

III 10605

BIBLIOTECA DE FILOSOFIE

PETRE ANDREI

FILOSOFIA  
VALORII



FUNDAȚIA REGELE MIHAI I

PETRE ANDREI

FILOSOFIA VALORII



FUNDAȚIA REGELE MIHAI I

BULEVARDUL LASCAR CATARGI, 39

BUCUREȘTI

1945

# FILOSOFIA VALORII

## CUPRINSUL:

Pag.

<i>Cuvânt înainte de d-l Prof. Dimitrie Gusti</i> .....	5
<i>Prefață</i> .....	11
<i>Introducere</i> .....	13

### PARTEA I-a

#### Geneza și forma valorii (Psihologia și logica valorii)

<b>A. Psihologia valorii</b> .....	23
I. Teoriile psihologice asupra valorii .....	23
II. Concepția emoționalistă .....	29
III. Concepția voluntaristă .....	34
IV. Critica acestor două concepții .....	38
V. Curente străine psihologiei în filosofia valorii (curente metafizice) .....	42
VI. Clasificarea valorilor .....	47
<b>B. Logica valorii</b> .....	53
I. Valoarea ca element al conceptului și judecății .....	55
II. Procesul de cunoaștere și valorificare a valorilor .....	66
III. Raportul dintre valoare și realitate .....	73
a. Obiectul cunoștinței .....	74
1. Kant .....	74
2. Idealismul logic neokantian și idealismul transcendențial ..	80
b. Problema realității obiective .....	86
c. Critica raporturilor stabilite între valoare și realitate ...	91
IV. Valoarea cunoașterii: caracterele și criteriul ei .....	99
V. Valori logice .....	109

### PARTEA II-a

#### Materia valorilor sociale (Sociologia valorii)

I. Despre valori sociale în general .....	115
II. Procesul de realizare a valorilor .....	117
III. Valori economice .....	127
IV. „ juridice .....	146
V. „ politice .....	154
VI. „ etice .....	161
VII. „ istorice .....	183
VIII. „ estetice .....	203
IX. „ religioase .....	223
X. „ culturale-sociale .....	232
Index alfabetic .....	239

## CUVÂNT ÎNAINTE

*Lucrarea de față a fost concepută între anii 1913—1918 și redactată în 1918, când a fost prezentată ca teză de doctorat în sociologie la Facultatea de Filosofie și Litere din Iași.*

*Anii primului război mondial, la care autorul a participat ca luptător pe front, au amânat trecerea examenului său de doctorat, și au determinat ca lucrarea de doctorat să nu fie publicată, potrivit hotărîrii din vremea aceea a Universităților, față de greutatea tiparului.*

*Manuscrisul din 1918 a fost mai târziu revizuit de autor și apoi litografiat.*

*Textul de față este un produs al comparației dintre manuscrisul scris cu mîna și volumul litografiat, adăogându-se unele completări la citatele bibliografice.*

*Aducem călduroase mulțumiri Doamnei P. Andrei, pentru că ne-a încredințat spre tipărire, după cererea noastră, atât manuscrisul scris, cât și cel litografiat, înlesnind astfel a pune la îndemîna publicului românesc o importantă scriere de filosofie, care altfel ar fi rămas necunoscută.*

*Dela întemeetorul ei, H. Lotze, ca o nouă disciplină filosofică, filosofia valorii a devenit cu timpul o problemă centrală în filosofia contemporană.*

*Teza de doctorat a lui P. Andrei a fost prima lucrare în limba română asupra acestei probleme.*

*În deosebire de cele mai multe scrieri străine, insuficiente și parțiale, lucrarea lui P. Andrei este și astăzi, după 27 de ani de când a fost scrisă, remarcabilă prin prezentarea problemelor valorii în legătura lor sistematică și în toate formele lor principale.*

*Cu apariția studiului eminent al d-lui Tudor Vianu „Introducere în teoria valorilor întemeiată pe observarea conștiinței”, apărut în*

1942, filosofia românească se poate bucura că, prin lucrările lui Andrei și Vianu, ocupă un loc de o deosebită onoare în bogata literatură a problemei.

„Filosofia valorii” de P. Andrei s'a născut în atmosfera Seminarului de Sociologie dela Universitatea din Iași, după cum o declară însuși autorul în prefața acestei lucrări; cu satisfacție constat că ea este cea dintâi teză de doctorat produsă de activitatea catedrei de sociologie, ce o reprezintă, și, în sfârșit, ea evocă descoperirea emoționantă a talentului lui P. Andrei.

Retrăesc prima ședință a Seminarului de Sociologie, a primului meu an de profesorat, în Iași, Maiu 1910. Parcă-l văd, tânăr și sfios, inteligent, vioi și foarte dornic de învățatură, P. Andrei mi s'a impus atenției cum l-am văzut; întrebat de ce, născut la Brăila (în 1891), s'a înscris la Universitatea din Iași, în 1910, a răspuns prompt: pentru că auzise că la Iași fusese numit un profesor tânăr, venit proaspăt din străinătate, deci mai la curent cu știința sociologică a timpului decât profesorii dela alte universități.

Sârguincios și activ în lucrările seminariale, dovadă întinsul său studiu „Mecanism și Teleologism în sociologia contemporană” (154 pag. apărut în „Studii Sociologice și Etice”, de sub direcția mea), P. Andrei, după ce a dat licența în 1913, mi-a împărtășit gândul că ar dori să dea doctoratul, solicitându-mi sprijinul și rugându-mă în același timp a-i propune un subiect de cercetare.

Printre multele probleme care așteptau să fie redactate, și care în biblioteca mea aveau și o bibliografie corespunzătoare completă, era problema valorii.

Am propus deci doctorandului P. Andrei să folosească această bibliografie și să ia ca subiect pentru teza de doctorat, valoarea.

Punctul meu de vedere fusese deseori expus și demonstrat la cursuri.

Teoria valorii a reprezentat pentru mine totdeauna un sistem indivizibil: 1) Obiectul valorii, (valoarea ca fenomen ori fapt dat), ce are, drept compliment necesar, valoarea obiectului, și care apare sub două forme, tot una de fundamentale; 2) cunoașterea obiectului-valoare (valori de realitate, de cunoaștere) și valorificarea obiectului-valoare (judecățile de valoare). Cunoașterea și evaluarea valorii au la rândul lor o altă completare necesară în puterea acțiunii de realizare a valorilor:

valabilitatea valorilor (cu tabela și clasificarea valorilor, ordinea ierarhică în jurul valorii valorilor, a unei valori supreme, ce stabilește astfel unitatea valorilor).

Aceleași preocupări se întâlnesc și în „Filosofia valorii” a lui P. Andrei. Asupra acestei lucrări, în referatul meu din 1918 pentru admiterea ei ca teză de doctorat, am scris: — „Dacă însă, după cum vedem, „interesul lumii filosofice pentru problema valorii este mare, rezultatul „cercetărilor filosofice în această direcțiune nu este de loc la înălțimea „acestui interes. Bogata literatură a chestiunii tratează numai unele „dintre fețele problemei și pe acestea, de cele mai multe ori, în mod „necomplet. Pentru aceasta lucrarea D-lui P. Andrei este binevenită, „căci este cel mai complet studiu asupra valorii: din câte posedă literatură filosofică.

„Lucrarea D-lui P. Andrei se caracterizează în primul rând prin „tr'un punct de plecare foarte just și anume prin deosebirea precisă pe „care o face între noțiunea de valoare și aceea de valorificare, între „procesul de cunoaștere a valorii și procesul de apreciere al ei, — „noțiuni și procese confundate și neprecizate în literatura chestiunii. „In al doilea rând meritul lucrării D-lui P. Andrei constă din faptul că „autorul reușește a trage toate concluziile necesare din aceste elemente prime ale problemei, grupând în jurul lor celelalte elemente „într'un sistem bine încheșat și ordonat, — ceea-ce iarăși nu se întâlnește în lucrările asupra filosofiei valorii”.

Recitind „Filosofia valorii”, acum, pentru a fi dată publicității, găsesc că judecata, pe care am formulat-o în 1918, rămâne aceeași, neschimbată.

„Filosofia valorii” este, după cum indică titlul, o lucrare sociologică, tratată din punctul de vedere filosofic, și anume al teoriei cunoașterii.

Preocupările filosofice l-au stăpânit pe P. Andrei la începutul carierei sale, tot atât de puternic ca și cele sociologice. Despre acestea din urmă s'a vorbit în „Sociologia Românească” (an. 1942, pag. 152). Nu se știe însă că P. Andrei, înainte de a deveni titularul catedrei de Istoria Filosofiei Antice, Sociologie și Etică la Iași (în 1922), a fost recomandat de Consiliul Facultății de Filosofie și Litere de acolo pentru o docență de „Filosofia Științelor și Sociologie”; iar în anul 1919 a cerut să fie admis la concursul deschis pentru catedra de Sociologie și Logică, publicată vacantă la Universitatea din Cluj, cum

reiese din Memoriul „de titluri și lucrări științifice prezentat Facultății de Filosofie și Litere din Cluj”, pe care Doamna P. Andrei a binevoit a mi-l pune la dispoziție prin fostul coleg și prieten al lui P. Andrei și eminentul meu fost elev I. Setlacec, Prim-președinte al Consiliului Legislativ.

Pe acest „Memoriu” am avut surpriza să găsesc câteva rânduri ale Decanului de atunci al Facultății de Filosofie și Litere din Iași, și autorul acestui „Cuvânt înainte”, prin care se certifica faptul că el „este o copie a manuscrisului care se găsește în arhiva Facultății” (11 Iunie 1919 Iași).

Din acest „Memoriu” reiese că P. Andrei plănuia să scrie o „Introducere în Filosofie”, în 2 volume, din care, adăoga el în 1919, primul volum se afla în manuscris, iar al doilea, „gata în fișe”.

Pentru înțelegerea genezei gândirii și a formației intelectuale a aceluia care a conceput „Filosofia valorii”, este, cred, binevenit a cunoaște planul primelor volume din plănuita „Introducere în Filosofie”, așa cum îl găsim expus în „Memoriul” amintit mai sus. De aceea îl redăm întocmai cum a fost redactat:

„Introducere în filosofie (lucrare manuscript vol. I-ii, vol. II-lea e gata în fișe fără a fi încă redactat).

„In acest studiu cercetez problemele generale ale cunoștinței din două puncte de vedere: științific și filosofic, accentuând legătura dintre filosofie și știință și trecerea dela datele științelor la problemele filosofice.

„Toate problemele le privesc: 1) istoric-evolutiv, 2) sistematic, 3) critic. Lucrarea aceasta începe prin a studia filosofia însăși, obiectul și definiția ei, clasificând și criticând definițiile date până acuma, pentru a ajunge la o definiție proprie care este: filosofia este știința valorilor ultime de realitate și viață, arătând astfel caracterul subiectiv al filosofiei, căci noi nu cunoaștem realități, ci valori pe care le atribuim unor datum-uri psihologice și logice și pe care le obiectivăm.

„In studiul metodelor filosofice accentuăm nevoia îmbinării metodei experimentale, raționaliste și intuitive. Problemele filosofice le reducem la trei și anume: 1) problema realității, 2) a cunoștinței, 3) a acțiunii.

„Prima problemă; realitatea e de două feluri: exterioară și interioară. Cu realitatea exterioară în totalitatea sa se ocupă metafizica. Aici cercetăm obiectul, definiția și evoluția metafizicei. După aceea arătăm în

mod special problema cosmologică pe care o privim sub diferite aspecte și anume: 1) genesa cosmosului (ipotezele cosmogonice pe care le grupăm în mitologice și științifice, expunându-le în mod evolutiv și critic) 2) problema elementelor constitutive ale cosmosului, unde cercetăm în mod istoric și critic teoriile singulariste și pluraliste, 3) problema elementelor calitative ale cosmosului : ateism, teism și pan-teism. După aceasta arătăm aspectul formal al cosmosului, problema finitului și infinitului în științele naturii și filosofiei. Dela cercetarea problemelor metafizice trecem, în acest stadiu, la problemele filosofiei naturale arătând obiectul și evoluția acestei discipline filosofice. Ne ocupăm în mod special de problema materiei din care constă realitatea perceptibilă.

„Analizând teoriile asupra materiei adoptăm teoria contemporană, concepția electivă a materiei, dovedind aceasta prin ultimele cercetări științifice, prin fenomenul Zemannn. Din punct de vedere filosofic, materia este pentru noi un concept necesar pentru sintetizarea reprezentărilor și pentru a da un suport ideii de cauzalitate în special.

„Deasemenea cercetăm principiile filosofice ale științelor: principiul inerției, al energiei, al relativității mișcării, arătând originea lor. Cu acestea mântuim problema materiei — așa zise — moarte, trecând la studiul materiei vii, la problema biologică, pe care o studiem în mod științific și filosofic, admitând în urma analizei teoriilor științifice asupra vieții (teoria generației spontane, a cosmozoarelor, a panspermiei cosmice, a pirozoarelor, teoria cosmorganică a lui Fechner, teoria cianogenului a lui Pflüger), teoria chimică modernă a aminoacizilor bazată pe cercetările lui F. Cohn, Schleiden, Schulze, Roux, Le Dantec, Th. Graham, Ostwald, E. Fischer, Leduc, ale căror cercetări le expunem și criticăm.

„Din punct de vedere filosofic cercetăm viața în concepția panzoistă, pirozoistă, pansihistă, animistă și vitalistă. Apoi arătăm valoarea vieții, din punct de vedere filosofic, ca mijloc pentru un scop care e cultura. Cercetând modul de evoluție al vieții facem analiza darwinismului biologic și social și accentuăm ca factor evolutiv solidarismul.

„După aceea ne ocupăm de problema morții având aceleași puncte de vedere științific și filosofic; admitem teoria morții prin deshidratare, printr'un mecanism chimico-choloidal, arătând din punct de vedere filosofic care este sensul morții și ce e nemurirea, bazat pe neospiritismul modern.



„Pe când la studiul problemei realității interioare, sufletul, abordăm problema psihologică, încercând o critică a psihologiei ca știință și ocupându-ne în special de psihologia lui Wundt pe care o criticăm în părțile sale esențiale: definiția psihologiei și teoria apercepției.

