin această lege a celor trei stadii, încît mă socotesc dispensat să insist asupra acestor lucruri.

După legea celor trei stadii se afirmă că omenirea la început a gîndit religios, socotind că lumea este mișcată de zei sau de Dumnezeu ; se trece apoi în etapa metafizică, în care se socotește că forțele dinamice ale lumii sînt entități metafizice, idei, pentru a ajunge, în sfîrșit, în stadiul pozitivist, cînd știința își impune punctul ei de vedere în toate împrejurările omenesti, iar această știință, renunțînd la relațiile metafizice, de-a pururi ignorate de noi, se mulțumește să constate numai raporturile dintre fenomene, pentru ca, stăpînă pe cunoștința felului în care ele decurg, să le poată prevedea și în felul acesta să le stăpînească.

Importanța lui Auguste Comte față de Turgot a fost că, pentru primul, această succesiune de puncte de vedere teoretice este întovărășită cu o succesiune de forme în toate domeniile culturii. Într-adevăr, trecerea de la faza religioasă la faza metafizică și apoi la cea pozitivistă înseamnă, în același timp, o trecere de la vechile constituții la constituțiile absolutiste și, în sfîrșit, la regimul modern, dominat de industrialism și de știință. Aceeași succesiune se poate observa în morală, în așezările juridice, ba chiar în idealurile artistice ale oamenilor, întru atît Auguste Comte recunoscuse solidaritatea adîncă în care valorile culturale există și particularitatea lor de a se integra la fiecare moment al evoluției lor într-un ideal omogen.

Dar, după cum v-am spus, toate aceste concepțiuni asupra treptelor culturale pe care omenirea le străbate, concepțiuni care provin din filozofia istoriei, sînt de caracter teleologic,

pentru că toate socotesc că omenirea se îndreaptă categoric, hotărât, către anumite scopuri, fie aceste scopuri civilizația sau dominația științei, ca în sistemul lui Auguste Comte. Sociologia culturii s-a întrebat și ea dacă nu cumva există mai multe trepte culturale și dacă nu există o succesiune ireversibilă a acestor tipuri; numai că sociologia culturii nu socotește că acest proces are un caracter teleologic și, în același timp, sociologia culturii nu se îndreptățește de la existența ultimei faze pe care omenirea a ajuns-o, pentru a judeca, respectiv pentru a lăuda sau pentru a blama ceea ce a fost în trecut. Dimpotrivă, sociologia culturii, ca oricare dintre disciplinele moderne, are un caracter empiric inductiv. Ea stabilește o ordine în dezvoltarea vieții omenirii după materialul pe care istoria i-l pune la îndemână. Ea nu socotește că evoluția aceasta a fost condusă de scopuri, eventual de scopuri reprezentate de o voință providențială, ci socotește că aici au fost cauze de ordin mecanic, dar că, în tot cazul, materialul istoric pe care-l avem la îndemână ne permite formularea anumitor legi în care se rezumă și se sintetizează mersul pe care de fapt omenirea l-a avut în decursul istoriei sale.

Dar spunând că sociologia culturii admite anumite legi de dezvoltare, anumite tendințe generale, capabile de a fi formulate în propoziții generale, universale și necesare, prin urmare în legi, această simplă formulare este merită să ridice greutăți serioase, între care cea mai importantă este probabil prevăzută de dvs.

Într-adevăr, în veacul al XIX-lea, dezvoltarea extraordinară pe care studiile istorice au luat-o a pus problema logicii istoriei, a metodologiei istoriei; s-a pus anume întrebarea dacă istoria este o știință deopotrivă cu celelalte științe, cu științele naturii. După ample discuții care au fost suscitade de aceste întrebări, unul dintre răspunsurile care s-au bucurat de o aderare mai largă a fost acela pe care l-a formulat Rickert, marele filozof și metodolog. Rickert a arătat că științele naturii folosesc o metodă generalizatoare și, spre deosebire de ele, științele istorice folosesc o metodă individualizatoare. Istoria își propune să stabilească faptele așa cum ele s-au întâmplat, în stricta lor individualitate, pe câtă vreme științele naturii își propun să stabilească relațiile generale între fenomene: una procedează, așadar, după metoda individualizatoare, pe câtă vreme celelalte după metoda generaliza-

toare. Dar nu cumva, atunci, sociologia culturii, care încearcă să stabilească legile de evoluție ale omenirii, să stabilească seria fatală și ireversibilă a treptelor culturale pe care ea le străbate, nu cumva această preocupare a sociologiei culturii merge împotriva rezervei pe care istoria modernă și-a impus-o atunci când a precizat că rolul său este să individualizeze fenomenele, iar nu să facă generalizări asupra lor?

Fără îndoială că obiecția se poate face. Numai că pentru scuza — dacă este nevoie de o scuză — a sociologiei culturii — trebuie arătat că aceste așa-zise legi ale treptelor culturale pe care omenirea le străbate sînt capabile de o anumită înmlădiere în sens istoric ; ele nu sînt legi fixe, rigide și indiscutabile, ca acelea pe care le stabilesc științele exacte — mecanica, fizica sau chiar biologia — ci sînt legi de un caracter plastic, în care fuzionează mai degrabă spiritul generalizator cu spiritul individualizator, și anume în trei moduri deosebite, care constituiesc și cele trei accepțiuni ce se pot da cuvîntului de lege.

Într-adevăr, în primul rînd cuvîntul lege înseamnă aci o lege de dezvoltare a oricărei unități culturale închise. Un popor, de pildă, se pare că trece prin anumite trepte de viață, prin anumite forme succesive de viață ; sau o clasă socială, sau o instituție anumită — toate aceste cercuri sau unități culturale închise, care posedă o individualitate anumită, se presupune că trec printr-o serie de trepte. Dar sociologia culturii nu afirmă nicidecum că procesul acesta nu poate fi înmlădiat, că anumite alte condițiuni nu-l pot abate în așa fel încît unele trepte să fie sărite sau să fie puțin deviate, adică să ia o altă formă după acele condiții ; și atunci sociologia culturii se întreabă care sînt aceste condiții capabile să corecteze și să specifice ceea ce ar fi prea rigid și prea general în legea treptelor culturale.

Între aceste cauze care înmlădiază, specifică și individualizează legea treptelor culturale este mai întîi rasa. Dacă toate unitățile culturale închise trec în mod general prin anumite forme, totuși aceste forme pot să ia un caracter sau altul după rasa agentului care poartă treapta culturală, sau după clima în care trăiește, sau după influențele întregului mediu istoric în care se dezvoltă viața sa. Prin urmare, nu avem de-a face cu un proces absolut rigid ; putem spune că un popor care și-a trăit viața sau și-a istovit posibilitățile

istoriei sale — cum ar fi medoperșii sau romanii — deși în decursul vieții lor se pot recunoaște anumite trepte fatale prin care deopotrivă au trecut, totuși procesul nu este absolut identic la medoperși ca la romani, deoarece după împrejurări deosebite — clima, rasa, influențele istorice — care s-au exercitat asupra lor, de un caracter material sau moral, procesul a luat o formă sau alta, s-a specificat, s-a individualizat.

Vedeți, prin urmare, că legea treptelor culturale nu este absolut rigidă, ci ea admite corectarea din partea tuturor acestor factori individualizatori. Însă „legile” despre care vorbim aci pot fi luate și în altă accepțiune ; ele se pot referi la anumite trepte de dezvoltare ale unui proces cultural unic. De pildă, legea celor trei stadii, despre care vorbește Auguste Comte, este legea de dezvoltare a unui proces cultural unic, care se întinde asupra întregii omeniri ; dar o lege își poate întinde valabilitatea și asupra unei unități mai reduse, de pildă asupra economiei europene.

Economia europeană a trecut și ea prin mai multe trepte, și astfel de trepte a stabilit într-o lucrare celebră economistul Schmoller. Ei bine, Schmoller a găsit că economia politică europeană a trecut prin cinci faze, de la epoca agrară primitivă pînă la epoca statelor moderne și a independenței lor internaționale.

Nu voi insista asupra acestor discuții, care nu intră în problema culturii, dar în tot cazul vedeți că legea despre care este vorba aci este luată într-un sens deosebit decît cel despre care era vorba înainte. Înainte era vorba de legi aplicate tuturor unităților culturale și sociale închise, care trec deci prin aceleași faze ; pe cîtă vreme aci este vorba de o lege obținută din studierea unui singur caz, a unității care se numește economie europeană ; tot așa s-ar putea stabili legile de dezvoltare ale economiei americane, asiatice sau africane, sau putem să închipuim legi de dezvoltare ale poporului român, relativ deci la fazele culturale prin care poporul român a trecut. Prin urmare, aci este vorba de o lege cu o sferă mult mai mică, pentru că această sferă coincide cu viața unei unități limitate ; așadar, aceste legi sînt o sinteză între tipologie și între istorism. Prin urmare, gînditorul face, în același timp, o operă de generalizare și de istorie, deci de individualizare. Vedeți, așadar, că acel conflict dintre

metoda generalizatoare și individualizatoare nu este atât de ireductibil, că există puncte de conciliere.

În sfârșit, legea treptelor culturale înseamnă și altceva; în a treia accepțiune, anume, se poate spune că orice unitate culturală are un tip ideal al său. Acest tip ideal nu este concret, palpabil, ci este o construcție mintală, pur ideală, regulativă, care ne folosește pentru înțelegerea anumitor fenomene. Ei bine, în lumina acestui tip ideal al unei societăți sau al unui cerc cultural anumit, pot să constat dezvoltarea societății respective din momentul în care acest tip ideal abia mijeste, pînă în clipa în care el se dezvoltă cu plenitudine. De pildă, există un tip ideal al civilizației grecești descris adeseori — eu însumi la felurilele mele cursuri am evocat în ce constă acest tip ideal al culturii grecești. Ei bine, acest tip ideal al culturii grecești n-a devenit evident sau nu s-a manifestat perfect de la începutul ei, din epoca miceniană sau din momentul în care au năvălit dorienii, ci el a devenit perfect mai târziu, cu Pericle, cînd s-a realizat tipul ideal al culturii grecești. La un moment dat, au început să se manifeste scopurile către care procesul părea că se îndreaptă, pînă cînd acest tip a apărut în toată plenitudinea și claritatea lui, cînd cultura grecească, cu alte cuvinte — cum se spune de obicei — și-a dat expresia ei integrală.

Atunci, o cultură poate fi examinată și sub acest unghi, deci sub unghiul felului în care ea se dezvoltă treptat-treptat pînă la realizarea idealului ei. Cum se dezvoltă însă pînă la această realizare? Străbătînd mai multe trepte — și în aceste trepte apare din ce în ce mai clar, pînă cînd apare clar de tot, pînă cînd — cu alte cuvinte — cultura își dă expresia ei definitivă. Și cu ocaziunea aceasta stabilim o serie de trepte culturale, dar înțelese în mod deosebit decît în cele două accepțiuni anterioare.

Vedeți, prin urmare, care sînt cele trei moduri în care ne putem reprezenta treptele culturale.

Trepte culturale sau tipuri culturale succesive au fost stabilite în legătură cu felurilele ramuri ale culturii, de pildă cu arta. Dvs. vă aduceți aminte că partea cea mai însemnată a esteticii lui Hegel, despre care ne-am ocupat la seminar, este făcută din stabilirea acestor trepte, pe care le-a străbătut succesiv idealul artistic al omenirii. Omenirea, ne spune Hegel, a aderat mai întîi la idealul simbolic al artei, apoi la

idealul clasic și, în cele din urmă, la idealul romantic, prin urmare, iată o serie de idealuri care arată legea de dezvoltare a omenirii în activitatea ei artistică.

Există trepte culturale stabilite în legătură cu gândirea și în legătură cu filozofia. Filozofia veche, a antichității, era o filozofie statică, ea afirma idealuri statice în viața morală și în înțelegerea lumii, filozofia modernă, dimpotrivă, este o filozofie dinamică; acum pare că statismul revine, deci și în acest domeniu s-a încercat a se stabili anumite trepte culturale pe care omenirea le-a străbătut.

S-a încercat să se stabilească trepte culturale și legi de evoluție ale omenirii și în legătură cu religia, vorbindu-se de fetișismul primitiv, de politeism, de monoteism. Iată trei trepte culturale religioase pe care omenirea le-a străbătut.

Dar de feluritele sisteme care s-au produs în legătură cu economia omenirii să ne ocupăm ceva mai pe larg.

Sînt o mulțime aceste legi și, firește, eu nu pot decît să amintesc pe unele din ele, pe acelea a căror cunoștință este absolut indispensabilă pentru a ne face o idee cel puțin aproximativă despre bogăția ideilor risipite în această ocaziune.

Așa, de pildă, este legea de dezvoltare economică pe care o stabilește Friederich List în lucrarea sa *Das National-System der politischen Oekonomie* (*Sistemul național al economiei politice*). Fr. List stabilește cinci trepte de dezvoltare ale vieții economice a omenirii și el socotește că orice societate omenească trebuie să treacă prin toate aceste cinci trepte. Este cu neputință ca unele din aceste trepte să fie sărite și este cu neputință ca atunci cînd un popor se găsește într-una din aceste trepte să nu ajungă în cea următoare. Aceasta este o lege de tipul întîi din clasificarea pe care am dat-o mai înainte, este o lege care privește evoluția tuturor unităților sociale.

Care sînt aceste cinci trepte despre care vorbește Fr. List? Mai întîi, treapta vieții vînatorești. List susține că toate popoarele au început prin economia vînatorească, subzistența și-au procurat-o societățile mai întîi pe calea vînatării. Din faza vînatorească, omenirea a trecut în faza păstorească: după ce a vînat, omul a domesticit pe unele dintre animale și le-a exploatat, s-a hrănit din laptele și carnea lor, s-a îmbrăcat cu părul sau blana lor ș.a.m.d. Omul, folosind unele

animale, și-a dat seama că îi pot fi folositoare în munca câmpului, și din faza păstorească a trecut la faza agricolă, în care apare și statul; deci statul agricol este a treia fază. De aci omenirea a trecut la statul în același timp agricol și manufacturier, va să zică încep meseriile și industriile, fără ca ocupația agricolă să se piardă. De aceea această fază capătă numele de stat în același timp agricol și manufacturier. În sfârșit, a cincea fază în care lumea a trecut — după cum crede List — pe la jumătatea veacului al XIX-lea, este statul în același timp agricol, manufacturier și comercial.

Fr. List dădea acestei concepțiuni despre etapele de dezvoltare ale economiei și un caracter normativ, susținând că un popor nu poate să-și dea întreaga lui expresiune, nu poate să ajungă la deplina realizare a rolului său decît străbătînd cele cinci faze: popoarele care s-au oprit la o fază anterioară sînt neisprăvite, și ele trebuie neapărat să grăbească procesul către fazele ulterioare, pentru că toate virtuțile sale apar succesiv și se dezvoltă treptat.

Un alt sistem asupra evoluției economice a oricărei societăți omenesti a dat în 1864 economistul Brunno Hildebrand, care a adoptat un alt criteriu în stabilirea tipurilor sale succesive de economie, și anume criteriul extensiunii grupului social. În grupurile sociale mici economia este naturală, adică oamenii sînt producătorii bunurilor de care au nevoie, și cînd unul dintre acești oameni nu poate să producă toate bunurile de care are nevoie, schimbă pe cele care le produce el cu cele pe care le-a produs altul (schimbul în natură). Aceasta este faza de economie naturală.

Fazei de economie naturală îi urmează faza de economie bănească, adică oamenii găsesc acea speță naturală, care sînt banii, cu putere de cumpărare egală și universală, și care face inutil schimbul în natură, greoi și uneori chiar imposibil.

În sfârșit, după fazele economiei naturale și bănești urmează faza economiei de credit, cînd însuși banul ca speță neutră prezentă devine inutil, pentru că totul se bazează pe credit. Aceasta e a treia fază, și anume aceea în care ne găsim noi, sau mai bine zis în care se găsea el, Br. Hildebrand, pentru că ideea de credit a suferit în timpul nostru o zdruncinare așa de puternică încît, pentru un moment, noi nu putem și încotro se orientează viața economică a societăților noastre.

Un sistem de trepte economice a stabilit și Karl Marx, întemeietorul socialismului științific, în seria operelor sale, dintre care cea mai importantă este *Capitalul* (*Das Kapital*) de la 1867. Într-adevăr, și Karl Marx socotește că omenirea trece și trebuie să treacă, oricare societate nu se poate sustrage trecerii prin anumite faze economice. Prima fază economică a omenirii este aceea a unei proprietăți primitive comunitare.

Karl Marx nu era singurul care admitea că omenirea a trecut printr-o fază de comunitate în care se stăpîneau în devalmășie uneltele, vitele etc., mai erau și alți economiști în vremea lui Karl Marx care susțineau același lucru, între alții englezul Morgan, care, într-o lucrare celebră consacrată *Așezărilor primitive ale omenirii*, postulează existența unei astfel de proprietăți comunitare.

Ei bine, K. Marx, care era îmbibat de spiritul dialecticii hegeliene, socotește că orice în lume evoluează, urmînd o lege potrivit căreia contrariile se generează între ele.

Aplicînd spiritul dialecticii, pe care a creat-o — după cum știți — filozoful german Hegel, K. Marx a arătat cum, după faza aceasta de proprietate comunitară a trecutului, a apărut proprietatea privată, au apărut clasele sociale, clasa posedanților și clasa acelor care nu posedau, ci lucrau pentru ceilalți fără să capete întregul produs al muncii lor ; aceasta este faza capitalistă, care nu putea să nu apară ; Karl Marx deci nu o condamnă, ci vede aci produsul unei necesități ineluctabile.

Dar, spune el, aplicînd mai departe spiritul dialecticii, și această etapă trebuie să fie întrecută, și după o provizorie dictatură a proletariatului — cum se exprimă el — se va naște a treia fază economică, în care vom avea de-a face cu o societate fără clase, care să posede universalitatea bunurilor din nou în comun, o societate care va fi o asociere liberă de indivizi, în care nu vor mai exista exploatare și exploatați, ci stăpîni deopotrivă pe bunurile economice și pe uneltele de muncă.

Prin urmare, vedeți cum, în definitiv, și teoria lui K. Marx schițată în *Capitalul* este tot o teorie de trepte economice, deopotrivă cu acelea pe care le-a stabilit List, Br. Hildebrand și alții. Prin urmare, preocuparea nu era nouă la K. Marx, aceasta era o problemă a vremii la care el răs-

punde în acord cu anumite date ale cercetării contemporane, în raport, de pildă, cu metoda hegeliană, care avea pe atunci atîta importanță. Aceasta ne face să pătrundem în determinările istorice ale acestui sistem de gîndire, și cînd pătrunzi în aceste determinări ești mai puțin înclinat să afirmi absolutul lui — dar aceasta este altă chestiune.

În sfîrșit, o altă lege de evoluție economică a omenirii este aceea pe care a stabilit-o economistul german Karl Bücher în lucrarea sa *Die Entstehung der Volkswirtschaft* (*Apariția economiei naționale*), pe care a publicat-o în 1886 și, într-o ediție completată și definitivă, în 1893. (Acest K. Bücher este același care a scris opera *Arbeit und Rythmus*, despre care ne-am ocupat la estetică.)

K. Bücher stabilește trei faze felurite ale procesului economic, trei tipuri deosebite prin care orice unitate economică trebuie să treacă, și anume: mai întîi economia domestică, aceea care se dezvoltă în jurul casei, cum era înainte vreme economia țaranului nostru cînd nu cumpăra nimic de la tîrg, ci în jurul casei lui, cu femeia și copiii muncea și producea bunurile de care familia avea nevoie în subzistența ei. După economia domestică, al doilea tip este economia comunală; în sfîrșit, economia națională. Acestea ar fi cele trei faze pe care le stabilește K. Bücher. Dar faze de dezvoltare s-au stabilit nu numai în legătură cu ramura economică a procesului cultural, ci în legătură și cu alte ramuri. Dar despre celelalte tipuri culturale și despre succesiunea lor vom reveni în prelegerea viitoare.

TIPURI ȘI TREPTE ISTORICE ȘI SOCIOLOGICE

În prelegerea trecută am atacat problema tipurilor și treptelor culturale, o problemă pe care sociologia în ramura ei specială, care primește numele de sociologia culturii, a moștenit-o de la filozofia istoriei. Într-adevăr, problema tipică pe care filozofia istoriei și-o punea era aceea relativă la sensul istoriei omenești, la descoperirea țintelor către care istoria omenească se îndreaptă și a treptelor prin care trece pentru a atinge alte ținte. Cu alte cuvinte, problema pe care o punea filozofia istoriei era o problemă de teleologie, filozofia istoriei era teleologia istoriei, adică speculația asupra scopurilor pe care istoria le urmărește.

Această problemă a fost abandonată într-unul din acele curente sociologice descrise pînă acum, anume în relaționismul sociologic, căruia i-am consacrat cea mai mare parte din dezvoltările de pînă acum. Relaționismul se putea scuti de a cerceta care este mersul istoriei universale, pentru că, eliminînd studiul oricăror scopuri ale vieții sociale, curentul relaționist nu reținea decît relațiile pur formale care se pot țese între indivizi.

Cu toate acestea, sociologia a socotit că și studiul scopurilor culturale poate să prezinte un interes, și acestei poziții îi datorăm acea renaștere a problemei relativă la etapele pe care procesul cultural le străbate, o problemă care alcătuiește centrul preocupărilor așa-numitei sociologii culturale și ale cărei soluții am început a le enumera încă de rîndul trecut, atunci cînd am înfățișat feluritele teze privitoare la tipurile și treptele vieții economice.

Dar există și alte tipuri și trepte decît acelea pe care le-au stabilit economiștii pentru domeniul restrîns al relațiilor sociale pe care ei le studiază, există și tipuri și trepte istorice, există și tipuri și trepte sociologice, adică există tipuri și trepte care pornesc de la considerarea felului în care cuprinsul cultural al omenirii evoluează; și există tipuri și trepte istorice care pornesc de la considerarea felului în care se țes între indivizi relațiile sociale; de aceea vorbesc de tipuri și trepte istorice și de tipuri și trepte sociologice.

Acum aceste tipuri și trepte pot fi înțelese în mai multe feluri: pot fi gîndite trepte ale procesului istoric în interiorul unei evoluții continue a întregii umanități. Exemplul tipic pentru astfel de trepte istorice este acela, de atîtea ori citat la acest curs, pe care l-a stabilit Auguste Comte: faza religioasă, metafizică și pozitivistă. Aci sînt trei trepte istorice și trei tipuri istorice care reprezintă etapele în care poposește întreaga umanitate. Întreaga umanitate a trebuit să treacă, cu oricare din fragmentele ei, prin aceste trei trepte. Va să zică, concepția acestor trepte istorice este legată de afirmația unui proces continuu al umanității ca total.

Dar aceste trei trepte cuprind în suprafață toate popoarele pămîntului? Toate popoarele pămîntului s-au găsit, la un moment dat, în faza religioasă, apoi în faza metafizică și, în sfîrșit, în faza pozitivistă? Sau admițînd că astăzi ne găsim în faza pozitivistă (căci am avea dreptul s-o spunem la

o sută de ani după apariția *Cursului de filozofie pozitivă*!), este adevărat că toate popoarele se găsesc în această fază pozitivistă? Dar în interiorul fiecărui popor este adevărat că toți oamenii se găsesc în aceeași fază de cultură? Aceasta este o întrebare care cere negația, și negația acestei întrebări constituie una dintre criticile cele mai puternice care se pot aduce înțelegerii acestor etape culturale ale umanității ca total.

În genere, nu este adevărat că toate popoarele lumii gândesc științific. Firește că popoarele Europei apusene gândesc uneori științific, dar caută ele ca și atitudinile lor practice să le pună în acord cu gândirea lor științifică? Cei mai civilizați dintre noi, în viață, ne conducem deseori de motive care n-au nimic de-a face cu convingerea științifică, cu cunoștința impersonală și obiectivă a legilor care conduc fenomenele.

Dar, în definitiv, se poate spune că popoarele Europei civilizate, într-o mare parte a acțiunilor lor, sînt conduse de considerații științifice? Nu este adevărat că toate popoarele lumii se găsesc pe aceeași treaptă științifică a procesului istoric și iarăși nu este adevărat că toți oamenii unui popor se găsesc pe aceeași treaptă.

Atunci, față de această stare de lucruri, s-a încercat a se gândi un proces în care nu toată omenirea să fie implicată într-o mișcare care să se dezvolte omogen pentru fiecare din fragmentele ei, ci procesul istoric este închipuit, de un Hegel de pildă, ca o înaintare către niște scopuri valabile pentru întreaga umanitate, însă aceste scopuri sînt atinse prin contribuțiile succesive ale feluritelor [popoare].

După cum știți, scopul istoriei universale pentru Hegel este realizarea libertății; esența intimă a conștiinței omenesti este libertatea, și conștiința tinde să se realizeze pe sine. Prin urmare, scopul societății omenesti, al istoriei umane, este realizarea libertății, drumul către acest scop este „progresul în conștiința libertății”, cum spune Hegel: „*der Fortschritt im Bewusstsein der Freiheit*”. Acesta este scopul; dar cum se avîntă omenirea către acest scop? Înaintînd ca o masă omogenă către realizarea acestui scop, sau aducînd treptat contribuția diferitelor popoare? În acest fel din urmă, răspunde Hegel.

Iată, de pildă, la popoarele orientale există numai un om care este conștient că este liber ; tiranul, despotul absolut. La popoarele antichității mai mulți știau că sînt liberi : cetățenii liberi în opoziție cu sclavii. Va să zică, față de popoarele Orientului antic, popoarele care au constituit cultura greco-romană, romanii și grecii, aduc o contribuție nouă în omenire, și anume un plus în conștiința libertății, pentru că mai mulți oameni participă la această conștiință. În fine, popoarele germane, care irump la începutul evului mediu pe scena istoriei europene, aduc conștiința că toți sîntem liberi.

Prin urmare, umanitatea se îndreaptă către scopuri valabile pentru întregimea masei ei, însă prin contribuțiile succesive ale feluritelor popoare. Din această pricină, în fiecare moment al istoriei universale, un popor anumit este cel mai reprezentativ, cel mai important, pentru că altfel nu ne-am explica procesul cultural al înălțării și al decadentei popoarelor. De ce se înalță, de ce ajung la un moment dat la un prestigiu universal și de ce decad apoi, cum s-a întîmplat cu atîtea popoare ale vremii vechi și ale vremii noi ? Pentru că, răspunde Hegel, un popor numai într-un anumit moment al istoriei sale poate să dea contribuția lui, și după acel moment, în care această contribuție a fost predată, nu poate să continue decît decăderea poporului respectiv.

Vedeți, prin urmare, că aceste trepte culturale sînt ocupate de feluritele națiuni. În concepția anterioară nu se vorbea de națiuni, ca și cum umanitatea ca tot s-ar fi pornit în întreaga ei masă omogenă către un scop ; aci se vorbește de etape, însă aceste etape reprezintă spiritul unui anumit popor, un anumit spirit național. Dincolo, în concepția pozitivistă a lui Auguste Comte, găsim etape culturale valabile pentru întreaga umanitate, aci tipurile culturale sînt identice cu spiritul național, cu ceea ce Hegel numea „*der Volksgeist*“.

Dar sînt teoreticieni ai treptelor culturale care spun că în definitiv nu există un proces continuu al umanității, că nu există o singură cultură umană cu scopuri valabile pentru întreaga umanitate, ci există o pluralitate de culturi, un cosmos pluralistic de culturi, iar aceste culturi nu întretin relații între ele, și atunci singura problemă care se poate pune este aceea a treptelor culturale în interiorul istoriei unui singur popor. De data aceasta noi nu mai avem de-a face

cu trepte de cultură ale întregii umanități, nici măcar cu trepte culturale ocupate de o singură națiune, ci pur și simplu, cu treptele istoriei particulare ale unei singure națiuni.

Firește că aceia care pun problema în acest din urmă înțeles sînt mai puțin interesanți pentru sociologie, pentru că sociologia, fiind o știință filozofică, tinde spre generalitate, spre tipuri generale, valabile pentru întreaga umanitate. Cercetarea stilizată, în acest de al treilea înțeles pe care vi l-am explicat, tinde, prin urmare, să apropie și să cufunde din nou sociologia în istorie, de unde s-a desprins odată.

Aceste tipuri culturale, în unul sau altul din înțelesurile enumerate pînă acum, pot fi studiate în legătură cu economia politică. V-am arătat rîndul trecut cîteva clasificări de tipuri și de trepte culturale ale economiștilor iluștri ai veacului al XIX-lea și la unii din veacul al XX-lea, ca, de pildă, la Karl Bücher, cu distincția sa între economia domestică, economia comunală și cea națională, în cartea foarte renumită *Die Entstehung der Volkswirtschaft*, am enumerat clasificările lui Hildebrand, List și alții.

Dar tipurile și treptele culturale pot fi studiate nu numai în legătură cu procesele economice, dar și cu dezvoltarea inteligenței științifice sau în legătură cu dezvoltarea religioasă a umanității, cu dezvoltarea morală sau cu dezvoltarea artei. Ba chiar în legătură cu dezvoltarea artei s-au adus cele mai numeroase caracterizări ale feluritelor epoci tipice de cultură, în așa fel încît un cercetător a putut să spună odată că „istoria artei este adevărata istorie a civilizației”. Adîncind sensul valorii artistice realizată de o epocă, se ajunge la caracterizarea generală a culturii timpului, ceea ce îndreptățește să se creadă — cum spuneam adineauri — că istoria artei reflectă istoria întregii civilizații.

Dar uneori nu s-a pornit de la unul sau altul din domeniile culturii, încercîndu-se prin ele operația de tipizare a feluritelor epoci, ci s-au pornit tocmai de la totalitatea valorilor culturale, de la expresia pe care oricare dintre valorile care se produc în societate o ia într-una sau alta dintre aceste epoci.

În acest sens o interesantă succesiune de trepte a fixat Karl Lamprecht, care a stabilit pentru istoria germană — dar susținînd că ceea ce el stabilește valorează pentru istoria tu-

turor popoarelor — următoarele epoci de cultură : epocile simbolice, în care totul ia o formă simbolică — raporturile sociale, produsele artistice, așezările juridice ș.a.m.d., toate au o formă simbolică, totul se raportează, totul pune în relație ceva pipăibil cu ceva care nu este pipăibil, totul are o raportare la existența transcendențială a lucrurilor.

Aceste epoci simbolice sînt urmate — spune K. Lamprecht — de epocile tipice, acelea în care individualitatea omenească prin ceea ce are ea original nu joacă nici un rol, ci oamenii trăiesc în forme generale sau tipice de viață. Societățile foarte dense nu cunosc conceptul originalității, raporturile dintre oameni nu se țin în virtutea firii particulare a fiecăruia dintre ei, ci oamenii trăiesc în forme generale de viață, oamenii sînt conformiști absoluți.

După epocile tipice, în viața oricărui popor apar epocile convenționale, care sînt și ele epoci tipice, dar în conștiința convenționalismului aderăm la ceva totuși distins de persoana noastră. Este altceva de a trăi în forme tipice și altceva de a trăi în forme convenționale ; cel care trăiește în forme convenționale, de vreme ce are noțiunea convenției, trebuie să aibă și noțiunea corelativă a originalității.

Deci aceasta este o epocă tranzitorie între tipism și epoca nouă care apare după aceasta, care este epoca individualistă.

În sfîrșit, epoca individualistă este întrecută și înlocuită cu epoca subiectivistă, ale cărei urme Lamprecht crede că le poate găsi în cultura vremii noastre, și el le-a analizat într-o serie de eseuri foarte interesante, pe care le puteți citi cu mult profit. Iată, prin urmare, o nouă clasificare de tipuri și de trepte.

Dar există și alte clasificări de trepte. Una dintre cele mai renumite, pe care trebuie neapărat s-o reamintim aci, este aceea datorită iarăși unui istoric de seamă, care a gîndit mult asupra filozofiei istoriei, lui Kurt Breysig în lucrarea sa *Der Stufenbau der Weltgeschichte (Construcția treptelor istoriei universale)*. Breysig socotește că se pot distinge trei trepte în evoluția tuturor popoarelor.