„Introducem în studiul vieții sufletești metoda patologică folosindu-ne de cazuri cercetate în ospiciul „Socola”. Studiind raporturile dintre suflet și corp cercetăm dualismul, materialismul, spiritualismul și paralelismul psiho-fizic, ajungând la următoarea concluzie: spiritul și corpul sunt manifestările unei realități iraționale care însă tînde să se raționalizeze prin spirit. Spiritul și corpul sunt în dependență unul și altul, nu numai paralele, căci spiritul general devine suflet, dobândește conștiință de sine numai prin legătura cu un corp; corpul nu devine realitate perceptibilă decât în legătură cu un suflet. Intre suflet și corp există un raport de acțiune reciprocă.

„Toate aceste probleme formează conținutul primului volum care ar fi de fapt o introducere în filosofia științelor naturii, urmând ca volumul al II-lea să cuprindă introducerea în filosofia științelor spiritului”.

In această scurtă schiță a unui volum, care, în 1919, s'ar fi aflat în manuscris și, dacă se găsește astăzi, ar merita, desigur, să vadă lumina tiparului, întâlnim ca și în „Filosofia valorii” și în toate lucrările lui P. Andrei aceleași solide și alese însușiri, care au făcut podoba gânditorului: pasiune pentru probleme, spirit conciliant și sintetic, analiză pătrunzătoare și claritate în expunere.

D. GUSTI

26 Ianuarie 1945

## P R E F A Ț Ă

Niciodată poate nu au fost distruse mai multe valori decât în actualul războiu european, valori în capacități intelectuale, în opere de artă, valori economice. S'ar părea deci că este o adevărată răsturnare a tuturor valorilor, o negare chiar a lor, deoarece într'un moment dat suntem în stare să disprețuim, să distrugem tot ceea ce ne umplea de respect altcândva. Nu trebuie să uităm însă că între valori poate exista o adevărată luptă, sub forma contradicției și că numai acele valori înving și reușesc să se impună tuturor, care satisfac deplin cerințele logice și psihologice ale sufletului omenesc. În actualul războiu nenumărate valori au fost distruse, dar o valoare s'a afirmat în mod constant și anume: valoarea personalității. Din dorința fecăruia dintre beligeranți de a fi și de a rămâne o personalitate creatoare de cultură, s'a trecut peste toate valorile produse de personalitate, pentru a se salva izvorul însuși al tuturor valorilor trecute și viitoare — personalitatea. Fiecare beligerant luptă cu mijloacele izvorâte din cultura creată de personalitatea sa, toți însă au același scop, victoria, pentru a asigura condiții favorabile de dezvoltare a personalității.

Deci fiecare popor vrea să fie o personalitate și în vederea acestui scop își organizează întreaga sa viață de Stat și toate așezămintele sale.

Noi, popor tânăr, — cu viață de Stat independentă nu de multă vreme, — nu am știut să fim o personalitate. Fără a face o critică socială-politică a vieții noastre, ci mărginindu-ne numai la considerații generale-obiective, trebuie să mărturisim cu durere că noi nu suntem, ca popor, o personalitate. Și aceasta nu în sensul că ne lipsesc elementele, ci pentru că am trăit într'un așa complex de împrejurări, încât a fost înăbușită orice tendință pentru deșteptarea la o altă viață. Noi nu am respectat nicio valoare morală, nici cea juridică, nici cea socială,

de aceea nu am putut crea decât foarte puține valori proprii. Am respectat însă cu toții foarte mult valorile materiale, disprețuind ceea ce se abătea dela egoism și materialism. Acum când ne-am lovit atât de crud de consecințele întregii noastre vieți trecute, tot ce mai este cinstit și dornic de bine în noi să ne îndemne la uriașa întreprindere de regenerare a neamului. Pentru aceasta însă trebuie ca fiecare în parte să ne cunoaștem bine pe noi înșine și să vedem dacă valoarea fundamentală aleasă pentru acțiunea noastră e cea mai justă și mai ales să o respectăm noi înșine cei dintâi, — sau cum zice Höffding: „Vezi bine care este pentru tine valoarea fundamentală și întru cât se conformează voința ta și acțiunile tale cu ea”<sup>1)</sup>). Strigătul lui Durkheim „prima noastră datorie este acum a nu face morală”<sup>2)</sup> este foarte nimerit pentru noi. Să ne deprindem cu morala datoriei în toate domeniile acțiunii noastre, cu cercetarea temeinică și serioasă a tuturor problemelor ce ni se impun, să fim personalități.

Această concepție a valorii personalității individuale și sociale ocupă un loc de seamă în studiul de față.

Acest studiu e un produs al atmosferei universitare ieșene, precum și al contactului acestei vieți cu Apusul, cu bibliotecile din străinătate. Trebuie să marturisesc cu cea mai mare plăcere și recunoștință, că mi s'a pus la dispoziție tot ceea ce mi-a fost necesar pentru facerea lucrării mele. Imi fac o plăcere și datorie să mulțumesc aici profesorilor mei: D-lui D. Gusti, care s'a interesat foarte de aproape de studiul meu, procurându-mi materialul, ce-mi lipsea. În seminarul de Sociologie de sub direcția D-sale a prins a se naște ideea călăuzitoare din acest studiu, tot D-sa mi-a pus la dispoziție bogata D-sale bibliotecă, de care m'am folosit foarte mult.

---

1) *Harald Höffding*, *La pensée humaine. Ses formes et ses problèmes*, Paris Alcan, 1911, p. 362

2) *E. Durkheim*. *De la division du travail social*, Paris, Alcan, p. 460.

## INTRODUCERE

În toate cercetările, spiritul omenesc își îndreaptă atenția asupra tot ceea ce este în contact cu sine. Toată cunoștința noastră nu este altceva decât o continuă stabilire de relații între *subiect* și *obiect*. Se pare că între subiect și obiect este o adevărată luptă, căci fiecare tinde să ia pentru sine o parte din domeniul celuilalt. De aceea în cunoștință noi sau reducem întregul obiect al cunoștinții la *subiect*, la Eul nostru, și atunci, prin acest proces de subiectivizare, obiectele devin niște realități dependente de subiect, sau numai niște funcțiuni ale lui, sau ne înglobăm pe noi înșine în vastul univers, în obiectul infinit, considerând conștiința noastră ca un reflex al fenomenelor exterioare și atunci se naște concepția filosofică obiectivizatoare. În orice caz însă eul nu dispare, ci chiar înglobat în obiect el rămâne un punct central, căci nu se poate concepe cunoștința fără de un subiect, un eu. Aceasta constituie un adevărat și fatal *egoism teoretic*, care se constată în toată activitatea spiritului nostru. Cunoștința omenească în genere tinde către două scopuri și anume: 1. a explica lumea, universul, din care facem parte, 2. a înțelege rostul existenței noastre și valoarea ei. Aceste două tendințe ale sufletului ne îndeamnă să căutăm o concepție unitară și ultimă despre lume.

Conceperea lumii nu se reduce însă numai la o explicare cauzală, empirică a lucrurilor, căci a explica universul nu înseamnă a găsi numai niște *principii ultime*, pe care să le putem considera absolut valabile, necontrazise, ci aceste principii trebuie să fie niște *valori* care să se impună spiritului omenesc în genere, valori prin care să legitimăm toate construcțiile minții, în care să credem și pe care le considerăm chiar ca ceva obiectiv, independent de noi. Trebuința de cunoștință ne face astfel să credem în existența unor postulate-valori necesare

pentru explicarea științifică a realității. Aceste valori tînde omul să le cunoască, să le determine în măsura posibilității.

Dar sufletul nu găsește satisfacție numai într'o explicare rece, obiectivă și foarte adesea neconvingătoare, căci el vrea să-și justifice existența, să găsească sensul realității. A căuta sensul lumii înseamnă a cerceta care sunt punctele directive ale vieții noastre mai întâi, care e scopul nostru în lume și apoi a ne ridica la problema mai generală, la scopul existenței în genere. Intrebându-ne asupra sensului vieții, ajungem tot la formularea unor *valori absolute*, pe care voim să le determinăm, să le cunoaștem cât mai de aproape. Până aici se întînde însă domeniul *cunoștinții*, căci de aci încolo începe domeniul *acțiunii*, impunându-se o nouă problemă și anume : după ce am cunoscut valorile absolute, cum vom putea ajunge, cum vom putea realiza aceste valori ? Deci pe lângă problema *cunoașterii valorii* se adaugă și aceea a *realizării valorii*. Vedem deci că valoarea se impune spiritului nostru atât în cercetarea teoretică cât și în viața practică.

Problema concepției lumii e o problemă a cunoașterii valorilor absolute, teoretice și practice, o problemă a explicării lumii în modul său de constituire și a sensului său. Știința care are drept obiect explicarea constituirii și sensului lumii e filosofia. Ca atare noțiunea valorii e o noțiune fundamentală pentru filosofie. Ce sunt principiile unitare pe care le punem noi la baza și originea universului decât niște creații ale cerințelor logice ale sufletului, niște idealuri ale logicei spiritului? Noi facem din ele valori obiective hipostaziindu-le, de aceea *Windelband* are dreptate când afirmă că „metafizica este hipostazierea idealurilor“ <sup>1)</sup>. Filosofia explică lumea prin valori logice, dar tot ea are tendința de a o și transforma conform unor idealuri omenești etice. De aceea ea creează idealuri practice. Filosofia arată astfel cum se naște, cum evoluează realitatea și apoi valoarea tutuilor *schimbărilor ei*. *Filosofia este „cercetarea valorilor celor mai înalte“* <sup>2)</sup> atât teoretice cât și practice. În felul acesta filosofia cuprinde noțiunea de valoare atât în tema sa teoretică: *explicarea realității*, cât și în cea practică: *transformarea realității*.

Dar filosofia nu se mulțumește cu valori relative, căci trebuința de

1) *W. Windelband*, *Einleitung in die Philosophie*, Tübingen, 1914, p. 34.

2) *Alfred Fouillée*, *Esquisse d'une interprétation du monde*, Paris, 1913, p. XXXI.

cunoaștere nu este limitată, ea are mereu alte orizonturi, de aceea spiritul filosofic tinde către valorile absolute, către ceea ce e necondiționat și valabil în orice timp

S'au adus totuși argumente contra introducerii noțiunii de valoare în filosofie, afirmându-se că prin aceasta se ajunge la o *eticizare* și *relativizare* a filosofiei, deoarece prin valoare s'a înțeles numai *valoarea etică* sau numai cea *economică*, care se schimbă după diferite împrejurări. Acest argument cade de vreme ce spiritul omenesc are inerență în sine, tendința către valoare. Filosofia se ocupă cu valorile absolute, sau cum zice *Windelband* „ea e o știință critică a valorilor general valabile“<sup>1)</sup>. Dacă valoarea este o noțiune constitutivă pentru filosofie, atunci se ridică problema: ce este valoarea? Care e temeiul valorii? Ce valori putem cunoaște?

E într'adevăr curios faptul că filosofii s'au ocupat cu această problemă a valorii mai puțin decât ar fi trebuit. După modul lor de a se preocupa de valoare îi putem grupa pe filosofi în două categorii: a. unii au speculat asupra valorii ca o noțiune metafizică, abstractă, fără vreo legătură cu sufletul omenesc; b. alții au redus valoarea numai la un fenomen psihic, subiectiv și individual. Primii au ajuns la niște formule abstracte, în care dispare cu totul realitatea valorii, iar ceilalți la un psihologism empiric-subiectiv.

Pe de altă parte cei mai mulți cugetători au alungat cu totul valoarea din domeniul cunoaștinței, limitând-o la acela al vieții practice. De aceea cu problema valorii s'au ocupat mai mult economiștii, etniciștii, juriștii, etc. Aceștia însă au confundat cercetarea valorilor speciale, cu care se ocupă știința lor, cu cercetarea obiectivă a valorii în general și de aceea ei sunt unilaterali. Acei care restrâng domeniul valorii limitându-l numai la domeniul practicei, al acțiunii, fac aceasta din cauza deosebirei tranșante pe care o stabilesc ei între cele două puncte de privire ale materialului științific și anume: a. *punctul de vedere teoretic*, considerarea numai a raporturilor cauzale dintre fenomene; b. *punctul de vedere practic*. Valorificarea cunoaștințelor pentru deosebirea tranșantă și absolută între teorie și practică pe care o fac, e însă falsă. Omul nu este numai o ființă cu reprezentări, ci are și voință. Reprezentarea și voința sunt două puteri sufletești strâns legate

<sup>1)</sup> W. *Windelband*, Was ist Philosophie. Präludien, I. Bd. Tübingen, 1914 IV. Auflage.

laolaltă și separabile numai prin reflexiune. Pe baza acestui fapt Bergson merge și mai departe, afirmând că noi nu putem avea o cunoștință pură a realului ci numai o cunoștință utilitară, o cunoștință îmbinată cu voința, întru cât noi interpretăm întotdeauna o experiență nouă, actuală, prin datele trecute, utile. Omul cunoaște realitatea numai pentru a se folosi de ea.

Intr'adevăr tot ceea ce este teoretic se întrepătrunde cu ceea ce este practic, căci ceea ce rezultă din teorie, din cunoștință, e apreciat, e pus în practică, precum și problemele practice determină la rândul lor cercetări teoretice. De aceea nu putem limita valoarea la un anumit domeniu, punându-i granițe insurmontabile. Valoarea nu este numai o noțiune practică, ci e un element al cunoștinței după cum vom arăta în acest studiu. Știința operează și ea cu valori, căci cele mai multe dintre principiile sale ultime sunt valori admise în mod dogmatic, nescoose din experiență, ci create de rațiune. De ex. : principiul inerției, al creației, al creației planetelor prin mișcare absolută și dezagregare — toate acestea sunt valori ultime, pe baza cărora știința lucrează mai departe, dar pe care nu ea le-a stabilit. Știința crede în unele principii ultime, care sunt elemente de explicare a realității și de apreciere a tuturor cunoștințelor.