În primul moment exista genul uman, dar nu istoric, căci istoria este acea parte a omenirii care a lăsat amintiri despre sine, istoria începe numai cu societățile omenești care au lăsat amintiri despre ele însele, care au reflectat și au reprezentat o continuitate în cultură ; cu acest gînd a început

istoria. Omul care trăiește în momentaneitate nu lasă nici o amintire despre sine, dar în momentul în care este reprezentată succesiunea în munca culturală a oamenilor, în momentul în care oamenii gîndesc la trecutul pe care l-au moștenit și la viitorul pe care vor să-l informeze despre ei, pentru a le trece sarcinile de cultură care i-au preocupat, în acel moment apare istoria universală.

Prin urmare, clasificarea lui Breysig cu multă îndreptățire începe de la impresiile antice, pentru a trece în a doua treaptă, care este a popoarelor medievale, și, în sfîrșit, în treapta a treia, a culturilor moderne.

Dar ceea ce este interesant este că acești termeni „antichitate“, „ev mediu“ și „modernitate“, după care este împărțită întreaga istorie în manualele de liceu, Breysig îi aplică la fiecare popor în parte, individualizînd care a fost momentul în care ele au existat în timp. De pildă, Breysig vorbește de antichitatea culturii grecești, de evul mediu al culturii grecești, de epoca civilizației miceniene ș.a.m.d. — și de timpurile moderne ale civilizației grecești, cu alte cuvinte „antichitate“, „ev mediu“ și „modernitate“ nu sînt noțiuni cronologice pentru Breysig, ci ele sînt noțiuni tipologice.

Odată cu aceasta, țin să vă atrag atenția asupra unui izvor al filozofiei istoriei a lui Spengler. Cînd ne-am ocupat despre Spengler, am spus că el a construit acea morfologie culturală în care se vorbește de contemporaneitatea anumitor epoci ; de pildă, Spengler spune că budismul indian cu stoicismul roman din veacul al II-lea și al III-lea după Cristos și cu socialismul modern din veacul al XIX-lea sînt contemporane. Pare curioasă această afirmație : cum este socialismul veacului al XIX-lea contemporan cu stoicismul din veacul al II-lea și al III-lea ? Dar cînd spune despre acestea că sînt culturi contemporane, Spengler înțelege că reprezintă același tip și același moment într-o dezvoltare fatală ; culturile, pentru Spengler, străbat o epocă de tinerețe, o epocă de maturitate și una de decadență. Ei bine, pentru el socialismul, stoicismul roman și budismul indian sînt produse ale acestei decadente caracterizate printr-o intelectualizare a vieții, oamenii în aceste curente filozofice și morale nu mai trăiesc prin puterea instinctului, ci intelectualizează existența, caută adaptări intelectualiste la viață.

Teoria morfologiei culturii n-ar fi fost însă posibilă fără acea interpretare modernă pe care a dat-o Breysig termenilor „antichitate“, „ev mediu“ și „modernitate“, aplicându-i chiar la popoarele care, după simpla lor cronologie, aveau dreptul să-și asume numai unul din aceste atribute.

În sfârșit, o altă clasificare de trepte istorice este aceea pe care o dă Wilhelm Wundt, care a scris *Völkerpsychologie*, acea operă în 10 volume a cărei substanță a fost concentrată tot de Wundt într-un volum rezumat, intitulat *Elemente der Völkerpsychologie*, apărut în 1912.

Wundt distinge o epocă de primitivism a umanității, urmată de o epocă totemistă, când oamenii credeau în *totem* (plantele și animalele protectoare ale tribului), urmată de epoca zeilor și de aceea a umanității, în care apar culturile mari cu sens universalist.

Acestea sînt cîteva tipuri de trepte pe care le-au stabilit savanții veacului al XIX-lea și savanții veacului nostru în legătură cu procesele istorice.

Dar sînt și trepte culturale în legătură cu procesele sociale: de pildă, acelea pe care le-a stabilit Saint-Simon, filozoful cu atîta influență asupra lui Auguste Comte, anume epocile organice și epocile critice. Epocile organice, în care există un principiu organic grație căruia omenirea trăiește în organisme solidare, în care fiecare individ este stăpînit de tema de viață și de cultură a întregii societăți, în care fiecare ins merge pe drumul întregii societăți. Epocilor organice le urmează epocile critice, în care principiul de autoritate este dezorganizat și în locul lui apare principiul discuției, iar în locul formei colective de viață apare forma individualistă a vieții. Prin urmare, omenirea trece neconștient prin aceste două tipuri de cultură, tipurile de cultură organică și tipurile de cultură critică, apoi revine la tipurile de cultură organică ș.a.m.d.

Părerăa lui Auguste Comte era că ne găsim într-o epocă critică de cultură, într-o epocă de individualism, de slăbire a autorității, dar trebuie ca omenirea să treacă prin această epocă critică de cultură ca să ajungă într-o societate organizată și sub puterea principiului de autoritate să revină la o formă de viață analogă evului mediu. Berdiaev sau Massis, care vorbesc astăzi de un neomedievalism, continuă ideile care se găsesc în filozofia lui Auguste Comte.

Dar Saint-Simon a stabilit și alte distincții între tipurile sociale, anume tipuri de societăți feudale și tipuri de societăți industriale. Această deosebire apare și la Herbert Spencer. Și Spencer distinge între societățile războinice și societățile industrialiste. Societățile războinice sînt societăți ierarhice, de formă piramidală, dominate de un șef puternic; societățile industrialiste sînt societăți care au mai degrabă forma unei plase, pentru că se țin din raporturile unor indivizi egal de îndreptățiți între ei. Societățile războinice sînt societăți tradiționaliste și conservatoare; societățile celelalte, industrialiste, sînt societăți democratice — indivizii egal îndreptățiți se conduc pe ei înșiși printr-un sistem de delegație, sistemul parlamentar.

Ar mai fi însă și alte tipuri. În definitiv, Tönnies, socotind că omenirea trece de la comunitate la societate, stabilește și el tipuri de cultură, dar nu voi insista asupra lui Tönnies, pe care l-am studiat îndelung altă dată, și el a fost preocupat de problema treptelor prin care trece istoria omenescă, stabilind că evoluează de la comunitate la societate.

Aș mai aminti societățile cu solidaritate mecanică și [cele] cu solidaritate organică pe care le-a stabilit Durkheim, sociologul francez, în cartea sa *De la division du travail social*; așadar, societăți în care lucrul social este împărțit între toți membrii grupului social, fără considerația diferențierii lor individuale sau în raport cu această diferențiere.

SOCIOLOGIA CUNOȘTINȚEI

În ultimele prelegeri ne-am ocupat de acel curent al sociologiei moderne care primește numele de sociologia culturii, adică acea grupă de studii din cadrul sociologiei moderne care consideră problema culturii drept cea mai importantă. Am discutat această problemă în principiu și apoi, din ansamblul cercetărilor moderne, am relevat cîteva clasificări de tipuri culturale în legătură cu viața economică, apoi în legătură cu desfășurarea istorică a omenirii și, în sfîrșit, în legătură cu aspectul sociologic mai restrîns. Așadar, tipuri și trepte culturale economice, istorice și sociologice am încercat să desprindem în prelegerea anterioară.

Dar sociologia culturii nu poate să existe numai ca o disciplină care să considere fenomenul cultural în total, ci ea

poate să considere și faptele separate, mai speciale. În această ordine de idei, pot fi amintite cercetări relative la sociologia moravurilor. Așa, de pildă, lucrarea lui Lévy-Bruhl, *La sociologie des mœurs*, este o lucrare de sociologie care studiază faptele morale.

Tot astfel există și o sociologie artistică, o sociologie a artei. Față de estetica mai veche, care avea un caracter normativ și considera fenomenul artistic independent de condiționarea lui în societate, s-a dezvoltat o serie de cercetări mai noi, pe care le putem denumi cu titulatura de sociologie a artei, care consideră fenomenul artistic în condiționările lui sociale.

Tot astfel există, după cum știți, o sociologie a religiilor. Și religiile, în afară de conținutul lor necondiționat, sînt și ele fenomene sociale care se dezvoltă în societățile omenesti, ca toate fenomenele de cultură, ceea ce îndreptățește și cu privire la ele metoda sociologică — și, prin urmare, îndreptățește, în ce ne privește, o sociologie a religiilor.

Dacă vom considera toate aceste ramuri de cercetări, vom observa că ele au introdus o atitudine deosebită de atitudinea îndeobște adoptată de cercetătorii mai vechi în aceste felurite ramuri, adică în filozofia morală, în filozofia artei și în filozofia religiunilor. Toate aceste filozofii mai vechi consideră obiectul cercetărilor lor — binele, frumosul, sacrul sau divinul — ca niște valori absolut necondiționate; prin urmare, ceea ce se putea afirma în legătură cu ele avea o valabilitate absolută și universală.

Ei bine, sociologii care iau în cercetare aceste valori le relativizează, pentru că în momentul în care, de pildă, valoarea religioasă o consideri în raport cu anumiți factori sociali, în același moment te îndoiești că toate formele, sau că unele dintre ele măcar, pe care viața artistică, morală ș.a.m.d. le îmbracă, cuprind în ele ceva absolut. Ele apar mai degrabă că trăiesc în funcțiune de altceva, trăiesc în funcțiune de existența totului societății, și mobilitatea societății atrage mobilitatea și relativitatea lor.

Din această operație de generală relativizare a valorilor, de care n-a scăpat nici binele, nici frumosul, nici sacrul, scăpase însă, pînă la un moment dat, o altă valoare a spiritului, și anume valoarea teoretică. Ceea ce se destăinuise minții ca fiind adevărat, orice produs al cercetării științifice

omenești, era crezut de obicei ca un conținut invariabil al cunoștinței.

Ar fi fost însă curios ca, în relativizarea generală a valorilor, adevărul să păstreze pînă la urmă această situație superioară a unei valori necondiționate, și, de fapt, o serie de cercetări al căror început trebuie să-l trecem în veacul al XIX-lea (însă al căror cuprins s-a dezvoltat mai mult în timpul nostru) au căutat să stabilească și condițiile sociale ale adevărului, afirmînd că și adevărul trăiește într-o dependență continuă de mobilitatea vieții societății, ceea ce a creat, în cadrul sociologiei moderne, un curent nou, foarte important, și anume curentul sociologiei științei sau al sociologiei cunoștinței — *Wissenssociologie*, cum se spune în limba germană, care a dat contribuția cea mai întinsă în chestiune, încît în revista de puncte de vedere pe care o urmăresc aci, se cuvine să fac și o amintire a lui.

Sociologul modern contemporan care și-a cîștigat mai mult merit în întemeierea unei sociologii a cunoștinței este profesorul german Karl Mannheim, căruia îi datorăm mai multe lucrări, printre care cea mai de seamă este lucrarea apărută nu de mulți ani, intitulată *Ideologie und Utopie*. Tot acestui gînditor îi datorăm o serie mai numeroasă de scrieri, între care o cercetare foarte importantă, pentru că reprezintă o aplicație riguroasă a punctului său de vedere, o cercetare asupra *Gîndirii conservatoare* (*Das konservative Denken*).

Mannheim pornește de la un fapt de observație curentă, și anume de la faptul pe care îl oferă existența ideologiilor politice. Dvs. ați observat că personalitățile politice și partidele politice lansează manifeste menite să atragă partizani, să convingă masele electorale. Dar aceste manifeste, în definitiv, din punct de vedere filozofic ce sînt? Sînt lucrări teoretice, au un cuprins teoretic. Omul politic care lansează un manifest afirmă o serie de lucruri privind realitatea socială, caracterizează într-un fel situația politică actuală și, față de examenul, așa-zicînd obiectiv, al situației politice actuale, propune niște soluții care sînt, în intenția celui care lansează manifestul, singurele indicate să tranșeze dificultățile momentului. În definitiv, un manifest politic este o scriere teoretică cu intenții militante caracteristice.

Dar dacă observăm structura teoretică a acestui manifest, observăm că există totuși o deosebire esențială între cuprinsul teoretic al unui astfel de manifest și cuprinsul teoretic al unei scrieri științifice, de pildă scrierea unui sociolog asupra stărilor prezente ale societății: manifestul este interesat, ideologia de acolo este de un caracter interesat, pe câtă vreme într-o scriere științifică interesul este, dacă nu dispărut, în tot cazul mai atenuat, mai palid.

Ei bine, această stare de lucruri permite lui Mannheim să creeze conceptul de „ideologie“, spre deosebire de cel de „teorie“: acesta din urmă este un ansamblu de adevăruri neunificate de o voință care tinde către ceva, pe câtă vreme ideologia este un ansamblu de adevăruri unificate de către o voință, și această voință maschează chipul adevărat al realității. Mannheim întrebuițează chiar cuvântul de „minciună“: ideologiile nu se sfiesc să mintă, să acopere fața adevărului, s-o acopere, încît în ochii unui adversar ea să devină necunoscută. Aceasta este deosebirea între structura teoretică a ideologiei față de scrierile cu cuprins științific impersonal.

Dar această deosebire, în definitiv, este numai aparentă, pentru că, la un examen mai profund, chiar contribuțiile științifice cele mai senine, cele mai impersonale, conduse cu cea mai mare scrupulozitate metodologică, și acestea prezintă un grad de contaminare cu anumite interese sociale. Întreaga știință are o legătură cu totalitatea care ne înconjoară, totul prezintă un caracter pe care îl numește Mannheim „*Seinsverbundenheit*“. Teoria nu este ceva izolat, sustras din complexul realității, ci este ceva care își are toate rădăcinile în realitate, ceva determinat, condiționat de ansamblul social, și tocmai această stare de lucruri îndreptățește sociologia cunoștinței, creează baza metodică a acestui nou curent sociologic.

Sociologie a cunoștinței — mai înainte de a face Mannheim, care este arhitectul sistematic al acestui punct de vedere — au făcut și alții. Pentru că, în definitiv, ce este altceva marea încercare a lui Karl Marx, a lui Engels și a școlarilor lor de a înțelege manifestările culturii, și printre acestea manifestările științei ca o suprastructură, de a înțelege, prin urmare, aceste manifestări în raport cu niște realități de bază, care sînt cele economice, mijloacele de pro-

ducție, raporturile dintre clasa producătoare și clasa capitalistă ș.a.m.d., decît primele elemente care au condus, în zilele noastre, la sociologia cunoștinței? Marx spune că cultura timpului său este cultura burgheziei, interesată, menită să sprijine aspirațiile burgheze și să le motiveze. Ce face el altceva, în definitiv, decît să arate condiționarea socială a tuturor manifestărilor culturale omenești și printre ele pe ale cunoștinței? Materialismul istoric, prin urmare, este unul dintre primele momente ale curentului care se numește sociologia cunoștinței.

Dar nu numai la Karl Marx putem să recunoaștem etapele anterioare ale unei sociologii a cunoașterii, dar și la alți cercetători. De pildă, multă vreme teoria cunoașterii admitea că principiul contradicției și principiul identității sînt nedezlipite de orice muncă logică a inteligenței omenești, că este cu neputință ca omul să gîndească fără a nu face folosință de aceste principii : al identității, al contradicției, al terțiului exclus sau al rațiunii suficiente ; este cu neputință iarăși ca omul să se aplice la activitatea de cunoaștere fără să se conducă de teoria cauzalității, adică fără să combine fenomenele între ele după relația de la cauză la efect.

Cu toate acestea, la un moment dat, teoria cunoștinței a intrat într-o criză, și anume atunci cînd s-a dovedit că acestea nu sînt categorii nedezlipite de activitatea logică a spiritului omenesc, ci că există forme de cunoaștere care se dispensează de aceste principii, care nu le aplică, și anume formele de cunoaștere în societățile primitive.

Primitivii nu aplică principiul contradicției și principiul identității. Pentru un primitiv, de pildă, nu este izbitor să se spună că „eu sînt steaua“, sau „eu sînt spicul de grîu“, pentru că identificarea cu totemul nu supăra la primitivi, principiul contradicției este fără valoare pentru mentalitatea lor.

De asemeni, cauzalitatea. Causalitatea civilizatului se deosebește esențialmente de cauzalitatea primitivului. Cu o formulă foarte interesantă se spune că primitivul *gîndește cauzal, dar nu gîndește istoric*, adică el își dă seama că fenomenele acestei lumi sînt determinate, produse de ceva, dar nu este înclinat să vadă că o cauză este anterioară efectului, că, prin urmare, lucrurile decurg în mod istoric. Pentru noi cauzele sînt anterioare efectului, dar nu pentru primitiv, la

care sînt cauze ce lucrează din depărtarea viitorului. Cauzele finale au un mare rol în inteligența primitivului și în icoana pe care și-o închipuie despre lume.

Prin urmare, iată că aceste categorii nu sînt independente, ci sînt determinate de dezvoltarea societăților omenești : cîtă vreme societatea omenească este astfel constituită încît individualitatea nu este degajată — adică nu am cunoștința separării între mine și lumea apropiată — cîtă vreme această cunoștință n-a apărut, omul trăiește într-o stare de participare cu totalul naturii, și această situație a lui, acest sentiment de sine în raport cu restul lumii, modifică profund cugetarea sa. De abia cînd sentimentul distanței față de lume și, prin urmare, sentimentul individualității este cîștigat, de abia atunci lucrurile capătă ele însele individualitate și încep să existe în raporturi de ierarhie unele față de altele.

Dar, în definitiv, noi nu putem întîrzia acum la expunerea procesului acestuia, care conduce de la gîndirea primitivului la gîndirea individualistă a civilizatului. Ceea ce ne interesează este să reținem principiul că categoriile logice cele mai fundamentale, principiile logice care par mai mult nedezlipite de exercițiul gîndirii nu sînt ele însele decît produsele unei anumite stări a societății, sînt condiționate, determinate de anumite stări ale societății. Astfel, cînd tipul social se schimbă, epistemologia capătă o altă structură. Dar ce făcea altceva Lévy-Bruhl, în lucrarea sa renumită, consacrată mentalității primitive (*La mentalité primitive*), decît să arate condiționarea socială a gîndirii? Ce făcea el, prin urmare, decît sociologie a cunoașterii?

În sfîrșit, dacă vă gîndiți la opere, ca, de pildă, aceea a lui Keyserling, cu atîta răsunset în anii de după război, *Reisetagebuch eines Philosophen*, în care — după expresia lui Felckeller — s-a căutat să se dea „un sistem unde se stabilesc așa-numitele dialecte ale gîndirii“ (dialectul gîndirii europene, dialectul gîndirii americane și dialectul gîndirii asiatic), ce altceva se face decît o sociologie a cunoștinței cu ocaziunea stabilirii acestor dialecte ale gîndirii? Gîndirea, prin urmare, nu este înfățișată ca o funcțiune necondiționată a sufletului omenesc, ci ca una condiționată neapărat de totalitatea împrejurărilor în care o cultură anumită trăiește, prin urmare Keyserling nu face decît sociologie a cunoștinței.

Dar unul dintre aceia care au creat expresia și au căutat să-i dea un conținut sistematic este filozoful Max Scheler, amintit și altă dată la acest curs, în opera sa *Probleme einer Soziologie des Wissens*, unde pentru întâia oară această ramură capătă o înfățișare sistematică, în care se discută țintele și calea metodică menită să ne apropie mai bine de aceste ținte.

Condiționarea socială a cunoștinței, obiectul principal al sociologiei cunoașterii, trebuie înțeleasă în două feluri: există mai întâi o condiționare genetică a cunoștinței, adică forme de cunoștință care apar din împrejurările unui anumit ansamblu social.

Pentru a ilustra ce se poate înțelege prin condiționarea socială a cunoștinței, ne putem duce cu mintea, de pildă, la o foarte frumoasă explicație pe care o dă Scheler relativ la apariția științei moderne. Știința mai veche, știința medievală, se deosebea profund de știința care începe în Renaștere și se dezvoltă, pentru a-și atinge treptele ei cele mai înalte, în vremea noastră. Știința veche nu urmărea decât cunoașterea. Ce înseamnă cunoașterea? Înseamnă asimilarea aspectelor ontologice ale lumii. Care sînt structurile sau însușirile realului — aceasta era întrebarea pe care și-o punea știința mai veche, cea antică și cea medievală. Spre deosebire de știința mai veche, știința Renașterii nu dorește numai să obțină oarecum această copie a *ontos*-ului, a ființei, ci dorește mai mult decât atât, dorește să se facă stăpînă peste realitate pentru a o utiliza în folosul omului, pentru scopurile omului. Acesta era un gând absolut străin medievalilor. Medievalii nu se gîndeau niciodată că prin știință omul poate să devină mai puternic și stăpîn peste natură, capabil s-o manipuleze în sensul scopurilor sale — medievalii doreau să cunoască natura, nu s-o stăpînească. Și dorința de stăpînire imperialistă era o componentă a sufletului medieval, căci n-au existat epoci în care acest instinct să fi fost amorțit; dar ei doreau să domine masa omenească, cucerirea de teritorii era, de fapt, cucerirea de mase omenești — către stăpînirea maselor omenești se îndrepta instinctul imperialist al medievalilor. Instinctul imperialist al omului care apare în Renaștere se îndreaptă nu atât către masele omenești, ci către natură. Chiar atunci cînd oamenii Renașterii cuceresc masele omenești, cum au făcut atîția dintre *conquistadores* care operau

cu o cruzime nespusă în cele două Americi, unde li se punea la dispoziție folosul exploatării restului naturii, cucerirea populației străine trebuia să ducă la exploatarea cât mai intensivă a naturii; căci aceasta doreau, în cele din urmă, oamenii Renașterii: să exploateze, să sugă cât mai adînc suc vital al continentului, provizia tainică de energii care exista în natură, iar mijlocul mai eficace pentru a-i conduce la acest scop se arăta a fi știința. Astfel apare pentru întâia oară știința ca mijloc de producție, ceea ce numește, cu un termen caracteristic, Scheler „*Leistungswissenschaft*“.

Dar cum apare această știință? Apare desigur sub înrîurirea acelei schimbări profunde în întreaga structură a societății, și anume acelei schimbări care înseamnă parvenirea burgheziei pe primul plan de importanță al vieții sociale. Burghezul este omul orientat către acumulare de bogății, și în vederea acestei acumulări el înțelege că izvorul cel mai bun al bunurilor economice este natura și cel mai bun mijloc de a-ți însuși aceste bunuri existente latent în natură este știința. Știința este produsul, prin urmare, al aspirației de înălțare, de afirmare a burgheziei moderne în Renaștere. Iată un exemplu de ceea ce s-ar putea numi condiționarea genetică a științei.

Dar știința nu este condiționată numai genetic, în apariția ei, societatea nu determină numai apariția științei, dar determină mai mult decît atît, chiar forma specială pe care știința o ia într-un moment sau altul. Lucrul îl arată foarte bine K. Mannheim în feluritele sale scrieri.

Elementele fundamentale cu care științele lucrează sînt conceptele. Ei bine, același concept poate să însemne lucruri deosebite într-o sferă socială sau într-o altă sferă socială. Iată, de pildă, noțiunea sau ideea de libertate. În lucrarea sa despre gîndirea conservatoare, Mannheim arată foarte frumos că „libertatea“, la începutul veacului al XIX-lea, nu însemna deloc același lucru în cercurile conservatoare și în cele liberale.

Pentru o anumită concepție de la începutul veacului al XIX-lea, libertate înseamnă dreptul de a-ți dezvolta individualitatea. În sensul strict al cuvîntului, este liber omul care poate să-și dezvolte felul său propriu de a fi, și este liberă o societate în care este garantată puțința dezvoltării felului propriu de a fi a individului. Să trăiești în confor-

mitate cu tine însuși, cu tradițiile tale, cu sfera de viață în care te-ai născut și ai crescut, aceasta este libertatea. Libertatea înseamnă pentru un nobil din vechiul regim să îi respecti privilegiile nobleței sale, să fie liber ca nobil. Dar aceste privilegii au fost atacate, căci de către alții acest lucru era resimțit ca o împilare, nu ca o libertate.

Altceva înseamnă conceptul de libertate pentru cercurile democratice. Aci avem de-a face cu o libertate egalitară: sîntem liberi întrucît sîntem descătușați de vechile cadre autoritative de viață. Libertate, pentru un democrat de la începutul veacului al XIX-lea, înseamnă ceva cu totul opus decît ceea ce însemna pentru vechiul conservator, care cerea să lași pe fiecare să trăiască conform cu felul său de a fi. Pentru regimul democratic libertate înseamnă să ne scăpăm de lanțurile vechiului regim. Iată că, în însăși constituirea conceptului de libertate, simțim determinarea sferelor de viață în care acest concept este gîndit.

Dar nu numai în construcția conceptului se poate vedea condiționarea socială, dar și în uzul categoriilor; Mannheim observă, de pildă, că cercurile conservatoare întrebunțează, în secolul al XIX-lea mai cu seamă, categoria *totalului*, pe cîtă vreme cercurile democratice și cele liberale întrebunțează mai cu seamă categoria *elementarului*. Pentru că există două icoane teoretice ale lumii: o icoană teoretică pentru care lumea aceasta este făcută din ansambluri sintetice, din structuri, din totaluri indislocabile, și există și o altă icoană teoretică a lumii, care afirmă că această lume este făcută din elemente, o icoană atomistică a lumii, pentru care ea nu este decît rezultatul unor felurite combinații dintre elementele ei simple.

Iată, de pildă, în psihologie. În psihologie triumfă astăzi punctul de vedere structural. Dar psihologia mai veche, cea senzualistă, era o psihologie atomistă, sufletul era un „polipier de imagini“, era o îmbinație de elemente simple, în ordinea inteligenței senzațiile, în ordinea sentimentului afecțiile simple, plăcerea și durerea, volițiunile simple în ordinea voinței. Din combinarea foarte variată a acestor elemente se constituia varietatea faptelor sufletești. Astăzi acest punct de vedere este întrecut. Adevăratele realități psihologice, se spune, nu sînt elementele acestea simple, care în definitiv nu sînt date nicăieri în experiență, ci sînt structurile su-

fletești, totalurile. O melodie, de pildă, nu este compusă numai din sunete, ci peste ele mai există ceva care îi formează ansamblul ei și care se păstrează chiar când aceleași sunete se cîntă într-o gamă sau în alta. Acesta este faptul sufletesc al totalului sufletesc. Deci în psihologia mai nouă se afirmă existența structurilor.

Dar nu numai în ordinea psihologică, ci în întreaga realitate se pot afirma structuri, nu elemente. Mannheim spune că acea gîndire care afirmă structuri este o gîndire conservatoare, pentru că în intenția sa arată că lumea este astfel constituită încît ea trebuie primită așa cum este și nu este posibil s-o schimbăm, pentru că este făcută din întreguri care nu se pot preface, nu se pot transforma. Aceasta este intenția practică a gîndirii conservatoare. Pe cîtă vreme cealaltă gîndire, care afirmă că lumea este produsul liber și variabil al combinării dintre elemente, poate să ajungă la concluzia că lumea poate fi transformată, dacă nu ne convine, putem s-o strivim, s-o pulverizăm, s-o aducem la starea din care a fost creată și apoi să-i dăm o altă combinație, reconstituind-o din aceste elemente. Pentru această gîndire lumea nu prezintă totaluri fatale, cărora nu ne putem sustrage. Înțelegeți care este rezultatul general al acestei fine analize a lui Mannheim : să arate că în aceste categorii logice, a totalului și a elementarului, se poate recunoaște o condiționare socială.

În sfîrșit, aspectul unei științe este determinat de condițiile sociale și întru cît privește nivelul de abstracțiune în care ea se mișcă. Sînt teorii științifice de un caracter aplicativ, concret, particular, dar sînt și teorii științifice care se feresc, ca de o primejdie mare, să ia caracterul acesta aplicativ, și sînt și oameni de știință care adoptă acest punct de vedere, aceia din gura cărora auzim că știința trebuie să fie obiectivă, impersonală, rece, senină, că știința nu trebuie să se amestece în viață, că nu este rolul omului de știință să ia atitudine față de problemele practice ale vieții. Acesta este un punct de vedere în care recunoaștem interdicția intervenirii în realitate. Dar cine se ferește de a interveni în realitate ? Aceia care admit realitatea așa cum este. Ei bine, această știință — rece, impersonală, obiectivă, abstractă — este tot proiecția unei gîndiri conservatoare, pe cîtă vreme cealaltă este proiecția unei gîndiri revoluționare.

În aceasta și în altele încearcă să dovedească Mannheim condiționarea socială a cunoștințelor omenești. Așadar, putem vorbi de o condiționare socială a gândirii omenești din punct de vedere genetic și din punctul de vedere al structurii acestor concepte.

Am spus, la începutul acestei prelegeri, că sociologia cunoștinței este o încercare de relativizare a valorii teoretice, deopotrivă cu încercările care au izbutit mai demult, în ordinea altor valori, morale, estetice, religioase ș.a.m.d., dar, în același timp, este o încercare de a salva valoarea teoretică de relativismul absolut, căci sociologia cunoștinței, scoțînd în evidență ceea ce este relativ în valoarea teoretică, adică determinat de mobilitatea vieții sociale, pune în evidență și ceea ce este absolut, ontic, în constituția valorii teoretice. Știind ce este condiționat, știm și ceea ce nu este condiționat. În aceasta stă interesul epistemologic al acestor teorii.

DETERMINAREA SOCIALĂ A CURENTELOR SOCIOLOGICE ȘI A CULTURII

Înainte de a trece mai departe în expunerea cursului, socotesc că este necesar să recapitulăm în puține cuvinte câștigurile de căpetenie ale cursului de pînă acum. În cursul nostru de puncte de vedere în sociologia contemporană, am încercat o revistă a pozițiilor mai importante care au dominat cercetarea sociologică în străinătate și în special în Germania.

Aceste puncte de vedere cercetate pînă acum se reduc în esență la următoarele: mai întîi era punctul de vedere universalist, al cărui reprezentant de seamă, dar aproape unicul, este Othmar Spann.

Punctul de vedere universalist se însoțește, în peisajul general al sociologiei germane contemporane, cu punctul de vedere relaționist. Reprezentantul și întemeietorul în cugtarea modernă al punctului de vedere relaționist este Simmel. Dar pe cîtă vreme socialul la Simmel era compus din contribuții particulare care nu întregeau între ele un ansamblu arhitectural, Leopold von Wiese a încercat să împlinească această lacună dîndu-ne adevăratul sistem complet, organic, de sociologie relaționistă.

Tot sub punctul de vedere al sociologiei relaționiste am trecut noi și acea încercare epocală a lui Tönnies care consta în distincția dintre societate și comunitate, căci conceptele acestea, societate și comunitate, cu care Tönnies încerca să epuizeze materia sociologiei, sînt, de fapt, forme de relații interindividuale: societatea este acea formă de relații interindividuale în care indivizii, deși asociați, își rămîn esențialmente străini, pe cîtă vreme comunitatea este acea formă de relații, de întrunire socială în puterea unor principii iraționale — cum este, de pildă, tradiția sau sîngele comun — și în virtutea cărora indivizii fuzionează adînc între ei. Așadar, pe de o parte conceptul de societate, pe de altă parte conceptul comunității pot fi aduse tot sub punctul de vedere al sociologiei relaționiste, pentru că reprezintă, deopotrivă, forme ale relațiilor interindividuale.

Alături de universalism, de relaționism, al treilea curent sociologic analizat la acest curs a fost fenomenologismul, prin urmare acel curent care năzuiește să obțină lumini în domeniul sociologiei manevrînd metoda fenomenologică, a cărei întemeiere se datorește lui Husserl. Reprezentanți ai curentului fenomenologic sînt Vierkandt și Theodor Litt, autorul acelei subtile opere care se numește *Individuum und Gemeinschaft*.

În sfîrșit, ultimul curent despre care ne-am ocupat este așa-numita sociologie a culturii, *Kultursoziologie*, al cărei teoretician reprezentativ în vremea noastră este Alfred Weber.

În timpul din urmă, printre feluritele ținte pe care sociologia și le-a propus, am izolat curentul sociologiei cunoașterii, așa cum o întemeiază în cartea sa, *Ideologie und Uthopie*, Karl Mannheim, sociologul german.

Noțiunea de societate apare însă, în lumina acestor felurite puncte de vedere, foarte deosebită. Într-adevăr, ce este societatea pentru fiecare din aceste sociologii dezvoltate din atîtea diverse perspective? Pentru universalismul lui Spann, societatea este o totalitate spirituală, ceva care are o existență autonomă, superioară și anterioară indivizilor — viața individuală este dominată de social pentru universalism.