Știința nu hotărăște, în ultima instanță, asupra valorilor, căci ea nu creează valorile ultime, ea poate avea însă o întreită funcțiune față de ele. *Jonas Cohn*<sup>1)</sup> vorbește despre o funcțiune constructivă, alta regulativă și alta critică a științei față de valori. Știința are funcțiune constructivă întru cât pleacă dela principii supreme admise ca date și caută valori individuale, adevăruri parțiale asupra diferitelor fenomene. Aceste principii sunt valorile supreme, pe care știința nu le creează, ci numai le primește și pornind dela ele, creează valori derivate.

*Funcțiunea regulativă* constă în faptul că știința conchide, pe baza probabilității sau a analogiei, dela valori trecute către valori viitoare, care se pot impune spiritului nostru, stabilind regulile sau legile ale fenomenelor. *Funcțiunea critică* se vedește prin stabilirea armoniei și înlăturarea contradicțiilor dintre diferitele sisteme de valori, dintre diferitele concepții.

---

<sup>1)</sup> *Jonas Cohn*, Beiträge zur Lehre von den Wertungen. Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, 1897, Bd. 110, Heft 2.

Toate concepțiile care exclud valoarea din domeniul cunoștinței sunt astfel unilaterale.

Sunt însă unii, sub influența pozitivismului științific, care, deși nu resping valoarea în genere, totuși o exclud din știință în special. Pozitivismul științific, înțelegând valoarea în mod greșit (confundând valoarea în genere cu judecățile de valoare), afirmă că această noțiune nu poate fi admisă în știință, deoarece știința este caracterizată tocmai prin faptul că exclude orice relație afectivă din cercetare. *Riehl* spune textual „știința ca atare nu cunoaște conceptul valorii“<sup>1)</sup>. Dar într-o altă lucrare a sa el afirmă valoarea ca element logic al judecății<sup>2)</sup>, ceea ce dă naștere unei contradicții, căci ori valoarea este un element necesar cunoștinței în genere și în cazul acesta cunoștința și judecata științifică implică valoarea, ori e numai un element de natură practică și atunci nu poate fi considerat ca element constitutiv al cunoștinței în genere.

În viața spiritului, dar numai în ea, afirmă *Riehl*, trăim și creem noi valori. Acesta e o concepție general răspândită, pe care noi însă o considerăm nejustă, căci valoarea e o noțiune fundamentală pentru întreaga cunoștință omenească.

Din cele expuse până acum rezultă că în studiul problemei valorii constatăm: a. o excludere a valorii din domeniul cunoașterii, b. o unilateralitate, atunci când se admite valoarea. Acest fel de a prezenta și considera valoarea, îl credem greșit. Greșeala provine din faptul că nu s'a arătat natura adevărată a acestei noțiuni.

Valoarea poate și trebuie să alcătuiască obiectul special al unei filosofii a valorii, care va studia numai valoarea și formele sub care se poate prezenta. Necesitatea unor cercetări obiective speciale, a fost mai demult simțită, dovadă sunt chiar diferitele încercări de a se denumi cu un nume special, propriu, acest studiu. Astfel *Kreibig*<sup>3)</sup> vorbește de *timologie* ca de știința valorii. El numește valoarea cu termenul grecesc *timios* care înseamnă *onorabil*, demn de a fi onorat. *James Mark Baldwin*<sup>4)</sup> îi zice *axionomie* dela grecescul *axios*, ce înseamnă *vrednic*, *demn*. Prin *axionomie* înțelege *Baldwin* teoria care se ocupă cu studiul nașterii și dezvoltării valorii. Acest autor a identificat

1) *A. Riehl*, Zur Einführung in die Philosophie der Gegenwart, 1908.

2) *A. Riehl*, Beiträge zur Logik, Leipzig, 1912.

3) *J. G. Kreibig*, Psychologische Grundlegung eines Systems der Werttheorie, Wien, 1902.

4) *James Mark Baldwin*, Das Denken und die Dinge, Bd. III. Leipzig, 1914.



studiul fenomenului valorii cu studiul sensului logic și prelogic al cunoștinței noastre. *Windelband* <sup>1)</sup> numește *axiologie* problema valorii. Totuși el, deși se ocupă de probleme axiologice, nu cercetează mai de aproape această axiologie. El studiază problemele axiologice în oarecare dependență de problemele etice. Dealtminteri soarta discuției problemei valorii a fost foarte capricioasă. Dela negația absolută a valorii au ajuns unii filosofi la afirmarea chiar a realității ei metafizice, bazați fiind pe strânsa legătură ce există între realitate și valoare. Asemenea concepție găsim la *Eduard von Hartmann* <sup>2)</sup>. El deosebește trei obiecte de cercetare diferite, dar în legătură, și anume: a. cercetarea lumii fenomenale, în care se manifestă valoarea, adică a fenomenelor de valoare — acesta e obiectul *axiologiei fenomenale*, b. căutarea măsurii de valoare în esența lumii, adică a unei valori tip care ar reprezenta esența lumii, obiectul *axiologiei metafizice* și c. unitatea realității fenomenale cu lumea în esența sa, ce constituie *axiologia absolută*. După cum se poate vedea din cele spuse mai sus, problema valorii a trecut mai prin toate stadiile de cercetare. A fost studiată ca fenomen etic de apreciere, ca fenomen psihologic și chiar ca noțiune metafizică. Nu s'a studiat însă valoarea pentru sine însăși, ca un fenomen aparte, cu însușiri caracteristice, și de aceea nu s'au putut arăta temeiurile logice ale valorii. *Jonas Cohn* vorbește de o știință proprie a valorii, care ar cerceta în ce cazuri și în ce raporturi stabilește omul valori, precum și modul în care se schimbă aceste valori <sup>3)</sup>.

Valoarea, sub formele în care se manifestă, prin problemele ce ni le pune, poate fi studiată în mod mai temeinic, și aceasta ne-am propus în studiul de față.

Filosofia valorii trebuie să studieze în primul rând valorile independente de realitatea în care sunt concretizate. Deci, ea va cerceta mai întâi temeiurile logice ale valorii, formele ei, și apoi modul cum aceste valori dobândesc un conținut real. Nu trebuie totuși să facem din valoare o abstracție metafizică fără vreo legătură cu realitatea.

După noi <sup>4)</sup> întemeierea valorii trebuie să se facă pe baza logicei și

1) *W. Windelband*, *Einleitung in die Philosophie*, Tübingen, 1914.

2) *Ed. von Hartmann*, *Die Lehre von der Wertbemessung* (*Zur Geschichte und Begriff Pessimismus*).

3) *Jonas Cohn*, *op. cit.*, Heft 2.

4) *P. Andrei*, *Procesul de cunoaștere și recunoaștere a valorilor*, publicat în „*Studii sociologice și etice*” de sub direcția d-lui *D. Gusti*, Iași, 1915.

teoriei cunoașterii, căci altminteri — dacă privim valoarea numai ca fenomen psihic, ajungem la un psihologism vătămător, care poate deveni un *relativism* sau chiar un *scepticism al valorii*. Generalitatea și valabilitatea valorii nu o putem stabili decât pe cale logică. Noi admitem în discuția problemei valorii două puncte de vedere și anume: a. un *punct de vedere subiectiv psihologic*, care determină o *psihologie a valorii* și b. un *punct de vedere obiectiv-logic*, care determină cercetarea cea mai serioasă și temeinică, *logica valorii*.

Ideea fundamentală pentru constituirea unei logici a valorii este, după noi, *considerarea valorii ca un element logic al cunoștinții noastre*. De altminteri și alți cercetători au fost nesatisfăcuți de rezultatele psihologiei valorilor și au căutat o altă bază de operațiune. *Robert Eisler*<sup>1)</sup> de pildă susține că „există o posibilitate de a deriva conceptul valorii independent de vreo supoziție psihologică“<sup>2)</sup>. *Eisler*, fără a vorbi de o logică a valorii, caută alt temei decât cel psihologic.

Alt gânditor, *Rudolf Eisler*<sup>2)</sup> vorbește chiar de un fel de logică a valorilor. El afirmă că teoria valorii poate fi: a. o *psihologie a valorii*, b. o *critică a valorii* sau o teorie a aprecierii valorilor în raport cu o unitate supremă de valoare, un fel de logică al cărui obiect ar fi stabilirea principiului valorii adevărate și c. o *teorie a valorilor morale*.

*R. Goldscheid* accentuiază mai mult legătura valorii cu domeniul cunoștinței și cu acela al activității, de aceea el afirmă că „*teoria voinței teoria cunoașterii și a valorii* alcătuiesc un tot, care, pe lângă psihologie, discută aceleași probleme, numai într'o sferă mult mai întinsă și din alt punct de vedere“<sup>3)</sup>.

De altminteri chiar dintre aceia ce consideră valoarea ca un element al vieții practice, mulți recunosc necesitatea întemeierii valorii pe baze logice căci, după cum spune *Cornelius* „soluția problemelor practice pare dependentă în ultima instanță, de analiza conceptului valorii“<sup>4)</sup>. Prin urmare analiza și întemeierea logică a conceptului valorii e necesară pentru problemele practice. Cu temeiurile logice ale valorii se va ocupa logica valorii.

1) *Robert Eisler*, Studien zur Werttheorie, Leipzig, 1902, p. V. Vorwort.

2) *Rudolf Eisler*, Wörterbuch der philosophischen Begriffe, 3 Auflage, Bd. 3, 1910.

3) *R. Goldscheid*, Grundlinien zu einer Kritik der Willenskraft, Wien und Leipzig, 1905.

4) *H. Cornelius*, Einleitung in die Philosophie, II. Auflage, 1911. p. 53.

Categoric afirmă în această privință *Walther Koehler* că „problema judecății de valoare e o problemă logică; conceptul său are o structură logică“<sup>1)</sup>. *Walther Koehler* confundă aici judecata de valoare cu valoarea în general. Valoarea e însă un concept cu structură proprie și ca atare trebuie studiat în mod logic. De asemenea putem cita pe *H. Münsterberg*<sup>2)</sup> care, deși a văzut just, că filosofia valorii trebuie să aibă ca obiect cercetarea valabilității valorilor în general, nu a studiat logicește valoarea, ci a alcătuit o adevărată metafizică a valorii, căutând să facă *sinteza idealismului etic a lui Fichte cu pozitivismul*. O direcție intermediară în filosofia valorii o reprezintă *Eduard Spranger*<sup>3)</sup> care crede că teoria valorii nu se poate întemeia numai pe teoria cunoașterii sau numai pe empirie, ci pe unitatea amândorura. El afirmă că problema valorii, pentru a fi rezolvată, presupune o *conștiință valorificatoare și analiza psihologică a evoluției valorii*.

Contrar direcției pozitivistice în filosofia valorii este *H. Rickert*, care reprezintă curentul logicist-idealism. După el filosofia valorii nu poate avea alt temei decât cel *logic-transcendental* și nu poate avea un obiect de natură fizică sau psihică, ci numai valoarea valorilor teoretice. El zice vorbind despre știința valorii: „ea nu are aface nici cu o existență psihică, nici cu una fizică, nici cu una reală, nici cu una ideală, nici cu o realitate sensibilă, nici cu una suprasensibilă. Ea e în opoziție cu toate *științele existenței* (Seinswissenschaften) ca pură *știință a valorii* (Wertwissenschaft) și problema sa este numai valabilitatea valorilor teoretice“<sup>4)</sup>.

Toți acești filosofi, citați mai sus, au încercat să arate necesitatea unei altfel de cercetări decât cea psihologică, fără a construi însă o concepție unitară valabilă. Mult mai clar decât toți cei citați până acum, pune problema *F. Ackenheil*. Acest gânditor face precis deosebirea între psihologia și logica valorii, căci el deosebește valoarea ca fenom-

1) *Walther Koehler*, Die Objektivität. Untersuchungen über die logische Struktur des Werturteils, Schmollers Jahrbuch, 1915, p. 19.

2) *H. Münsterberg*, Philosophie der Werte. (Grundzüge einer Weltanschauung), Leipzig, 1908.

3) *Ed. Spranger*, Die Stellung der Werturteile in der Nationalökonomie, publicat în „Äusserungen zur Werturteildiskussion im Ausschuss des Vereins für Sozialpolitik“, 1913.

4) *H. Rickert*, Zwei Wege der Erkenntnistheorie. Kant-Studien. Iulie, 1909, p. 208.

men psihic trăit, ca activitate psihică, de valoarea ca element logic și stabilește între aceste două feluri de a privi valoarea un raport asemănător cu acela dintre „judecata logicei cu judecata psihologiei empirice“<sup>1)</sup>. De aci rezultă deci o cercetare psihologică și alta transcendentă, logică, a valorii. Totuși *Ackenheil* nu a afirmat valoarea ca element indispensabil în cunoștința omenească și deci nu a tras toate concluziile. După cum am spus mai înainte ideea fundamentală este, pentru noi, considerarea valorii ca element logic al cunoștinței. S'ar putea obiecta totuși de către partizanii *concepției practiciste a valorii* că noi facem dintr'un proces practic al vieții sociale un element logic. Această obiecțiune e bazată pe o eroare, pe o confuziune, anume pe *confundarea aprecierii valorilor cu cunoașterea valorilor*.

După cum am mai susținut și altundeva, în cercetarea problemei valorilor, trebuie să facem o clară deosebire între două procese deosebite, care, nu numai că nu se contrazic, ci se completează, stau într'un raport de dependență. Trebuie să deosebim un proces de cunoaștere a valorilor și un proces de recunoaștere a lor. Procesul de cunoaștere a valorilor e un proces logic și dă valorile teoretice explicative; procesul de recunoaștere e un proces practic și are ca rezultat valorile practice, valorificate<sup>2)</sup>.

Practiciștii au confundat aceste două procese și au studiat numai valorificarea, nu și valoarea. Noi vom studia aceste două procese aparte, în mod amănunțit. Primul proces va forma obiectul întemeierii teoretice a valorii, iar cel de al doilea obiectul sociologiei valorii.