Dimpotrivă, pentru relaționism, societatea este altceva și anume: societate apare ca o contextură. Așa, de pildă, pentru Simmel, care compară sociologia, în ansamblul științelor spirituale, cu histologia, în ansamblul științelor biologice.

Era o vreme, spune Simmel, cînd oamenii care studiau organele animalelor și ale omului, fiziologii de toate categoriile, se opreau la studiul marilor organe ale corpului — inima, plămîinii, rinichii, ficatul ș.a.m.d. — dar a venit un timp cînd cercetătorii au luat în considerație țesuturile corpului, nu marile organe, țesuturile corpului ca un loc în care se petrec procesele cele mai importante care alcătuiesc laolaltă chimismul vieții. Tot astfel disciplinele mai vechi, ca, de pildă, toate disciplinele juridice, studiază instituțiile mari, dar este nevoie de o știință care, în paralelism cu histologia, să studieze contextura socială, și această știință nouă este sociologia. Socialul, așadar, pentru Simmel este contextura de raporturi interindividuale.

Pentru alt relaționist, pentru Wiese, socialul nu este țesut, ci este proces, schimbul sufletesc între oameni, între indivizi. Prin urmare, vedeți că chiar în cuprinsul relaționismului există diferențe de puncte de vedere, adică între ideea de contextură și ideea de proces.

Ce este însă socialul pentru fenomenologul Litt? Pentru Litt socialul este o „noemă”, pentru că — după cum știți — fenomenologia nu se ocupă de obiecte particulare, ci de esențele lor originare, de noema lor — de noima lor, cum putem spune noi. Ei bine, socialul este pentru Litt, adeptul fenomenologiei în sociologie, o noemă, un fel de a fi constant al conștiinței. Există un fel de a fi individual, dar există și un fel de a fi colectiv al conștiinței. Acesta din urmă este socialul.

Ce este socialul în sociologia culturii? Pentru sociologia culturii, socialul este un sistem de scopuri, viața omenească se orientează către anumite ținte, ea caută să realizeze anumite scopuri, și acestea, reprezentate în posesiunea noastră, răspunzînd nevoilor noastre, le numim valori. Societatea este, prin urmare, un ansamblu de procese în curs de realizare a unor valori.

Vedeți, prin urmare, în cîte aspecte felurite se luminează noțiunea de social, după cum o privim cu ajutorul unuia sau altuia dintre punctele de vedere pe care le-am distins în peisajul sociologiei contemporane.

Vă aduceți aminte că atunci cînd vorbeam despre Karl Mannheim și despre sociologia cunoașterii, arătam că pentru sociolog, noțiunile cu care lucrăm în știință sînt determi-

nate de complexul social ; vă aduceți aminte de acea interesantă exemplificare pe care o face Mannheim atunci cînd analizează înțelesurile diferite care s-au dat noțiunii de libertate, pentru a arăta că această noțiune nu era aceeași la începutul veacului al XIX-lea pentru conservatori și pentru liberali. Pentru conservatori, pentru aceia care vorbeau în numele vechiului regim, în acel moment libertatea era libertatea în privilegii. Pentru democrați însă, libertatea era un concept egalitarist, era altceva. Prin urmare, noțiunile trăiesc o viață felurită, după cum sînt determinate de un ansamblu social sau de altul. Dar nu numai aceste noțiuni, dar și acelea fundamentale, care ne permit nouă organizarea cea mai generală, organizarea cea mai largă a lucrurilor. De pildă : sînt gînditori atomiști și sînt gînditori ai structurii (gînditorii pentru care realitatea se combină din mai multe elemente simple și descompozabile ; pe de altă parte, gînditori pentru care realitatea este compusă din mari ansambluri indislocabile care sînt structuri unice, ireductibile).

Conceptul totalului și al elementarului sînt idei cu care lucrează toate științele, cu care lucrează, de pildă, psihologia : psihologia, în măsura în care se organizează prin ideea elementarului atomistic, este o psihologie asociaționistă, în măsura în care se organizează prin ideea totalului ireductibil, este o psihologie structurală ș.a.m.d. Ei bine, la baza acestor noțiuni fundamentale — a acestor categorii, aș spune — Mannheim găsea tendințe sociale. După cum o gîndire se servește de una sau de alta dintre aceste categorii, ea solicită unele sau altele dintre tendințele care pot anima societatea : ideea atomistică este totdeauna o idee liberală, ideea totalului este o idee conservatoare, căci în măsura în care se afirmă că lumea este compusă din mari ansambluri ireductibile, gînditorul consideră că lumea nu poate fi transformată, ci ea trebuie să rămîină cum este, pentru că așa este firea ei ; în măsura în care, dimpotrivă, afirmă că lumea este compusă din elemente dislocabile între ele, în aceeași măsură afirmă că în realitatea prezentă nu este nimic fatal, că realitatea așa cum se înfățișează poate fi ușor dizolvată în atomi și s-o recompunem în combinații noi.

Dar aceste două categorii, a elementarului și a totalului, le găsim în definitiv și în feluritele concepte ale socialului pe care le-am enumerat astăzi, rezumînd cele spuse în trecut,

și atunci vedeți că un lucru nou ni se luminează, și anume faptul că sociologia însăși n-a fost decît justificarea anumitor tendințe.

Iată, de pildă, sociologia universalistă a lui Spann : de care dintre cele două concepte este dominată ? De conceptul elementarului sau de conceptul structuralului ? Pentru Spann societatea este un întreg structural care nu se compune din indivizi, ci este ceva superior și anterior indivizilor, și, de fapt, sociologia lui Spann este o sociologie conservatoare și tradiționalistă, care în vremea din urmă a fost folosită în Germania de anumite cercuri politice.

Dimpotrivă, sociologia relaționistă admite individul. Societatea, pentru sociologia relaționistă, nu este decît produsul schimbului de relații dintre indivizi. De fapt, această sociologie justifică și alimentează curentele liberale. Societatea nu prezintă nimic fatal, așezările așa cum se găsesc n-au nimic fatal pentru punctul de vedere al sociologiei relaționiste. Indivizii, în momentul în care ar intra în altă relație între ei, ar înjgheba alte genuri de instituții, ar deveni altceva, ei s-ar putea schimba. În acest chip sociologia relaționistă poate justifica un punct de vedere politic liberal.

Ce să mai spunem de sociologia culturii ? Sociologia culturii, cu tendința ei de relativizare, sugerează că bunurile cele mai înalte ale culturii omenești n-au nimic absolut în ele, ci sînt legate de împrejurări sociale. Am arătat în prelegerile anterioare că sociologia culturii distinge tipuri și trepte culturale. Ei bine, o societate se poate găsi pe o treaptă sau alta și poate aparține unui tip sau altul, ceea ce înseamnă că starea culturală se poate transforma odată cu trecerea sa în altă treaptă sau în alt tip. Prin urmare, această sociologie poate folosi mai degrabă atitudinii revoluționare în practica socială.

Dar această putere a socialului de a determina și formele culturii omenești se întinde foarte departe, se întinde pînă la acea reprezentare despre sine pe care și-o face omul și care alcătuiește nucleul cel mai adînc al oricărei culturi. Dacă vrem să înțelegem o cultură în varietatea valorilor ei, în varietatea manifestărilor ei, atunci ajungem cu ușurință la convingerea că aceste manifestări se leagă între ele, pentru că sînt derminate de o rădăcină comună și această rădăcină comună este felul omului de a se resimți și de a se repre-

zenta pe sine. Nu există o singură idee a omului, un singur fel al omului de a se reprezenta pe sine, ci numeroase feluri ale omului de a se reprezenta.

O foarte interesantă analiză a acestor feluri deosebite ale omului de a se reprezenta pe sine însuși a dat filozoful Max Scheler într-un studiu al său intitulat *Mensch und Geschichte (Om și Istorie)*, publicat în scrierea sa *Philosophische Weltanschauung*.

Care sînt aceste tipuri de autoreprezentări ale omului, aceste felurite concepte ale omului? Ne punem această întrebare ca să vedem ce condiționare socială trebuie să descoperim la baza acestor felurite chipuri ale omului de a se reprezenta pe sine.

Max Scheler distinge mai întîi o concepție străveche a omului, aceea care este reprezentată în *Biblie*, și pentru care omul este ființa căzută din starea paradisiacă, omul căzut, adamitul. Evreul vechi vedea în om un înger căzut, prin urmare o creatură a lui Dumnezeu plasată în paradis, bucurîndu-se de viață veșnică, de fericire neîntinată și care printr-o greșală decade din această stare paradisiacă. Aceasta este reprezentarea cea mai veche a omului: omul ca ființă căzută din paradis.

Acest punct de vedere este plin de consecințe. De pildă, un astfel de om resimte viața aceasta ca un blestem, ca o povară; viața aceasta este fructul unei greșeli, este urmarea unui păcat, este, așadar, o pedeapsă, o răscumpărare. Omul acesta se resimte, în același timp, dominat de cumplita putere sancționantă a divinității, prin urmare el se resimte într-o anumită poziție față de acela care domină această lume, față de Dumnezeu. Și acestea și altele sînt consecințele care izvorăsc din acest fel al omului de a se resimți pe sine.

Dar această reprezentare a omului n-a fost singura care a existat în antichitate. Alături de ea trebuie amintită reprezentarea de sine a omului clasic, în special a grecului, care este deosebită de vechea reprezentare a evreilor. Pentru grec, pentru sentimentul grecesc general, omul este ființa care participă la rațiunea universală, la *logos*. Așadar, omul clasic trăiește în sentimentul unei participări la o realitate de ordin spiritual: *logosul* care străbate această lume. Antichitatea este panteistă, imanentistă.

Vorba *homo sapiens* este o expresie definitorie pentru omul care trăiește din sfera de reprezentări a antichității. Veți vedea că modernismul n-a mai menținut ideea lui *homo sapiens*, ci a schimbat-o. În tot cazul, pentru antichitate valoarea termenului definitoriu de *homo sapiens*, care participă la rațiunea universală și care din această pricină — ceea ce este foarte interesant — este apt de a cunoaște așezarea rațională a lumii. Omul este deci un animal metafizic, cum a spus mult mai târziu Schopenhauer, el este capabil de a cunoaște realitatea metafizică, de a cunoaște ce este dincolo de iluzia simțurilor, așezarea permanentă și rațională a lumii, și aceasta provine din faptul că participă la realitatea universală, că este *homo sapiens*. Rațiunea universală combină apoi planul întregii lumi, organizează întreaga lume și dă fiecărei ființe un loc și un rost în ansamblul lumii. *Homo sapiens* se simte deci merit pentru locul său și simte că datorită cea mai mare a vieții sale este să-și facă cât mai bine datoria în locul care i-a fost indicat de înțelepciunea divină, de logosul universal.

După cum ați ghicit imediat, în ultimele mele propoziții, am rezumat esențialul doctrinei morale a stoicilor. Într-adevăr, morala stoicului este să te menții cu resemnare și demnitate în locul care îți este indicat în ansamblul universal.

În cartea mea *Poezia lui Eminescu* m-am întrebat, la un moment dat, de unde provine motivul care alcătuiește tema din *Glossa*: comparația lumii cu un teatru și al omului cu un actor, și am răspuns că acesta este un motiv stoic, care provine din acea înțelegere static-eleatică a lumii ca un întreg nemișcat, încremenit în rosturi eterne și în care fiecare om are rolul său. Am căutat apoi să stabilesc felurite gânditori la care a revenit această comparație a lumii cu teatrul și a omului cu actorul. Am ajuns astfel să evoc linia mare de cugetare antică în care Eminescu se plasează. Este unul dintre punctele de vedere mai însemnate ale cărții mele, pe care l-am văzut reapărînd apoi la alții, desigur fără să se facă vreo indicație, acela de a fi arătat importanța contribuției antice în cultura și inspirația lui Eminescu.

Dar *homo sapiens* n-a rămas unica reprezentare despre sine a omului; ea a fost, la un moment dat, întrecută, și anume cu o energie extraordinară și cu un mare succes, trebuie să recunoaștem, în vremea noastră. Vedeti, pentru cla-

sic, omul era definit prin puterile superioare ale vieții, prin energiile superioare ale cosmosului, omul este o rațiune participantă la rațiunea universală, el este chinuit de reminența patriei eterne a sufletului său, el aspiră către spiritul din care s-a coborât și este capabil să înțeleagă adevărul metafizic al acestei lumi, pentru că acest adevăr este de ordin rațional.

Nu tot așa în icoana modernă a omului. În concepția modernă, omul se explică prin forțele inferioare ale naturii, nu prin cele superioare, omul nu este definit prin legătura cu o energie divină, cu un logos universal, ci este produsul unor energii, unor elemente, unor legi care lucrează și în natura subumană, omul nu este decât un produs al vieții care apare ca un joc. Mișcarea aceasta a vieții universale noi n-o putem înțelege decât ca un joc, noi nu putem să-i hotărîm scopurile, ea este o continuă efervescentă, care scoate forme la iveală, dar pentru ce nu știm bine — și activitățile care nu au scop sînt jocuri.

Ei bine, în jocul general al naturii, după ce viața a scos la iveală protozoarele, metazoarele, șacalii, panterele, tigrii, maimuțele ș.a.m.d., l-a scos și pe om, dar prin aceleași energii și grație aceluiași legi care domină întreaga biologie. S-a spus: omul este continuarea pe scara vieții a maimuțelor, și dacă vrem să înțelegem pe om, să căutăm a înțelege mai înainte ceea ce este inferior lui. Acesta este, de pildă, interesul studiilor de psihologie sau de sociologie consacrate animalelor. Dacă există o psihologie animală și o sociologie animală, acestea sînt făcute cu interesul de a citi în cazuri mai simple ceea ce alcătuiește esențialul și în cazul mai complex care este omul. După cum, vrînd, de pildă, să înțelegem produsele superioare ale culturii, cum este arta timpului nostru, trebuie să înțelegem produsele mai simple, cum ar fi arta copilului sau a primitivului.

Așadar, în știință superiorul se explică prin inferior și de aci rezultă o deosebire esențială în atitudinea omului de știință. Se spune că omului de știință modern i se cere *curajul adevărului*, un om de știință trebuie să aibă curajul adevărului. Ce înseamnă curajul adevărului? Înseamnă puterea morală de a suporta spulberarea iluziei spiritualiste, adică omul de știință trebuie să aibă un suflet destul de tare

ca să nu se dărîme pe el însuși în momentul în care face descoperirea zguduitoare că superiorul decurge din inferior.

Dar omului de știință antic nu i se cerea curajul adevărului, pentru că el nu se aștepta niciodată ca sub marile așezări spirituale ale vieții să dea de materia informă și inferioară ; lui i se cerea fervoarea religioasă, puterea sufletului de a se ridica pînă la principiile eterne din care derivă totul. Aceasta este distincția profundă, tipologică, dintre filozoful antic și omul modern de știință.

Dar, în sfîrșit, acesta este un episod ; ceea ce interesează este această nouă idee naturalistă a omului ca produsul jocului unor energii și legi care acționează și în natura inferioară, subumană. Sau, privind mai de aproape ce este omul în lumina acestei concepții, putem spune că el este *homo faber*, omul lucrător. Toate animalele sînt lucrătoare, lucrează materia sau manevrează un instrument și găsesc astfel calea pentru susținerea existenței. Și omul este un lucrător preocupat de a manevra uneltele tehnice în vederea unei cît mai bune adaptări la mediu. Concepției de *homo sapiens* i se opune astfel *homo faber* din concepția modernă.

Există însă și o dependență a acestei concepții, atît de importantă și care s-a dezvoltat atît de mult, încît face o figură nouă, o concepție aparte a omului despre sine. Anume, se spune că omul poate fi înțeles ca o speță în seria spețelor zoologice, dar împovărată cu un blestem special. Platon, în dialogul său *Protagoras*, povestește că Epimeteu, luîndu-și sarcina să înzestreze pe fiecare animal cu un mijloc de a se apăra în viață, a cheltuit cu toate speciile care precedară pe om provizia de gheare, colți, piei groase, blănuri, otrăvuri, cerneală ș.a.m.d., și a rămas tezaurul gol cînd a fost să-l înzestreze pe bietul animal-om, care a rămas gol, fără blană, fără colți, fără mușchi, fără ace veninoase. Atunci a intervenit Prometeu, binefăcătorul oamenilor, care s-a strecurat în camera zeilor și a furat de acolo focul și secretul meseriilor.

Platon schițează astfel concepția omului meseriaș, a omului lucrător, dar odată cu aceasta el pune și bazele unei alte concepții a omului, și anume a omului ca o ființă absolut excepțională în seria naturală a ființelor : omul este un animal degenerat, neapt la viață, și din pricina acestei neaptitudini la viață (pe căile pe care găsesc adaptarea celelalte

spețe animale) se dezvoltă o energie specială, nouă, și anume energia creatoare de cultură, spiritul omenesc. Omul este, prin urmare, ceva opus vieții, forțele care lucrează în natura subumană nu îl explică așadar, căci omul nu se integrează bine în categoria vieții, el este un monstru vital; această ființă golașă, neajutorată și debilă este fatalmente un monstru și nu poate fi adus sub categoria animalieră în genere; el este spirit pentru că n-a putut fi viață.

Între spirit și viață există fatal o disensiune, un divorț radical și tragic, pe care l-a pus bine în lumină filozoful german Ludwig Klages. Omul — spune Scheler, care reprezintă această concepție, în *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (*Locul omului în cosmos*) — este un asuprit al vieții. Relația lui cu mediul nu se potrivește cu celelalte relații ale celorlalte animale. Pe câtă vreme celelalte animale cunosc mediul și viața lor psihică se constituie ca un reflex al mediului, omul, printr-o excepțiune formidabilă, poate cunoaște independent de mediu. Omul, cu alte cuvinte, nu are numai impresiuni, ci are *noeme*, acte de *noesis*, de cunoaștere a unor sensuri pur ideale. Prin urmare, ceea ce este mai caracteristic în om (pentru Scheler) este însăși capacitatea fenomenologică a omului. Un greier sau un melc simt cu antenele lor, simt mediul înconjurător și se comportă în consecință. Omul, spre deosebire de celelalte animale, poate să cunoască nu numai impresiile bogate ce-i vin de la lumea cealaltă, ci poate cunoaște sensurile absolute, *noemele*, el este o ființă opusă vieții, o ființă abstractă, idealistă. Aceasta este a patra reprezentare a omului despre sine.

În sfârșit, a cincea reprezentare a omului despre sine este surprinzătoare și ea: omul este ființa care gândește responsabil, cu alte cuvinte acela care se poate închipui pe sine drept producătorul binelui și al răului în lume. Nu totdeauna oamenii s-au reprezentat așa pe ei înșiși. De pildă, într-o concepție teologică a vieții, omul se simte unealta lui Dumnezeu. Dumnezeu trimite pe lume tirani meniți să asuprească această lume, bicele lui Dumnezeu, pentru că vrea să pedepsească un popor sau pentru că lumea este prea stricată; Dumnezeu este răspunzător de faptele noastre.

Dar omul poate să conceapă că există într-o lume a mecanității, o lume oarbă fără sens, în care apare el drept creatorul scopurilor, creatorul destinului lumii. Acesta este omul

care se concepe nu numai ca lucrător, ca în concepția amintită mai sus, ci ca un creator. Este concepția omului singur în lume, care trebuie să creeze acel mediu cald al iubirii și prieteniei în care viața omenească să devină posibilă. Omul care gândește deosebirile dintre bine și rău și întrebuințează procesele oarbe ale mecanismului universal în sensul scopurilor gândite, reprezentate și voite de el, omul creator, omul prometeic este un alt om, un om nou, deosebit de ceilalți.

Iată atâtea reprezentări ale omului despre sine, și aceste reprezentări felurite au și ele o motivație la bază. Care este această motivație? Vedeți, prin urmare, că nici cu această lecție nu putem termina expunerea despre sociologia cunoștinței. Trebuie să mai rămânem încă la această interesantă problemă care vine să exprime una dintre contribuțiile cele mai de preț ale sociologiei moderne.

CONDIȚIONARILE SOCIALE ALE IDEII OMULUI ȘI ALE SENTIMENTELOR

În prelegerea trecută am căutat să justificăm mai de aproape punctul de vedere al sociologiei cunoștinței, care a fost constituită ca un capitol al sociologiei moderne de către Karl Mannheim, prin lucrări ca *Ideologie și utopie*, despre care ne-am ocupat altă dată.

Karl Mannheim arată că conceptele și categoriile cunoașterii sînt determinate de stări ale societății și de tendințe care animă societatea în feluritele ei momente. Prin urmare, adevărurile teoretice și cadrele mari ale gândirii teoretice, în lumina cercetărilor lui Mannheim, nu ne mai apar acum ca niște produse generale și universale ale cunoașterii, ci punctul de vedere social joacă un rol determinant în constituirea lor.

Ei bine, acest fel de a concepe lucrurile am văzut că este cu puțință a fi extins, și în această ordine de idei am amintit de feluritele idei ale omului, de feluritele moduri ale omului de a se concepe pe sine. Am arătat, în legătură cu cercetările lui Scheler, care sînt aceste idei fundamentale ale omului, rămînînd pentru prelegerea de astăzi să arătăm mai departe că aceste concepte fundamentale ale omului sînt și ele determinate de anumite stări și tendințe ale societăților omenești.

Care sînt ideile omului, felurile tipice în care omul s-a reprezentat pe sine, după Scheler? Scheler distinge cinci ast-

fel de reprezentări de ale omului despre sine însuși : *omul adamitic*, ființa căzută dintr-o stare paradisiacă în urma unui păcat al primilor oameni ; apoi *homo sapiens*, ființa rațională care participă la rațiunea universală sau divină și care, din această pricină, are posibilitatea de a cunoaște așezarea rațională a lumii ; apoi *homo faber*, omul așa cum și-l reprezintă știința modernă, ca produsul unor energii care activează și în natura subumană ; apoi omul ascetic, omul care se opune vieții, care alcătuiește o excepție ciudată la legile generale ale vieții ; în sfârșit omul prometeic, omul care, în natura indiferentă și mecanică, introduce scopuri și creează, omul creator.

Dar conținutul acestor felurite idei ale omului le-am arătat mai bine și mai detaliat rîndul trecut, încît astăzi mă pot restrînge la înfățișarea condiționărilor sociale ale acestor felurite idei ale omului.

Iată, în ce privește prima idee a omului, omul adamitic, omul *Vechiului Testament*, acela care se considera drept o ființă decăzută dintr-o stare anterioară mai perfectă și mai fericită ; acest om, care menține o legătură permanentă cu creatorul lui, manifestă anumite așezări ale societății. Într-adevăr, omul adamitic este o proiecție a unor societăți teocratice, dominate de ideea divină, și a unor societăți tradiționaliste, în care mai cu seamă tradițiile religioase sînt foarte puternice. Este cu neputință să înțelegem cum s-a format această idee a omului adamitic, așa cum o înfățișează *Vechiul Testament*, dacă n-o punem în legătură cu împrejurările societății teocratice a evreilor în antichitate.

Prin urmare, această idee a omului adamitic este un produs al minții omenești determinat de anumite stări ale societății ; ea nu este produsul unei speculații strict individuale, ci conține într-însul reflexul anumitor așezări sociale.

Tot așa omul clasic, omul societăților grecești, acela pe care l-am numit, împreună cu Scheler, *homo sapiens*, omul care se consideră că participă la rațiunea universală și că deține în ansamblul lumii un loc prevăzut de rațiunea universală ; lumea întreagă este pentru clasic ca un plan bine meditat, în care fiecărui ins îi este desemnat un anumit loc, încît datoria fiecăruia este să dezvolte posibilitățile închise în locul care i-a fost fixat în economia generală a lumii. Despre ce stări sociale ne vorbește această concepție a omului ?

Fără îndoială, despre o societate statică, o societate care nu este implicată într-un proces de schimbări, de transformări și de progres. Lumea antică nu avea ideea progresului, progresul nu interesa, pentru că ideea progresului nu poate să apară decît într-o mentalitate care crede în posibilitatea schimbărilor. Dar punctul acesta de vedere dinamic era absent din conștiința omului antic. Pentru omul antic lumea era o așezare eternă, împietrită în rosturi neschimbate, și printre aceste rosturi neschimbate trebuie să-l căutăm și să-l găsim pe al nostru. Prin urmare, o mentalitate statică, care este de acord cu structura societății antice, care primește deosebirea între omul liber și sclav și care afirmă că unii și alții au deopotrivă datoria să stăruie în poziția lor specială.

Astfel, idealul clasic al omului ne vorbește despre o societate statică, dar, în același timp, despre o societate democratică, pentru că toți oamenii participă la rațiunea divină. Pentru întâia oară se afirmă egalitatea oamenilor din pricina deopotrivă și egalei lor participări la rațiunea universală. Societățile antice, așa cum se exprimă în idealul lor omenesc, manifestă deopotrivă un ideal antiprogresivist, dar și un ideal democratic.

Vedeți, prin urmare, că concepția lui *homo sapiens*, la rîndul ei, nu este produsul unei speculații individuale a unor moralisti, că conține reflexul unei anumite așezări sociale, care era aceea a statelor antice.

Despre ce așezări sociale ne vorbește însă concepția omenescă pe care am denumit-o *homo faber*? *Homo faber*, omul meseriaș este acel care socotește că nu este decît produsul unor energii operante și în lumea subumană; aceleași energii care au produs toate animalele în succesiunea seriilor zoologice au produs, în cele din urmă, și pe om, iar omul se distinge prin aceleași funcțiuni prin care se disting și animalele. Animalele trebuie să se adapteze la mediu, și pentru a se adapta la mediu ele își creează instrumente de adaptare: dinții rozătoarelor, stomacul rumeșoarelor ș.a.m.d. sînt instrumente puse în serviciul adaptării la viață. Ei bine, omul este și el un astfel de fabricant de instrumente, în vederea adaptării. Acesta este înțelesul expresiei *homo faber*. Toate animalele creației sînt, într-o măsură mai mare sau mai mică, instrumentiste. Un instrumentist este și omul, pentru că

aceeași idee domină deopotrivă pe om cu restul animalelor : ideea adaptării la mediu.

Ce așezări sociale se exprimă însă în această concepție a omului ? Desigur că așezările societăților capitaliste, acelea care dezvoltă, într-adevăr, tipul producătorului, a omului care speculează natura prin ajutorul anumitor instrumente, căutînd s-o facă cît mai folositoare sieși. Punctul de vedere al omului producător, al omului care cu mintea dar și cu brațele sale creează avuții, și mai înainte de a crea aceste avuții creează instrumentele prin care le putem dobîndi, revine în formula omului lucrător, *homo faber*.

Societățile acestea, care produc o tehnică pentru a produce mai apoi bogății, reușesc să-și creeze un mediu artificial de viață. Mediul în care trăim noi, mediul nostru de viață, nu este un mediu natural, noi avem un contact absolut mijlocit cu natura, stăm departe de pămînt, de procesele naturii, pe care aproape că nu le observăm. Sînt orașeni care n-au văzut niciodată răsăritul soarelui, au palide noțiuni despre plante și despre animale ; sînt apoi persoane care nu știu să distingă între grîu și ovăz sau seară. Îndepărtarea de natură ne izbește la tot pasul cînd observăm pe omul civilizației noastre. Care este însă explicația ? Ea nu poate fi decît faptul că trăim într-un mediu artificial, și anume în mediul tehnicii noastre, apoi în mediul bunurilor produse de tehnica noastră, și atunci este explicabil că poate să apară în reprezentarea despre sine a acestui om ideea că ființa omenească este ceva opus vieții, că energia vitală s-a abătut din drumul ei către alte scopuri, pentru a-l produce pe om, omul ascet al vieții, ființa izolată și opusă vieții.

Concepția care o are despre sine omul tehnocrației, a societăților tehnicizate, este deci tot un produs al societăților capitaliste, însă prin acea latură particulară pe care o alcătuiește aspectul tehnocratic al societăților capitaliste.

În sfîrșit, societățile noastre nu sînt numai societăți capitaliste și societăți tehnocratice, ci sînt, în același timp, și societăți în care domină spiritul unei intense productivități. Omul, într-adevăr, se simte în societățile noastre nu creatură, ci creator, și tot ceea ce îl înconjoară este produsul muncii și al geniului său, și atunci, firește că din această structură lăuntrică a societății noastre poate să crească concepția omului prometeian, a omului care creează o lume nouă plină de

sens, opusă lumii celeilalte, a naturii, care este o lume a absurdității. Peste absurditatea naturii, peste lipsa ei de scopuri, constatăm ivindu-se o altă lume, a scopurilor, a finalităților, și aceasta este creațiunea noastră. Din această structură a societății noastre, prin excelență productivă, se poate astfel dezvolta concepția despre sine a omului prometeic.

Iată, prin urmare, că cele cinci felurite idei ale omului despre sine, pe care cu multă subtilitate le-a distins Scheler, sînt și ele determinate socialmente, și iată, prin urmare, că acest punct central al domeniului cunoștinței noastre, cunoștința despre sine a omului, este determinată ea însăși de societate.

Dar cercetarea se poate extinde încă mai departe. Dacă cunoștințele și, în genere, valorile teoretice, reputeate altădată ca absolute, necesare și superioare oricăror determinări relative, păstrează în ele reflexul așezărilor societății, cu atît mai mult lucrul acesta trebuie să fie adevărat pentru sentimentele omenești, și dacă s-a putut constitui o sociologie a cunoașterii, cu atît mai justificată ar fi o sociologie a sentimentului.

Din nefericire, în această privință nu avem lucrări care să întemeieze științific acest punct de vedere, cum sînt lucrările lui Mannheim pentru cunoștințe. Dar și aci avem unele începuturi interesante, la care putem face referință.

Acum cîtva timp, cînd în Franța a avut loc aniversarea glorioasei cariere a istoricului Seignobos, s-a amintit o vorbă pe care Seignobos a spus-o în tinerețea sa, într-unul din cursurile sale, și care a surprins sau chiar a scandalizat atunci, dar al cărei adevăr a putut fi apreciat mai tîrziu, și anume atunci cînd punctul de vedere sociologic s-a extins. Seignobos pare a fi spus odată — bătrînul a confirmat-o mai tîrziu — că iubirea este o invenție a secolului al XIII-lea („*l'amour, cette invention du XIII-ème siècle*”), ceea ce a provocat o senzație generală. Vă închipuiți de ce această expresie a putut trezi o mare tulburare. Seignobos s-a explicat mai tîrziu asupra înțelesului acestei propoziții de scandal, pe care a proferat-o în tinerețea sa: iubirea în sensul romantic, exaltată, iubirea-pasiune, acest sentiment a fost mult favorizat de situația acestui secol, cu care evul mediu ajunge la sfîrșitul său. Secolul al XIII-lea este secolul trubadurilor și al trubadurilor, este secolul lirismului provensal, este secolul romanelor

din ciclul breton, în care iarăși și iarăși se povestesc cu fervoare atâtea iubiri celebre, este, în același timp, vremea în care culminează cavalerismul, cu îndoitul cult pe care îl aduce lui Dumnezeu și Doamnei, aceea în imaginea căreia cavalerul găsea motivele faptei sale entuziaste și viteze, încât fără îndoială că vremea noastră a primit moștenirea iubirii, a pasiunii, din cultura cavalească franceză a secolului al XIII-lea. Iată, prin urmare, că sentimentul acesta, în forma lui specială, în această specială coloratură a lui, își înfige rădăcinile în anumite așezări sociale, în structura unei anumite societăți.

Dar iată un alt exemplu : la cursul meu de filozofia culturii, în partea a II-a a lui, acolo unde mă ocup de geneza culturii moderne, am făcut la un moment dat afirmația că *Avarul* lui Molière este o creațiune tipică pentru burghezia franceză în secolul al XVII-lea. Aceasta nu este însă părerea manualelor de istoria literaturii. Când manualele de istoria literaturii vorbesc despre Molière, ele disting între operele acestui autor comedii de situații și comedii de caracter. Printre comedii de caracter sînt citate totdeauna *Tartuffe*, *Le Misanthrope*, și *L'Avare*. În legătură cu aceste comedii de caracter, manualele istoriei literaturii franceze afirmă că Molière a pictat tipuri omenești generale, un avar, de pildă, care nu este din nici o țară sau de nici un tip, ipocriți sau mizantropi care sînt iarăși deasupra determinărilor sociale și temporale.