În prima parte a lucrării vom studia: 1. *geneza și forma valorii*, cercetând valoarea ca fenomen psihic trăit, deci vom face psihologia valorii; 2. *caracterele logice* necesare ale valorii; 3. *diferite valori*, precum și criteriile necesare după care s'au făcut clasificările valorii. În a doua parte vom arăta *materia valorilor sociale*, studînd raporturile dintre procesul practic de valorificare și cel teoretic de cunoaștere a valorilor, legătura dintre ele și mai ales vom scoate în relief *elementul social* în acest proces de apreciere a valorii.

1) *Ferdinand Ackenheil*, *Sollen, Werten und Wollen*, Berlin, 1912, p. 9.

2) *P. Andrei*, *Procesul de cunoaștere și recunoaștere a valorilor*, p. 195.

## PARTEA I

# GENEZA ȘI FORMA VALORII

### A. Psihologia valorii

#### I. Teoriile psihologice asupra valorii

Toate operațiunile gândirii logice sunt fapte psihice și ca atare ele pot fi privite și din punct de vedere psihologic. Psihologia trebuie să recunoască însă ca ceva original dat conștiința necesității logice, care e criteriul gândirii logice și care nu se mai poate deriva. De aceea psihologia nu reduce valoarea logică la fenomene și legi psihologice, ci va face numai o analiză a acestor fenomene ca fapte trăite ale conștiinței, arătând factorii din care constau și cum se produc. Prin urmare psihologia studiază operațiile conștiinței logice ca fapte, ca manifestări ale realității sufletești. Pentru acest motiv psihologia trebuie să studieze valoarea numai ca realitate psihică independent de orice considerație asupra valabilității sale. Valabilitatea valorii este obiectul logicei valorii. Psihologia se ocupă de „*quaestio facti*“, iar logica de „*quaestio juris*“ — deci cercetând judecata, de exemplu, psihologia va arăta geneza ei și elementele ce o compun, pe când logica se va ocupa de adevărul exprimat în judecată, deci de valoarea ei de adevăr. Din punct de vedere psihologic putem cerceta care este factorul psihic pe care se bazează valoarea, adică cum atribuim valoare lucrurilor, cum se naște valoarea, care e geneza ei.

Cercetările psihologice asupra valorii sunt foarte numeroase. Teoriile psihologice ale valorii au studiat diferite laturi ale fenomenului valorii; astfel au cercetat în primul rând originea valorii, dacă e un fenomen subiectiv al vieții psihice sau dacă e o calitate a lucrurilor;

în al doilea rând s'au ocupat cu determinarea precisă a factorului psihic care dă naștere valorii.

O. Kraus<sup>1)</sup> deosebește două feluri de teorii psihologice asupra valorii și anume: *teorii personale* și *teorii materialiste*. Primul fel de teorii afirmă valoarea ca un produs subiectiv, personal al omului, iar al doilea fel concep valoarea ca o însușire a unui obiect oarecare, ce vine în contact cu noi. Pentru a fi complecți însă trebuie să deosebim trei concepții psihologice: a o concepție personalistă reprezentată de *Kreibig*<sup>2)</sup>, *Krueger*<sup>3)</sup>, *Th. Lipps*<sup>4)</sup>, *Ehrenfels*<sup>5)</sup>, *W. Windelband*<sup>6)</sup>, *G. Schmoller*<sup>7)</sup>, *Simmel*<sup>8)</sup>, și alții; b. o concepție materialistă, opusă celei dintâi, reprezentată de personalități filosofice de seamă, printre care cităm pe: *Maier*<sup>9)</sup>, *Münsterberg*<sup>10)</sup>, *Heyn*<sup>11)</sup> etc.; c. înfârșit o a treia concepție care nu este nici subiectivistă, nici obiectivistă, dar nici eclectică și pe care o vom denumi, chiar cu termenul întrebuintat de autorul ei, *teoria simțirii intenționale* (theorie des intentionalen Fühlens). Aceasta e concepția lui *Max Scheler*<sup>12)</sup>.

Să cercetăm acum fiecare concepție în parte, pentru a vedea care din explicațiile psihologice date valorii, este cea adevărată.

1. Partizanii concepției personaliste consideră valoarea ca un fenomen pur subiectiv. Ei îi neagă acesteia caracterul de a fi o însușire a vreunui lucru, care ar aparține lumii eterne, ci o consideră ca produsul dorințelor omenești. Subiectiviștii fac din valoare numai o funcție psihică, ocazionată de trebuințe și tendințe pur subiective. Ei consideră fie sentimentul, fie voința ca facultatea care dă naștere valorii.

1) O. Kraus, Die Grundlagen der Werttheorie. Jahrbücher der Philosophie, Herausgegeben von Max Frischeisen-Köhler. Berlin, 1914.

2) J. G. Kreibig, op. cit.

3) F. Krueger, Der Begriff des absolut Wertvollens, Leipzig, 1898.

4) Th. Lipps, Vom Fühlen, Wollen und Denken. Versuch einer Theorie des Wollens, Leipzig, 1907.

5) Chr. Ehrenfels, Werttheorie und Ethik. Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie und Soziologie, 1903.

6) W. Windelband, Einleitung in die Philosophie, Tübingen, 1914.

7) G. Schmoller, Grundriss der allgemeinen Volkswirtschaftslehre, II Teil, Leipzig, 1904.

8) Georg Simmel, Philosophie des Geldes, Leipzig, 1900.

9) Heinrich Maier, Psychologie des emotionalen Denkens, Tübingen, 1908.

10) Hugo Münsterberg, Philosophie der Werte, Leipzig, 1908.

11) Otto Heyn, Theorie der wirtschaftlichen Wertes, Berlin, 1899.

12) Max Scheler, Ethik, Jahrbücher der Philosophie, Berlin, 1914.

Valoarea este, după această concepție, o reacțiune subiectivă la senzația sau reprezentarea unui lucru.

Cu cât un lucru e mai propriu pentru a mulțumi trebuințele oamenilor, cu atât el are o importanță mai mare, o valoare mai mare. Prin urmare valoarea nu există ca atare în lucruri, în afară de noi, ci tot ceea ce este exterior are valoare numai pentru că corespunde unor trebuințe pur subiective. Concepția subiectivistă este produsul influenței curentului filosofic subiectivist și practicist, care pune toate fenomenele în dependență de subiectivitatea noastră. Concepția mai sus schițată a dat naștere la multe discuții, mai ales în economia politică, unde avem aface cu bunuri, care par a avea o valoare intrinsecă, independentă de un subiect, deci cu bunuri cu valoare obiectivă.

2. Opusă acestei concepții e *teoria materialistă a valorii*. Teoria aceasta e foarte veche, căci ea datează încă din evul mediu, când valoarea era considerată ca ceva obiectiv, ca ceva ce aparține lucrurilor în sine, ca o însușire proprie a lor. De sigur că acest mod de a înțelege valoarea e rezultatul concepției *substanțiale-absolutiste a lumii*, ce predomină atunci.

Concepția materialistă (nu în sensul larg filosofic) are numeroși partizani; astfel în sec. XVII-lea găsim pe *William Petty*, care vorbește de o *valoare intrinsecă a lucrurilor*. Tot așa *John Locke* consideră drept valoare „capacitatea unui lucru de a servi trebuința sau plăcerea vieții omenești”<sup>1)</sup>.

Mai târziu *Otto Heyn*<sup>2)</sup> afirmă că valoarea nu depinde de noi ci e ceva „inerent lucrurilor, ce le aparține lor, fără o recunoaștere externă, fără judecata noastră”. Vedem deci că *Heyn* neagă subiectului rolul de factor constitutiv al valorii, deoarece, după dânsul, valoarea nu e alcătuită de un subiect, ce apreciază, ci de ceva „care este în lucruri”<sup>3)</sup>.

*Höfding* definește valoarea ca „proprietatea unui obiect, fie de a procura o satisfacție imediată, fie de a servi ca mijloc pentru procurare”<sup>4)</sup>. O concepție identică are și *A. Höffler*<sup>5)</sup> care crede că un obiect

1) *W. Liebknecht*, *Zur Geschichte der Werttheorie in England*, Jena, 1902.

2) *Otto Heyn*, op. cit. p. 74.

3) *Otto Heyn*, op. cit. 85 (Was den Dingen anhaftet).

4) *Harald Höfding*, *Philosophie de la religion*, Alcan, 1908 p. 11.

5) *Alois Höffler*, *Grundlinien der Logik und Psychologie*, II Auflage, Leipzig-Wien, 1906.

are valoare numai întru cât are capacitatea de a produce un sentiment al valorii.

Înainte de a arăta ce e just în concepția personalistă și cea materialistă, să arătăm pe scurt în ce constă concepția simțirii intenționale.

3. Reprezentantul acestei teorii e *Max Scheler*. El pornește dela ideea că etica trebuie să aibă o bază absolută, pe care experiența să nu o poată infirma. Dacă valoarea ar fi un produs subiectiv, empiric, atunci etica ar fi ceva foarte relativ, căci nu am putea impune tuturor legi absolut valabile. Nu tot așa este însă dacă considerăm valorile ca niște *calități*, care ne sunt date într'o *simțire intențională*, cum sunt date intențional culorile în vedere. În cazul acesta, afirmă *Scheler*, se poate vorbi de o legislație a simțirii și deci de o ordine de valori independentă de constituția subiectului psihic și de schimbarea istorică a bunurilor. De organizația psiho-fizică depinde numai dispoziția de simțire a valorilor. Prin urmare după *Scheler*, în constituirea valorii, există un *element aprioric*, care e *dispoziția de valoare* invariabilă la toți indivizii, iar experiența nu este decât ocazia în care această dispoziție inerentă subiectului se actualizează. Deci există valori virtuale, valori potențiale psihice.

Acestea sunt cele trei concepții psihologice asupra valorii. Primele două concepții se contrazic adesea mai mult prin termeni și expresii decât prin fond, pentrucă atât *personalismul* cât și *materialismul* recunosc uneori necesitatea coexistenței a doi termeni: *subiect* și *obiect*, pentru constituirea valorii. Personalismul însă dă prea multă importanță subiectului, neglijând obiectul, deși experiența arată că valoarea nu dispăre odată cu subiectul și nu orice obiect are valoare, precum nici toate obiectele nu au aceeași valoare. În afară de noi e ceva care ocazionalizează simțirea noastră, ceva care determină reacțiunea psihică sub forma de dorință sau repulsiune. Acesta e *obiectul valorii*. Pe de altă parte materialismul considerând prea mult baza valorii, obiectul cu însușirile sale naturale, a neglijat subiectul, care e un element constitutiv determinant.

A treia concepțiune însă păcătuiește prin faptul că vrea să întemeieze un fel de *preformism psihologic al valorii*. De fapt noi trebuie să recunoaștem ca element aprioric psihic numai dispoziția de alcătuire a valorii, care, cu ocazia experienței, dobândește o întruchipare, o *obiectivare*. *Scheler* afirmă însă existența unei *dispoziții calitative* chiar pentru alcătuirea valorii.



După noi, valoarea e determinată de o dispoziție psihică, dar ca fenomen ea nu e altceva decât o *relație funcțională a unui subiect și a unui obiect*. În deosebire de *Scheler*, noi afirmăm o predispoziție pentru alcătuirea valorilor, dar calitatea, felul specific, însușirile valorilor, depind de factorul obiectiv, care actualizează, realizează această dispoziție.

Legătura între subiectul și obiectul valorii o susține și *Meinong*, însă în alt sens, căci după el baza valorii e în obiect, nu într'o dispoziție psihică. El definește valoarea ca posibilitatea unui obiect de a fi apreciat <sup>1)</sup>. *Meinong* afirmă că „un obiect are valoare întru cât are capacitatea... de a da o bază efectivă pentru un sentiment al valorii <sup>2)</sup>. Noi sesizăm valoarea într'o experiență personală, dar ea (valoarea) devine ceva impersonal, căci depinde de o proprietate a unui obiect. Valoarea este astfel un fel de potențialitate.

Noi nu admitem potențializarea valorii în sensul lui *Meinong* căci obiectul nu are nicio însușire potențială de valoare și nici subiectul nu este ceva pasiv, ci din contra în subiect este o dispoziție activă de valoare. Deci nici *Scheler* nici *Meinong* nu deduc valoarea din o colaborare activă între subiect și obiect căci, după unul, subiectul e absolut activ, iar după altul, obiectul. După noi valoarea se naște printr'o reciprocitate funcțională activă a subiectului cu obiectul.

Valoarea nu poate fi dedusă nici numai din obiecte externe, dar nu este nici numai rezultatul unui instinct subiectiv, nu e ceva înăscut, în forma în care se prezintă în realitatea trăită. Valoarea nu e un atribut nici al subiectului, nici al obiectului, ci e o *relație funcțională a amândorura*. Prin urmare în fenomenul valorii avem două elemente constitutive: subiectul și obiectul. Subiectul valorii este *persoana*, iar obiectul e *lucrul*.

Partizanii concepției personaliste nu pot să nu recunoască că valoarea presupune obiectul. Altfel *Messer* deosebește valoarea de obiect prin faptul că acesta e „ceea ce este și cum este, fie că un subiect cunoscător îl percepe sau nu“ <sup>3)</sup>, pe când valoarea nu poate fi concepută decât în raport cu o ființă, care are simțire și voință. El deosebește un *subiect al valorii* și un *obiect valorificat*, deaceia în cercetarea valorii

1) *Alexius Meinong*, op. cit. Gewertet-Werden-Können.

2) *Alexius Meinong*, op. cit. p. 25.

3) *A. Messer*, Einführung in die Erkenntnistheorie, Leipzig, 1909, p. 140.

trebuiesc studiate condițiile subiective, ce sunt în subiect și cele obiective, ce sunt în afară de el.

De asemenea *Windelband*<sup>1)</sup> consideră valoarea ca raportul dintre o conștiință valorificatoare și un obiect. Tot așa *Kreibig* deosebește un subiect al valorii, care este individul, ce poate avea sentimentul valorii, și un obiect al valorii, care constă din conținuturile gândirii. Noi înțelegem prin valoare o *relație funcțională dintre un subiect și un obiect* în genere. Subiectul are în sine o dispoziție psihică către valoare, care se actualizează în această relație.