Totuși, înfrîngînd aceste aprecieri foarte generale, eu am îndrăznit afirmația că avarul lui Molière este ceva caracteristic pentru cultura secolului al XVII-lea, dînd o întorsătură paradoxală aceleiași idei, și, în paralelism cu vorba lui Seignobos, pe care v-am amintit-o, aș fi putut să exclam și eu că avariția este o invenție a secolului al XVII-lea ! Dar n-am făcut-o, pentru că în expunerile mele îmi place să păstrez totdeauna tonul obiectiv și socotesc că datoria mea este să nu fac o expunere care să izbească imaginația într-un mod artistic sau teatral, ci să mă mențin într-o formă care să țină seamă de adevărurile lucrurilor, lipsindu-mă de efectele unei elocvențe ușoare, ba chiar lăsînd elocvența pe seama faptelor și a felului în care ideile se înlănțuie necesar.

Dar, în definitiv, aș fi putut spune că avariția este invenția secolului al XVII-lea. Acest secol al XVII-lea este seco-

lul de triumf al burgheziei. Burghezia franceză este o burghezie mai veche. Încă de la sfârșitul evului mediu și în tot cazul de la începutul Renașterii, în Franța, burghezia devine una din clasele cele mai puternice. Mentalitatea franceză, limbajul francez sînt impregnate de valori burgheze.

S-ar putea căuta numeroase exemple pentru a se dovedi această străbateră a spiritului burghez pînă în cele mai mărunte și pînă în cele mai variate manifestări ale culturii franceze : burghezul este omul care adună avuții, ființa care, în primul rînd, este orientată spre adunarea de avuții ; din această deprindere se dezvoltă în sufletul burghez și alte înclinații.

Burghezia este clasa care a ținut pe umerii ei întreaga cultură modernă, așa cum se dezvoltă de la Renaștere pînă astăzi, darul speculativ al marilor metafizicieni, ingeniul științific al unui Galilei și Newton sînt atitudini care au răsărit din situația socială a burgheziei. Cine își închipuie că știința modernă s-ar fi putut naște într-o altă epocă decît cea modernă se înșală, pentru că știința modernă s-a dezvoltat din interesul burghez special de a cuceri natura și de a aduna din sînul ei cît mai multe avuții. Știința modernă și filozofia modernă sînt un produs al situației burghezului în fața vieții. Omul acesta, burghezul orientat către acumulare de avuții, ajunge, firește, să le iubească ; cine înțelege care este prețul avuțiilor, în speță a banului, are tendința să le exagereze acest preț și de aceea nu este de mirare că într-o cultură burgheză un poet comic de geniu este adus să reflecteze asupra tipului avarului ; avarul nu poate apare ca tip reprezentativ decît în burghezie, adică într-o societate orientată spre cîștig, spre acumulare de bunuri. Nimeni n-a pictat avarul ca un militar sau ca un țaran ; toate marile creațiuni în care avarul este înfățișat în însușirile lui tipice și-au împrumutat modelul din lumea burgheză. Chiar la noi, Hagi Tudose al lui Delavrancea, un Harpagon al literaturii românești, nu este un țaran sau un militar, ci un negustor, evident unul dintre aceia care trăiesc înconjurați de bogății și care, în felul acesta, sînt aduși să le prețuiască, să le iubească și, prin urmare, să le exagereze valoarea.

Iată, prin urmare, un alt exemplu care dovedește această condiționare socială a sentimentelor noastre. Așadar, dacă

este posibilă o sociologie a cunoștinței, cu atât mai mult este posibilă o sociologie a sentimentului.

Un alt exemplu. S-au publicat nu demult, într-o revistă franceză, câteva note interesante pe care scriitorul Ilya Ehrenburg le-a luat cu ocazia unor convorbiri cu studenți și tineri din Republica Sovietică. Ehrenburg, care făcea anchetă și voia să fixeze trăsăturile sufletești care se formau acolo, s-a întrebat asupra felurilor sentimente omenești. Întrebînd pe niște tineri, a trebuit să vorbească despre iubire și despre acel corelativ al iubirii care este gelozia. Este interesant de văzut ce gîndește un tînăr bolșevic despre gelozie! Unul dintre aceștia a făcut o declarație foarte interesantă pentru cercetarea pe care o întreprindem noi. Gelozia, spunea unul dintre tinerii bolșevici, este un sentiment pe care sufletul bolșevic ar trebui să-l elimine; gelozia este un sentiment care se încadrează într-un regim de proprietate individuală, gelozia presupune în sufletul aceluia care o resimte pretenția la un drept absolut, *just utendi et abutendi*, asupra persoanei care poate trezi această gelozie, prin urmare un drept deopotrivă cu acela pe care îl invocă apărătorii proprietății individuale. Dar într-un regim colectivist, în care proprietatea individuală este abolită, gelozia nu se mai încadrează, pentru că sentimentul acesta trebuie să aibă legături cu restul sentimentelor care agită sufletul omenesc. Dar întrucît sufletul acesta al Rusiei Sovietice a eliminat sentimentul proprietății individuale asupra lucrurilor, trebuie să elimine și sentimentul de proprietate individuală asupra persoanelor. Sentimentul geloziei este deci un sentiment absurd pentru o mentalitate bolșevică și este, în același timp, merit să dispară în cadrul acestei societăți.

Iată, în tot cazul, o împrejurare interesantă de felul cum stările sociale modifică psihologia oamenilor. Căci dacă nu este sigur că gelozia este un sentiment determinat de întregul stil al regimului proprietății și al regimului capitalist, este în tot cazul sigur că noile așezări colectiviste din Rusia au putut provoca acest punct de vedere nou asupra sentimentelor, a cărui mărturie ne-a adus-o I. Ehrenburg. Iată, prin urmare, un alt caz de determinare socială a sentimentelor.

Cu privire la sentimentele morale s-a făcut, de asemenea, afirmația că sînt determinate de stările sociale. Nietzsche susține în *Genealogia moralei*, una dintre cele mai renumite

cărți ale lui, că sentimentele morale primitive, cele mai vechi, erau produsele claselor sociale, că, de asemenea, sentimentele moralei noastre, care sînt sentimentele moralei creștine, sînt tot produsele unei anumite împrejurări sociale, conflictul social dintre stăpînitor și stăpînit : stăpîniții au creat anumite valori din rezervorul de sentimente acumulate împotriva stăpînitorilor. Stăpînitorii reprezintă punctul de vedere al unei morale a toleranței, a iubirii. Dacă n-ar fi fost această în-cordare socială, morala noastră ar fi luat o altă îndrumare, dar ea a luat îndrumarea pe care o are din pricina înfruntării sociale a două clase de oameni.

Iată, prin urmare, o altă împrejurare în care s-a afirmat această determinare socială a sentimentelor morale. Morala creștină ar fi, prin urmare, după Nietzsche, o morală plebee. Într-adevăr, cine are interesul să răspîndească punctul de vedere al iubirii ? Acela care speră o ameliorare a situației sale de la această iubire generalizată mai cu seamă în fa-voarea lui.

Poate să fie ceva adevărat aci. Aceasta nu dovedește însă nimic asupra valorii intrinseci a sentimentului. Cauzalitatea unui sentiment nu poate da nici o indicație cu privire la va-loarea lui. Aci nu ne ocupăm de punctul de vedere al valorii sentimentului, ci al cauzalității lui. În tot cazul, Nietzsche, care a avut atîtea inițiative în filozofie, a întrevăzut și o sociologie a sentimentelor, în special a sentimentelor morale, foarte interesantă pentru acest paralelism pe care îl facem noi acum între sociologia cunoștinței și sociologia sentimen-tului.

Dar cel care s-a apropiat de această problemă într-un mod conștient de metoda pe care o aplică a fost un gînditor francez decedat acum cîțiva ani, Francis Paulhan, care a scris o interesantă carte, demnă de a fi citită de toți aceia care se interesează de progresele sociologiei moderne, intitulată : *Les transformations sociales des sentiments*. Fr. Paulhan își pune întrebarea : cum se produce spiritualizarea sentimentelor și a tendințelor noastre, căci în decursul evoluției ome-nești putem observa o spiritualizare a tendințelor și a senti-mentelor noastre ?

Iată, de pildă, o tendință așa de primitivă și de frustră cum este tendința de a te hrăni. Această tendință animă pe cîine care, găsind un os în stradă, se repede lacom asupra

lui, dar și pe oamenii de bună societate, care n-ar consimți pentru nimic în lume ca să descindă la masa de seară mai înainte de a fi îmbrăcat smochingul și la masa cărora, în timp ce se servesc feluri savante, se schimbă cuvinte de spirit de un stil înalt, de o subtilă politețe. Comparând această atitudine cu cea dintâi, a animalului care se azvîrle asupra osului în stradă, tendința este aceeași, numai că ea este spiritualizată în exemplul din urmă într-un mare grad.

Cum se produce această spiritualizare? Prin socializare, răspunde Paulhan. Simplul fapt că doi sau mai mulți oameni se întrunesc pentru a lua masa împreună produce o spiritualizare a funcțiunii respective. Prin urmare, socialul este un element de spiritualizare a tendinței de a ne hrăni, ca și a tuturor celorlalte tendințe ale noastre.

Spiritualizarea este produsă de socializare, dar socializarea (la rîndul ei) este un efect al spiritualizării. Ce înțelege Paulhan prin spiritualizarea unui sentiment sau tendințe? Înțelege acea asociere a sentimentelor, a tendințelor, cu elemente cît mai numeroase ale sufletului nostru. Azvîrlirea animalului asupra hranei este un impuls obscur, nu asociat cu idei, cu alte sentimente, cu acte de disciplină, de voință. Atitudinea însă a omului care mănîncă frumos, cuviincios, care știe să se stăpînească, să se poarte, este făcută din asocierea acestor tendințe cu numeroase alte sentimente, idei, acte de voință, de disciplină. Spiritualizarea unei tendințe sau sentiment înseamnă, prin urmare, cristalizarea în jurul ei a unui număr cît mai mare de elemente din rezervorul psihologiei noastre.

Ei bine, această spiritualizare se face prin socializare, dar și socializarea este un produs al spiritualizării, căci este cu neputință ca tendințele să aibă în sine o formă mai spirituală fără ca, în același timp, să nu simtă nevoia de a le da un cadru social. Încît, între aceste două procese există o acțiune reciprocă, pe care Paulhan o distinge cu multă finețe și cu mult spirit de distincție.

Iată cum punctul de vedere sociologic ne duce afund în problemele psihologiei, care (în lumina cercetărilor moderne) se dovedesc din ce în ce mai mult a nu se putea dezvolta fără ajutorul sociologiei.

În prelegerea trecută am adăugat câteva considerații noi la cele făcute în trecut asupra sociologiei cunoștinței, și, pentru că nu trebuia să lășăm impresia că numai cunoștința este determinată de împrejurările sociale, printre feluritele produse și atitudini ale spiritului, am adăugat câteva considerații și în legătură cu sociologia sentimentului, căci acesta din urmă stă sub o condiționare specială. Fără îndoială însă că, pe câtă vreme în ce privește sociologia cunoștinței aveam de-a face cu o doctrină încheiată, în ce privește sociologia sentimentului avem mai degrabă de-a face cu înmuguriri de idei, care așteaptă prelucrarea lor într-o doctrină sistematică, deopotrivă cu aceea pe care ne-a oferit-o pentru cunoștință K. Mannheim.

În felul acesta încheiam rîndul trecut expunerea aceluși curent al sociologiei contemporane care primește numele de sociologia culturii, un curent care își propune să dovedească că produsele culturii nu se bucură de o universalitate necondiționată, ci stau pururi sub determinările vieții sociale și ale diferitelor ei împrejurări.

Dacă ne întrebăm acum în ce fel societatea influențează aceste produse ale culturii, atunci răspunsul la care ne vedem obligați este că această influență se produce prin intermediul conștiinței sociale. Așadar, cercetătorul care urmărește rezolvarea anumitor probleme teoretice sau chiar numai omul comun care reacționează sentimental la anumite împrejurări ale existenței, o face într-un fel sau altul, întru cât el este membrul unui grup social și întru cât participă la o anumită conștiință colectivă.

Existența unei conștiințe colective este una din datele ireductibile ale sociologiei, una din ipotezele pe care construiește orice sociologie. Și atunci se pune întrebarea: cum se produce această conștiință socială, această conștiință colectivă? La drept vorbind, întrebarea se pune numai pentru o parte dintre sociologii contemporani, căci pentru altă parte, anume pentru universalisti, întrebarea nu se pune nicidecum.

Pentru Durkheim, de pildă, nu se pune întrebarea cum se produce conștiința socială, deoarece conștiința socială există ca o realitate deopotrivă cu aceea pe care o au toate

lucrurile experienței noastre. Și pentru sociologul universalist Othmar Spann, despre care ne-am opucat îndelung aci, conștiința colectivă nu este un produs derivat ci o dată ireducibilă a experienței noastre, ceva care există în sine, nu ceva care se compune din alte existențe mai simple, mai elementare. Conștiința colectivă există ca un obiect al conștiinței noastre, cu aceeași îndreptățire, cu aceeași realitate deplină pe care o au toate obiectele date în experiența noastră.

Alți sociologi însă socotesc că este necesar să ne întrebăm cum se produce conștiința socială. Atunci, în galeria de vederi care alcătuieste sociologia deceniilor noastre, întâlnim răspunsuri felurite la aceste întrebări.

Iată, de pildă, unul dintre răspunsuri, acela al lui Gabriel Tarde. Conștiința colectivă — spune sociologul francez — se produce prin imitație, oamenii au tendința să se imite, deoarece orice reprezentare care pătrunde în conștiința noastră năzuiește să se realizeze. Este, prin urmare, suficient ca cineva să comită o faptă, să adopte o atitudine, pentru ca îndată această faptă sau atitudine să se constituie în faptă și atitudine similară în alte conștiințe și să se propage pînă în punctul în care se obține o omogenitate a conștiințelor, o unificare a lor în jurul acestor exemple determinate. Prin urmare, la întrebarea cum se produce conștiința colectivă, această realitate care întrunește în aceeași direcție o sumă mare de conștiințe omenești, G. Tarde răspunde că conștiința colectivă, conștiința socială, se produce prin imitație. Factorul genetic al conștiinței sociale este imitația, pentru G. Tarde.

Alți sociologi socotesc — și aceasta este o părere nouă și neașteptată — că factorul de unificare umană, de integrare a conștiinței colective este un factor în legătură cu diferențierea pe sexe a oamenilor. Unul dintre aceia care a dezvoltat cu mai multă limpezime și cu mai mult răsunset acest punct de vedere a fost un sociolog german pe care trebuie să-l amintim în această revistă de puncte de vedere, pe care ne-am propus-o la acest curs, și care se numește H. Schurz, care a făcut să apară în 1902 o interesantă lucrare *Clase de vîrste și asociații bărbătești (Altersklassen und Männerbünde)*.

Schurz socotește că răspunzătoare de integrarea socială, de fenomenele sociale, de apariția colectivului, este împrejurarea specială de viață în care trăiește bărbatul în societățile

primitive. Femeia — spune Schurz — este orientată mai cu seamă asupra propriului ei bărbat și asupra cercului mai mărginit al familiei sale. Dimpotrivă, la bărbat preocuparea aceasta din urmă este mai slabă, și tocmai slăbiciunea acestei preocupări îi permite bărbatului să se organizeze, să se asocieze și, de fapt, acestei tendințe îi răspund acele „asociații bărbătești“ (*Männerbünde*, cum se spune în sociologia germană), care au putut fi observate de etnografi și adeseori descrise, atît în triburile Americii-de-Nord, cît și în triburile Africii și ale Oceaniei.

Există însă, firește, și alte explicații pentru apariția acestor asociații bărbătești. Știți, poate, că la primitivi, aproape la toți primitivii, există niște ritualuri anumite de inițiere pe care le suportă băieții la o anumită vîrstă și în urma cărora ei intră în ordinul bărbaților. Așadar, pînă la o anumită vîrstă, tinerii, pînă atunci neinițiați, primesc revelația unor secrete sacre ale tribului și, în același timp, intră în ordinul bărbaților. Ar fi o operă — dacă vreți — asemănătoare în unele puncte cu recrutarea la popoarele moderne civilizate, un fel de introducere a băieților într-o asociație de interes public, cum ar fi, de pildă, armata la noi; numai că recrutarea modernă nu comportă nici un mister, pe cîtă vreme inițierea tinerilor în ordinul bărbaților este o operație plină de mister, terifiantă, în care tînărul primește revelația unor secrete a căror destăinuire este legată cu pedeapsa capitală. Asociațiile de bărbați, în care femeile nu sînt permise, în care se petrec rituri ciudate, n-ar fi, prin urmare, decît un fenomen consecutiv, o urmare a inițierii în ordinul bărbaților. Bărbații odată inițiați în anumite secrete ale societății, pentru păstrarea acestor secrete și pentru împlinirea scopurilor de care s-au legat în momentul acestei inițieri, continuă a trăi în aceste asociații mai largi în restul vieții lor. Prin urmare, dacă, pentru Schurz, asociațiile de bărbați sînt bazate pe diferența sexuală dintre bărbați și femei, pentru alții sînt un fenomen consecutiv inițierii în ordinul bărbaților.

Pentru alții, în sfîrșit, asociațiile bărbătești au un alt sens, și anume — se spune — unul economic, pentru că, într-adevăr, aceste asociații bărbătești au o origine foarte veche, ele coincid cu faza matriarhatului, adică cu asociațiile umane în care supremația socială o deține femeia și în care familia se organizează în jurul mamei, nu al tatălui, ca mai tîrziu.

În aceste societăți, femeia își câștigase acest rol important din pricina locului special pe care ea îl deținea în procesul economic al producției. În cele mai vechi societăți, în societățile vânătoarești, vânătoarea era făcută de bărbați, dar femeia nu rămânea inactivă, femeia era aceea care culegea plantele necesare alimentării. La un moment dat s-a făcut însă un pas de o importanță capitală : în locul plantelor care creșteau mai mult sau mai puțin parazitar, în locul culegerii acestor plante, femeia a început să culegă ceea ce semăna, adică să planteze, să îngrijească și să recolteze, și în felul acesta femeia — după cum în această privință este părerea unanimă a sociologilor și a etnologilor — a fost în societatea primitivă creatoarea agriculturii. Printre marile merite care trebuiesc recunoscute femeii, trebuie, fără îndoială, recunoscut și acesta : femeia este creatoarea agriculturii, pentru că ea a dezvoltat recolta plantelor sălbatice și parazitare într-o recoltă premeditată, pregătită, îngrijită.

Știți, pe de altă parte, ce rol a avut pentru cultura omenescă trecerea de la faza vânătoarească la faza agricolă, cum odată cu aceasta nomadismul a fost întrecut și s-au pus temeliiile dezvoltării triburilor în state, încât, în bună parte, la originea civilizației omenești stă hărnicia femeii primitive.

Ei bine, femeia agricultoare acumula în societățile omenești bogății, vânătoarea dădea puțină ocazie pentru acumularea de bogății ; vânătoarea nu este însoțită de capitalizare, vînatul este prins și consumat. Agricultura însă oferă un teren capitalizării și, în felul acesta, femeia nu este numai primul agricultor dar și primul capitalist.

În legătură cu bogățiile pe care femeile le acumulează, se poate explica instituția matriarhatului : organizarea familiei în jurul femeii și preponderența socială a femeii este un rezultat al bogăției pe care ea era în măsură să o acumuleze și a importanței sociale care rezultă din aceasta. Atunci bărbații, care în aceste societăți primitive ale matriarhatului se vedeau puși în inferioritate și aveau o influență socială mai mică, au căutat să câștige superioritatea socială asociindu-se în aceste societăți secrete, care se numeau asociații de bărbați.

Unii călători, care au găsit societăți de natura aceasta, povestesc cum bărbații, adunați în locurile secrete, ieșeau la un moment dat în sate îmbrăcați în măștile lor rituale înspăimîntătoare și, prin țipete terifiante, prin acte de vio-

lență, terorizau femeile și obțineau de la ele avantaje, primeau bunuri pe care altfel le-ar fi obținut cu greutate.

Asociațiile bărbătești, prin urmare, sînt niște societăți secrete care au un scop precis, scopul de a teroriza pe femei și de a contrabalansa influența socială pe care harnicele muncitoare ale societății primitive o obținuseră numai prin meritele și munca lor. Această explicație, de pildă, o dă un sociolog și un etnolog de mare valoare, care este Wilhelm Schmidt, într-o serie foarte interesantă a lucrărilor sale.

Vedeți, prin urmare, că și invocarea factorului sexual este de o mare importanță pentru explicarea apariției conștiinței colective. Într-adevăr, primele asociații, primele colectivități conștiente de ele sînt un produs al bărbaților. Femeia este mai individuală, cel puțin în societățile primitive, mai concentrată asupra muncii și asupra cercului restrîns al gospodăriei și al familiei ei. Colectivul, în sens larg, este un produs al mentalității și al împrejurărilor prin care au trecut bărbații.

De aceea, pe bună dreptate sociologii și etnologii moderni pun la baza ideii de stat, ca organizație politică, asociațiile de bărbați din societățile primitive pe care vi le-am descris. Prin extinderea acestor asociații de bărbați, în urma unei evoluții îndelungi, se constituie statele istorice, adică acele organizații trăind într-o conștiință colectivă, a căror ocupație principală este promovarea unor interese politice.

Dar pentru că ne-am pus astăzi întrebarea care sînt factorii genetici ai conștiinței colective și pentru că, alături de factorul psihologic și de factorul economic, am amintit factorul sexual, expunerea mea, pentru a fi completă, trebuie să amintească de o altă încercare contemporană, foarte importantă, cu mult răsunet, care a pus, de asemenea, la baza genezei conștiinței colective factorul sexual; sau — pentru a mă exprima mai precis — factorul erotic. Această încercare se datorește — după cum desigur ați ghicit cu toții — lui Freud, întemeitorul psihoanalizei și acela care a depășit în teoriile sale cercul restrîns al psihopatiei de la care pornise, pentru a da variate aplicări punctului său de vedere în estetică, în filozofia religiei, în sociologie în sfîrșit, după cum veți vedea îndată.

Freud a scris două cărți de sociologie analitică: una se numește *Totem și tabu*, adică poartă numele a două noțiuni

capitale pentru înțelegerea mentalității primitivilor și cu care sociologii au de atâtea ori de-a face. Cealaltă lucrare, despre care ne vom ocupa mai cu seamă astăzi, se numește *Psihologia colectivă și analiza eului*. Este lucrarea în care Freud abordează problema cea mai generală a sociologiei.

Totem și tabu dă un răspuns la o problemă psihologică mai specială. Cealaltă dă răspuns la problema mai generală pe care ne-am pus-o noi astăzi: cum se explică originea conștiinței colective? Unii o explică prin imitație, alții prin unitatea de muncă, alții prin năzuința bărbaților de a se asocia pentru a face o contrapondere puterii femeilor. Freud o explică într-un mod interesant și demn de a fi cunoscut.

Freud pornește în cartea sa de la renumitele teorii ale sociologului francez Gustave Le Bon asupra psihologiei mulțimilor. La drept vorbind, despre psihologia mulțimilor vorbește, chiar mai înainte de G. Le Bon, un sociolog italian, Sighele, dar acela care a reușit să facă celebre aceste cercetări și care le-a înfățișat cu desăvârșită claritate a fost francezul G. Le Bon, mort de câțiva timp în vârstă foarte înaintată.

Gustave Le Bon pornea de la constatarea că oamenii grupați dovedesc cu totul o altă psihologie decât oamenii singuratici, individuali: aptitudinile mintale, înclinările morale, principii ale caracterului sînt deodată părăsite în momentul în care omul intră într-o mulțime, conștiința sa individuală diminuează și aduce o altă conștiință, care nu este a lui, conștiința mulțimii. Atunci este interesant de a discuta această conștiință a mulțimii, această psihologie a mulțimilor, „*la psychologie des foules*”, cum spune G. Le Bon.

Se spune că această psihologie a mulțimilor amintește de aproape psihologia copiilor și psihologia primitivilor. Omul individual este în mai mare măsură condus de motive intelectuale; mulțimile sînt, dimpotrivă, foarte sentimentale. Omul individual este mai stăpînit; mulțimile sînt mai impulsive. Omul individual este mai intelectual; mulțimile sînt mai pornite, mai instinctive. În sfîrșit, în psihologia mulțimilor ies la iveală instincte vechi și inferioare ale umanității: cruzimea, sălbăticia, lipsa de spirit critic. În sfîrșit, ceea ce caracterizează psihologia mulțimilor este că ele întretin o relație continuă cu un conducător, cu un șef, cu ceea

ce se numește, în terminologia lui G. Le Bon, „*un meneur*“ ; psihologia unei mulțimi este totdeauna dependentă de un șef, care exercită asupra mulțimii o adevărată influență sugestivă, deopotrivă cu influența pe care o exercită hipnotizatorul asupra subiectului care a alunecat sub stăpînirea sa.

Se spune că conducătorul exercită un „prestigiu“ asupra mulțimii, și dvs. vă amintiți că la acest curs a mai fost vorba de noțiunea sociologică a prestigiului, și anume atunci cînd am expus punctul de vedere al sociologiei lui Simmel, cu care ocaziune a trebuit să disting, împreună cu el, între „autoritate“ și „prestigiu“ : autoritatea este acea supremație pe care o exercită un individ cu consimțămîntul nostru, autorității îi dăm consimțămîntul nostru. Autoritatea se completează din două componente psihologice : dintr-o excelență, dintr-o valoare a persoanei sau a instituției care o exercită și din libera mea conștiință că acela care exercită autoritatea merită s-o exercite, din consimțămîntul de a primi injoncțiunile sale autoritare. Prin urmare, autoritatea presupune, în aceia care primesc injoncțiunile autoritative, aderarea la ea și, prin urmare, libertatea voinței.

Nu tot astfel se întîmplă cu prestigiul. Prestigiul este irațional, nimeni nu poate să spună de ce cineva are prestigiu. Sînt oameni care au un prestigiu natural, dar prestigiul nu este primit de noi așa cum sînt primite, cu bună conștiință, în deplină libertate a voinței, injoncțiunile autorității. Prestigiul este suportat cum este suportat de către mediul hipnotizat ordinul hipnotizatorului. Sînt oameni dotați cu această putere făcută din imponderabile și care reușesc să se impună într-un mod indiscutabil, influențînd voința personală a acelor care le primesc ordinele. Acești oameni sînt oameni „cu prestigiu“.

Ei bine, conducătorul unei mulțimi este un astfel de individ prestigios. El reușește să hipnotizeze, parcă, masa omească grupată în jurul său, și-i impune voința în același fel în care hipnotizatorul impune voința sa mediului hipnotizat.

Aceste interesante teorii din *La psychologie des foules* le reaminteste la începutul cărții sale Sigmund Freud, pentru că, într-adevăr, Freud putea să releveze în complexul caracterizărilor lui G. Le Bon un element deosebit de important pentru punctul său de vedere, și anume tocmai această dependență față de un șef prestigios.

Această dependență este adevărată nu numai în ce privește colectivitățile neorganizate, căci mulțimile sînt astfel de colectivități neorganizate, dar și în ce privește colectivitățile organizate, adică acelea care au o continuitate și deci tradiții care ajung să se concretizeze în forme obiective de viață.

Într-adevăr, într-o astfel de colectivitate organizată, cum, de pildă, ar fi biserica sau armata, există această dependență de un conducător, de o persoană centrală care reușește să-și impună voința sa și, în același timp, să grupeze în jurul său o masă omenească.

Să luăm un exemplu relativ apropiat de noi. De cîte ori ați auzit cei care ați făcut armata, cum șeful unei unități militare spune soldaților săi: „toți sînteți copiii mei“, și dacă el reușește să facă crezută această vorbă, oamenii dintr-o mulțime se simt, într-adevăr, ca niște fii ai comandantului bun și drept care îi conduce.

Mai mult decît atît. În momentul în care această legătură se stabilește, unitatea militară devine mai solidară. Acestea sînt fapte de o constatare simplă și care merită, într-adevăr, să dea de gîndit unui sociolog care explorează, dincolo de suprafața vieții sociale, adîncurile ei, constituția ei mai profundă.

Deci și în colectivitățile organice, cele care au continuitatea tradiției și forme exterioare colective de viață, trebuie să distingem două lucruri: legătura de subordonare față de un șef și, în același timp, identificarea în egalitate a tuturor membrilor care constituiesc colectivitatea.

Atunci, aceste două trăsături care alcătuiesc laolaltă colectivitatea cum pot fi ele însele explicate? După niște legi — răspunde Freud — a căror aplicație este foarte generală, este foarte largă, a căror aplicație poate fi urmărită în întreaga viață erotică a omului: oriunde este vorba de iubire, de atracție, de simpatie omenească, această lege valorează. Nu este singura oară cînd identificarea cu un șef se produce prin iubire. Lucrul acesta se produce nu numai în mulțimile omenești, în armată sau în biserică, dar se produce și în familie — cristalizarea cea mai simplă a vieții erotice a omului, focarul iubirii în lume.

Într-adevăr, copilul își plasează iubirea asupra unui model sau unei ființe superioare care este tatăl; copilul iubește pe tatăl lui, dorește să fie deopotrivă cu tatăl lui, tatăl de-

vine obiectul iubirii copilului. Dar, în același timp, fiecare membru din colectivitatea fraților care iubesc pe același părinte simte, înțelege că, față de pretenția la iubirea exclusivă, pe care fiecare dintre frați o nutrește, este necesară limitarea prin egalitate a fiecăruia dintre ei.

Freud dă și un exemplu din această experiență a simpatiilor omenești. Un concertist, un violonist sau un cântăreț care a cântat minunat într-o seară este așteptat de publicul feminin la ieșire ; el este simpatizat de întreaga masă a acestui public și toată această masă se simte unificată în aspirația comună de simpatie pentru artistul fermecător care a cântat. Deopotriva aspirație către un același obiect al iubirii determină fuzionarea într-o unitate în care membrii își sînt egali ; din raportul de iubire către un șef rezultă acea integrare colectivă în care toți membrii devin egali între ei. Din dialectica specială a iubirii trebuie să înțelegem formația colectivității.

Teoriile lui Freud au de obicei neajunsul că sînt prea unilaterale. Freud scotea în evidență numai factorul iubirii. Fără îndoială că trebuie să acordăm un rol și acestei energii a sufletului omenesc, dar nu rolul exclusiv pe care îl acordă Freud. Desigur că în comunitatea oamenilor și imitația lucrează la integrarea colectivității, dar desigur că și iubirea.

Într-una din considerațiile mai categorice în care scrierea lui Freud abundă și care alcătuiesc unele dintre valorile mai directe ale contribuției sale, Freud observă că, după anumite constatări științifice care s-au făcut, dacă armatele germane s-au putut desface așa de ușor la sfîrșitul războiului din urmă, dacă acea minunată organizație care era armata germană a dovedit un echilibru intern așa de labil încît la primul vînt cadrele care se socoteau a fi atît de închegate și de statornice s-au desfăcut, lucrul se datorește moravurilor de o deosebită brutalitate pe care comandanții de felurite grade, îngrijind felurite unități, le aveau. Lipsa din această armată iubirea.

Prin urmare, ca învățătură practică, vedeți ce importanță enormă poate să aibă acest lucru, atitudinea umană capabilă să trezească iubirea, iubirea ca un ciment în crearea asociațiilor omenești. Ca să comanzi îți trebuie două lucruri : sau autoritate, sau prestigiu. Dar prestigiul presupune iubire, presupune elan de la cel care primește comanda către

cel care o dă. În lipsa iubirii între comandament și supunere, unitățile sociale sînt inconsistente și se pot desface ușor. Analiza lui Freud ne pune, așadar, în lumină, în toate organizațiile omenești, valoarea umană a bunătății inspiratoare de iubire.

V. PARETO ȘI SOCIOLOGIA INDUCTIVA

În prelegerea trecută ne-am ocupat despre sociologia lui Freud, cu care ocazie am analizat principala sa lucrare de sociologie, aceea care înfățișează punctele generale de vedere ale sociologiei sale și care poartă titlul *Psihologia colectivă și analiza eiului*. Analizînd ideile principale ale sociologiei lui Freud, ne-am dat seama că, spre deosebire de sociologii înfățișați mai înainte, care descriu societatea în înfățișările ei aparente, Freud studiază geneza societății pe care o plasează într-o regiune de motive latente. Socialul pentru Freud este un produs derivativ al unor valori care nu apar în mod expres conștiinței, ci care lucrează inconștient.

Ați văzut care sînt rezultatele la care a ajuns ajutîndu-se de această metodă, și firește că ceea ce am spus despre Freud rîndul trecut ar rămîne incomplet dacă n-am arăta și unele din primejdiile acestei metode. Căci, în adevăr, ideea de a pune în legătură anumite înfățișări ale vieții sociale cu niște motive care nu trăiesc în reprezentarea oamenilor, care lucrează cel mult din inconștient, deschide poarta largă înclinației de a-i atribui vieții sociale niște motive care în realitate n-au jucat poate nici un rol. Posibilitatea de control a acestor motive, așa-zis inconștiente, este redusă pînă la minimum, și atunci, dacă nu pot controla realitatea acestor motive, invent motive care în realitate n-au jucat nici un rol.

Prin urmare, cercetările de natura acelor pe care le întreprinde Freud sînt niște cercetări care riscă să alunece în arbitrar, și această stare de lucruri creează cu atît mai mult nevoia unei sociologii obiective, care să pornească de la fapte, o sociologie cum a încercat în epoca ai cărei principali reprezentanți i-am analizat în cursul de anul acesta, sociologia lui Vilfredo Pareto.

V. Pareto a fost profesor la Universitatea din Lausanne (Elveția) și sociologia sa, în două volume, este produsul unei munci îndelungi. După ce am analizat sociologia lui Freud,

care face atîta parte inconștientului și conjecturalului, în care ipoteza are un cîmp de aplicație enorm, este potrivit să trecem la un sistem sociologic nou, care restrînge cît mai mult firele conjecturalului, silindu-se să rămînă numai în domeniul faptelor observate după metoda cea mai riguroasă.

Dar observația faptelor sociale, care trebuie să sprijine această sociologie inductivă (cum dorește să construiască V. Pareto), observația faptelor sociale nu este un lucru ușor. În calea observației faptelor sociale stau o mulțime de deprinderi ale spiritului nostru, de aceea sociologia lui Pareto debutează printr-un important capitol metodologic, menit să prevină pe cercetător de primejdiile care pîndesc buna funcționare a metodei sale de observație. Cu alte cuvinte, V. Pareto, în această parte metodologică a sociologiei sale, întreprinde o critică care amintește în bună parte pe aceea care stă la baza metodei moderne, pe aceea a lui Bacon de Verulam, care arăta, la vremea sa, că gîndirea filozofică este împiedicată de așa-numiții idoli care întunecă dreapta noastră judecată științifică — *idola fori, idola tribus, idola specus, idola theatri*, cum le numește el — toate acele prejudecăți decurgînd fie din natura limbajului, din tradiții, fie din înclinația mitologizantă a imaginației, care deopotrivă întunecă adevărul științific. Ei bine, o critică amintind în bună parte pe aceea pe care Bacon o dezvoltă în opera sa capitală este și aceea pe care o face acum V. Pareto la începutul vastului său tratat.

Observația — spune V. Pareto — este mai întîi împiedicată de așa-numitele *iluzii ale limbajului*, și cercetătorul, dornic să ajungă la rezultate precise, trebuie să îndepărteze aceste iluzii ale limbajului.

În ce constau aceste iluzii ale limbajului? Mai întîi, firește, în ambiguitatea sau chiar plurivocitatea cuvîntului. Cuvintele nu au totdeauna un sens univoc, mai cu seamă în noțiunile cu care lucrează științele sociale. V. Pareto analizează, de pildă, noțiuni cum este aceea de „progres“, o noțiune căreia i-au fost consacrate multe lucrări de sociologie. Ei bine, analizînd aceste definiții date de felurii sociologi cu reputație în mișcarea contemporană, Pareto ajunge la concluzia că nu sînt doi care să fi dat cuvîntului același înțeles, totuși de termenul de „progres“ sociologia face un uz dintre cele mai întinse. Dar dacă cuvintele prezintă sensuri așa de

variate și de contradictorii, prima grijă a sociologului este să caute să dea un înțeles univoc cuvîntului și să obțină acea precizie pe care o au cuvintele cu care lucrează științele matematice și științele naturale, care au atins un grad mai mare de pozitivare.

Dar nu numai iluziile limbajului provenind din această ambiguitate a termenilor stau în calea unei bune observații, nu numai acest paravan care alcătuiește cuvîntul se interpune între cunoștință și realitatea lucrurilor, dar și ceea ce numește Pareto, cu un termen generic, derivațiile.

Ce sînt aceste derivații? Derivațiile sînt, pentru V. Pareto, toate istorisirile, teoriile și raționamentele care întunecă realitatea și care, totuși, au o valoare persuasivă superioară raționamentului adevărat. Veți vedea și cu ocazia clasificării¹ derivațiilor pe care o dă V. Pareto, ce bogat este acest muzeu al erorilor pe care un ochi abil izbutește să le găsească chiar în operele cele mai repute ale științei.

În primul rînd, între aceste derivații sînt așa-numitele afirmații categorice dogmatice. Scrierile omenești sînt pline de astfel de afirmații categorice care se lipsesc de orice încercare de dovadă. Autorul afirmă ceva fără să dea probele acestei afirmații, și, tocmai prin tonul categoric în care sînt făcute, afirmațiile sale reușesc să smulgă consimțămîntul cititorului și să îndrumeze ideile sale mai bine decît un raționament laborios. Ei bine, firește, cine dorește să ajungă la adevăr, trebuie să nu primească nici una din aceste afirmații dogmatice.

Un alt tip al derivațiilor este acela al afirmațiilor care se sprijină pe autoritate. Acest tip de derivații a avut o circulație enormă în evul mediu, unde atîția dintre filozofii vremii afirmau o părere însoțindu-o de singura dovadă că „așa a spus maestrul“ (*magister dixit*).

Alteori autoritatea este a unui grup întreg sau a mai multor oameni. De pildă, manifestul profesorilor germani din timpul războiului, folosind autoritatea lor de savanți pentru a stabili că trupele germane n-au comis atrocitățile de care erau acuzate că le făcuseră în Belgia.

Alteori autoritatea este tradiția. Alteori aceste derivații provin din altceva, și anume din acordul cu anumite sentimente sau cu anumite principii.

¹ În textul de bază : clarificării (n. ed.).

Iată, de pildă, o celebră demonstrație pe care o întrebuințază nu altul mai mic decât însuși Spinoza, care la un moment dat spune că își propune să caute cauza generală și primă a mișcării. Din aceste cercetări, Spinoza adoptă principiul cartezian potrivit căruia inteligența omenească nu trebuie să primească ca adevărat decât ceea ce apare conștiinței clar și distinct; or — spune Spinoza — conștiinței noastre îi apare clar și distinct că numai Dumnezeu poate fi cauza generală și primă a mișcării în lume. Prin urmare, care este derivația, iluzia, pe care Spinoza o folosește aci? Aceea de a invoca faptul că tuturor cunoștințelor omenești le apare clar și distinct că Dumnezeu este cauza generală și primă a mișcării. Este însă adevărat acest lucru? Și-au pus toți oamenii această problemă? Este adevărat că, printre cei care și-au pus-o, tuturoră răspunsul în cauză le-a apărut deopotrivă de clar și distinct? Spinoza admite acest acord al tuturor oamenilor asupra unui anumit principiu, deși acordul în realitatea faptelor nu s-a produs.

Alteori nu este invocat acordul unanim, ca în cazul demonstrației lui Spinoza, ci acordul este prezumat cu interesul individual. Se spune că aceasta este adevărat sau că trebuie să fie astfel, pentru că este în acord cu interesul nostru individual. Toată optica utilitaristă a lui Bentham — renumitul etician englez din veacul al XVIII-lea — este formată pe o astfel de derivație.

Într-adevăr, Bentham arată că rațiunea faptelor noastre este năzuința către plăcere, însoțită de năzuința de a îndepărta durerea. Cum, pe de altă parte, Bentham își propunea să concilieze egoismul cu altruismul, el a ajuns, firește, să se întrebe dacă concilierea nu este posibilă tocmai pe baza principiului hedonist ori utilitarist pe care îl formulează din capul locului. Într-adevăr — spune Bentham — atitudinea alturistă este cea mai potrivită, cea mai bună, pentru că fapta exclusiv egoistă produce omului care o exercită suferință, dimpotrivă fapta bună îi produce plăcere. Prin urmare, Bentham presupune că oamenii se găsesc într-un acord cu acest principiu sentimental, că binele produce plăcere și că răul produce suferință. Dar este adevărat acest lucru? Nu este adevărat deloc. Există foarte mulți oameni care fac răul din plăcere și care fac, dimpotrivă, binele cu înfrîngere de sine, cu durere. Prin urmare, vedeți, morala lui Bentham

nu se poate construi decît pe baza presupunerii unui astfel de acord cu un anumit principiu sentimental, care înseamnă însă o deopotrivă întunecare a realității faptelor. În loc să considere faptele așa cum se produc, cum se dezvoltă, Bentham face să se interpună un principiu care în realitate ascunde fața adevărată a lucrurilor.

Alteori se invocă acordul cu interesul general. Adeseori, de pildă (spune Pareto), sînt industriași care, cerînd un avantaj oarecare de la guvern, motivează afirmația lor prin interesul industriei sau a muncii naționale. Este invocat, prin urmare, acordul cu interesul colectiv, deși realitatea faptelor este alta ; dacă noi am studia realitatea economică în legătură cu pretențiile lor, ale industriașilor, prin prisma lor de a înfățișa lucrurile, atunci, firește, n-am ajunge la cunoașterea clară și nefalsificată a lucrurilor, pentru că între afirmațiile noastre și adevărul faptelor se interpune una dintre derivațiile pe care le analizează Pareto.

Alteori acest paravan care întunecă puterea noastră de observație provine din anumite instituții juridice care înconjoară pe cercetător, dar care totuși nu-i dau dreptul — așa cum se întîmplă — să le acorde o valoare absolută. Se ipostazează în absolut instituții care, ca orice lucru în această lume, au o viață istorică, o viață relativă, și atunci anumite fapte apar ca nenaturale, monstruoase, menite să fie eliminate pentru că nu sînt în acord cu acel absolut. Dar realitatea nu ne înfățișează instituția aceasta ca ceva absolut, ci ca un fenomen mai mult sau mai puțin relativ. Faptul de a vorbi despre valori absolute este una din acele derivații pe care le întrebuițează inteligența într-un sens interesat, în vederea realizării anumitor tendințe, anumitor scopuri.

În sfîrșit, acordul se presupune nu cu instituțiile juridice, ci cu entități metafizice : se vorbește, de pildă, de rațiune, de natură, de democrație ș.a.m.d., ca de tot atîtea lucruri care ar avea o viață independentă. În realitate oamenii fac teorii asupra lucrurilor generale, asupra democrației în genere, asupra colectivității, asupra individului ș.a.m.d., care nu sînt realități, ci principii, entități mai mult sau mai puțin metafizice. Ei bine, Pareto cere să înlăturăm toate aceste derivații mentale, toate aceste concepte, teorii, categorii, care nu sînt fapte de observații, ci produse ale minții noastre și

care, intervenind în procesul nostru de observație, nu fac decît să întunece fața clară a lucrurilor.

Tot atît de neîncrezători ne îndeamnă Pareto a fi și față de ceea ce se numesc probele verbale. Așa-numitele probe verbale sînt iarăși mijloace menite să devieze observația noastră. Astfel, se observă adeseori în știință întrebuintarea unor termeni nedeterminați pentru un lucru real.

Cunoașteți acel celebru sofism care a dat atît de lucru logicienilor. Se spune : un bob de grîu nu este o grămadă, nici două boabe de grîu, nici trei, nici patru, și astfel poți ajunge la o sumă mare de boabe de grîu, fără să poți spune că ele constituiesc o grămadă. Cum este însă posibil acest sofism ? El nu este posibil decît din pricina că luăm cuvîntul de „grămadă“ într-un înțeles nedeterminat. Prin urmare, trebuie să ne ferim de probele verbale care decurg din caracterul nedeterminat al unui termen ; trebuie să determinăm cuvintele pe care le întrebuintăm.

Dacă există termeni nedeterminați pentru lucruri reale, există în schimb termeni care corespund unui lucru nedeterminat. Prin urmare : mai sus lucrul era determinat dar termenul era nedeterminat, de astă dată sînt termeni determinați dar lucrurile pe care le reprezintă nu sînt determinate. De pildă, există cartea scriitorului francez Léon Daudet care se numește *Le stupide XIX-ème siècle*. Un critic s-a întrebat : ce se înțelege prin veacul al XIX-lea ca să se poată lipi de acest veac termenul „stupid“ ? Are o realitate această idee „despre veacul¹ al XIX-lea“ ? Cînd începe, cînd se termină el ? La 1801 apare veacul al XIX-lea sau mai tîrziu, și atunci cînd și prin ce tendințe ? Vedeți, lucrul rămîne nedeterminat, și atunci improvizația teoretică este ușoară, pentru că ea se poartă asupra unui lucru care nu are fizionomie precisă și despre aceasta putem afirma ce dorim. La baza acestei încercări de critică a veacului al XIX-lea stă o astfel de iluzie provenind din categoria așa-numitelor probe verbale.

Alteori există termeni care desemnează un anumit lucru și fac să se nască sentimente accesorii care colorează, într-un fel sau altul, reprezentarea pe care ne-o facem despre conținutul acelor termeni. Iată, de pildă, biserica catolică. Pen-

¹ În textul de bază : a veacului (n. ed.).

tru biserica catolică protestantismul este o erezie, o încăpăținare într-o greșală, și atunci un scriitor catolic vorbind despre protestantism ar putea spune „încăpăținarea protestantă“, dar un protestant vorbind despre propria lui credință ar putea să spună „perseverența protestantă“. Stăruirea în punctul de vedere al acestei varietăți confesionale merită, prin urmare, uneori numele de încăpăținare, alteori numele de perseverare.

Astfel, trebuie să ne ferim de acești termeni care sînt încărcăți de valoare sentimentală. Nu trebuie să-i punem niciodată în locul obiectelor. Datoria omului de știință este să critice aceste cuvinte și să întrebuițeze numai termeni cît mai puțin încărcăți sentimental, pentru că aceia care au prea multă energie sentimentală sînt pricini de eroare în știință.

Sînt, în sfîrșit, termeni cu prea multe înțelesuri. Iată, de pildă, termenul de „natură“. Un scriitor francez a analizat odată în cîte înțelesuri revine termenul de „natură“ în scrierile filozofice ale lui Cicero. Natura înseamnă, de pildă, ansamblul fenomenelor universului; alteori natura înseamnă constituția unui lucru, felul în care un lucru este constituit; alteori natura înseamnă substanța unui lucru. Disting deci între ceea ce alcătuiește natura lucrului și ceea ce alcătuiește aparența sa trecătoare, substanța sau legea lui; alteori natura înseamnă o anumită putere latentă care străbate ființa, de pildă în acest înțeles apare nu numai la Cicero, dar în înțelepciunea populară, în renumitul proverb francez „*chasser le naturel, il revient au galop*“, adică puterea naturii revine oricît ne-am da osteneala s-o îndepărtăm.

Dar nu numai la Cicero, ci să ne gîndim și la alți gînditori. Ce este natura pentru Kant? Este ansamblul legilor care conduc fenomenele. Ce este natura pentru un poet? Sînt înfățișările planetei noastre în opoziție cu așezările urbane ș.a.m.d. Cîte lucruri se înțeleg prin natură!

Uneori însă probele verbale sînt posibile pentru că natura este luată pe rînd în feluritele ei accepțiuni, și atunci se produce acel sofism, prea bine cunoscut, care constă în schimbarea înțelesului termenului mediu într-un raționament de tip silogistic. Vedeti, prin urmare, că și de aceste iluzii provenind din natura probelor verbale trebuie să fim preveniți.

Alteori, în sfârșit, știința întrebuințează metafore, analogii, personificări, care sînt luate tot drept atîtea realități. Se vorbește, de pildă, de „biciul spiritual al bisericii“. Ce este acesta? Este aceasta o realitate? Aceasta nu există, este un cuvînt, nu este o realitate.

Alteori știința întrebuințează termeni nedeterminați, care n-au nici un înțeles precis. Metafizica lucrează cu astfel de termeni vagi, neclari, cu un halou de lumină difuză, termeni a căror lipsă de înțeles provine din această împrejurare, dar care pentru știință sînt păgubitori. Iată, prin urmare, atîtea formațiuni mintale care conspiră la întunecarea observației și judecății noastre în materie științifică.

Prin urmare, cine purcede la examinarea realității sociale trebuie să țină seama de metoda care constă în eliminarea acestor iluzii care se interpun între facultatea noastră observatoare și adevărul faptelor. Numai după ce această operă de purificare și îndepărtare a zgurei acesteia este făcută, numai atunci cercetătorul sociologic poate să treacă la observația reală a faptelor menite să ducă la rezultate.

SOCIOLOGIA LUI PARETO

(continuare)

În prelegerea trecută, începînd să ne ocupăm de sociologia lui Vilfredo Pareto, arătam că problema de debut pe care o pune fostul profesor de la Universitatea din Lausanne este aceea în legătură cu observația faptelor sociale.

Observația faptelor sociale nu este un lucru simplu, pentru că foarte adeseori între organele observației și realitatea faptelor se interpun așa-numitele derivații care falsifică de obicei fața adevărată a lucrurilor. Sînt derivații, pentru V. Pareto, acele raționamente, istorisiri, credințe ș.a.m.d. care întunecă facultatea noastră de observație prin prejudecăți sau asociații greșite, tot felul de iluzii care trebuiesc risipite atunci cînd purcedem la greaua operă de stabilire a faptelor sociale.

Una dintre iluziile cu care sociologia are să lupte — spune Pareto — este și credința că toate acțiunile noastre sînt logice, cu alte cuvinte că nu comitem decît acțiuni care se găsesc într-un raport de adaptare perfectă la scopul urmărit. Este, de pildă, o acțiune logică acțiunea experimentatorului care, vrînd să găsească un rezultat oarecare, combină anumite mij-

loace menite să-l apropie de acest rezultat ; comite, de pildă, o acțiune logică chimistul care folosește mijlocul analizei chimice pentru a-și da seama care sînt elementele care constituiesc un corp sau o substanță chimică oarecare.

Nu este însă adevărat că toate acțiunile sociale sînt acțiuni logice, cu alte cuvinte că toate pornesc de la reprezentarea clară a unui scop și că sînt determinate numai de conștiința mijloacelor care trebuie să ne apropie de acel scop. O mare parte dintre acțiunile noastre nu sînt logice, ci nelogice. Toate acțiunile pe care le determină tradițiile sau regulile de purtare ș.a.m.d. — pentru a cita numai cîteva din exemplele care se dau — sînt nelogice, pentru că ele nu reprezintă adaptări la un scop, ci sînt pornite dintr-un anumit sentiment al nostru, din ceea ce veți vedea îndată că se numesc, în sociologia lui Pareto, *reziduuri*.

Intr-adevăr, acțiunile noastre sociale, într-o foarte mare parte a lor, sînt determinate de astfel de credințe sentimentale. Este destul să amintim acțiunea acelei numeroase serii de oameni care, de pildă, în evul mediu, socoteau că pot produce ploaia sau furtuna sau că pot influența suflarea vîntului, așa-numiții „tempestari“ din evul mediu. Tempestarii, care întrebuițau anumite formule pentru a produce ploaia, comiteau o acțiune illogică, nu una logică, pentru că această acțiune nu reprezintă un sistem de mijloace adaptate la scop, ci adaptarea era numai prezumată pe baza unei anumite credințe. Prin urmare, adaptarea nu era făcută la obiect, ci în raport cu o anumită credință a omului. Ei bine, cele mai multe din acțiunile sociale sînt acțiuni nelogice.

Așadar, aceste acțiuni nelogice derivă dintr-o anumită credință sau dintr-un anumit sentiment, dintr-un reziduu. Trebuie să motivăm însă această terminologie. Prin urmare, să presupunem un punct oarecare (reziduu) de la care pornește o acțiune, dar din acest reziduu sentimental pornește — spune Pareto — și o credință oarecare sau o derivație. Derivațiile — un sentiment sau o credință — pot fi numeroase și ele se pot justifica. Unii socotesc că ploaia se produce prin pronunțarea formulilor, sau prin expunerea moaștelor, sau prin expunerea unor anumite substanțe — cum s-a petrecut și la noi în vremea din urmă. Dar acestea sînt derivații sau credințe iluzorii, pe care le-am analizat rîndul trecut. Acei care comit o acțiune își închipuie că acțiunea lor

este determinată de o anumită credință, dar, de fapt, este produsă de o derivație. Iluzia intelectualistă este așa de puternică în sufletul omenesc, încît oamenii își închipuie că comit anumite acțiuni în virtutea unei idei oarecare, în virtutea unei concepții intelectuale, dar concepția intelectuală nu este ea însăși decît produsul acestui reziduu sentimental, al acestei permanențe sentimentale care lucrează în subconștient.

Problema fundamentală pe care o pune Pareto este să stabilească tipurile de reziduuri, prin urmare care sînt acele credințe, sentimente și permanențe psihologice care provoacă un mare număr dintre acțiunile sociale, cu a căror observație se însărcinează sociologul. Nu putem merge pe urma analizelor lui V. Pareto în această privință, pentru că Pareto consacră acestei materii o foarte mare parte din întinsa sa lucrare și ar trebui, firește, nu o prelegere cum ne-am propus a mai consacra sociologiei lui Pareto, ci un număr întins de prelegeri pentru a istovi acest bogat material, foarte erudit, pe care îl întrebuințează Pareto, împrumutîndu-l tuturor ramurilor cunoștințelor omenesti.

Pareto caută să stabilească tipurile principale de reziduuri sentimentale care determină acțiunile omenesti. Unul din ele poate fi amintit, pentru că se leagă mai precis de ceea ce înțelege Pareto prin termenul de reziduu. Un reziduu foarte interesant, care joacă un rol imens în acțiunile omenesti, este instinctul combinației: oamenii au obiceiul să combine diferitele acțiuni și aceste combinații le fac după analogii. Un foarte interesant caz de analogie a avut loc atunci cînd trupele franceze și-au propus să dea atacul asupra Sevastopolului și au ales data de 18 iunie, adică o dată în care, cu atîtea decenii înainte, avusese loc bătălia de la Waterloo. Iată cum tendința sentimentală de a combina devine izvorul unui fapt social.

Nu știu dacă acesta este un element sufletesc ireductibil — precum îl prezintă Pareto — pentru că noi cunoaștem din alte cercetări sociologice de unde provine această tendință a oamenilor de a asocia, după analogii, anumite fapte ale lor. Ea provine poate din acea înclinație care înseamnă un rest al mentalității primitivilor. Primitivul lucrează după analogii, primitivul este convins că, reprezentîndu-și o situație care s-ar putea întîmpla în natură, situația reală s-ar

putea produce ; primitivul își închipuie că, desenînd silueta unui anumit animal, va aduce în stăpînirea lui acel animal, și aceasta este explicația ce se dă desenelor omului primitiv în era cuaternară : el desena renul, de pildă, ca să aibă noroc la vînătoarea de reni. Aceasta este manifestarea acelei magii simpatetice pe care o descriu numeroși sociologi, între care Sir James Frazer, Reinach, Lévy-Bruhl etc.

Pareto nu merge pînă la această rădăcină a lucrurilor, aflătoare în mentalitatea primitivă, ci el pornește de la instinctul combinației prin analogii ca de la o dată. Produsul acestei combinații este una dintre tendințele mai adînci pe care le găsim la rădăcina atîtora dintre faptele sociale.

Alteori aceste combinații nu se fac după analogii, ci după opoziții. Este cunoscut obiceiul potrivit căruia, în zilele sărbătorilor Saturnale de la Roma, li se dădeau sclavilor toate libertățile. Iată un fapt social care este construit pe asociația unor lucruri contrarii : sclavului i se da ceea ce nu avea, ceea ce alcătuieste contrariul sau opoziția situației sale obișnuite. Ei bine, și această tendință de a asocia opozițiile este una dintre rădăcinile iraționale care explică atîtea dintre faptele sociale.

Alteori se face asociația între evenimente extraordinare. Este foarte interesant că Pareto a găsit în toate biografiile consacrate lui Beethoven amintirea faptului că în ziua morții lui a căzut o ploaie cu furtună. Ceea ce este interesant este că în interpretarea faptelor, în crearea istoriei, mintea se lasă călăuzită de această tendință de asociere a unor evenimente extraordinare.

Sau alteori combinațiile se fac între cuvinte și realitate. Este foarte semnificativ, foarte caracteristic acel moment din Revoluția franceză cînd Robespierre a fost declarat „în afară de lege“ (*hors la loi*). Un partizan al lui a reușit să instigheze așa de bine pe canonieri, încît aceștia și-au întors tunurile către Adunarea Constituantă cînd cineva dintre deputați a avut ideea să strige : „Nu îl ascultați pe acela, căci este *hors la loi*“. Aceste simple cuvinte au fost suficiente ca să domolească pe tunarii ce stau gata să tragă asupra Parlamentului. Iată deci o asociație între cuvinte și evenimente.

Oricine observă viața politică și socială poate să-și dea seama care este importanța cuvintelor, influența lor absolut irațională, căci nimic nu determină pentru rațiune credința

în valoarea cuvintelor. Cuvintele sînt fantasme mentale, dar aceste fantasme au o influență extraordinară în realitate. De aci, cea înclinare foarte caracteristică a oamenilor politici de a legifera, de a crea texte de legi, călăuzită de credința că este destul a avea textele pentru ca realitatea să se împlină. În realitate însă nu ar trebui să se înceapă cu opera legiuitorilor, ci cu opera de transformare a moravurilor și crearea unei adaptări noi. Dar oamenii încep cu acțiuni raționale și cu crearea de cuvinte în locul realității.

În sfîrșit, iată un alt reziduu dintr-o sumedenie altele, a căror analiză o face Pareto : reziduu persistenței agregatelor sentimentale — acele înclinații care au rolul să construiască solide blocuri sentimentale persistente și cu valoare durabilă în sufletul nostru. Astfel de persistențe ale agregatelor sînt acele cuprinse în ideea de familie, de patrie, de religie, de clasă socială, toate acestea sînt puteri de persistență a agregatelor, adică complexe iraționale de sentimente, de tendințe, menite să garanteze asocierea mai departe a unor lucruri care s-au combinat după instinctele invocate mai înainte.

Am mai putea, dacă am vrea să mai lungim această listă, să mai amintim o mulțime de astfel de reziduuri, adică de complexe în același timp fictive și sentimentale care stau la originea acțiunilor noastre nelogice, adică a celor mai multe din acțiunile pe care le executăm ca ființe sociale, însă această enumerare n-ar mai adăuga nimic la fondul esențial al lucrurilor, care a fost expus și cu exemplele date pînă acum.

Ceea ce trebuie să adăugăm este că această teorie a reziduurilor sociale, adică a complexelor sentimentale care stau la baza faptelor sociale, alcătuiește statica socială. Prin urmare, Pareto admite o diviziune a sociologiei, deopotrivă cu aceea care divizase în două sociologia lui Auguste Comte, care, de asemenea, vorbea de o statică socială și de o dinamică socială. Sociologia statică este la Auguste Comte — după cum vă aduceți aminte — teoria despre condițiile ordinii sociale, pe cîtă vreme sociologia dinamică înseamnă teoria progresului. Tot astfel, V. Pareto distinge între statica socială, care este istovită de această teorie a derivațiilor și a reziduurilor, și o dinamică [socială].

În dinamica socială Pareto vorbește de acele procese de schimburi care se produc între straturile sociale, de ceea ce numește, cu un cuvînt sugestiv și care a fost reluat de unii sociologi, *circulația elitelor*. Procesul social, după V. Pareto, constă dintr-o circulație a elitelor. Pareto nu este un egalitarist; el este adus să constate tot timpul inegalități. În adevăr, oamenii nu sînt dotați la fel, nu împlinesc aceleași funcțiuni, numai o anumită clasă deține conducerea, ea conduce procesul social, ea dă orientarea societății, și această clasă este elita. Dar aceste elite se primenesc neconținut. Este foarte interesant de urmărit studiul pe care îl face Pareto și care îl duce la rezultatul că nici una dintre familiile unei aristocrații, care a jucat în trecut un rol oarecare, nu continuă să trăiască, nu se regăsește după un număr oarecare de ani; într-un secol, două sau trei, familia se istovește și dispăre. Adeseori ne întrebăm ce au devenit moștenitorii sau urmașii cutărui om care a creat, la un moment dat, istoria. De cele mai multe ori constatăm dispariția acelor familii, pentru că elitele circulă, se găsesc în veșnică primenire; elemente din straturile mai profunde sînt primite neconținut de cadrele acestei elite sociale. Ceea ce rămîne este cadrul, pe cîtă vreme elitele se schimbă neconținut. Este aci o circulație a elitelor, și anume o circulație normală a elitelor.

Se întîmplă însă la un moment dat ca elitele să se împotrivescă acestui proces de transformare, de primenire a cadrelor lor. Și atunci se formează o altă elită, sau o altă clasă care tinde să ia postul de conducere al elitei conducătoare. Elita aceasta, care, neputînd găsi calea normală pentru ascensiune, se vede în necesitatea de a zgudui violent elitele vechi, face să apară revoluția. Revoluțiile, prin urmare — spune Pareto — sînt fapte naturale în cuprinsul societății, pentru că ele răspund acestei nevoi de a înlocui niște elite vechi și închise cu elite noi.

Prin urmare, iată, în puține cuvinte, din perspectiva cea mai generală, în ce constă sociologia lui Pareto. Dar pentru că descrierea noastră nu trebuie să rămîină prea analitică, să încercăm să scoatem în evidență unele din însușirile generale care clasează sistemul sociologic al lui Pareto în ansamblul sociologic al timpului nostru. În această ordine de idei, trebuie să spunem că sociologia lui Pareto este o sociologic generalizatoare, un cuvînt cu care vrem să spunem că nu

este o sociologie individualizatoare, căci aceasta este dualitatea de metode la care această caracterizare face aluzie : este o sociologie generalizatoare aceea care vrea să stabilească permanențe, legi, va să zică tipuri imuabile ale procesului social ; dar nu tot astfel sînt inspirate sociologiile care, dimpotrivă, vor să stabilească tipuri individuale ale proceselor sociale, vor să stabilească fapte sau serii nerepetate. De pildă, o sociologie care își propune să studieze tipul civilizației europene este o sociologie individualizatoare, căci vrea să stabilească un tip care n-are valabilitate decît pentru dezvoltarea civilizației europene. Pareto vrea o sociologie generalizatoare, opera lui este una dintre cele mai izbutite eforturi de a stabili permanențele care se găsesc la baza faptelor sociale.

A doua caracteristică foarte interesantă pe care o prezintă sociologia lui Pareto este aceea că aceste permanențe le găsește el în psihologia individuală. Prin urmare, în contrastul dintre acei care reprezintă un punct de vedere colectivist și punctul de vedere al acelor care nu admit decît un social integrat din schimburi sufletești interindividuale, fără îndoială că Pareto se așază de partea celor din urmă. Într-adevăr, derivațiile și reziduurile cu care ne-a întreținut sociologia sa sînt, în primul rînd, fapte care trebuiesc înțelese ca energii ale sufletului individual, nu ale sufletului colectiv. Din acest punct de vedere, este evident că sociologia lui Pareto a trebuit să se izbească de opoziții venite de la toți acei care reprezintă punctul de vedere al socialului ca o existență autonomă, superioară și anterioară indivizilor. Sociologia modernă este dominată de Durkheim, care reprezintă acest punct de vedere, și din această cauză, poate, sociologia lui V. Pareto n-a fost bine primită, n-a fost perfect încadrată în știința sociologică a timpului.