Dar de ce natură este această dispoziție psihică? Este ea de natură intelectuală, de natură afectivă, sau volițională? Cu alte cuvinte, temeiul subiectiv al valorii de ce natură este el? Răspunsurile la această problemă le putem grupa în două categorii și anume: *concepția emoționalistă* a fundamentului valorii și cea *voluntaristă*.

Prima concepție consideră sentimentul ca bază a valorii și e reprezentată de *Paulsen, Simmel, Kreibig, Schmoller, Windelband, Rickert*. A doua concepție întemeiază valoarea pe alt fundament psihologic, pe voință și are ca reprezentanți de seamă pe *Ehrenfels, Friedrich von Wieser, Krueger, Rudolf Eisler, Richter, Frischeisen-Köhler*, etc.

## II. CONCEPȚIA EMOȚIONALISTĂ

Concepția emoționalistă pune valoarea în dependență de sentiment, deoarece sentimentul e acea facultate, prin care noi apreciem impresiile exterioare. *Kreibig* deosebește patru elemente la care se reduce întreaga viață sufletească și anume: *senzația, gândirea, simțirea (sentimentul)* și *voința*. Dintre aceste patru elemente, sentimentul e fundamentul valorii, celelalte fiind numai niște condiții, niște ocazii în care apare valoarea. Prin sentiment nu înțelege *Kreibig* numai sentimentul actual, ci și dispozițiile afective, de aceea deosebește el *valori actuale și valori dispoziționale*. *Kreibig* spune textual: „Tot ceea ce este valorificat e simțit și tot ceea ce e simțit e valorificat“<sup>3)</sup>.

1) *W. Windelband*, op. cit.

2) *J. G. Kreibig*, op. cit.

3) *Kreibig*, op. cit. Alles Gewertete wird gefühlt, alles Gefühlte wird gewertet p. 27.

*Schmoller* de asemenea afirmă rolul absolut al sentimentului în determinarea valorii. Orice impresie, orice reprezentare e legată cu anumite sentimente de plăcere sau de neplăcere, de aprobare sau de dezaprobare. Acestea sunt sentimente ale valorii. Ele predomină cursul reprezentărilor și acțiunilor, ele necesitează alte reprezentări și sentimente cu care se împreună și produc judecățile de valoare. *Schmoller* zice: „ceea ce este bun pentru viață, apare ca valoare, ceea ce îi este vătămător, ca non-valoare. Orice activitate a sentimentului are ca urmare valoarea”<sup>1)</sup>. Valoarea este condiționată, după *Schmoller*, de 2 factori: a. de *dispozițiile individuale*, care variază dela individ la individ, b. de *atmosfera socială*. Într’adevăr valoarea rezultă din *viața fizică-animatică* a omului, în primul rând, căci aceasta indică utilitățile, deci direcțiile de valoare. Toate valorile au ca punct central conștiința de sine a omului, conștiința de trebuințele persoanei sale. Valorile sunt determinate însă și de *experiențele practice-sociale*, care modifică, înmulțesc și rafinează trebuințele. Odată cu evoluția experienței sociale se schimbă și valorile. Prin urmare *Schmoller* introduce și factorul social pe lângă cel individual în constituirea valorii. Tot așa *Simmel* întemeiază valoarea pe sentiment, considerând-o ca „un sentiment originar — de care legăm reprezentări”<sup>2)</sup>. *Jodl* vorbind despre baza psihologică a valorii susține că numai ceea ce e legat de sentimentul plăcerii sau al durerii are valoare. Prin urmare nu raporturile intelectuale obiective determină valoarea, ci impresiunile subiective afective<sup>3)</sup>. De asemenea *Luigi Valli* într’un studiu asupra evaluării, cercetând aspectul psihologic al valorii, o consideră nu numai ca o atitudine pasageră și particulară, ci ca ceva constant în sufletul omenesc. Valoarea e o forță, deoarece implică o massă de dorinți față de orice dorință individuală determinată. Ea conține în sine un curent de tendințe concrete și prin aceasta impune voinței individuale ca o forță subiectivă, persuasivă și chiar imperativă<sup>4)</sup>.

Unii pun sentimentul ca temei al valorii, pornind dela o deosebire

1) *G. Schmoller*, op. cit. *Begriff des Wertes überhaupt*, p. 192.

2) *G. Simmel*, *Kant*, IV Aufl. München und Leipzig, 1918, p. 97.

3) *Fr. Jodl*, *Allgemeine Ethik*. II Aufl. Stuttgart und Berlin, 1918, p. 30.

4) *Luigi Valli*, *Revue de Métaphysique et de Morale*. *Compte rendu général IV Congrès International de Philosophie*. Bologne 6—11 Avril-1911, 4-e section morale par H. Norero, p. 601. Studiul lui Valli e intitulat: „L’évaluation” și e publicat în „*Rivista di Filosofia*” No. 2, 1911.

foarte arbitrară între cunoștință și valoare. Aceștia consideră cunoștința ca un fenomen pur intelectual, fără nicio legătură cu celelalte forțe sufletești, ba chiar în contradicție cu sentimentul. Cunoștința trebuie să fie *obiectivă*, ca atare ea exclude sentimentul a cărui însușire fundamentală e *subiectivitatea*. Astfel este *E. Sauerbeck*, care afirmă că valoarea e produsul sentimentului, în deosebire de existența obiectivă, unde lipsește orice element de apreciere subiectivă. După acest autor caracteristica valorilor este „subiectivitatea emoțională”<sup>1)</sup>. Reprezentant al emoționalismului este și *Meinong*. El pune sentimentul drept condiție a valorii, dar nu orice sentiment, ci numai acele sentimente prin care subiectul ia o atitudine față de *existența* sau *non-existența* unor obiecte. *Meinong* vrea să determine chiar calitativ felul sentimentului valorii. Un lucru are valoare atunci când el poate satisface o *trebuință* a noastră. Dar ce e o *trebuință*? E un sentiment de suferință provenit din neexistența unui obiect, răspunde *Meinong*. Prin urmare noțiunea de *trebuință* implică pe cea de sentiment. De aceea atribuim valoare lucrului care, prin neexistența sa, ne produce suferință și prin existența sa plăcere.

Valoarea e legată în mod necesar de un obiect, de aceea *Meinong* afirmă că sentimentul valorii e un sentiment existențial, pentru care este esențială noțiunea de *obiect existent* sau *non-existent*. Între obiectele exterioare unui subiect sensibil și sentimente, e o legătură cauzală, întru cât lucrurile prin existența lor produc în noi sentimente. Se poate totuși ca sentimentul valorii să nu fie cauzat de un *obiect-exterior* și atunci se pune problema: în ce mod se stabilește legătura între un obiect și un subiect al valorii? La aceasta răspunde *Meinong*, afirmând că aici intervine *judicata* care stabilește legătura între un obiect și un sentiment de valoare. El ia următorul exemplu: aflăm că unui prieten i s'a întâmplat un eveniment fericit — nu e niciun obiect exterior sensibil aici, care să cauzeze direct vreun sentiment al valorii — este însă altceva, e *credința* că acel fenomen s'a întâmplat și cum această *credință* sau convingere este o *judcată*, urmează că valoarea poate avea la bază o *judcată*. Prin *judcată* ne putem explica sentimentele de valoare legate de lucruri neexistente. Astfel sentimentul valorii legat

---

<sup>1)</sup> *Ernst Sauerbeck*, Vom Wesen der Wissenschaft, insbesondere der drei Wirklichkeitswissenschaften: der Naturwissenschaft, der Psychologie und der Geschichte. Publicat în: Vierteljahrschrift für wissenschaftliche Philosophie und Soziologie-Leipzig, 1913, Heft II.

de neexistență poate fi un sentiment de lipsă sau de liberare de o greutate. Ceea ce produce însă acest sentiment nu e decât judecata. *Meinong* spune: „unde obiectul valorii nu cauzează sentimentul valorii, acolo cauza sentimentului valorii e o judecată asupra existenței obiectului valorii; judecata e aici aceea care face legătura între sentimentul valorii și obiectul valorii“<sup>1)</sup>.

Din cele spuse rezultă că sentimentul valorii e un *sentiment al judecății*. *Meinong* admite pe lângă sentimente ale reprezentării și sentimente ale judecății. Sentimentul valorii are ca supozitie psihologică o reprezentare sau o judecată. Când vorbim însă despre sentimente ale judecății, nu înțelegem actul de judecată, ci sentimentul care întovărășește judecata. Se știe din psihologie că orice sentiment are ca supozitie necesară o reprezentare; se poate totuși ca un sentiment să aibă ca supozitie o judecată, asemenea sentimente le numește *Meinong* *sentimente ale judecății* (*Urteilsgefühle*). Caracteristic pentru asemenea sentimente este *elementul convingerii*, căci, după *Meinong*, nu se poate vorbi despre judecată și sentiment al judecății decât atunci când în sufletul nostru există convingerea în adevărul legăturii stabilite între un subiect și un obiect. Dacă un subiect nu are *convingere* despre existența ori non-existența unui obiect, nu are nici sentiment al judecății. În cazul acesta el poate face *conjecturi*, poate să-și imagineze lucruri nereale ca obiecte ale judecăților. Aceste produse ale fanteziei vor fi și ele întovărășite de sentimente, însă de *sentimente ale fanteziei* care vor indica valori false. Pe aceste temeuri face *Meinong* deosebire între *raport real de valoare* și *raport iluzoriu de valoare*. El întrebuințează expresia „raport real de valoare” în sensul de sentiment produs prin convingerea despre existența sau non-existența unui obiect, iar prin „raport iluzoriu de valoare” sentimentul fanteziei, produs prin *conjecturi* asupra obiectului<sup>2)</sup>. Valoarea depinde nu atât de constituția unui obiect, cât de ceea ce se poate numi *poziția sa față de subiect*. Pot fi patru feluri de astfel de pozițiuni: a. obiectul este dat, b. locul nu e dat, c. obiectul este în domeniul lucrurilor viitoare (în deosebire

1) A. *Meinong*, op. cit. „Wo das Wert-Objekt das Wertgefühl nicht verursacht, da ist *Urtheil* über die Existenz des Wert-Objektes, Ursache des Wertgefühls; das *Urtheil* ist es hier, welches die Verbindung zwischen Wertgefühl und Wertobjekt herrscht“, p. 21.

2) A. *Meinong*, Über Annahmen. II Aufl. Leipzig, 1910, Cap. Begehrungs- und Wertpsychologie.

de primele două cazuri când e vorba de prezent), d. obiectul este în domeniul lucrurilor posibile. În aceste patru cazuri subiectul reacționează printr'un sentiment: 1. al existenței, lucrurile reale, prezente provoacă o reacțiune subiectivă în suflet, o plăcere sau o durere, 2. al neexistenței, 3. al dorinței, 4. al fanteziei. Aceste sentimente dau naștere valorilor trăite ale subiectului. Toate aceste valori sunt subiective, sunt aprecieri ale individului. Lor le corespund însă alte *valori ale obiectului*, care iau, de cele mai multe ori, forma unor însușiri ale obiectelor. Aceste valori sunt: *valoarea a ceea ce e dat, a ceea ce nu e dat, a ceea ce e dorit și valori ale fanteziei* (Gegebenheits- Nichtgegebenheits- Begehrtheits- und Phantasiewerte). Valoarea care se naște din existența unui obiect față de un subiect e o *valoare actuală*; dacă presupunem însă existența obiectului în dependență de o condiție, atunci sentimentul legat de condiția existenței obiectului dă naștere unei valori potențiale. După cum se vede concepția lui *Meinong* este ceva mai complicată pentrucă el dă, în alcătuirea valorii, un rol însemnat elementului intelectual, pe lângă cel afectiv.

Inrudit în oarecare măsură cu *Meinong* este *Ackenheil*<sup>1)</sup>, care afirmă existența a două temeuri pentru valori și anume: a. *sentimentul de plăcere sau neplăcere*, b. *judecata intelectuală*. Cele mai multe valori, pe care le afirmăm noi, capătă forma de scop sau mijloc de acțiune, căci, în genere, valorile se aplică în viață, cată să se realizeze. În aprecierea scopurilor sau mijloacelor valoarea rezultă numai din judecată, care arată puțința de a ajunge și de a îndeplini un scop. Valorile bazate pe sentimente sunt posibile atunci când există sentimente actuale de plăcere sau neplăcere sau chiar numai dispoziții către asemenea sentimente, pe când valorile judecătii rezultă numai dintr'o judecată actuală.

Concepția emoționistă a valorii, așa cum a afirmat-o *Meinong*, a fost mult criticată. Astfel *Krueger*<sup>2)</sup> îi obiectează lui *Meinong* că a pus valoarea în dependență în special de plăcere. Fenomenul valorii nu se poate reduce la sentimente de plăcere, căci dacă punem la baza valorii așteptarea plăcerii, se poate ca așteptarea să fie înșelată și atunci valoarea este distrusă.

În contra lui *Meinong* se ridică și *Theodor Lipps*<sup>3)</sup>, care atacă

1) *F. Ackenheil*, op. cit.

2) *Krueger*, op. cit.

3) *Th. Lipps*, op. cit.

introducerea judecării ca fundament al valorii. El afirmă că colaborarea sentimentului valorii cu acel al judecării în alcătuirea valorii înseamnă deducerea valorii din conștiința realității unui obiect. *Lipps* raționează în modul următor: dacă sentimentul valorii e un sentiment al judecării, este în același timp și un sentiment de plăcere rezultat nu din reprezentarea unui obiect, ci din conștiința realității sale, căci această conștiință ia forma unei judecări. În felul acesta valoarea ar cuprinde în sine și realitatea. *Lipps* face deosebire deci între reprezentarea unui obiect și judecata, în sensul că judecata este conștiința realității unui obiect, pe când reprezentarea nu implică realitatea. *Lipps* însă comite, afirmând judecata ca o conștiință a realității, o eroare, deoarece trebuie să facem deosebire între două noțiuni, *judecată și conștiință*. Judecata e numai o activitate de relație, subiectivă, constantă, între două conținuturi psihice, iar cunoștința implică și conștiința realității obiectului, a reprezentărilor gândite. Ori un sentiment al valorii, zice *Lipps*, e o plăcere legată de sensul unui lucru, nu de existența lui. De pildă, mă bucur de o zi frumoasă, de fapt nu mă bucur de obiect ca atare, ci de aceea că vremea frumoasă înseamnă ceva pentru mine. Prin urmare, conchide *Lipps*, valoarea nu e un sentiment al judecării.

*Meinong* are dreptate însă numai întru cât accentuează sentimentul ca purtător al valorii. Prin sentiment al judecării a vrut *Meinong* să accentueze și elementul intelectual al valorii, deoarece fenomenul valorii e mai complex decât pare. Sentimentul e numai un indiciu empiric al valorii, numai un element al ei, nu esența ei în întregime. Ceea ce îi putem obiecta însă, cu mai mult temei, lui *Meinong*, e faptul că el vorbește de subiect, ca și cum obiectul ar avea o activitate proprie a sa, care ar determina subiectul.

Printre susținătorii convinși ai concepției emoționaliste a valorii, trebuie să-l considerăm și pe *Fonsegrive*. Acest cugetător afirmă că, deși sentimentele variază, deși ele au o culoare afectivă deosebită, totuși „din cauza asemănării legilor celor mai esențiale ale ființei omenești sunt sentimente universal răspândite care pot alcătui baza generală a oricărei valori formulate de oameni“ Vom vedea mai târziu ce e adevărat și ce nu din această concepție emoționalistă.

1) *George Fonsegrive*, Recherches sur la théorie des valeurs. Revue philosoph. 1910.TLXIX, p. 571.

### III. CONCEPȚIA VOLUNTARISTĂ

Teoriei afective sau emoționaliste a valorii i se opune teoria voluntaristă. Această concepție deduce valoarea din voință sau din dorință. *Meinong*, deși reprezentant al teoriei emoționaliste, a văzut totuși că tot ceea ce este emoțional are în sine și ceva volitiv, căci el admite în emoțional două elemente: sentimentul și dorința prin combinarea cărora se produce fenomenul valorii. *Meinong* afirmă că între sentiment și dorință se poate stabili o legătură prin ideea de valoare, în sensul că nu poate fi dorit nimic, dacă n'are cel puțin o importanță pentru sentimentul individului. *Ehrenfels* caută să întemeieze valoarea numai pe dorință. El face deosebire între *dorință* ca element activ-volitiv și sentiment ca stare pasivă, cum îl considera el. Valoarea nu se poate produce printr'un raport cu stări pasive, cum sunt plăcerea sau neplăcerea, ci prin raportul cu dorința, tendința. Deci un obiect are valoare fiindcă este dorit. *Ehrenfels* spune textual: „valoarea este raportul obiectivat al unui lucru cu o dorință omenească îndreptată asupra lui”<sup>1)</sup>. Dar ce înțelege *Ehrenfels* prin dorința unui lucru? Pentru economia politică dorința unui lucru înseamnă tendința de a-l poseda. Pentru *Ehrenfels* însă dorința sau valoarea lucrului este numai dorința existenței sale. Dar pentru ce dorim un lucru? Pentru că ne este util și mai ales pentru că mărește fericirea noastră. Condiția psihologică pentru alcătuirea valorilor este contribuirea la fericire. Orice obiect, pe care ni-l imaginăm realizat și aducător de fericire, este dorit și deci are valoare. Aceasta numește *Ehrenfels* raport de valoare. Mărimea unei valori este determinată de intensitatea dorinței corespunzătoare, care și ea este determinată, la rândul ei, de relativa trebuință de fericire. Valoarea nu depinde însă numai de dorința actuală, dintr'un anumit timp, a unui individ, căci în cazul acesta ar urma că nu pot exista valori durabile, ci numai momentane ca și dorințele. De aceea *Ehrenfels* nu înțelege prin dorință numai dorința actuală, ci și dorințele potențiale. Cu toate că *Ehrenfels* este atât de categoric în afirmarea elementului volițional în alcătuirea valorilor, totuși el e nevoit să recunoască și rolul sentimentului, căci nu putem vorbi despre schimbarea valorilor decât atunci când avem o schimbare a dispozițiilor afective. Prin urmare sentimentul explică procesul de transformare, dinamismul

<sup>1)</sup> *Chr. Ehrenfels*, op. cit. p. 89.



valorilor. Dispoziția afectivă este capacitatea ce avem noi de a lega anumite sentimente de plăcere sau neplăcere cu anumite fenomene psihice. Cauzele schimbării dispozițiilor afective pot fi *cunoscute* și *necunoscute*. În alcătuirea și schimbarea valorilor, cauzele care modifică și determină dispozițiile afective au foarte mare importanță. Cauze necunoscute, care determină aceste dispoziții, pot fi: *ereditatea* și *evoluția organică* (în diferite etape ale vârstei avem diferite dispoziții afective, datorite schimbărilor organice). Acestea sunt *cauzele fiziologice determinante* ale dispozițiilor afective, dar mai sunt însă și alte *cauze modificatoare*, cele psihologice.

Primele cauze dau oarecum *structura valorii*, iar celelalte explică *evoluția ei*. Aceste din urmă cauze sunt mai numeroase. Astfel e *obișnuința* și *desobișnuința*: o plăcere sau o neplăcere, dacă se repetă, scade în intensitate și deci valoarea constatată de aceste sentimente suferă schimbări. Ceea ce e obișnuit pare-se că are o valoare mai mică tocmai prin faptul că nu mai e dorit cu atâta intensitate. Dar asupra schimbării valorii influențează foarte mult *factorul social*.

*Ehrenfels* recunoaște rolul factorului social, pe care-l prețuește foarte mult *Schmoller*, pentru alcătuirea valorii. Prin sugestia, pe care o exercită societatea asupra indivizilor, se schimbă toate valorile individuale.

*Ehrenfels* a pus deci valoarea în dependență de dorință, căci dorim tot ceea ce ne place, dar nu tot ceea ce ne place este valoare. *Ehrenfels* nu a făcut deosebire între plăcere și valoare. Plăcerea este o stare momentană, pe când valoarea, în genere, pare deslegată de momentele trecătoare și rezezi ale vieții zilnice. Pe lângă aceasta ceva poate avea valoare chiar dacă în prezent nu-mi produce plăcere. De asemenea poate fi considerat ca o valoare ceva ce nu există și nu va exista poate în timp.

Și *Krueger* face deosebire între valoare și o dorință actuală. După dânsul dorința actuală e ceva trecător, momentan, pe când valoarea e ceva constant și complex. Dorința e un fenomen actual caracterizat numai prin sentimentul tendinței, pe când valoarea e o *legătură constantă* între o dorință determinată și un complex de conținuturi psihice. După *Krueger* valorile în genere sunt „dispoziții către anumite dorinți“<sup>1)</sup>. Nu este însă suficient atâta, căci această dispoziție nu devine

<sup>1)</sup> *Felix Krueger*, op. cit. p. 39.

valoare propriu zisă decât atunci când și alte condiții sunt realizate. Deci valoarea e o dorință potențială „atât timp cât condițiile complementare, pentru realizarea sa, adică condițiile ce stau în legătură constantă cu dorințele corespunzătoare, nu sunt date“ <sup>1)</sup>. Prin urmare *Krueger* e tot un voluntarist, care complectează pe *Ehrenfels*, caracterizând valoarea, nu numai prin dorință, ci prin momentul constanței și complexității.

Deasemeni voluntarist este *Eisler*, care afirmă, că valoarea unui lucru constă în puterea sa de a mulțumi o trebuință, de a realiza un scop dorit, de a da satisfacție voinței <sup>2)</sup>.

Voluntarismul valorii mari are ca reprezentanți de seamă pe *Wundt*, *Frischeisen-Köhler*, *Richter*, *Hermann Schwarz*. Toți aceștia concep valoarea ca un scop pus de voință. Astfel *Frischeisen-Köhler* zice: „valorile sunt concepte despre scopurile acțiunii omenești“ <sup>3)</sup>. El are o concepție voluntaristă practică. Tot așa *Richter* afirmă că valoarea e determinată de voința omului. Valoarea este tot ceea ce e dorit ca scop. Valoarea se confundă cu scopul voit, de aceea un tot de valori este „o legătură de scopuri dorite“ <sup>4)</sup>. Voluntarist este după noi și *Wundt*, pe care însă *Kraus* îl consideră drept emoționalist.

*Wundt*, cercetând caracterele generale ale vieții spirituale admite trei caractere proprii: a. *determinarea valorii*, b. *punerea de scopuri*, c. *afirmarea voinței*. După *Wundt* tot ceea ce e spiritual e supus valorii, e supus acestei noțiuni, care nu-și găsește aplicare la fenomenele din domeniul fizic, căci acestea considerate în sine și pentru sine, nu sunt nici bune nici rele. *Sentimentul e o condiție subiectivă a valorii*. S'ar părea după această afirmare că *Wundt* susține teoria emoționalistă a valorii. *Kraus* s'a oprit aici și după această considerație l-a clasat pe *Wundt* printre partizanii emoționalismului. Această apreciere nu este însă exactă, căci *Wundt* merge mai departe. Orice determinare de valori se bazează pe existența unor anumite scopuri, pe *reprezentări finale*. Dar punerea oricărui scop depinde de voință, căci, zice *Wundt*

1) *Felix Krueger*, op. cit. p. 39, nota 2.

2) *Rudolf Eisler*, Wörterbuch der philosophischen Begriffe, Articol Wert.

3) *Frischeisen-Köhler*, Wissenschaft und Wirklichkeit, Berlin und Leipzig, 1912, p. 101.

4) *Raoul Richter*, Einführung in die Philosophie, II Auflage, Berlin, 1912. Der Begriff des Wertes.

„sentimentul, din care provine determinarea valorii nu e nimic altceva decât voința în stadiul inițial al dezvoltării sale psihologice“<sup>1)</sup>).

În sfârșit tot între voluntariști trebuie să cităm pe *Hermann Schwarz* care afirmă că omul atribuie lucrurilor valoare numai pentru că le dorește, pentru că face din ele scopuri imediate sau mai îndepărtate ale voinței sale. El zice: „valori numim noi toate scopurile mijlocite sau nemijlocite ale voinței“<sup>2)</sup>).

Un voluntarism timologic deosebit reprezintă *Hermann Cohen* și *Münsterberg*. *Hermann Cohen*<sup>3)</sup> vorbește de o voință pură în producerea valorii, nedeterminată de motive și mobile sensibile, ci de ideea adevărului. *Münsterberg* de asemenea consideră ca valoare satisfacția unei voințe, independent de orice interes personal. Această satisfacție nu este ea însăși decât realizarea unei voințe. *Münsterberg* afirmă, că în sistemul finalității individuale nu putem avea adevărata valoare, deoarece raportul cu personalitatea individuală dă naștere numai unor valori temporare, pieritoare, condiționate. De aceea valorile universale valabile nu sunt nici fizice, nici psihologice, nici istorice, ci ele aparțin celei mai adânci esențe supra-cauzale și supra-individuale a lumii“<sup>4)</sup>. Prin urmare aceste valori sunt universale, întru cât se impun oricărei ființe spirituale, dar nu sunt dependente de voința individuală. Se impune însă problema: cum se poate să voim ceva care nu are relații cu persoana noastră individuală<sup>5)</sup>. Aici e vorba însă de o voință care servește realitatea eternă, de o voință „care vrea să utilizeze propria mea existență numai ca mijloc auxiliar pentru construirea unei lumi: absolut valabile“. Voința care dă naștere valorilor e o voință pură, e o voință nedeterminată de plăcere și neplăcere, e voință ce se afirmă ea însăși prin acte, ce se conservă, se armonizează cu ea însăși și se desăvârșește. Prin urmare dincolo de experiență e o voință către valoare și noi, prin actele noastre, suntem un mijloc de realizare a acestei voințe. După cum se vede, putem afirma că concepția lui *Münsterberg* este în realitate un voluntarism-metafizic-mistic.

Pe lângă aceste concepții grupate în două mari direcții: emoționa-

<sup>1)</sup> *W. Wundt*, *Logik der exakten Wissenschaften*, III Auflage, Stuttgart. p. 34.

<sup>2)</sup> *Hermann Schwarz*, *Psychologie des Willens (zur Grundlegung der Ethik)* Leipzig, 1900, p. 34,

<sup>3)</sup> *Hermann Cohen*, *Logik der reinen Erkenntnis*, Berlin, 1902.

<sup>4)</sup> *Hugo Münsterberg*, *Philosophie der Werte*, Leipzig, 1908, p. 39.

<sup>5)</sup> *Hugo Münsterberg*, op. cit., p. 59.

listă și voluntaristă, putem cita o concepție care se apropie de cea voluntaristă, de care însă, în același timp, se deosebește foarte mult. Aceasta e concepția lui *Th. Lipps*.

După *Lipps* valoarea e un fenomen intermediar între voință și gândire. *Lipps* a văzut just, că în fenomenul valorii se întrepătrund toate funcțiunile psihice și de aceea a căutat să determine valoarea prin totalitatea elementelor sufletești. El recunoaște că valoarea este legată de noțiunea de activitate, — aici e tinctura voluntaristă a concepției sale — totuși el nu confundă valoarea cu dorința de a poseda obiectul. El zice: „valoarea unui obiect este altceva decât tendința sau voința lui“<sup>1)</sup>). Cum se naște valoarea după *Lipps*? Valoarea nu este altceva decât pătrunderea într'un obiect, decât introducerea propriului nostru suflet în obiecte pe deoparte, iar pe de alta, apărceperea unui obiect deosebit de persoana noastră. Valoarea născută prin transpunerea eului într'un obiect gândit e valoarea empatică<sup>2)</sup>, iar valoarea cealaltă e apercpută. Valoarea născută în aceste două moduri implică sentimentul plăcerii. *Lipps* a introdus deci toate cele trei elemente sufletești, fără a determina valoarea în mod mulțumitor. Dacă restrângem într'o formulă concepția lui asupra valorii, vom spune: valoarea este tot ceea ce apercpeam deosebit de noi, precum și tot ce e în armonie cu eul nostru, prin empatie. În această concepție nu lipsește elementul intelectual, căci avem travaliul de apărcepere, de sezisare a obiectelor; apoi avem și elementul afectiv, plăcerea care întovărășește apercpeția și empatia și în sfârșit voința, care e la baza ambelor operații. De aceea sentimentul valorii e un sentiment de plăcere rezultat din comunitatea eului cu obiectul, din confirmarea eului psihologic.