În sfîrșit, sociologia lui Pareto este o sociologie explicativă. Pareto își propune neconținut să-și explice procesul social, prin urmare să găsească factorii care stau la baza procesului social, căci pe lîngă o sociologie explicativă, noi cunoaștem și o sociologie intuitivă, care nu mai dorește să explice faptele sociale, ci să le înțeleagă. Rînd pe rînd, Max Weber, Vierkandt și Sombart (cel puțin în opera de bătrînețe a activității sale) s-au pronunțat pentru punctul de vedere al acestei din urmă metode, adică al unei sociologii

care își propune să înțeleagă printr-un fel de transportare a noastră în centrul fenomenelor ; una este, în adevăr, a explica un fenomen și alta înseamnă a-l înțelege.

Poți să explici foarte bine fenomenul cruciadelor, adică să cunoști factorii de ordin social care au stat la baza acestui fenomen social — starea economică a Europei, misticismul vremii sau nevoia de expansiune a popoarelor omogene — dar la sfârșitul acestei explicații fenomenele să nu fie înțelese, adică să nu fi izbutit de a le simți ca ceva dezvoltat din tine însuși, din intimitatea conștiinței tale. Pentru aceasta nu se cere numai intimitatea faptelor, ci și o viziune simpatetică a fenomenelor, în așa fel încât să le vezi posibile ca emanația propriului tău suflet. Pentru aceasta se cere o identificare cu sfera intimă de motive care au stat la baza fenomenelor sociale. Ei bine, sociologia lui Pareto nu este o sociologie intuitivă, ci una explicativă, care vrea să explice fenomenele, nu să le intuiască ; ea vrea adică să le reducă la anumiți factori generali și permanenți.

În sfârșit, mai trebuie amintită și o altă tendință a lui Pareto. Această tendință constă mai întâi în scoaterea în evidență a importanței iraționalului în viața socială. Această tendință pînă la un punct este legitimată, căci adeseori, citind istoriile speciale, istoria politică a popoarelor de pildă, sau istoria economică, observăm că instituțiile și faptele vieții noastre sînt puse în legătură cu teorii, ceea ce dă adeseori impresia că aceste instituții politice sau economice ar fi produsul unor teorii politice sau economice. De pildă, afirmația, pe care ați întîlnit-o în manualele de istorie, că Rousseau este răspunzător de izbucnirea Revoluției franceze. Această presupunere, că la baza acțiunii care înseamnă Revoluția franceză stă o anumită idee sau o concepție teoretică, admite că Revoluția franceză este o acțiune logică, adică acțiune determinată de cunoștința teoretică a unui scop care trebuie atins.

Acum însă, după ce am cunoscut care este raportul dintre acțiunile derivate și reziduuri, putem să ne dăm seama în ce constă iluzia manualelor de istorie pe care le-am învățat : Rousseau nu era decît produsul unui reziduu sentimental, în-tocmai ca și Revoluția care i-a urmat în timp, dar nu propriu-zis ca un efect. În tot cazul, așa se procedează în istorie : se invocă anumite teorii, ca și cînd oamenii ar fi fost

conduși de viziuni clare ; în realitate însă în viața socială factorii iraționali au o enormă valoare. Unul dintre meritele cele mai importante ale vastului tratat pe care l-a lăsat V. Pareto este tocmai punerea în lumină a acestei motivații iraționale a istoriei.

În sfârșit, o altă tendință a lui Pareto este aristocratismul. Rolul elitelor, valoarea elitelor în viața socială este iarăși una dintre ideile pentru care a militat mai mult V. Pareto.

Cealaltă tendință pe care am desprins-o, aceea în legătură cu importanța elementului irațional, îl unește pe Pareto cu un alt cercetător, francez de data aceasta, al cărui nume profit de ocaziune pentru a-l aminti, căci el ocupă un loc important în sistemul ideilor de sociologie în vremea noastră. Acest cercetător este baronul Ernest Seillère, care a scris o întinsă serie de volume, printre care cea mai importantă și mai expresivă pentru doctrina sa este seria celor trei volume care poartă titlul *La philosophie imperialiste*.

Seillère socotește că societățile sînt pururi însuflețite de tendința dominației. Această tendință de dominație însă se sprijină pe valori iraționale, pe mituri, pe reprezentări mistice despre om, despre soarta omului, despre menirea sa pe pămînt ; și atunci, într-o întinsă serie de opere, baronul Ernest Seillère s-a complăcut să arate că la baza mișcărilor civilizației noastre stau aceste complexe mistice, care au sprijinit imperialismul unui popor sau altul, al unei clase sociale sau alta. Lectura acestor lucrări o recomand, pentru că ele sînt, într-adevăr, foarte sugestive și pline de fapte substanțiale.

Seillère, de pildă, a consacrat o serie întinsă de opere analizei romantismului democratic. Romantismul democratic este una dintre mișcărilor care, într-adevăr, pot ilustra mai bine teoria lui Seillère. În romantism, ca niciodată, aceste complexe mistice iraționale au fost întrebuințate pentru sprijinirea tendințelor imperialiste, și anume ale imperialismului democratic al burgheziei, care a inventat mitul omului natural, al perfecției, al plinătății și excelenței omului natural, necorupt de societate. Democrația nu ar fi decît sistemul pus în mișcare de acest imperialism al burgheziei, care s-a servit de mitul irațional al omului natural. Acesta este un mit irațional, pentru că nimeni n-a observat un om natural, un om dinaintea așezărilor sociale, pentru a putea construi o

teorie rațională a acestuia. Dar ceea ce importă este valoarea sentimentală a acestor mituri, a acestor derivații — cum le-am putea numi în termenii lui V. Pareto, cu care ideologia lui Seillère are atâtea legături.

Într-o altă serie de opere analizează Seillère mitul pangermanismului. Imperialismul pangermanist și-a făurit și el o serie de mituri în serviciul tendințelor sale imperialiste, cum este acel mit al arianismului, a cărui reviviscență o observăm în mișcarea național-socialistă. Cine citește cărțile lui Seillère poate să găsească explicația felului în care s-a format acest agregat de valoare mitologică și sentimentală, care vedem că are atîta rol în viața Germaniei de astăzi.

În sfîrșit, există mituri în legătură cu felurite alte imperialisme, și atunci tendința practică pe care vrea s-o degajeze Seillère, din acest punct de vedere, este că imperialismul este o tendință firească, naturală, a societăților. Dar această tendință a societății ar fi cu mult mai bine să fie pusă în serviciul rațiunii, să fie dirijată de rațiune, ca imperialismul să fie rațional, nu irațional, mistic sau romantic — cum este de fapt; ca această explozie de forțe, care alcătuiește marele domeniu al vieții istorice, să fie orientată de rațiune, de cunoștința clară a mijloacelor, căci o astfel de atitudine ar fi scutită de multe din greșelile pe care le-a comis istoria. Prin urmare, Seillère dorește să mențină imperialismul, pentru că nu ne putem scuti de el, dar vrea să-l vadă călăuzit într-un mod rațional, cum în realitatea lucrurilor se întîmplă destul de rar.

MONOGRAFIA SOCIALĂ ȘI PROBLEMA SPECIFICULUI NAȚIONAL

Am văzut că una dintre problemele hotărîtoare pe care și le-a propus Vilfredo Pareto în sistemul său era și aceea privitoare la împrejurările care trebuiesc evitate și la condițiile care trebuiesc împlinite pentru obținerea unor observații exacte a faptelor sociale. În adevăr, în domeniul social avem de luptat cu atîtea prejudecăți, cu atîtea prenoțiuni, încît grija cea mai de seamă pe care sociologul trebuie s-o aibă este să le îndepărteze din fața privirilor sale, pentru ca, astfel degajat, cîmpul faptelor de observație să-i apară în adevărata lui fizionomie.

Această dorință de apropiere de fapte inspiră însă nu numai sociologia lui Vilfredo Pareto, dar și alte încercări ale sociologiei contemporane. Din această nevoie de a se dezbăra de teorii și de a se apropia de realitatea concretă a faptelor au izvorât toate acele sisteme de sociologie etnografică, a căror contribuție a fost atât de importantă în mișcarea contemporană. Dar mai cu seamă sociologia franceză, așa cum ea a fost inițiată de un cercetător ca Emile Durkheim, a făcut un apel larg la studiul societății primitive, și acest apel n-a rămas fără răspuns și nici fără rezultat fiindcă, în realitate, unele din cunoștințele cele mai sigure pe care le avem în domeniul sociologic sînt cele în legătură cu împrejurările în care există societățile primitive.

S-a pus însă întrebarea dacă metoda care a dat atât de bune rezultate cu privire la observația societăților primitive n-ar putea fi extinsă și la studiul societăților civilizate, dacă, cu alte cuvinte, ceea ce sociologii și etnografii au întreprins în legătură cu formele cele mai simple ale vieții sociale n-ar putea să întreprindă și pentru studiul societăților civilizate. Răspunsul a fost afirmativ, și această afirmație a dat naștere unui curent interesant al cercetărilor moderne, pe care trebuie să-l amintesc în această revistă de puncte de vedere pe care am întreprins-o în cursul de sociologie de anul acesta, care acum se apropie de sfîrșit. Curentul despre care vreau să vă vorbesc este curentul sociografiei.

Sociografie, fără îndoială, s-a făcut și mai înainte, dar acela care a creat termenul și a căutat să dea un fundament sistematic acestei discipline este sociologul german Steinmetz. Steinmetz a publicat mai multe scrieri de sociografie. Cercetările publicate de el au avut darul să trezească interesul bătrînului sociolog german Tönnies, autorul operei reprezentative *Gemeinschaft und Gesellschaft*, a cărei analiză mai îndelungată am făcut-o în prelegeri mai vechi. Tönnies distinge, într-adevăr, între o sociologie pură, o sociologie cu caracter rațional, care stabilește conceptele fundamentale ale vieții sociale, și între o sociologie aplicată, care este, după concepția lui, un fel de verificare deductivă a marilor legi ale istoriei, și, în sfîrșit, distinge sociologia empirică, adică cea ce Steinmetz numea sociografie, care își propune studiul unei anumite societăți într-un anumit moment, un studiu care trebuie să ducă la descrierea cît mai exactă a împreju-

rărilor sociale în care trăiesc anumiți oameni într-un anumit timp. Probleme dintre cele mai importante se pun pentru noua disciplină a sociografiei, probleme la a căror rezolvare sociografia nu pornește însă decît cu ajutorul statisticii.

Într-adevăr, importanța statisticii pentru studiile sociale. pusă în lumină încă din veacul trecut de un cercetător belgian Quetelet, a fost dezvoltată în seria cercetărilor unui sociolog ca Mayr. Ei bine, deși metoda statistică își are antecedentele și „bătrîni” ei, totuși niciodată mai bine decît în cadrul sociografiei n-a putut să dea rezultatele la care era indicată.

Iată, de pildă, cîteva probleme cărora numai prin această metodă de observare directă a faptelor, cu îndepărtarea tuturor teoriilor și cu întrebuițarea metodei statistice, le putem da o bună rezolvare. De pildă, iată un fenomen social foarte important, pe care nu-l putem rezolva cu teorii sociale, cum este fenomenul mișcării populației și al coeficientului de nașteri. Cine stabilește aceasta și pe ce cale? Evident, numai pe calea sociografică. Sau raportul numeric dintre diferite clase și straturi ale societății. Cîți oameni intră într-o clasă anumită este o întrebare importantă pentru cine vrea să înțeleagă forța acestei clase și posibilitatea de realizare a idealurilor pentru care se luptă și se concentrează. Sau, în sfîrșit, circulația populației : cum se mișcă ea de la sate la orașe, sau dimpotrivă? Apoi, cu această mișcare de la sate la orașe, ce influențe intervin în viața familiei, asupra societății ș.a.m.d.

Iată deci o serie de lucruri¹ pe care sociografia și le propune să le descrie.

Termenul acesta de „sociografie” creat de Steinmetz și, în definitiv, această direcție a sociografiei, care reprezintă o tendință de apropiere concretă de fapte, desigur că v-a adus prin asociație amintirea unui termen și a unei tendințe cu care noi avem mai multe legături. Într-adevăr, de la sociografie gîndul ne duce la monografie socială, adică la acele cercetări de care s-a legat mai mult școala sociologică românească, așa cum ea a fost inițiată și este condusă de către profesorul Gusti.

¹ În textul de bază : lucrări (n. ed.).

Există însă o deosebire esențială între sociografie și monografie socială, și asupra acestei deosebiri trebuie să insistăm. Monografia socială reprezintă și ea produsul unei rebeliuni împotriva sistemelor sociologice rigide. Într-adevăr, istoria sociologiei ne arată că nici unul dintre „sisteme” nu este durabil, că ele, în decursul timpului, se înlocuiesc, și atunci apare, fără îndoială, concluzia că în natura sistemului există un viciu ascuns, care mai târziu sau mai curînd trebuie să iasă la iveală, compromițînd soarta acestor încercări teoretice. Atunci, dacă sistemele care reprezintă totdeauna o anticipare asupra faptelor, o constrîngere a faptelor pentru a intra în anumite cadre preconceptuate de cercetători, dacă sistemele aduc cu ele totdeauna această deziluzie, atunci sociologul — și dl. profesor Gusti a ales această cale — speră ca de la o consultare directă a faptelor, de la apropierea de realitatea socială, concretă, va putea să obțină mai bune rezultate decît acele care pot fi atinse pe căile pur speculative ale rațiunii.

De asemeni, pentru a ajunge la rezultate bune se cuvine ca terenul de cercetare să nu fie prea extins: e nevoie să mărginești acest cîmp. Ei bine, din această îndoită tendință de a cerceta faptele concrete și de a le cerceta înăuntrul unei unități mărginite apare fundamentul monografiei sociale, pe care studenții în sociologie ai Universității noastre o întreprind.

Fără îndoială însă că această străbateră directă la fapte, această purcedere la izvorul concret și fecund al realității nu este făcută fără nici un fel de orientare principială teoretică, și, în această privință, socotesc că fundamentul filozofic al monografiei sociale ar putea fi numit *criticist*, în sensul pe care Kant l-a dat acestui cuvînt. Vă aduceți, desigur, aminte de frumoasa vorbă pe care a spus-o Kant odată și despre care cu siguranță că ați luat cunoștință la cursul de istoria filozofiei, vorba lui Kant potrivit căreia „noțiunile fără intuiții sînt goale, pe cînd intuițiile fără noțiuni sînt oarbe”.

Fără îndoială că omul modern de știință trebuie să meargă la fapte, și metoda științifică cea mai respectată și aceea în care se depune mai multă încredere este metoda induc-

tivă, aceea care pornește de la particular, de la fapte concrete, pentru a se ridica la generalități, la abstracțiuni. Dar această apropiere de fapte nu trebuie să devină un empirism necondus, nedirijat, orb, ci această apropiere de fapte trebuie să fie străjuită de principii. Căci fără îndoială că este dreaptă vorba lui Kant că cunoștințele faptelor particulare sînt oarbe atîta vreme cît nu sînt conduse de noțiuni, după cum și noțiunile atîta vreme cît nu sînt controlate și verificate prin examenul concret al faptelor, rămîn goale. Așadar, obiectul monografiei sociale este o cercetare care se desfășoară în conexiune cu un sistem sociologic, cu anumite reprezentări despre natura vieții sociale și care alcătuiesc sistemul d-lui profesor Gusti, sistem despre care luați cunoștință la cursul de sociologie.

Dar pentru că ne-am ocupat de monografia socială și pentru că s-a reliefat în ea tendința de apropiere de fapte, trebuie să schițăm cel puțin în cîteva cuvinte și ceea ce alcătuiește complementul acestei tendințe, și anume tezaurul de principii, de intuiții generale, de linii diriguitoare menite să conducă observația și s-o facă fecundă.

În această privință trebuie amintită relația pe care dl. profesor Gusti o stabilește între cadrele sociale și manifestări, o relație îndoită și reciprocă, deoarece cadrele vieții sociale influențează manifestările, dar manifestările, în momentul în care se produc, devin ele însele cadre și influențează, la rîndul lor, cadrele vechi. Acest circuit social se exercită prin purtătorii voinței sociale, încadrați în unități și implicați în procese și relații sociale. Cine dorește să aprofundeze sistemul d-lui Gusti trebuie să înțeleagă acest circuit care trece neconținut prin unități și prin procese sociale și dubla influență pornind de la cadre către manifestări și de la manifestări înapoi la cadre.

Dar cu acest cerc de cercetări se urmărește și răspunsul la o problemă mai înaltă și mai generală, care a alcătuit în cultura noastră unul din punctele în jurul căruia s-au înnodat discuții mai aprinse și mai importante pentru cultura românească și — așa spune — unul din punctele nevralgice ale culturii românești, anume problema specificului național. Într-adevăr, mai cu seamă în anii de după război, n-a fost zi

În care cititorul de cărți, de reviste și de ziare să nu fi auzit ceva și de specificul național: literaturii i se cerea să fie „specific național“, instituțiilor li se cerea, de asemenea, să fie „specific național“, cînd vreo manifestare culturală, politică, artistică ș.a.m.d. era considerată ca neizbutită, vina se trecea asupra faptului că instituția, opera de artă, cartea respectivă n-ar fi fost îndeajuns de „specific național“ — specificul național ajunsese un fel de obsesie a tuturor spiritelor preocupate de a da un fundament și de a face să funcționeze un criteriu suveran în legătură cu destinul culturii românești.

De fapt, această tendință, această nevoie de afirmare a unui specific național datează mai demult, ea este contemporană cu acea critică pe care junimiștii, curînd după 1860, au adresat-o culturii românești, relevînd, în formația ei modernă, neadaptarea formelor împrumutate de curînd, printr-un sistem de legislație cu totul nepotrivit, la fondul sufletesc al poporului.

În legătură cu această critică adresată societății românești se vorbește mai întîi despre specificul național, socotindu-se că, dacă formele culturii românești mai noi nu erau destul de sănătoase și nu-și găseau o aplicare normală, lucrul se datora faptului că nu aveau ceva național, le lipsea specificul național.

Ce este acest specific național, căruia i s-a dat în cultura românească o atît de întinsă întrebuintare? Noțiunea de specific național derivă, fără îndoială, din romantism, mai cu seamă din romantismul german. Este o afirmație făcută adeseori și perfect îndreptățită că romantismul a reînsuflețit simțul istoric în cultura europeană. Cultura anterioară romantismului, cultura raționalistă a veacului al XVIII-lea, era o cultură lipsită de simț istoric, pentru că această cultură afirma idealuri repute a fi valabile pentru orice oameni și pentru toate popoarele. Revoluția franceză socotea că legislațiile ei pot fi adoptate de orice popor, pentru că aceste legislații apăreau ca niște produse ale rațiunii omenești care, fiind aceleași la toți oamenii, nu s-ar fi văzut bine motivele pentru care ceea ce se dovedea a fi bun pentru Franța n-ar fi fost deopotrivă de bun și pentru alte națiuni. Așadar, idea-

lurile raționaliste ale veacului al XVIII-lea, ale veacului luminilor, erau idealuri generale, făcute fără considerația condițiilor de loc și de timp în care feluritele societăți trăiesc.

Față de această stare de lucruri, romantismul a însemnat, într-adevăr, o ascuțire a simțului pentru ceea ce alcătuia în viața fiecărui popor ceva absolut individual, prin urmare netransmisibil și altor popoare. Toate noțiunile de pitoresc și culoare locală, care apar cu ocaziunea producțiilor artistice ale timpului, cu ocaziunea picturii care adoptă subiecte exotice și subiecte istorice și cu ocaziunea literaturii, a romanului și a poeziei dramatice, care dă conflicte dramatice localizate în anumite tipuri de societăți, sînt dezvoltate din ideea de individualitate a culturilor naționale.

Dar odată cu aceasta se desprinde și o normă nouă a culturii. Culturile nu aveau să se fasoneze după un model general omenesc, ci mai degrabă să se realizeze în ceea ce alcătuiește virtualitatea lor particulară. Culturile au un destin al lor, și datoria lor este să realizeze acest destin, nu să adopte un destin valabil pentru orice societate omenească. Acela care a dat o sistematizare mai clară și mai puternică acestui punct de vedere al romantismului a fost Hegel, în scrierea sa *Filozofia istoriei*. Pentru Hegel, într-adevăr, toate culturile sînt animate de un spirit al poporului, *Volksgeist*, și pe scena istoriei aceste felurite spirite ale popoarelor se înlocuiesc succesiv în așa fel, încît o dată în istoria lumii fiecare popor este chemat să-și aducă contribuția sa esențială, realizînd ceea ce alcătuiește virtualitatea sa profundă.

Specificul național despre care gînditorii români au vorbit n-ar fi decît acest *Volksgeist*, acest spirit al poporului care animă produsele culturii sale și care se manifestă de-a lungul întregii lui vieți, însă într-un moment special al istoriei sale cu deosebită putere și cu deosebită eficacitate.

Însă această noțiune de specificitate națională prezintă numeroase dificultăți. Căci cine vorbește de specificul național al unei culturi afirmă că, într-un plan mai adînc decît fenomenele culturale aparente, există o realitate ascunsă, latentă, care alcătuiește sufletul poporului sau specificul național și care determină fenomenele de la suprafață. În realitatea lucrurilor, nu putem studia însă decît aceste fenomene

pe care le numim de suprafață — adică putem studia formele politice pe care le ia societatea, formele artistice, cele religioase, juridice, morale ș.a.m.d. — dar nu putem studia niciodată această virtualitate din adânc, ci numai ceea ce se petrece în marginea, la periferia culturii. Cine spune că este mai interesant de studiat specificul național în loc de a studia societatea sau istoria, preferă să studieze ceva invizibil și latent în loc de ceva vizibil și cunoscut, și în felul acesta trebuie să admită o parte de aproximație, de ipoteză, de conjectură, care nu înseamnă niciodată un progres al cercetării. Aceasta pe de o parte. Pe de altă parte, nu este sigur că se poate vorbi de un specific național ca de o virtualitate permanentă a culturii unui popor, ca de o calitate spirituală care nu s-ar schimba în decursul vieții unui popor. Acest lucru nu este adevărat. Dacă compari, de pildă, poporul francez din veacul al X-lea și al XI-lea cu poporul francez din timpul Renașterii sau din timpul lui Ludovic al XIV-lea și, în sfârșit, cu poporul francez de astăzi, pe lângă unele lucruri asemănătoare, găsim însă atâtea deosebiri, încât trebuie neapărat să mărturisim că sufletul francez nu înseamnă o entitate invariabilă și constantă a istoriei sale, ci este el însuși implicat într-un proces de evoluție. Fără îndoială că feudalul francez care lua parte la cruciade nu seamănă cu rafinatul francez al veacului al XVII-lea: sufletul francez s-a schimbat între aceste două momente istorice.

Firește că observația poate fi reluată și verificată și asupra altor popoare, pentru a duce la concluzia că sufletul națiunilor trăiește și se schimbă și că, prin urmare, ideea de specific național, care presupune o constantă națională, este o idee care nu poate fi primită fără nici un fel de critică.

Atunci, față de toate aceste greutăți pe care problema specificului național le manifestă, apare întrebarea dacă caracterizarea societății făcută cu scopul de a pune de acord instituțiile cu realitatea socială, dacă această caracterizare a societăților nu se poate face mai bine nu pe calea aceasta, a unei realități ascunse, latente, care nu știm bine ce este, ci prin integrarea diferitelor aspecte ale vieții sociale, așa cum o întreprinde monografia socială.

Monografia socială, față de această alternativă, ne dă răspunsul în sensul ultimei afirmații ; ea socotește că în locul afirmației vagi, literare, diletantice asupra specificului național, este mai indicată cercetarea prin metoda exactă, pentru ca, înarmați cu aceste cunoștințe de fapte sigure, să ne îndreptăm către acel scop care este dorit de toți : adoptarea instituțiilor vii, adică a acelor instituții care răspund nevoilor oamenilor pentru care sînt făcute. Cu această preocupare, monografia socială se îndrumează către cercetarea empirică și inductivă a faptelor sociale, o cercetare care nu pornește la întîmplare ci, după cum ați văzut, în sens criticist, fiind călăuzită de norme și de principii generale.

Inedit [1933]

NOTE

Volumul de față și cel următor (VIII și IX) compun, în ansamblul ediției de *Opere*, secțiunea rezervată scrierilor filozofice ale lui Tudor Vianu, sau, într-o delimitare mai precisă a domeniului căruia îi aparțin, de *filozofia culturii*, căci preocupările de ordin filozofic ale lui Vianu privesc fenomenul culturii, considerat în principiile lui generale și în formele pe care le-a cunoscut îndeosebi în epoca modernă. Din acest din urmă fapt am dedus criteriul grupării textelor, anume în „sistematice” și „istorice”. În prima categorie am inclus atît studiile de filozofia culturii, în sens strict, cît și pe cele de axiologie. „Teoria valorilor este o parte integrantă a filozofiei culturii, partea consacrată idealurilor culturii”, scrie Vianu (*Opere*, I, Editura Minerva, 1971, p. 122) și pune el însuși, în proiectul de ediție din 1940, *Originea și valabilitatea valorilor și Introducere în teoria valorilor*, alături de *Raționalism și istorism și Filozofia culturii* (*Opere*, I, *Notă asupra ediției*, p. VII). Acestea sînt și în cadrul secțiunii *Filozofia culturii* a ediției de față „studiile sistematice”, cărora le-am adăugat, în *Addenda*, partea a doua — avînd ca temă sociologia culturii — a unui curs de sociologie. Varietatea tematică a scrierilor cu caracter „istoric” (care vor forma volumul IX) este încă mai mare, mergînd de la studiul monografic asupra unui filozof pînă la articolul despre un aspect al mentalității curente, sau de la o problemă de antropologie la una de psihologie ori de morală. Dacă ele aparțin mai degrabă

filozofiei culturii decît diverselor discipline filozofice specializate cu care au în comun materia e pentru că abordarea acesteia se face întotdeauna din unghiul și în perspectiva unei concepții generale despre cultură și are drept țel susținerea unui ideal cultural. Istoria filozofiei, psihologia, etica, antropologia etc. reprezintă cîmpuri de verificare a acestui ideal și surse de argumente în sprijinul lui mai mult decît domenii de cercetare frecventate pentru ele însele. De aceea scrierile respective, judecate în raport cu normele și exigențele cercetării specializate în aceste domenii, pot apărea de multe ori ca schițe insuficient dezvoltate sau aprofundate. Ele sînt în primul rînd, cum le definea autorul în proiectul de ediție amintit, „contribuții la geneza și tipologia culturii moderne” și la „critica timpului”. Am evitat, prin urmare, orice împărțire tematică a lor, care ar sugera cititorului ideea (sau ar susține-o, căci a fost afirmată de mai multe ori) că Tudor Vianu a fost, între altele, un filozof cu preocupări multiple, psiholog, moralist, sociolog etc. Este adevărat că scrisul lui atinge sau traversează numeroase domenii ale filozofiei sau științei, dar se îndreaptă mereu spre țelul amintit: afirmarea, în cadrul unei opere larg concepute, a unui punct de vedere propriu în problemele culturii. Volumele VIII și IX ale prezentei ediții își propun să ofere cititorului ansamblul acestei viziuni, adunînd, pentru întîia oară, textele care o compun, cele mai multe neretipărite de decenii. O analiză a lor din perspectiva filozofiei marxiste a culturii și în raport cu orientările caracteristice în epoca în care au apărut va fi încercată în postfața ce va însoți al doilea volum al secțiunii.

Primul — cel de față — conține deci scrierile cu caracter sistematic. Dat fiind obiectul lor, de un interes mai restrîns, cel puțin în condițiile epocii dacă nu în principiu, ecourile critice sînt mai puțin numeroase decît în cazul altor lucrări ale lui Vianu. Am reprodus ceea ce ni s-a părut valabil sau semnificativ într-un sens oarecare.

Rationalism și istorism
(Studiu de filozofia culturii)

Publicat mai întîi sub titlul *Concepția raționalistă și istorică a culturii în Arhiva pentru știința și reforma so-*

cială, an. VIII, nr. 1-3, 1929 (și extras). Republicat, în 1938 (București, Tiparul universitar), în volum, cu un titlu nou: *Raționalism și istorism* (de fapt, acesta este titlul de pe coperta interioară; pe coperta exterioară apare *Istorism și raționalism*, probabil dintr-o eroare, căci inversarea termenilor contrazice atât titlul inițial cât și ordinea expunerii celor două concepții despre cultură. Am adoptat deci forma *Raționalism și istorism* (pe care o aflăm, de altfel, și în proiectul de ediție întocmit de Vianu, amintit mai sus), cu subtitlul: *Studiu de filozofia culturii* și o scurtă prefață. Reproducem textul din volum.

Recenziile — puține — cuprind mai mult aprecieri generale asupra scrisului lui Vianu decât analize ale acestui studiu al său. „D. Tudor Vianu și-a oprit preferințele sale de cercetare în două domenii care, în stadiul actual al vieții noastre de azi, în general, sînt foarte semnificative: estetica și filozofia culturii” — scrie poetul și publicistul Dragoș Vrâncianu (în *Curentul*, an. XI, nr. 3698, 21 mai 1938). „Fiecare știe ce însemnează «estetica» și «filozofia culturii» în preocupările noastre la zi, cum se zice. Sînt cele mai martirizate cîmpuri de investigație filozofică.” „Starea de lucruri în cîmpul filozofiei culturii se poate numi dezastruoasă”, continuă autorul, care pare a nu avea în vedere decât publicistica imediată în materie. „Cine și în ce articol nu se încumetă să facă la noi actualmente teoria culturii? Și, ca și cum curajul n-ar fi de ajuns de mare, această teorie a culturii se face cu aplicațiuni speciale ia cultura românească structurală, la înțelesul și esența culturii românești.

Faptul de a lucra în aceste două domenii fiind salutar, după cum socotim noi, pentru ridicarea nivelului cultural al zilei, nu este mai puțin plin de inconveniente pentru d. Tudor Vianu. Nu sînt puține riscurile celui care încalcă, spre a spune astfel, domeniile oricui deținute cu forța, chiar dacă el reprezintă dreptul. În dezbateră literară de azi, la noi, forța primează foarte adeseori dreptul în ochii spiritului public.

Socotim de aceea că bine a făcut d. Tudor Vianu publicînd a doua ediție din această lucrare care elucidează, cu multe calități, concepte esențiale de filozofia culturii. D. Tudor Vianu are o erudiție filozofică clasică, care nu-l

oprimă, și una modernă, care nu-l amețește. Unghiul său de vedere știe să îmbine distanțele istorice de gândire cele mai variate și cele mai depărtate, cu o dezinvoltură calmă care dovedește cunoașterea serioasă și directă a «textelor». În același timp — și acest lucru era îndeosebi vădit în *Eстетica* — arhitectura sa rațională, ca să zicem așa, este una dintre cele mai armonice, gândirea sa este foarte ordonată. Mersul ideilor nu este mai puțin surprinzător.

Studiul de față este un exemplu tipic al acestor însușiri. Autorul urmărește un fir dialectic foarte interesant și semnificativ al concepției raționaliste și universaliste a culturii în raport cu concepția istorică și pluralistă. Tema [teza ?] lucrării este aceea că cele două concepții nu s-au putut despărți niciodată și că soluția antinomiei lor se poate afla în concepția activistă, concepție ale cărei efecte se găsesc la baza însăși a *Eстетicii*.

În felul cum urmărește problema în gândirea exponenților ei tipici, d. Tudor Vianu știe să releve laturi atrăgătoare, neobișnuite, ale unora din aceștia. În studiul de față găsim, am putea spune, o adevărată reabilitare a concepției asupra culturii a mult nedreptățitului Jean-Jacques Rousseau, de pildă. [...]