#### IV. CRITICA ACESTOR CONCEPȚII

Din cele două mari concepții expuse, concepția emoționalistă e cea mai largă și cuprinde oarecum pe cea voluntaristă. E greu să dăm prioritate unei concepții, pentru că ambele sunt unilaterale. *Windelband* a văzut just că în vieată se încrucișează tot felul de valori, fie ele bazate

<sup>1)</sup> *Theodor Lipps*, Vom Fühlen. Wollen und Denken. (Versuch einer Theorie des Wollens, Leipzig, 1907, p. 192)

<sup>2)</sup> *Theodor Lipps*, *Lipps* îi zice *Einfühlungs-Wertung*, noi am tradus prin valoarea empatică.

pe sentiment, fie pe voință. El afirmă chiar că orice sentiment e și o voință de plăcere și respingere a neplăcerii. El recunoaște importanța și a sentimentului și a voinței în determinarea valorii, căci „dacă se înlătură voința și simțirea, nu mai există valori“<sup>1)</sup>.

Conceptiile acestea sunt unilaterale pentru că ele pleacă dela premise greșite în genere. Astfel emoționalismul e bazat pe susținerea că sentimentul e realitatea originară, gândirea și voința fiind derivate din sentiment. Din punct de vedere psihologic se știe cât de falsă este această susținere, deoarece între funcțiunile fundamentale nu este vre-un raport de reducere cauzală.

Pe lângă aceasta nu se poate admite în mod absolut sentimentul ca bază a valorii, căci nu orice sentiment indică și o valoare. Valoarea nu este imanentă, cum susține *Maier*<sup>2)</sup>, oricărui sentiment, ci numai sentimentelor reprezentative, adică numai acelor prin care subiectul ia o atitudine față de o reprezentare, numai acelor care întovărășesc o judecată. Voluntarismul pe de altă parte reduce totul la voință, considerând valorile sentimentului ca indicațiuni numai ale voinței. De aceea definește plăcerea ca mulțumire a voinței, iar neplăcerea ca nemulțumirea ei. Reprezentanții concepției voluntariste au considerat realizarea clar pentru ilustrarea acestei confuziuni îl găsim la *R. Eisler*, care zice că valoarea unui lucru constă „în importanța pe care o are pentru convalorilor prin voință, drept întemeierea lor pe voință. Un exemplu foarte științific, atunci când apare ca folositor pentru mulțumirea unei trebuințe, pentru realizarea unui scop și deci ca demn de a fi dorit“<sup>3)</sup>. Voluntariștii nu au văzut că voința realizează valori determinate de sentiment. Intensitatea dorinței de realizare a unei valori depinde de sentimentul valorii. *Ehrenfels*, de pildă, explică intensitatea dorinței prin diferența de intensitate a reprezentărilor din conștiință, căci prin dorință el înțelege o reprezentare a unui obiect gândit ca dobândit sau înlăturat de noi. De fapt însă voința de a dobândi o valoare, de a realiza, e determinată de sentimente ale valorii. De sigur că oricine se poate întreba: există valori pentru că le doresc eu, sau doresc valori care există înainte de voința mea? Sau tot așa ne putem întreba de ce dorim un lucru și nu replica: dorim un lucru pentru că satisface o trebuință, pentru că corespunde

1) *W. Windelband*, *Einleitung in die Philosophie*-Tübingen, 1914, p. 253.

2) *Heinrich Maier*, *Psychologie des emotionalen Denkens*, Tübingen, 1908.

3) *Rudolf Eisler*, *Der Zweck* (Seine Bedeutung für Natur und Geist) Berlin, 1914, p. 140.

punde unui scop mai bine decât alt lucru. Cu acest răspuns n'am lămurit însă deloc cum dorința dă naștere valorii, deoarece cercetând mai departe vedem că preferința unui lucru, pe care-l dorim, e datorită unui travaliu de comparație a lucrurilor și valoarea pe care ne-o punem ca scop, e aceea rezultată din această judecată. Sentimentul care indică valoarea, e un rezultat al judecării. De aceea foarte just a văzut Meinong când a afirmat că sentimentul valorii e un sentiment al judecării. Astfel a introdus el în valoare și un element intelectual.

Emoționaliștii au privit în genere valoarea numai ca fenomen intern psihic, iar voluntariștii au cercetat de fapt procesul de realizare a valorii. Ei au văzut că valoarea determină acțiunea noastră și că forma concretă pe care o ia este aceea a unui scop — de aci au conchis că valoarea este tot una cu scopul sau că presupune scopul. Intr'adevăr între valoare și scop este foarte mare legătură. Voința are puțința de a determina valori practice tocmai pentru că poate pune scopuri.

Vedem deci că valoarea nu poate fi numai o dorință căci dacă obiectele ar avea valoare numai prin dorința noastră, urmează că odată cu încetarea dorinței subiective să înceteze și valoarea. Dar aceasta nu se poate admite, deoarece sunt obiecte cărora li se atribuie valori independente de dorința noastră. Dacă am admite dorința ca bază a valorii, am subiectiviza toate valorile și atunci am ajunge la un haos de valori.

După noi valoarea e o *dispoziție inerentă spiritului*, care are ca formă fenomenală de manifestare *raportul funcțional al unui subiect cu un obiect*, obiectul fiind un motiv pentru actualizarea dispoziției psihice de valoare. Natura acestei dispoziții psihice a fenomenului valorii nu se poate reduce numai la sentiment și voință, căci ea e un complex sufletesc în care intră toate elementele psihice. Noi credem că *fenomenul valorii e un sentiment ce întovărășește o judecată și care caută să concretizeze obiectul său sub forma unui scop*. Valoarea noi o simțim de fapt și aceasta ne împiedică uneori de a putea determina cu ușurință natura sa.

*Lalande*, criticând teoria valorilor lui *Urban* spune despre valoare că: „e un sens atribuit unui ansamblu de stări de conștiință, obiect și gândire deodată, sau mai bine obiect într-o cât e gândit și gândit de un spirit, a cărui natură este esențialmente teleologică <sup>1)</sup>).

<sup>1)</sup> *Lalande*, La théorie des valeurs. O critică a operilor lui *Urban*: Valuation its nature und laws, being an introduction to the general Theory of value. Revue philosophique, 1910, Tome LXIX, p. 306.

Mai departe *Lalande* însuși admite cu *Urban* existența celor trei clemente psihice, căci recunoaște că „chiar sentimentul deosebit de simpla tendință, implică întotdeauna preexistența unor acte cognitive“<sup>1)</sup>.

De sigur că orice subiect, care are un sentiment al valorii caută să-l realizeze. Realizarea se face prin forța activă a sufletului, prin voință. Realizarea unei valori se face în *bunuri*, care iau forma scopului acțiunilor omenesti. De aici legătura dintre valoare și scop.

În privința raporturilor dintre scop și valoare sunt trei păreri: a. valoarea presupune scopul, b. scopul presupune valoarea, c. scopul și valoarea pot fi separate, pot exista fără vreo legătură între ele. Prima părere e reprezentată de *F. Somlo, von Hartmann, Richter, Kreibig*, etc. Astfel după *Richter* nu există valoare decât acolo unde este scop voit. Prin urmare, valoarea presupune voința unui scop. El afirmă chiar că ordonarea valorilor trebuie făcută după mijloace și scopuri<sup>2)</sup>.

Tot așa *Eisler* afirmă că orice valoare presupune un scop, fie individual, fie general.

A doua părere susține tocmai contrarul, că valoarea e baza scopului. Într'adevăr voința noastră își poate pune o mulțime de scopuri, faptul însă că alege numai unele pe care le urmărește dovedește că ea a fost determinată de anumite motive, între care a existat o luptă. Motivele acestea nu sunt altceva decât valori și cea mai puternică valoare a determinat alegerea și impunerea unui anumit scop.

În sfârșit a treia părere e aceea susținută de *Hermann Schwarz* care afirmă că conștiința valorii uneori premerge conștiinței scopului, iar alte ori nici nu e întovărașită de conștiința scopului. *Schwarz* face această afirmare, plecând dela o curioasă teorie a voinței. După dânsul voința nu are un obiect și deci nu are nici reprezentarea unui scop. El neagă astfel părerea generală, admisă de psihologia empiristă, că reprezentările dau voinței direcția, obiectul, iar sentimentele intensitatea. După *Schwarz* noi voim uneori fără a avea niciun scop — în cazul acesta nu putem admite că reprezentările s'unt obiectul voinței — iar alteori ajungem la ceea ce nu voim. Tot așa sentimentele nu pot da voinței intensitatea, pentrucă foarte adesea noi voim cu destulă intensitate, fără a avea un sentiment tot așa de intens. *Schwarz* vrea să

<sup>1)</sup> *Lalande*, op. c.î., p. 307.

<sup>2)</sup> *Raoul Richter*, Einführung in die Philosophie, III Auflage, Berlin, 1912

stabilească *natura instinctivă* a voinței, adică existența unor volițiuni, care nu sunt determinate de reprezentarea obiectului. El afirmă categoric: faptul că noi credem în mișcarea voinței noastre după reprezentări, după scopuri, constituie o *minciună a conștiinței* (Eine Lüge des Bewusstseins). Această teorie este absolut falsă. Voința noastră este determinată de motive și mobile, deci de reprezentări și sentimente. Se poate ca elementul intelectual, reprezentativ care determină voința, să fie întunecat, dar el nu lipsește în niciun caz <sup>1)</sup>.

Prin urmare, revenind la valoare și scop, după noi scopul și valoarea sunt două concepte în foarte strânsă legătură, deoarece valoarea practică e posibilă numai printr'un scop și în vederea unui scop; iar pe de altă parte orice scop e o valoare, rezultată însă din compararea altor valori. Scopul e o noțiune cu aplicare în viața practică, el nu este altceva decât valoarea care a dobândit un conținut determinat și care devine realizabilă. Deci scopul e valoare ce se realizează. Pentru alcătuirea unui scop facem un adevărat triaj între diferite valori și aceea care e recunoscută superioară și realizabilă devine scop. Scopul este deci într'un cuvânt concretizarea valorii.

„Existența, realitatea, este primitoare de valoare, iar scopul e dător de valoare“ cum zice *Bauch* <sup>2)</sup>.

Din cele stădiate până acum reiese clar că valoarea presupune conștiința, că nu poate exista valoare decât acolo unde e simțire, judecată, cu un ouânt funcțiune psihică. Accentuăm aceasta pentru că sunt unii filosofi, care, în cercetarea filosofică a valorii, au alunecat pe o pantă periculoasă, căzând în metafizică. Vom cerceta pe scurt curentele străine psihologiei, curentele metafizice, născute însă din cercetări psihologice, sau înrudite cu astfel de cercetări, în problema valorii.

## V. CURENTE STRAINE PSIHOLOGIEI IN FILOSOFIA VALORII (Curentele metafizice)

Vorbind despre concepția voluntaristă a valorii am stăruit puțin asupra curentului reprezentat de *Münsterberg* și am arătat că el de-

1) *W. Wundt*, Cf. Grundriss der Psychologie. Motivele și mobilele sunt numite de Wundt în terminologia germană *Beweggrund* și *Triebfeder*.

2) *Bruno Bauch*, Ethik. Die Philosophie im Beginn des Zwanzigsten Jahrhunderts, p. 250.



pășește cu totul orice cercetare psihologică, pierzându-se în speculații metafizice. *Münsterberg* pleacă dela deosebirea dintre *voința animalică-instinctivă* și *voința pură, voința liberă*. Omul, întru cât posedă o *voință animalică*, stabilește valori personale, relative și condiționate, valori dependente de dorințele sale subiective, iar întru cât are și o *voință pură*, poate stabili valori absolute necondiționate, referitoare la eul său. Valoarea necondiționată nu există în viața psihică individuală, nici în cea socială. Pentru *Münsterberg* ca și pentru *Schopenhauer*, valoarea necondiționată este o *voință a valorii într'o lume supra-personală*. Această *voință* e autonomă nu e determinată de plăcere sau neplăcere, aceasta e adevărata *voință reală*. *Münsterberg* consideră drept *ireale*, valorile personale stabilite prin ajutorul *voinței* individual-omenești. *Voința* poate fi privită în trei feluri, zice *Münsterberg* și anume: a. *Ca obiect psihologic*, ca fenomen psihofizic; în cazul acesta *voința* se afirmă în lumea existentă externă prin felurite acțiuni; b. *ca o confirmare a eului-subiectiv* al cunoștințelor; c. *ca partea unei lumi existente independent de noi*, ca o parte a lumii *voințelor supra-individuale*. *Voința* omenească poate stabili valori adevărate numai întru cât e o parte din această lume de *voinți supra-individuale*. Deci *valoarea e satisfacerea unei voinți cosmice, de sine stătătoare*, care nu e altceva decât *autoafirmarea realității*. Valorile absolute sunt acele care rezultă din realizarea *voinței universale*.

Vom vedea mai târziu ce sens are această filosofie a lui *Münsterberg*, deocamdată ne interesează faptul că *Münsterberg*, plecând dela ideea că „valorile aparțin lumii *voinței*“<sup>1)</sup>, caută să dea o explicație metafizică a temeiului valorii. Deci punctul de plecare este psihologic, dar teoria pe care o construiește este metafizică. Aici este dealtminteri și greșala teoriei sale.