Dacă pînă acum d. Vianu a lucrat în cîmpul esteticii și filozofiei culturii, însușirile de expunere ale studiului de față îl arată avînd un deosebit spirit de înțelegere pentru un alt domeniu: acela de istorie a filozofiei.“

Cunoscător mai îndeaproape al domeniului filozofiei culturii, Victor Iancu nu oferă nici el (în *Gînd românesc*, an. VI, nr. 5-12, mai-decembrie 1938) analiza și judecata critică așteptată, preferînd tot caracterizarea generală, care este, de data aceasta, mai substanțială :

„...Scrisul științific, de un nobil academism, al d-lui Vianu nu este lipsit de interesul pentru actualitate. Negreșit, d-sa este, înainte de toate, un cercetător deosebit de sensibil față de limpezirea motivelor istorice, capabil a urmări cu o desăvîrșită documentare și cu multă siguranță filiațiunile unor complexe probleme de filozofie. Opera aceasta însă nu se reduce la d-sa niciodată la o erudiție aridă sau la o monografie istorică. Deși fiecare din studiile d-sale filozofice — mai mare sau mai mic — aduce o bogată documentare de ordin istoric, deosebit de instruc-

tivă pentru cel ce vrea să se inițieze, d. Vianu nu evită să ia atitudine față de materialul bogat al cercetărilor, împărțind totdeauna un punct de vedere personal, susținut cu consecvență de sistematician. [...] Problematika pe care o expune este totdeauna de mare actualitate, iar concluziile la care ajunge și pe care le verifică, cu un consecvent discernămint sistematic, ajută realmente cititorul să vadă numeroase fapte în culori mai limpezi. Aici, credem noi, se îmbină natura unui gânditor autentic cu vocația unui pedagog ales, care vrea să contribuie la înlăturarea mai multor confuziuni ale timpului. În adevăr, aproape toate lucrările d-sale filozofice se ocupă de limpezirea unor nedumeriri ale vremii. În fond, toate se reduc la o problemă în legătură cu concepția culturii. Dacă filozofia culturii — disciplina filozofică predominantă astăzi — a devenit populară mai ales datorită scrierilor lui Nietzsche, la noi s-a afirmat necesitatea ei și în corelație intimă cu organizarea unui început care suferă încă de anumite imprecizuni. În această privință, însăși starea general haotică de azi contribuie la impasul moral pe care nu-l putem tăgădui. Fără a intra în polemica vehementă a zilei și fără a se angaja în orientarea ideologică a vreunuia dintre curente, d. Vianu desfășoară continuu o valoroasă operă prin deschiderea unor perspective științifice, care îngăduie o privire mai calmă și o judecată mai temeinică.

Aspectul acesta de actualitate este caracteristic și broșurii de față. Căci ce este altceva ciocnirea de azi pe terenul unor probleme practice decât un conflict pe care-l surprindem la însăși constituirea culturii moderne? Și dacă, în adevăr, vremile noastre sînt dominate de disciplina filozofiei culturii, fondarea ei nu poate rămîne indiferentă nici pentru conștiința culturală a actualității. [...]

D. Vianu dezgroapă, în această lucrare, filioanele principale ale filozofiei culturii, care sînt identice cu înseși izvoarele de la care s-a adăpat cultura celor două veacuri din urmă: raționalismul și istorismul. În ele se oglindesc două concepții deosebite, pe care autorul le analizează cu mare claritate, fiecare dispunînd de o lume proprie a valorilor. Astfel, concepția raționalistă comportă un caracter universalist, pe cînd istorismul înclină spre particularism

și pluralism. Amîndouă își au subîmpărțirile lor și amîndouă au contribuit în măsură aproape egală la dezvoltarea aceluși spirit care aparține vremurilor de azi."

Introducere în teoria valorilor
întemeiată pe observația conștiinței

A apărut în 1942, la Editura Cugetarea, București, de unde reproducem textul (pe care l-am confruntat și cu manuscrisul aflat în colecția familiei Vianu).

În anexa volumului, Vianu retipărește *Originea și valoabilitatea valorilor*, comunicare prezentată la Congresul internațional de filozofie ținut la Paris în august 1937 și publicată în actele congresului: *Origine et validité des valeurs*, în *Travaux du IX-e Congrès international de philosophie (Congrès Descartes)*, p. 16—23 (și extras). În limba română studiul a apărut mai întâi în *Revista de filozofie*, vol. XXII, nr. 3, iulie-septembrie 1937, apoi în volumul *Studii de filozofie și estetică*, București, 1939.

Dintre relativ multele comentarii critice, cel mai bun este cel semnat de Petru Comarnescu în *Revista Fundațiilor regale*, an. X, nr. 6, iunie 1943. Îl reproducem de aceea în întregime :

„Ca tot ceea ce scrie d. Tudor Vianu, și recenta-i carte, *Introducere în teoria valorilor*, se caracterizează printr-o documentare temeinică și completă asupra obiectului cercetat, precum și printr-o sforțare de a-și stabili o poziție proprie, rezultînd din confruntarea și împăcarea, măcar în parte, a dificultăților de ordin sistematic. Dacă în alte lucrări punctul de vedere istoric predomina, expunerea fiind istorică și urmărindu-se critic sporul de cunoaștere, acum expunerea este de la început nu numai sistematică, dar făcută pe seama sa, autorul căutînd, dincoace de bogăția dialectică a teoriilor valorii, să construiască o perspectivă temeinic determinată și în stare să slujească drept o introducere strînsă și sobră în această problemă destul de nouă și desigur atrăgătoare. Ca și *Estetica* sa, noua carte este o operă de maturitate, redactată după ani de încercări asupra aceleiași probleme, acum expusă într-o formă sintetică și statornicind o poziție proprie.

Această poziție se încadrează satisfăcător caracterului de *Introducere* într-o disciplină, problemă sau teorie filozofică, în sensul că autorul unei *Introduceri* trebuie să țină seama de tot ce s-a scris esențial în materia respectivă, urmărind o progresie constructivă, păstrînd, îmbinînd și împlinind ceea ce i se pare valabil, iar în secundar adnotînd ceea ce i se pare discutabil. *Introducerea* d-lui Vianu constituie o astfel de sistematizare științifică a problemei, pe seama sa și cu răspunsurile sale.

Expunerea axiologică de care ne ocupăm este, după cum ne arată însuși autorul, «întemeiată pe observația conștiinței», pornind deci de la conștiință și căutînd semnificațiile obiective ale valorilor culturii. Deși, în mare măsură, rezultat al unei confruntări raționale între explicațiile idealiste și realiste, psihologice și fenomenologice, d. Tudor Vianu își restrînge voit cadrul *Introducerii în teoria valorilor*, necomplăcîndu-se în analize de amănunt și netrecînd la considerații ontologice și metafizice, ci rezumîndu-se, pe cît cu putință, la datele imediate ale conștiinței, în exercițiile sale de observație și de comentare a observațiilor, ajutate într-o accentuată măsură de metoda fenomenologică.

Că d-sale, în teoria valorilor, metoda fenomenologică i-a slujit în măsură impunătoare, nu mai rămîne îndoială, d-sa menționînd o seamă de nume și poziții. Pe baza distincției dintre acte, conținuturi și obiecte intenționale — făcută de Brentano, Meinong și Husserl — vor fi concepute valorile ca obiecte ale dorinței, precum însuși acest act care e «dorința» este un element fundamental în expunerea d-lui Vianu, provenind de la Ehrenfels și înlocuind sentimentul din concepția lui Brentano și din clasificarea experiențelor întreprinsă de Meinong. Acestea sînt izvoarele întrebunțate măcar în parte, precum și alți doi mari inspiraatori, Max Scheler și N. Hartmann, acesta din urmă depășind, cu platoniana-i explicație, cadrul perspectivei elaborate de d. Vianu.

Așa se face că — în afară de conceperea valorii ca obiect al dorinței și de interpretarea ei ca «expresia unei anumite posibilități, a posibilității unei adaptări satisfăcătoare între lucruri și conștiință» sau ca «expresia ideală a unui acord între eu și lume, care poate fi oricînd realizat» — nu se găsește în carte nici o definiție propriu-zisă

a valorii. Nu ni se precizează ce este valoarea în sine, căci aceasta ar implica o explicație ontologică sau măcar o considerare a valorilor ca esențe neatârinate de conștiință, fie și în sfera ființei, dacă nu a existenței, așa cum face, pe urmele lui Platon, filozoful N. Hartmann, ceea ce ar depăși și — ceea ce este mai însemnat — ar modifica întreaga construcție întemeiată pe observația conștiinței.

Ceea ce intenționează și ne dă oarecum reliefat cu grijă autorul nostru este tălmăcirea relației sau adaptării dintre lucruri și conștiință, acel act specific de cuprindere a valorilor prin dorință, chiar dacă tocmai în jurul acestei dorințe se vor ivi noi dificultăți.

Construcția axiologică a d-lui Tudor Vianu se desfășoară pornind de la acte, adică de la manifestările active ale conștiinței, în care deci eul se simte lucrind. Actele cuprind obiecte, fără a le crea sau pricinui. Următoarele acte cuprind următoarele obiecte: reprezentarea cuprinde imaginile; gândirea cuprinde noțiunile; simțirea cuprinde afectele, iar dorința cuprinde valorile. Conștiința se apropie adecvat de valori numai prin dorință, iar inadecvat, prin diferite coadaptări, se poate apropia și cu ajutorul celorlalte acte, ca, de pildă, gândirea, în stare a se apropia de valori, dar numai prin abstracțiuni coadaptate.

Acest cadru axiologic utilizează, așadar, distincția și clasificările pomenite mai sus, dar cu unele modificări. Din toate acestea, conștiința se arată a fi pasivă, iar actele ei necreatoare, contrar concepției idealiste și în special celei kantiene. Actul e doar cuprinzător sau aprehensiv (Brentano), iar, în spontaneitatea lor, actele conștiinței nu pot fi observate și deci descrise. Pentru conștiință valorile rămân obiecte ireductibile, obiecte categoriale, și sînt antecedente valorificării lucrurilor, căci «valorificarea lucrurilor, adică cuprinderea lor ca bunuri, presupune antecedenta valorii», bunurile nefiind altceva decît lucruri valorificate, dar iarăși nu subiectiv.

Concepția d-lui Vianu refuză, după cum se vede, ridicarea la ontologie, dar și abandonarea în empirie, tipică unor psihologi pentru care valorile ar fi produsul preferințelor individuale și, mai ales, rezultatul experienței colective, valorificarea socială atribuind calitatea de valoare. Mai mult, d-sa combate relativismul ca și nominalismul

axiologic, tocmai pentru că nu poate crede o clipă că valorile ar fi produsul experienței.

E mai aproape de autonomiștii valorilor, care, după cum se știe, nu consideră valorile a fi nici calități ale lucrurilor și nici fapte ale oamenilor. Dar ceea ce nu poate accepta d. Vianu în poziția autonomiștilor este faptul că aceștia tăgăduiesc valorii caracterul de raport, pentru a-i conferi pe acela de esență autonomă, socotind că numai explicând astfel originea valorilor le pot explica și generala lor valabilitate. D. Vianu încearcă să corecteze poziția autonomiștilor, susținând că simțămîntul valorii și actul prin care se săvîrșește valorificarea sînt solidare; socotind că, astfel, valorile își învederează calitatea lor de expresii ale relațiilor dintre lucruri și oameni, dintre lume și eu. Iar aceste relații, fapt foarte important în perspectiva axiologică a d-lui Vianu, se datoresc tocmai dorinței. Repetăm că pentru d-sa dorința cuprinde valoarea, dorința anticipînd — în ordinea momentelor conștiinței — valoarea, contrar concepției autonomiste a valorilor, care susține anterioritatea valorilor, noi dorind pentru că există valori, iar nici-decum contrariul.

Aici, în pretinsa anterioritate a dorinței față de valori, ni se pare punctul vulnerabil al perspectivei d-lui Vianu, care, pentru a-și susține această teză, amintește că în conștiința omenească există o seamă de dorințe («nevoi, înclinații, apetențe obscure») care nu sînt condiționate de valori. «Pe toate instinctele omului se dezvoltă dorințe inaxiologice. Valoarea este, în evoluția filogenetică, o cucerire relativ tîrzie a conștiinței apetente. Existența formelor obscure ale dorinței dovedește că valoarea nu precede dorința și nu o condiționează. Valoarea urmează dorinței, așa cum orice obiect urmează actului care o cuprinde» (p. 49). Dacă e adevărat că originile dorinței sînt indiferente față de valori, ele fiind o cucerire tîrzie a conștiinței, atunci reiese limpede — credem noi — că dorința nu este actul specific care cuprinde valoarea, că nu de dorință trebuie legată valoarea, care poate că este cuprinsă de altceva mai complex și mai spiritualizat, cum ar fi în concepția idealistă însăși conștiința în genere, act al spiritualității absolute sau o intuiție adînc cuprinzătoare, ca la Scheler. Inlocuind sentimentul — pe care Brentano

și Meinong îl văd în relație cu valorile — cu dorința, așa cum a procedat Ehrenfels, și progresînd pe această cale, d. Vianu motivează înlocuirea cu ideea că pe cînd sentimentul nu ne scoate din noi înșine, dorința ne poate duce în afara noastră, la valorile ce depășesc conștiința, fiind realități obiective sau, cum le spune d-sa, excentrice.

Mărturisim a nu înțelege bine mecanismul dorinței în sistemul acesta axiologic, mai precis, rostul lui, care ne pare a coborî perspectiva axiologică a d-lui Vianu la unele considerente de psihologie empirică, așa cum sînt, dealtfel, explicațiile sale asupra instinctelor originare și asupra apetențelor obscure.

Valorile sînt declarate de d-sa solidare cu conștiința, pe care ele o depășesc, pe cînd conceptele sînt izolate de conștiință, pe lîngă că sînt și excentrice, ca, dealtfel, și valorile. Dar tocmai această solidaritate ar putea pleda pentru anterioritatea valorilor în conștiință, valori pe care actele dorinței le cuprind în măsura în care conștiința se spiritualizează, fiind spirit, iar nu centru de instincte obscure. În concepția idealistă, actele fiind creatoare, ele ar putea produce sau actualiza valorile date spiritului nu ca dorințe, ci ca imperative într-o realizare de sine.

Dar chiar deosebirea ce-o face d. Vianu între valori și concepte, susținînd că în lumea conceptelor conștiința se mișcă «fără nici o tresărire a dorinței», ca «într-un mediu indiferent» (p. 55), ni se pare discutabilă, cunoașterea fiind tot atît de vie cît trăirea valorilor, chiar dacă și noțiunile și valorile sînt obiective și ne depășesc conștiința. La fel de discutabilă ni se pare și concluzia că ierarhia valorilor este determinată de principii iraționale (p. 135). Dacă opțiunile conștiinței sînt spontane, nu înseamnă numaidecît că sînt și iraționale. Scheler concepe valorile ca iraționale, pe lîngă că sînt obiective și apriorice, dar marele gînditor ajunge la această concluzie din pricină să socotește valorile drept obiectele unei intuiții emoționale. Ocolirea idealismului nu se arată prea rodnică, măcar în această privință.

Dacă fundarea relaționismului între valoare și persoană, aceasta amplu văzută de autor ca «un centru de valorificări» (p. 144), nu este ferită de obiecții, fiind, dealtfel, și partea cea mai aridă și poate nu destul de accentuată a *Introducerii* d-lui Tudor Vianu, în schimb ni se par

cu totul remarcabile și rodnice capitoiele în care d-sa stabilește caracterele valorilor (generalitatea, volumul, polaritatea, gradualitatea, semnificația lor, precum și gruparea, structura și ierarhizarea lor). Aici sînt sistematizări fructuoase, care explică încrucișarea și colaborarea dintre valori, relația dintre valoarea pură și suportul ei material sau spiritual, real sau personal.

Aici, ca și la analizele lui Max Scheler asupra diferitelor emoții și sentimente legate de valori, sau ca și la precizarea virtuților sau valorilor morale, întreprinsă de Nicolai Hartmann, am fost încercați de sentimentul unei rare mulțumiri, chiar dacă expunerea d-lui Vianu — cu caracter strict de „Introducere” — este mult mai restrînsă și schematică în comparație cu amploarea subtilă a distincțiilor și delimitărilor din dezvoltatele teorii ale celor doi gînditori germani.

D. Tudor Vianu ne-a dat nu numai prima introducere sistematică în teoria valorilor, dar și o operă care poate fi discutată cu cinste și adesea favorabil de către orice gînditor european. E o carte făcută nu pentru a folosi celui care a scris-o, ci societății în limba căreia a fost gîndită și scrisă, precum și științei universale, la nivelul căreia a și fost concepută.“

Edgar Papu (în *Revista de filozofie*, vol. XXVIII, nr. 1-2, ianuarie-iunie 1943) semnaleză mai întîi însemnătatea și originalitatea acestui studiu în cadrul operei lui Vianu : „În cariera de scriitor filozofic a d-lui Tudor Vianu, actuala lucrare, împreună cu *Estetica* (publicată în a doua ediție acum trei ani), constituie cel mai de seamă eveniment. Interesul pentru problema valorilor este tot atît de vechi la autor ca și acela îndreptat asupra obiectului esteticii. [...]

Lucrarea de față prezintă o manieră cu totul inedită în scrisului d-lui T. V. Părăsind obișnuita expunere largă și dezvoltată, care culminează în *Estetica*, autorul concepe aci o operă extrem de strînsă, întocmită aproape «more geometrico». Folosindu-se numai de cîteva date, autorul consumă, în lucrarea sa, toate posibilitățile lor de combinare, articulînd pînă la capăt variatele figuri de gîndire la care ele se pretează. Astfel, din puține motive, izbutește domnia-

sa să alcătuiască variațiile cele mai nuanțate, închegînd o arhitectură densă și limpede asemenea cristalului.“

După o expunere clară și amănunțită a conținutului studiului, Edgar Papu își încheie recenzia cu o judecată de valoare și de situare: „Teoria valorilor apare drept cea mai tânără dintre disciplinele filozofice. Primul mare teoretician al valorilor este F. Brentano, a cărui lucrare, semnalată de d-l T. V., *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, apare abia în a doua jumătate a veacului trecut. Personalitatea lui Brentano constituie punctul de plecare al unei întregi descendențe de specialiști în această materie, printre care se numără și autorul lucrării de față. Faptul că un conținut filozofic nou s-a putut cristaliza în românește într-o operă atît de perfectă se cuvine a fi salutat ca una din sancționările maturității dovedite încă mai înainte de cultura noastră.“

Mai cităm, în sfîrșit, pentru rezervele semnificative pe care le exprimă, recenzia publicată în *Gîndirea*, an. XXII, nr. 1, ianuarie 1943, de Emilian Vasilescu.

„Este vorba de un mic tratat de axiologie, dens, precis în termeni tehnici, rotunjit ca gîndire, dar care își așteaptă dezvoltarea într-un sistem axiologic complet și, mai ales, adîncirea filozofică propriu-zisă, în sensul fundării metafizice a întregului sistem axiologic“, scrie autorul, indicînd de la început sensul criticii lui, care se precizează mai departe, după prezentarea cuprinsului cărții: „preferințele noastre se îndreaptă, cum am arătat și mai sus, spre absolutismul valorilor. Pentru noi, valorile au o origine mai înaltă decît aceea a eului. [...] Împotriva oricărui psihologism și oricărui sociologism, susținem originea transcendentă a binelui și a obligației morale. Nici eul individual, nici cel colectiv nu hotărăsc ce este bine, ci binele ca valoare se impune dinafară, vine de la o autoritate care depășește cu mult și individul și colectivitatea.“ Concepției axiologice a lui Vianu i se opune una de orientare spiritualistă, teologică: „După părerea noastră, prezența valorilor supreme în sufletul oamenilor este un indiciu al intervenției divine în creatura sa. Transcendente prin originea lor, valorile sînt menite să se introducă în spiritele finite ale oamenilor și să lucreze acolo curățirea, spiritualizarea, înălțarea acestora spre Spiritul absolut, infinit, de la

care ele emană. [...] Spiritul absolut lucrează în noi cu colaborarea noastră liberă. Este colaborarea *teandrică*, la care ajunge o teorie spiritualistă a valorilor." Față cu asemenea exigențe, cartea lui Vianu are, se înțelege, merite cu totul modeste și... relative: „Cu aceasta sîntem însă din plin în filozofia valorilor, pînă unde d. Tudor Vianu nu s-a extins în cartea de care ne-am ocupat. Ne-ar fi interesat totuși să întrezărim măcar articulațiile concepției d-sale generale axiologice, adică să vedem măcar schițate liniile generale ale sistemului metafizic ce stă la temelie axiologiei d-sale. [...] Dar chiar și numai așa, ca o introducere ce-și așteaptă dezvoltările ulterioare, lucrarea d-lui Tudor Vianu ne-a interesat mult prin modul de a pune și rezolva problemele și ne-a plăcut ca formă aleasă de expunere filozofică, deși parcă străbătută de oarecare rigiditate. În lipsa aproape totală de lucrări asemănătoare la noi în țară, introducerea aceasta în teoria valorilor înseamnă un cîștig real și cartea își va da cu siguranță roadele sale.“

Filozofia culturii

A apărut în 1944, la Editura Publicom, București. O reeditare a devenit curînd necesară, pentru că, „răspîndită în puține exemplare, în cîteva librării din București, lucrarea de față a fost mistruită de focul bombardamentelor germane în cea mai mare parte a primei ei ediții“, după cum aflăm din scurta prefață care însoțește cea de a doua ediție. Această a doua ediție, al cărei text îl reproducem, a apărut în 1945, la aceeași editură.

De fapt, *Filozofia culturii* este o lucrare mai veche cu zece-cincisprezece ani decît arată data tipării ei. Este cursul predat de Vianu începînd din 1929 (pînă în 1935), intitulat *Introducere în știința culturii* și litografiat de mai multe ori, probabil chiar din primul an în care a fost ținut. În *Memoriu de titluri și activitate*, 1932, la capitolul *Cursuri*, scrie: „1929—1930: a) *Istoria doctrinelor de estetică pînă la Kant* (curs litografiat); b) *Introducere în știința culturii* (curs litografiat); [...]. 1931—1932: a) *Sistemul esteticii* (litografiat, în curs de apariție); b) *Introducere în știința culturii* (litografiat, în curs de apariție)“. N-am găsit, în Biblioteca Academiei, în biblioteca Facultății

de limbă și literatură română din București, în biblioteca familiei, nici un exemplar din aceste prime două ediții litografiate ale cursului, ci numai din ediția 1934 (probabil a treia și ultima). Cum însă edițiile din 1931 și 1934 ale celuilalt curs de filozofia culturii predat de Vianu, *Ideile fundamentale ale culturii moderne*, sînt identice, bănuim că așa stau lucrurile și cu textul care ne interesează acum, că a rămas adică neschimbat din 1929—1930. Modificări esențiale n-a adus nici tipărirea lucrării. În 1938 Vianu considera că ambele cursuri litografiate, „redactate după note stenografice, ar trebui larg refăcute înainte de a putea fi încredințate tiparului” (cf. *Prefață la Raționalism și istorism*). Publicîndu-l în 1944 pe cel dintîi dintre ele, n-a făcut totuși decît unele modificări stilistice și a eliminat cîteva paragrafe. Din convingerea că mai mult nu trebuia schimbat? Mai degrabă din sentimentul de detașare față de o lucrare mai veche, care, dacă nu mai exprimă integral punctul de vedere atins mai tîrziu, nici nu-l contrazice în esență, și al cărei caracter de document — personal și nu numai — trebuie păstrat: „Am luat deci cu mine cursul de filozofia culturii, pe care l-am răsfoit în urmă la București, și doresc acum să-l pun la punct. Deși lucrarea aceasta aparține unui moment anterior al meu, ea a jucat atunci un oarecare rol și se fac uneori referințe la ea, încît mă gîndesc să o public la toamnă”, comunică el într-o scrisoare din 30 iulie 1943 (T. Vianu, *Correspondență*, Editura Minerva, 1970, p. 130).

Mai tîrziu însă va regreta ratarea prilejului de a face dintr-un curs vechi o carte nouă: „Îmi va părea totdeauna rău că am publicat această carte după note stenografice de curs și că nu am scris-o din nou, cu mai multe dezvoltări și cu folosirea bogatelor referințe care îmi stăteau la îndemînă, așa cum făcusem în *Estetica*” (*Ideii trăite*, în *Opere*, I, p. 129).

Nu numai ideile, dar și informația autorului corespunde unei faze timpurii din evoluția lui. În unele privințe această informație era cu totul sumară, urmînd să fie lărgită mai tîrziu. Așa, de pildă, analiza concepției materialist-istorice asupra culturii se bazează numai pe *Manifestul Partidului Comunist*. Un singur text deci, la care se adaugă o sursă indirectă, cartea lui A. Labriola, *Dul ma-*

terialismo storico, 1902, citată și recomandată într-un paragraf din curs nereluat în carte. Prezentarea concepției materialist-istorice despre cultură este de aceea incompletă și conține rezerve fără obiect. Cum însă discutarea acestui capitol, ca și a raportului dintre ideile lui Vianu și filozofia marxistă a culturii revine *Postfeței*, ne limităm aici la semnalarea de mai sus și la sublinierea totodată a semnificației pozitive a preocupării profesorului pentru materialismul istoric, încă din primii ani ai activității sale (v. și *Curs de sociologie*, în *Addenda* volumului de față).

O primă analiză a *Filozofiei culturii* a făcut-o, la apariția cărții, Ion Biberi (în *Democrația*, an. I, nr. 9, 3 decembrie 1944) :

„...După ce a examinat în studii pătrunzătoare aspecte limitate ale vieții culturale, d. Tudor Vianu consacră o lucrare adâncirii datelor fundamentale ale culturii. Fixarea pe marile teme, nevoia de a discuta în generalitatea lui fenomenul culturii, alcătuiesc astfel complementul firesc al numeroaselor cercetări speciale în care a îmbogățit filozofia românească.

Filozofia culturii este opera unui universitar, alcătuită altminteri din texte de prelegeri. Disciplina de gândire a autorului și-a pus pecetea pe compoziția cărții, vădindu-se în desfășurarea sistematică a expunerii, în grija de definiție a termenilor, în înaintarea metodică a argumentării fără fisuri și soluții de continuitate, în rigoarea unei gândiri clare, ca și în calitatea informației. Nu ne aflăm însă în fața unei expuneri neutre, sinteză de date eterogene, juxtapunere de fișe, înregistrare erudită de teorii și înșiruire de puncte de vedere. Cartea este mărturia unei atitudini foarte personale în fața problemelor culturii, aduce contribuții proprii problemei, iar scrisul autorului, sugestiv și viu, nu are nimic din gravitatea pedantă a specialistului. Originalitatea gândirii d-lui Vianu, altitudinea poziției pe care o reprezintă, ca și expunerea nuanțată, fac din *Filozofia culturii* una din cele mai frumoase cărți ale literaturii noastre filozofice.

D. T. Vianu distinge în studiul fenomenului culturii o teorie formală, în care se dezbate problema definiției și esenței culturii, și o teorie materială, comportînd o dis-

cuție a condiționărilor, mijloacelor și idealului cultural. În această încadrare, actul de cultură este cuprins în varietatea lui de manifestări ca și în realitatea lui adâncă. Se poate cerceta astfel metodic nu numai structura faptului, dar și mecanismul lui funcțional, rolul pe care îl are cultura în viața socială, relațiile ei adânci cu structurile individuale și cu unitățile sociale în care apare.

Datele fundamentale ale noțiunii de cultură, îngăduind o definiție a fenomenului, presupun deopotrivă energie sufletească, productivitate și credința optimistă în marile teme ale vieții, o valoare diriguitoare a acestei energii productive, o întrupare a valorii în bunuri culturale, ca și o serie de acte subiective, pentru prețuirea acestor bunuri, și de acte obiective, pentru realizarea valorilor într-un material.

Accentul acestei realități cade pe faptul valorii, al bunului cultural care o întrupează, pe actul subiectiv al valorii bunului, ca și pe actul obiectiv de introducere a unui obiect în sfera unei valori. Destinul, structura și crizele culturii vor fi deci în funcție de caracterele valorilor culturale, pe care le-am putea categorisi în șase grupe: economice, teoretice, etice, politice, estetice și religioase. Aceste valori sînt specifice, ireductibile unele la altele; fiecare dintre ele răspunde unei nevoi sufletești esențiale. O definiție și o analiză logică exhaustivă a fiecăreia dintre aceste valori nu e cu putință; valorile sînt iraționale, nu se pot defini unele prin altele, sînt autonome.

Ireductibilitatea valorilor este o dobîndire a vremii noastre. Antichitatea și evul mediu postulau puțința derivării valorilor secundare dintr-o valoare dominantă a timpului, conducînd la un spirit intolerant față de aderenții valorilor socotite secundare. Diferențierea și autonomia valorilor alcătuiesc pentru vremea noastră o condiție de progres, toleranță și libertate. Dar autonomia valorilor este legată și de o stare de dezorientare, de lipsă de ax statornic și de temă centrală de viață a omului modern. Timpul nostru nefiind călăuzit de o singură valoare dominantă și fiind împărțit între valori variate, către care oamenii se îndreaptă după preferințele lor subiective, este prin aceasta

chiar lipsit de o fizionomie unitară. Autonomia valorilor și excesul individualismului sînt responsabile de impasul de criză în care a intrat cultura epocii în care ne aflăm. Oamenii timpului nostru nu mai pot îmbrățișa totalitatea valorilor, ci se limitează la una singură, în sfera căreia s-au specializat profesional.

Este această criză, produsă de autonomizarea valorilor, fără scăpare, sau prin mijlocirea unei singure valori, adîncite în substanța ei autentică, se poate ajunge la îmbrățișarea întregului culturii, a totalității? Omul consacrat specialității sale nu poate astfel, din unghiul special al valorii pe care o cultivă, să ajungă la sentimentul plenar al valorilor culturale, îmbrățișate în întregul lor?

Este întrebarea pe care și-o pune d. Tudor Vianu și la care răspunde afirmativ. Răspunsul nu este pur dialectic, ci sprijinit de o armătură științifică. Concepția teleologică și structurală a lui Dilthey, întregită de vederile unui Spranger, statornicec corespundența obligatorie dintre structura individuală specifică și putința de cuprindere a unei valori, fără ca elementele unice ale structurii individuale să excludă posibilitatea intuirii altor valori decît acelea cu care se acordă structural. Deși expresie a unei structuri sufletești bine definite, omul se poate depăși prin comprehensiune și simpatie intuitivă, pentru a cuprinde și alte tărîmuri. Deși sufletul uman este călăuzit de o singură valoare dominantă, el nu este închis altor vibrații de gînd. [...] Astfel, valoarea dominantă care dă aspectul unei culturi — perspectiva teoretică în antichitate sau valoarea religioasă în evul mediu — ca și valoarea specială cu care o structură individuală corespunde (valoarea economică, teoretică, etică etc.), poate alcătui punctul de plecare al îmbrățișării totalității valorilor culturale. Conflictul care se află la baza crizei culturii din timpul nostru nu este un efect al specializării (care este rezultatul unui proces fatal), ci al faptului că această specializare nu a fost trăită în toată adîncimea ei, cu toate implicațiile și consecințele la care poate conduce. Concepția structurii în psihologie pregătește, prin urmare, o resudare a valorilor într-o unitate, explicînd, în același timp, și unitatea

de stil a unei culturi și îngăduind interpretarea unor valori prin altele. Analiza d-lui Vianu ne vădește întrucât un om consacrat cu predilecție unei singure valori, economice, teoretice, etice etc., poate să o întrească prin apropierea unor valori deosebite și uneori considerate ca opuse. [...]

Teoria materială a culturii, care urmează acestei expuneri, nu aduce, în primele două împărțiri mai principale, contribuții de aceeași importanță pentru poziția spirituală a omului modern. Condiționările materiale ale culturii (mediu, structură economică, rasă), sau spirituale (tradiție, cantitatea grupului social), ca și mijloacele culturii (tehnica, familia, școala, cultura populară), alcătuiesc analize corecte, menținute la generalități cu circulație întinsă. Prezentarea problemelor se reduce adesea la enunțări de date, fapt explicabil prin caracterul de curs universitar al textului.

Originalitatea poziției și contribuția personală a d-lui T. Vianu se vădesc însă în ultimul capitol al cărții, cuprinzând paragrafele tratând despre idealul cultural.

Într-o discuție strânsă, d. Vianu înlătură deopotrivă raționalismul și istorismul ca idealuri de cultură. Primul, postulând o analogie cu dezvoltarea culturii pământului, își propune ca ideal ființa rațională; el conduce, prin corelare, la o atitudine progresistă, liberală, pacifistă, egalitară și optimistă. Istorismul, în schimb, cultivând latura de adâncime a ființei, de ordin emotiv, pune accentul pe particularitățile deosebitoare între națiuni. Raționalismul reprezintă o concepție universalistă, istorismul apără idealul particular al fiecărei națiuni. O a treia poziție se desprinde, ca o reacție împotriva subordonării individuale față de umanitate: idealul umanist al culturii.

Acestor idealuri culturale, d. Vianu le opune o concepție activistă a culturii. Omul nu trebuie să creeze în imobilitate și absolut, ci în relativitatea valorilor umane; valoarea unei culturi este măsurată de operele cărora le-a dat naștere; idealul de cultură este creația prin muncă, realizarea prin efort. «Cultura e un produs al libertății omenesti, orientate către niște scopuri rezultate din spontaneitatea firii umane, pe care natura nu le impune, ci numai le limitează» (p. 284). [...] Cartea sfârșește cu un

indemn optimist, cu o invitație la activitate. E o carte a vremii de astăzi, reprezentînd o concepție eroică a omului în fața vicții“.

ADDENDA

Curs de sociologie

(Puncte de vedere în sociologia contemporană)

[Partea a II-a: Sociologia culturii]

Publicăm sub acest titlu partea a doua (p. 229—448) a unui *Curs de sociologie*, predat de Tudor Vianu în anul școlar 1932—1933 și litografiat (editori: C. Borghi și M. Cernea). Subtitlul, *Puncte de vedere în sociologia contemporană*, circumscrie obiectul cursului, precizat de Vianu în mai multe rînduri: „ne-am propus o trecere în revistă a punctelor de vedere în sociologia contemporană, nu a rezultatelor; a perspectivelor largi din care consideră materia sociologică feluriți sociologi, în special sociologii germani, care sînt mai puțin cunoscuți la noi“ (p. 48); „nu ne propunem să examinăm ansamblul doctrinelor feluriților sociologi, ci numai punctele de vedere“, „poziția lor față de obiectul și metoda acestei științe, felul în care ei înțeleg sarcinile proprii pe care această știință trebuie să și le asume“ (p. 58) etc.

După lecția introductivă (*Curentele sociologiei moderne și contemporane*), în care „complexitatea externă a științei sociologiei“ este explicată prin diversitatea accepțiilor date termenului de *societate*, prin înțelegerea diferită a raporturilor dintre sociologie și științele sociale particulare, ca și prin varietatea metodelor folosite, Vianu consacră o prelegere sociologiei universaliste a lui Othmar Spann, o alta sociologiei „relaționiste“ a lui Georg Simmel, pentru a sublinia apoi trăsăturile lor distinctive prin comparație; expune apoi sociologia lui Leopold von Wiese (două prelegeri), Ferdinand Tönnies, sociologia fenomenologică (Theodor Litt și A. Vierkandt). Pe parcurs sînt amintite și alte

concepții („cursul nostru este făcut după această metodă : cu ocaziunea felurișilor cercetători care sînt amintiți aci [...] discutăm și una sau alta dintre variatele probleme ale sociologiei contemporane” — p. 96) : a lui Durkheim („cărui aș fi vrut să-i consacru o lecțiune, dacă n-am fi făcut anul trecut la seminarul de știința culturii o lungă interpretare a *Regulilor metodei sociologice*” — p. 50), Tarde („a cărui lucrare dumneavoastră ați citit-o cu mine într-unul din seminariile anilor trecuți de pe lângă cursul de filozofia culturii” — p. 127) ș.a.

Această primă parte a cursului, ocupată cu expunerea unor doctrine sociologice generale, se încheie cu o prelegere intitulată *Societate, comunitate, iubire*, în care Vianu propune o clasificare a formelor tipice de grupare omenească, completînd clasificarea lui Tönnies (societate-comunitate) cu o a treia grupare : iubirea, pe care Vierkandt o includea între „comunități” și căreia Vianu îi acordă, sprijinindu-se pe Simmel (*Fragmente und Aufsätze*) și Scheler (*Wesen und Formen der Sympathie*), un „caracter social” distinct.

Pînă aici cursul are o factură didactică informativă prea accentuată, nedepășind aproape nici un moment interesul documentar. Se cuvine să observăm totuși că ținuta profesorului este și de această dată remarcabilă ; cantitatea informației, organizarea și clarificarea ei dau cursului — chiar cînd materia nu aparține nici uneia dintre specialitățile autorului — un caracter exemplar.

Din momentul însă în care trece la teoriile sociologice despre cultură, Vianu regăsește un domeniu care e și al lui. Factura expozitivă (indicată de subtitlul cursului : *Puncte de vedere în sociologia contemporană*) e menținută, dar atenuat, comentariul e mai amplu și mai substanțial, aducînd, dacă nu o teorie proprie, expresia unei poziții față de abordarea sociologică a culturii și o completare a concepției cunoscute din studiile de filozofia culturii ale autorului. Este motivul pentru care am considerat utilă publicarea acestui text aproape necunoscut astăzi.

Cursul se încheie cu o prelegere despre metoda sociologică a lui D. Gusti și despre problema specificului național. Vom încerca în *Postfața* la volumul al IX-lea să arătăm legăturile lui Vianu cu „școala sociologică de la București” și

să stabilim poziția lui în dezbaterile pe tema specificului național, lămurind și rezervele exprimate aici față de tendința unei ipostazieri și interpretări metafizice a conceptului în discuție.

Cum textul litografiat are unele neglijențe caracteristice expunerii orale (expresii ca „ei bine“, „fără îndoială“, „așadar“, „atunci“ ș.a., repetiții inutile, topică defectuoasă), ne-am îngăduit o minimă intervenție în sensul reducerii sau corectării lor.

INDICE DE NUME ¹

A

- Alberti, Leon Battista : 184, 186, 187
Alexandru Macedon (Alexandru cel Mare) : 147
Aristip din Cirene : 336
Aristotel : 81, 130, 159, 181, 182, 205, 353
Augustin (Augustinus Aurelianus) : 118, 153, 199, 233
Averroes (Ibn-Roşd) : 21

B

- Bacon, Francis : 20, 167, 415
Bagdasar, Nicolaie : 140
Balzac, Honoré de : 206
Baxter, Andrew : 183
Beethoven, Ludwig van : 206, 424
Benda, Julien : 215, 340
Bentham, Jeremy : 417, 418
Berdiaev, Nikolai Alexandrovici : 170, 374
Bergson, Henri : 54
Berthelot, René : 14, 48
Biberi, Ion : 455—459
Bismarck-Schönhausen, Otto von : 217
Blaga, Lucian : 137
Boas, Franz : 241

¹ Alcătuit de Nadia Lovinescu.

Boileau-Despréaux, Nicolas : 221
Borghi, C. : 459
Bossuet, Jacques Bénigne : 153, 205
Boudeau, J. : 48
Bouglé, Célestin : 129, 137, 275
Boulainvilliers, Henri : 237
Bourget, Paul : 193
Boutroux, Étienne Émile Marie : 189
Braun, Otto : 41, 50
Brătianu, Ion C. : 344
Brentano, Franz : 54, 55, 137—139, 447—449, 452
Breysig, Kurt : 372—374
Brunetière, Ferdinand : 49
Bücher, Karl : 367, 371
Buckle, Henry Thomas : 223—228, 230, 231
Buisson, Ferdinand : 275
Burckhardt, Georg Eduard : 42, 50
Byron, George Gordon, lord : 323, 324

C

Catul (Caius Valerius Catullus) : 186
Cauer, E. : 49
Cerna, Panait : 319—320
Cernea, M. : 459
Chamberlain, Houston Stewart : 239
Cicero, Marcus Tullius : 420
Clemenceau, Georges Benjamin : 217
Cohn, Jonas : 200
Comarnescu, Petru : 446—451
Comte, Auguste : 39, 110, 170, 197, 198, 305, 356, 359,
360, 362, 368, 370, 374, 425
Condorcet, Marie Jean Antoine Caritat : 12, 17, 18, 20, 21,
23, 24, 44, 49, 273—275, 338, 356
Copernic (Nicolaus Copernicus) : 330
Corneille, Pierre : 221
Cournot, Antoine Augustin : 353
Curtius, Ernst Robert : 48

D

- Dacier, Anne Tanneguy Lefebvre : 221
 Danton, Georges Jacques : 217
 Darwin, Charles Robert : 34, 253
 Daudet, Léon : 419
 Delaisi, Francis : 283
 Delavrancea, Barbu (Barbu Ștefănescu) : 401
 Demostene : 186
 Descartes, René : 20, 21, 23, 149, 173, 220, 231, 291, 311, 329, 330
 Diderot, Denis : 12
 Dilthey, Wilhelm : 58, 175—177, 457
 Döring, August : 129, 138
 Draper, John William : 49
 Du Bois-Reymond, Emil : 259
 Du Bos *sau* Dubos, Jean-Baptiste : 221
 Durkheim, Emile : 138, 375, 405, 427, 431, 460

E

- Eckhart *sau* Eckehart, Johannes : 322
 Ehrenburg, Ilya Grigorievici : 402
 Ehrenfels, Christian von : 129, 137—139, 447, 450
 Eisler, Rudolf : 9, 47
 Eminescu, Mihai : 88, 345, 391
 Engels, Friedrich : 227, 356, 378
 Epictet : 193
 Epicur : 196
 Eschil : 314, 317, 320
 Euhemeros : 196

F

- Feldkeller, Paul : 380
 Fénelon, François de Salignac de la Mothe : 48
 Ferguson, Adam : 358, 359
 Feuerbach, Ludwig : 196

Fichte, Johann Gottlieb : 18, 19, 48, 160, 189, 190, 192,
235, 270, 332, 333
Flaubert, Gustave : 179, 208
Fontenelle, Bernard Le Bovier de : 20, 49, 220, 221
Franklin, Benjamin : 184—186
Frazer, James George : 424
Frederic al II-lea, rege al Prusiei : 216
Freud, Sigmund : 405, 409—414
Fröbel, Friedrich : 269

G

Galilei, Galileo : 401
Gautier, Théophile : 207
Geiger, Moritz : 349
Giese, Fritz : 39, 50
Gleichen Russwurm, Alexander von : 50
Gobineau, Joseph Arthur de : 236—240
Goethe, Johann Wolfgang von : 33, 40, 48, 297, 298, 317,
318, 321—323, 325—327
Groos, Karl : 138
Grotius, Hugo (Hugo de Groot) : 229
Gusti, Dimitrie : 5, 143, 343, 432—434, 460
Guyon du Chesnoy, Jeanne-Marie Bouvier de La Motte :
48

H

Hammacher, Emil : 37
Hartmann, Nicolai : 130, 131, 133, 138, 140, 447, 448, 451,
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich : 12, 13, 19, 28, 29, 32—
34, 42, 48, 50, 153, 232, 235, 299, 300, 306, 309, 356,
363, 366, 369, 370, 436
Heliade-Rădulescu, Ion : 344
Herder, Johann Gottfried : 18, 19, 21—28, 32, 38, 44, 45,
49, 300, 309
Heyde, Johannes Erich : 138, 140
Hildebrand, Bruno : 365, 366, 371
Hobbes, Thomas : 196

Höföding, Harald : 49
Hölderlin, Johann Christian : 325
Homer : 147, 186, 196, 221
Honegger, Johann Jakob : 47
Humboldt, Wilhelm von : 19, 25, 27, 32, 49, 50
Husserl, Edmund : 54, 138, 386, 447

I

Iancu, Victor : 444—446
Ibsen, Henrik : 325

J

Jacobi, Friedrich Heinrich : 332
James, William : 54, 138, 189, 310
Joël, Karl : 37

K

Kant, Immanuel : 15, 16, 18, 19, 21—26, 49, 55, 110, 132,
133, 164, 173, 189, 197, 202, 203, 235, 329—332, 354,
420, 433, 434
Keyserling, Hermann von : 380
Klages, Ludwig : 394
Kogălniceanu, Mihail : 345
Kraus, Oskar : 137, 139
Kreibig, Josef Klemens : 137
Krueger, Felix : 137
Kühnemann, Eugen : 49

L

Labriola, Antonio : 454
Lalande, André : 129
Lalo, Charles : 205
Lamprecht, Karl : 371, 372

Lasserre, Pierre : 47
Lazarus, Mortiz : 7
Le Bon, Gustave : 410, 411
Leibniz, Gottfried Wilhelm : 231, 332
Le Senne, René : 139
Lessing, Theodor : 140
Lévy-Bruhl, Lucien : 376, 380, 424
Lewis, Sinclair : 265
Lexis, Wilhelm : 8, 47
Liebert, Arthur : 37
Lipps, Theodor : 54, 139
List, Friedrich : 364—366, 371
Litt, Theodor : 349, 386, 387, 459
Lotze, Rudolph Hermann : 139
Luca, evanghelistul : 183
Lucrețiu (Titus Lucretius Carus) : 196

M

Machiavelli, Niccolò : 212—214
Maier, Heinrich : 139
Maimon, Salomon : 332
Maiorescu, Titu : 344, 345
Mann, Thomas : 48
Mannheim, Karl : 377, 378, 382—385, 386—388, 395, 399,
405
Marc Aureliu (Marcus Aurelius Antoninus) : 14, 193
Marcuse, L. : 39, 50
Maritain, Jacques : 170
Marx, Karl : 128, 227, 232, 356, 365, 366, 378, 379
Massis, Henri : 48, 170, 374
Mayr, Georg von : 432
Meinong, Alexius von : 54, 56, 137, 139, 447, 450
Messer, August Wilhelm : 140
Meyer, Richard M. : 50
Molière (Jean-Baptiste Poquelin) : 311, 400
Montesquieu, Charles Louis de Secondat : 13, 221—223, 226,
228
Morgan, Lewis Henry : 366

Morner, Daniel : 48
Müller-Freienfels, Richard : 129, 130, 140
Müller-Lyer, Franz : 334, 336—338
Münsterberg, Hugo : 140

N

Napoleon I Bonaparte : 147
Newton, Isaac : 401
Nietzsche, Friedrich : 30—43, 50, 128, 167, 178, 206, 207,
253, 296, 303—310, 402, 403, 445

O

Otto, Jarl : 237

P

Papin, Denis : 258, 259
Papu, Edgar : 451—452
Pareto, Vilfredo : 414—416, 418, 419, 421—431
Parmenide : 41
Pascal, Blaise : 20, 49, 198
Paulhan, Francis : 403, 404
Pericle : 363
Pestalozzi, Johann Heinrich : 269
Philolaos : 110
Platon : 65, 130, 138, 186, 204, 214, 314, 317, 322, 323,
393, 448
Pliniu cel Bătrîn (Caius Plinius Secundus) : 186
Prévost D'Exiles, Antoine François : 13
Pufendorf, Samuel : 229

Q

Quételet, Adolphe : 432

R

- Rehmke, Johannes : 138
 Reinach, Salomon : 424
 Ribot, Théodule Armand : 78, 140
 Rickert, Heinrich : 20, 63, 122, 130, 140, 147, 151, 152,
 360
 Rignano, Eugenio : 191, 192
 Ritschl, Albrecht : 198
 Robespierre, Maximilien de : 424
 Rosetti, C. A. : 344
 Roşca, D. D. : 140
 Rousseau, Jean Jacques : 8, 12—19, 26, 44, 45, 48, 49,
 229, 289, 317, 358, 359, 428, 444
 Ruskin, John : 208

S

- Saint-Simon, Claude Henri de Rouvroy de : 39, 305, 356,
 375
 Saint-Simon, Louis de Rouvroy de : 237
 Savigny, Friedrich Karl von : 345
 Scheler, Max : 88, 130, 131, 137, 138, 140, 381, 382, 390,
 394—396, 399, 447, 449, 451, 460
 Schelling, Friedrich Wilhelm : 235
 Schiller, Johann Christoph Friedrich von : 51, 209, 325
 Schmidt, Wilhelm : 409
 Schmoller, Gustav von : 362
 Schopenhauer, Arthur : 30, 147, 234—238, 335, 391
 Schurtz, Heinrich : 47, 405—407
 Seignobos, Charles : 399, 400
 Seillère, Ernest : 48, 235, 236, 429, 430
 Seneca, Lucius Annaeus : 211
 Shaftesbury, Anthony Ashley Cooper : 317, 318, 323
 Shakespeare, William : 48, 81, 206
 Shelley, Percy Bysshe : 324, 325
 Sighele, Scipio : 410
 Simmel, Georg : 50, 129, 140, 248, 250, 252, 349, 385—
 387, 411, 459, 460

Socrate : 65, 159, 161, 188, 317, 336
Sombart, Werner : 70, 148, 183, 184, 186, 187, 427
Sorel, Georges : 60
Soricu, I. U. : 327
Spann, Othmar : 349, 385, 386, 389, 406, 459
Spencer, Herbert : 375
Spengler, Oswald : 37, 262, 293, 296—298, 300, 301, 313,
339, 355—357, 373
Spinoza, Baruch : 41, 194, 231, 417
Spranger, Eduard : 50, 176—178, 210, 457
Stein, Ludwig : 47
Steinmetz, Sebald Rudolf : 431, 432
Steinthal, Heymann (Heinrich) : 7
Stern, Alf. : 140
Stern, Louis William : 140
Strauss, David Friedrich : 32—34, 36, 38, 50, 304

T

Taine, Hippolyte : 225, 226, 228, 234
Tarde, Gabriel de : 406, 460
Terențiu (Publius Terentius Afer) : 84
Tertulian (Quintus Septimius Florens Tertullianus) : 197
Titus Livius : 186
Tolstói, Lev Nikolaevici : 206, 252
Tönnies, Ferdinand : 349, 375, 386, 431, 459, 460
Troeltsch, Ernst : 10, 11, 28, 29, 37, 47, 50
Tucidide : 300, 301
Turgot, Anne Robert Jacques : 359

V

Valéry, Paul : 135
Varro, Marcus Terentius : 186
Vasilescu, Emilian : 452—453
Vermeil, Edmond : 47, 48
Vico, Giambattista : 60
Vierkandt, Alfred : 140, 349, 352, 386, 427, 459, 460

Virgiliu (Publius Vergilius Maro) : 147
Voltaire (François Marie Arouet) : 12, 65, 311
Vrînceanu, Dragoș : 443—444

W

Wagner, Richard : 30, 36, 113, 239, 307
Walther, Andreas : 39, 50
Walzel, Oskar : 323
Warens, Louise Eléonore de La Tour du Pil, de : 14
Weber, Alfred : 352—354, 357, 386
Weber, Max : 187, 232, 233, 427
Weule, Karl : 9
Wiese, Leopold von : 349, 385, 387, 459
Wilde, Oscar Fingall O'Flahertie Wills : 208
Wilhelm al II-lea, împărat al Germaniei : 239
Windelband, Wilhelm : 40, 50, 141, 152
Wundt, Wilhelm : 7, 137, 174, 374
Wyneken, Gustav : 270

X

Xenofon : 195, 196
Xenopol, Alexandru : 145, 152

CUPRINS

RAȚIONALISM ȘI ISTORISM

Prefață 5

I. DEFINIȚIA ANALOGICĂ A CULTURII ȘI DIFICULTĂȚILE EI

(Importanța modernă a filozofiei culturii. — Definiția analogică a culturii și dificultățile ei. — Concepție raționalistă și istorică a culturii. — Interpretarea acestui contrast, de către Troeltsch, ca una din formele opoziției spirituale franco-germane.) 7

II. DE LA ROUSSEAU LA HEGEL

(Definiția analogică a culturii în veacul al XVIII-lea. — Rousseau concepe „starea naturală” ca o ipoteză normativă. — „Omul natural” și „sălbaticul” în descrierea lui Rousseau. Trăsătura lor negativă comună: pasivitatea. — Trăsătura pozitivă a stării naturale: instinctul altruist. — Rousseau stabilește un ideal pe care omenirea urmează să-l ajungă nu printr-o evoluție regresivă, ci printr-una progresivă. — Deosebirea kantiană între „cultură” și „civilizație”. — Ipoteză asupra substratului raționalist al teoriei lui Rousseau. — Condorcet înfățișează cultura ca o neconținută perfecționare a rațiunii. — Fichte și Rousseau. — Condorcet postulează paralelismul între evoluția individului și a speței. — Originea acestei idei în filozofia carteziană. — Polemica dintre Kant și Herder asupra problemei dacă individul sau speța este agentul culturii. — Antiprogresivismul, umanismul, antiraționalismul și naționalismul lui

Herder. — Șovăiri în gândirea lui Herder. — Prezența unor elemente raționaliste, progresiviste și liberale. — Umanismul și antietatismul lui W. v. Humboldt. — Considerarea culturilor din punctul de vedere al metodei istorice. — Hegel realizează acordul între concepția raționalistă și istorică a culturii.)	12
--	----

III. NIETZSCHE ȘI ISTORISMUL

(Caracterizare generală a lui Fr. Nietzsche. — Opoziția antietatistă a lui Nietzsche. — Nietzsche combate hegelianismul în David Strauss. — Foloasele studiilor istorice și primejdia lor. — Remediul anistoric și supraistoric. — Cultura ca unitate de stil. — Nietzsche n-a învins istorismul.)	31
--	----

IV. CRITICA LUI NIETZSCHE ȘI ELEMENTELE UNEI NOI SINTEZE

(Răsunetul ideilor lui Nietzsche. — Critica ideii de unitate culturală. — Critica atitudinii supraistorice — Critica originalității prin cunoașterea de sine introspectivă.) .	37
--	----

CĂTRE O CONCEPȚIE ACTIVISTĂ A CULTURII

NOTE

47

INTRODUCERE ÎN TEORIA VALORILOR

Prefață

51

I. NOȚIUNI AXIOLOGICE

1. Acte și obiecte	53
2. Aprehensiune și creațiune	55
3. Specii de acte și specii de obiecte. Caracterul indescriptibil al actelor	56
4. Alternarea actelor de conștiință	58
a) Miturile	59
b) Afectele posesiunii și ale aprobării	61
c) Judecățile de valoare și despre valori. Reversibilitatea alternanțelor	62
5. Valori și bunuri	64
6. Posibilitatea valorilor pure	65

7. Bunuri, lucruri, persoane	67
8. Subalternarea actelor valorificatoare și ordinea lor	69
II. CARACTERELE VALORIILOR	
1. Actul de dorință și valoarea	72
2. Excentricitatea valorilor	74
3. Valori și concepte (Solidaritate și izolare)	76
4. Generalitatea valorilor	77
5. Generalitatea conceptelor și generalitatea valorilor	79
6. Valoarea și valabilitatea	81
7. Volumul valorilor	83
8. Polaritatea valorilor	85
9. Gradualitatea valorilor	86
10. Semnificația valorilor	88
III. SISTEMUL VALORIILOR	
A. Criteriile grupării	90
1. Suportul valorilor	90
2. Înlanțuirea valorilor	91
3. Ecoul valorilor	94
B. Structura valorilor	95
1. Iraționalitatea și raționalitatea valorilor (Nucleu și coordonate)	95
2. Valoarea economică (Problema muncii)	97
3. Valoarea vitală	100
4. Valoarea juridică	102
5. Valoarea politică	105
6. Valoarea teoretică	108
7. Valoarea estetică	111
8. Valoarea morală	114
9. Valoarea religioasă	117
C. Ierarhia valorilor	119
D. Sistem închis sau sistem deschis?	122
E. Încrucișarea sferelor personale	124
ANEXE	
Originea și valabilitatea valorilor	128
BIBLIOGRAFIE	137

Prefață	143
Prefață la ediția a II-a	143

A. a. TEORIA FORMALĂ A CULTURII

I. OBIECTUL FILOZOFIEI CULTURII

(Filozofia culturii ca ramură nouă a sistemului filozofiei. — Științele naturii și științele spiritului caracterizate prin obiectele lor: fenomene naturale și fenomene spirituale. — Forme de interferență între științele naturii și ale spiritului. — Ideea de valoare ca trăsătură fundamentală în științele spiritului. — Valoare, bun, valorizare, creație (act cultural subiectiv și obiectiv). — Filozofia culturii și științele culturale particulare.) 145

II. DOMENIUL FILOZOFIEI CULTURII. DEFINIȚIA CULTURII

(Cele două aspecte ale filozofiei istoriei: teoria formală și materială a istoriei. — Filozofia culturii va evita subiectivismul vechii filozofii materiale a istoriei. — Sociologia și filozofia 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.) 152

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.) . . . 159

IV. FOLOSUL ȘI PRIMEJIA DIFERENȚIERII VALORILOR. CRIZA CULTURII MODERNE

(Necunoașterea caracterului irațional al valorilor în alte epoci 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.) . . . 166

V. STRUCTURA SUFLETEASCA

(Vechea psihologie atomistă și asociaționistă. — Dificultățile ei. — W. Dilthey și noua psihologie structurală. — Psihologia ca știință naturală și ca știință istorică. Istoricizarea 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.) . . . 172

A. b. CONFLICTUL ȘI UNITATEA VALORILOR

VI. CONFLICTELE VALORII ECONOMICE ȘI APLANAREA LOR

(Conflictele economicului în *Politica* lui Aristotel. — Conflictele economicului în unele texte religioase creștine. — Resolidarizarea valorilor în jurul economicului, demonstrată de W. Sombart.) . . . 180

VII. ȘTIINȚA ȘI MORALA

(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 adîncire experimentală. — Elementele conflictului modern din-

tre 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.)

188

VIII. ȘTIINȚA ȘI RELIGIE

(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.)

194

IX. ARTA 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 d'n punctul de vedere al moralei. Tolstoi. — Conflictul dintre artă și morală din punctul de vedere al artei și frumuseții. Nietzsche. — Încercarea de a aduce frumosul sub punctul de vedere al binelui. Ruskin. — Încercarea de a aduce binele sub punctul de vedere al frumosului. Cucerirea unei atitudini morale din perspectiva artei. Schiller.)

204

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.) 210

B. a. TEORIA MATERIALĂ A CULTURII

1. a. Condițiile materiale ale culturii

XI. TEORIA MEDIULUI

(Problemele principale ale teoriei materiale a culturii. — Condiționarea cosmică a culturii. Originile acestei idei. Polemica dintre antici și moderni. Mediul cosmic ca climă la Fontenelle și Dubos. Îmbogățirea noțiunii de mediu cosmic la Montesquieu și Buckle. — Limitele teoriei mediului, ca produs al înrîuririi științelor naturii asupra științelor spiritului. Mediul cosmic trebuie valorificat de om. Independența de peisaj prin folosirea unor energii generale ale naturii.) 219

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 omenești în teoria lui Marx. — Dificultățile materialismului istoric. Parțialitatea lui. Metafizicismul. Negarea influenței spiritului. Contraargumente. Autonomia conștiinței axiologice a omului.) 227

XIII. TEORIA RASELOR

(Teoria raselor ca derivație a istoriei mediului. — Contrastul dintre latinism și germanism și teoria raselor. Caracterul lor subiectiv. Rasele nu sînt stabile. Rasele identice pot purta culturi felurite. Rase deosebite se pot împărtăși de la aceeași cultură. Rase felurite în culturi unitare. Inegalitatea raselor și durata dezvoltării unor popoare. — Valoarea generală a teoriei raselor.) 234

1. b. Condițiile spirituale ale culturii

XIV. TRADIȚIA

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

larea expresiei proprii cu expresia străină în faptul comunicării. Nevoia de precizie și siguranță în opera culturii. Tradiționalismul cercurilor conducătoare.) 243

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 vigoarea tradițiilor. — Influența cantității grupului social în domeniul economic; în domeniul politic; în domeniul social; în domeniul teoretic; în domeniul estetic; în domeniul religios.) 248

B. b. MIJLOACELE CULTURII

XVI. TEHNICA ȘI FAPTUL TEHNIC

(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.) 255

XVII. PROBLEMA MAȘINISMULUI

(Mașinismul și ideea unui *perpetuum mobile*. — Neajunsurile mașinismului modern. Mizeria proletară. — Mentalitatea cantitativă și standardizarea. Munca nu se mai acoperă cu întregul cuprins al vieții.) 261

XVIII. FAMILIA CA MIJLOC AL CULTURII

(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. Ideea de autoritate. — Criza modernă a familiei și remediile încercate. — Educarea în institute. — Metodele neînlocuibile. — Familia și școala.) 266

XIX. ȘCOALA CA MIJLOC AL CULTURII

(Școala ca mijloc al culturii obiective și subiective. — Școala ca mijloc și condiție a culturii. Exemplu. Școala

democrațiilor culturii prin școală. Avantajele și neajunsurile persepectivei pe care școala o deschide asupra culturii. — Valorile culturii subiective dezvoltate în atmosfera școlii. Emulație și concurență. Atmosfera platonice a școlii. — Școala ca mijloc a culturii obiective și subiective pe diferitele trepte ale învățămîntului.) 271

XX. CULTURA POPULARĂ

(Împrejurările 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.) 279

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 pămîntului. Raționalismul cultural și aplicațiile lui: Credința în progres. Egalitarismul. Liberalismul. Pacifismul. Optimismul. — Dificultățile concepției raționaliste a culturii. Inexistența unei naturi umane pure, anterioare operei culturii. Pluralitatea finalităților culturale. — Concepția istorică a culturii și aplicațiile ei: naționalismul și implicațiile lui. — Concepția umanistă a culturii.) 287

XXII. DIFICULTĂȚILE CONCEPȚIEI ISTORICE

(Exemplificarea concepției istorice a culturii prin comparația dintre cultura analitică și modernă. O. Spengler. — Dificultățile istorice ale culturii. Împrumuturile pe care istorismul le-a făcut raționalismului. Imposibilitatea cunoașterii trecutului. Omogenitatea epocilor trecute este un efect de perspectivă. Omogenitatea culturilor se pierde. Cauzele caracterului anarhic al culturilor moderne. Întrătăierea planurilor istorice în culturile moderne.) 294

XXIII. MOTIVELE CONCEPȚIEI ACTIVISTE A CULTURII

(Examinarea concepției istorice a culturii din punct de vedere al oportunității ei. Criticile lui Fr. Nietzsche. Ideea

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 istorist al concepției lui. Ideea 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.) 305

XXIV. CONCEPȚIA ACTIVISTA A CULTURII

(Concepția raționalistă, istorică și activistă în relația lor cu teoria analogică a culturii. — Avantajele 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.) 312

XXV. MITUL PROMETEIC ÎN POEZIA MODERNA

(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 dezlănțuit* de Shelley. — Motivul concilierii între sensibilitate și rațiune la Schiller, Hölderlin și Ibsen. — Elemente prometeice și *Faust* de Goethe.) 320

XXVI. MITUL PROMETEIC ÎN FILOZOFIA MODERNA

(Prometeismul în filozofia lui Kant; în ordinea cunoașterii, în ordinea morală. — Dificultățile kantismului. — Prometeismul în filozofia lui Fichte: metafizica; teoria culturii.) 329

XXVII. ACTIVISMUL CULTURAL ȘI PROBLEMA DURERII

(Cele cinci atitudini în fața răului și a durerii în lume: Pasivitatea primitivă. Reacțiunea magică. Resanna-

rea. Afirmarea valorii durerii. Activismul. — Raționalismul și istorismul în cultura românească. — Superioritatea activismului.)	334
--	-----

**XXVIII. ÎNȚELESUL INTEGRAL AL ACTIVISMULUI.
PROBLEMA ROMÂNEASCA**

(Este activismul o simplă concepție practicistă? — Finalitatea teoretică, etică și estetică a activismului. — Problema culturii românești. — Înlocuirea adaptărilor iraționale prin adaptări raționale și însemnătatea problemelor de filozofia culturii în mediul nostru. — Raționalismul și istorismul în cultura românească. — Perspectivele activismului în cultura noastră.)	339
---	-----

A D D E N D A

CURS DE SOCIOLOGIE

[Partea a II-a : SOCIOLOGIA CULTURII]

Sociologia culturii	349
Tipuri și trepte de cultură	357
Tipuri și trepte istorice și sociologice	367
Sociologia cunoștinței	375
Determinarea socială a curentelor sociologice și a culturii .	385
Condiționările sociale ale ideii omului și ale sentimentelor	395
Rolul sexualității în formarea conștiinței colective. Schurtz.	
Freud	405
V. Pareto și sociologia inductivă	414
Sociologia lui Pareto (continuare)	421
Monografia socială și problema specificului național	430
<i>Note</i>	439
<i>Indice de autori</i>	463

Lector : MARGARETA FERARU
Tehnoredactor : AURELIA ANTON

*Bun de tipar 10.III.1979. Tiraaj 3 750 ex. Bro-
șate 3 050 ex. Legate 1/1 700 ex. Coll ed. 27,15. Coli
tipar 30,25.*



Tiparul executat sub comanda
nr. 1/2523, la
Întreprinderea poligrafică
„13 Decembrie 1918“
str. Grigore Alexandrescu nr. 89—97
București,
Republica Socialistă România