Tot dela studiul psihologic al valorii pornește și *Ed. v. Hartmann*. El pune valoarea în dependență de un scop, afirmând că de calitatea scopului depinde calitatea valorii. Dacă nu există scopuri obiective, nu există nici valori obiective. De aici începe *Hartmann* a introduce elemente metafizice și a transforma psihologia valorii într'o metafizică. El admite existența unor scopuri obiective puse de o *voință obiectivă*. Valorile obiective determinate de această *voință* nu au nevoie de o recu-

1) *Hugo Münsterberg*, Philosophie der Werte (Die Werte gehören der gewählten Welt zu Passim).

naștere din partea cuiva. *Hartmann* admite valori de care noi oamenii nu suntem conștienți, fie pentru că ele nu afectează voința noastră sau o afectează prea puțin, fie că voința noastră e în contradicere cu voința obiectivă care pune scopuri. Dacă nu există în lume o voință obiectivă, o idee obiectivă, care să pună scopuri obiective, atunci nu poate fi vorba decât de valori subiective, adică de o potrivire a lucrurilor cu scopurile puse de voința și reprezentarea noastră. Dacă există însă scopuri și valori obiective atunci ce raport există între ele?

*Hartmann* admite trei raporturi a. Un raport de concordanță, b. de coexistență, c. de contradicere <sup>1)</sup>).

Dacă voințele individuale sunt derivate dintr'o voință absolută, raportul lor e de concordanță, căci ele sunt părți omogene ale unui tot unitar.

În al doilea rând, dacă voințele individuale își îndeplinesc scopul lor determinându-se după motive conștiente, atunci ele pot coexista ca un scop obiectiv. Dacă însă motivarea conștientă cuprinde în sine și eroarea, atunci scopurile individuale pot intra în contradicție cu scopul obiectiv. În care forme de valori se observă concordanța scopurilor obiective cu cele subiective? Concordanța lor se vedește în valorile religioase, morale, estetice și intelectuale, când spiritul omenească se îndreaptă către valori supreme deosebite de dorințele sale. Coexistența se manifestă în valorile convenționale, iar contradicerea, atunci când un individ, de pe o anumită treaptă de individuare, vine în contradicere cu scopurile unor grade de individuare, de ordine mai înaltă. Când un individ greșește în determinarea conștientă a scopurilor sale, el vine în contradicție cu alte valori obiective, recunoscute ca atare.

*Von Hartmann* afirmă existența necondiționată a valorilor obiective stabilite de o voință obiectivă. Știința se ocupă cu valorile subiective numai în raporturile lor cu adevăratele valori, care sunt cele obiective. Din misterul valorilor obiective caută știința să prindă ceva.

Obiecțiunea cea mai de seamă, pe care i-o putem aduce lui *Hartmann* este că el a neglijat cu totul condițiunea fundamentală a valorii, anume că ea este un raport funcțional al unui subiect cu un obiect. El afirmă existența chiar a valorilor independente de o conștiință, ceea

---

<sup>1)</sup> *Ed. von Hartmann*, Der Wertbegriff und der Lustbegriff in Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, 1896, Bd. 106, Heft 1.

ce constituie o eroare, căci nu se poate vorbi de valoare decât în legătură cu o conștiință. Apoi e cu atât mai nemulțumitoare concepția lui v. Hartmann cu cât ea nu explică în ce mod aceste valori obiective intră în raport cu valorile subiective, cum cunoaște conștiința individuală valorile obiective. De asemenea nu lămurește ea nici în ce constau acele valori obiective, care e caracterul lor deosebitor de valorile subiective.

Plecând dela aceeași legătură între scop și valoare, un alt filosof W. Ostwald ajunge de asemenea la o teorie metafizică a valorii. Ostwald din faptul că noțiunea scopului și valorii este și în biologie, deduce că ideea valorii „e strâns legată cu viața și condiționată de particularitățile vieții“<sup>1)</sup>.

Scopul însă nu este numai în lumea organică ci și în cea neorganică. Aceasta este tema pe care încearcă Ostwald să o dovedească, plecând dela considerații mecanice. Orice ființă e un complex de energie. Energia e substanța generală pe care au căutat filosoffii să o determine în mod pur rațional. Fenomenele energetice sunt fenomene de travaliu. Procesele vieții nu sunt altceva decât fenomene energetice, căci ființele sunt numai niște complexe energetice staționare — nu stabile — adică elementele lor nu sunt schimbătoare în esență, ci numai forma fenomenală în care se manifestă ele e schimbătoare. Energia se mișcă liber și în transformările sale se disipează. Ostwald afirmă aceasta pe baza legii disipării în teoria mecanică a căldurii, afirmată de W. Thomson. Thomson a afirmat că echilibrul de temperatură se stabilește prin trecerea căldurii dela un corp mai cald la altul mai rece și acest fenomen l-a înglobat sub legea generală a disipațiunii. De aici deduce Ostwald că „tot ceea ce se întâmplă în lume constă într-o disipare a energiei libere existente“<sup>2)</sup>. Deci viața întreagă e un proces disipativ de energie și cu cât energia e întrebuințată pentru scopuri mai mari și mai bune cu atât viața e mai înaltă.

Care este atunci scopul din lumea anorganică? Este economisirea energiei — răspunde Ostwald. Scopul oricărei ființe este împiedecarea disipării energiei și întrebuințarea ei în interesul vieții, iar mijlocul pentru aceasta e ordinea.

De aceea problema centrală a culturii trebuie să fie, după Ostwald,

1) Wilhelm Ostwald, Der energertische Imperativ, Leipzig, 1912, p. 55.

2) Wilhelm Ostwald, op. cit., p. 73.

organizarea energiei libere. In legea disipării energiei sunt izvoarele conceptului valorii, afirmă *Ostwald*. „Această lege stabilește baza, și cu aceasta, forma generală a valorilor”<sup>1)</sup>. Valoarea supremă, care se impune, este economisirea energiei. *Ostwald* formulează această valoare, imitând pe *Kant*, într’un *imperativ energetic*, care sună astfel: „nu risipi energia, apreciaz-o”<sup>2)</sup>. Valorile sunt obiecte energetice. Ele se nasc atunci când „există un plus sau minus de trebuință și când, prin aceasta, este dorită schimbarea unui obiect cu altul”<sup>3)</sup>. Astfel pentru *Ostwald* evoluția e o continuă valorificare a energiei. Ea aduce fericirea, căci imperativul energetic este identic cu formula fericirii. Imperativul energetic tinde să fie regula generală a acțiunii omenești.

Din scurta expunere a teoriei valorii, după *Ostwald*, vedem că, pornind dela un fenomen psihic, s’a ajuns la un sistem complet de metafizică, care nu mai are nicio legătură cu psihologia. *Otto Gramzov* crede că *Ostwald* are un mare merit prin faptul că a pus fundamentul valorii mai adânc decât se pusese până acum. Pentru noi sistemul energetic, filosofia valorii energetice, a lui *Ostwald* este absolut neadmisibilă. In primul rând, premisa dela care pleacă el este fundamental greșită. Nu putem vorbi despre scop decât acolo unde este conștiință, deci nu putem introduce acest concept în lumea anorganică. Vom vedea mai târziu, în alt capitol special, care e domeniul de aplicație a scopului și cum se alcătuiesc scopurile. Pe lângă aceasta, *Ostwald* vorbește de valori ca ceva obiectiv, de valori pe care noi le apreciem și astfel el studiază procesul de apreciere al valorilor în realizare, nu însă fenomenul subiectiv al constituirei valorii. De sigur că domeniul anorganic, precum și cel organic, de îndată ce sunt obiecte de cunoștință, intră într’un sistem logic de valori, dar aceste valori logice, valori de cunoaștere, nu sunt tot una cu fenomenul psihic al valorii.

Am menționat aceste direcții metafizice în problema valorii, pentru a da o idee cât mai completă de modul cum e tratată această chestiune.

Noi am stabilit că fenomenul valorii e un fenomen psihic, un *sentiment*, care întovărășește o judecată și care caută să realizeze obiectul său sub forma unui scop. Omul stabilește însă valori diferite după împrejurările exterioare sau după dispozițiile sale sufletești.

1) *W. Ostwald*, op. cit., p. 59.

2) *Idem*, p. 85 (*Vergeude keine Energie, verwerte sie*).

3) *W. Ostwald*, *Philosophie der Werte*. *Otto Gramzov*, *Wollen und Werten*, 1913.

Mulțimea și varietatea valorilor nu este un semn de anarhie căci ele se pot grupa, pot fi clasificate după un anumit criteriu, stabilindu-se astfel o ierarhie armonioasă, o scară de valori. Cum se pot ordona deci aceste valori și după ce criteriu ?

## VI. CLASIFICAREA VALORILOR

O clasificare nu este numai o ordonare, o grupare de idei pentru a înlesni travaliul științific, ci ea trebuie să servească unei teorii, să conștă din judecăți adevărate pentru ca prin gruparea și subordonarea lucrurilor, să se poată alcătui o teorie a lor. În acest scop noi ne-am propus a face o clasificare, care să contribuie la lămurirea punctului nostru de vedere în problema valorii. S'au făcut numeroase clasificări ale valorii, după diferite criterii, de altminteri foarte variabile.

Clasificările făcute le putem grupa în mai multe clase, după criteriile lor. Criteriile, după care s'au grupat valorile sunt următoarele: a. *valabilitatea* valorilor, b. *calitatea* lor, c. *subiectul* lor, d. *motivele*, ce au determinat valorile, e. *obiectul* lor, f. *facultatea psihică* din care izvorăsc valorile, g. *sfera lor de aplicare*.

După criteriul valabilității, adoptat de *F. Somlo, Krüger, Münsterberg, Meinong, Maier*, se deosebesc *valori relative și absolute, subiective și obiective*. Al doilea criteriu adoptat de *Ehrenfels, Kreibig, Cohn*, deosebește *valori pozitive și negative, valori proprii și efecte*. Al treilea criteriu e acela adoptat de *Kreibig*, care admite *valori autopatice, heteropatice și ergopatice*, după cum subiectul este *individul, o altă persoană străină, sau în sfârșit ceva nepersonal*. Un alt criteriu e acela al motivelor valorilor. După acest criteriu *H. Schwartz* deosebește *valori accidentale-tranzitorii și valori ale persoanei proprii*. Al cincilea criteriu e acela al obiectului valorilor, un criteriu general, după care avem atâtea grupe câte valori sunt în domeniul cunoștinței și al acțiunii, deci *valori economice, etice, juridice, politice, etc.* Al șaselea criteriu e *facultatea psihică*, în care se crede că valorile își au izvorul lor. *Fonsegrive* de ex., deosebește trei feluri de valori: *valori sensibile, sentimentale și cognitive*, după cum sunt rezultate din senzații, sentimente sau inteligență. În sfârșit al șaptelea criteriu grupează valorile după *sfera lor de întindere* în: *valori individuale, sociale și cosmice, sau în valori elementare și ideale*.

Vom cerceta pe scurt grupele de valori stabilite și valoarea criteriilor după care au fost grupate ele, pentru a putea vedea care dintre criterii e cel mai just sau, în cazul când nici unul nu e satisfăcător, care poate fi criteriul general valabil.

1. După primul criteriu există valori relative și absolute, subiective și obiective. Prin valori relative sau subiective se înțeleg valorile determinate de sentimentul individual și valabile numai pentru subiect. *Meinong* afirmă că orice valoare este relativă într'un dublu înțeles: a. e relativă întru cât se naște prin relația posibilă cu un subiect, deci presupune un subiect, și b. întru cât obiectul e așa fel constituit, încât cineva e afectat de el, deci o relativitate provenită din constituția diferitelor obiecte. *Meinong* combate astfel existența valorilor absolute, pe când alții le admît (*Somlo*). Relative, subiective, condiționate, sunt valorile întru cât valabilitatea lor se întinde numai asupra individului. Pot exista însă și valori absolute. Caracteristica unei valori absolute este *generalitatea*, în deosebire de valorile relative, care sunt individuale. Valoarea absolută trebuie însă să fie generală pentru toate lucrurile posibile, pe care le gândim noi și în toate împrejurările. Acestea fiind caracterele valorii absolute, rezultă dela sine că nu poate exista decât o singură valoare absolută, deoarece dacă ar fi două sau mai multe, nu ar putea fi amândouă generale pentru orice subiect și obiect, în orice împrejurări, ci ar trebui să fie circumstanțe, în care să fie generală o valoare și alte împrejurări în care să fie generală cealaltă valoare. Bineînțeles că prin existența valorii absolute nu afirmăm independența de orice subiect căci această condiție psihologică a valorii este o supoziție necesară oricărei teorii empirice-psihologice. *Kant* a arătat că nu există cunoștință fără un subiect, de aceea deci nu poate fi vorba de o valoare absolută în sens transsubiectiv, ci de o valoare absolut valabilă pentru orice subiect conștient.

2. După al doilea criteriu există valori pozitive și negative, valori scopuri și valori efecte. Prin valori pozitive și negative se înțelege plăcerea sau neplăcerea. Această împărțire nu este altceva decât denumirea valorilor după perechea de sentimente elementare, ce le indică, plăcere și durere. De asemenea după cum tindem spre realizarea unui lucru pentru el însuși sau în vederea altui scop, avem valori primare sau proprii și valori derivate sau efecte. Valorile ce nu derivă din altele sunt numite și valori *immediate*. Ele sunt scopuri în sine. Acelea însă care derivă din altele se numesc valori derivate sau mediate. Un

lucru dorit pentru sine însuși este o valoare scop, o valoare proprie, iar când e dorit ca mijloc pentru un scop, atunci e o valoare-mijloc, *Ehrenfels* întrebuițează expresiunile *Eigenwerth* și *Wirkungswerth* pentru a denumi valoarea scop și mijloc. *Jonas Cohn* le numește *valori intensive* și *consecutive*, pentru motivul că atunci când un lucru are valoare în sine, noi apreciem intensitatea sentimentului, pe care ni-l deșteaptă în noi. În cazul însă când acel lucru n'are valoare proprie, noi apreciem relația lui cu alte obiecte și atunci valoarea sa e o consecință a relației sale cu aceste obiecte. Între valori-scopuri și valori efecte poate fi un raport de reciprocitate, căci se poate foarte bine ca un scop să fie, la rândul său, mijloc pentru alt scop. Astfel, dacă ilustrăm aceasta printr'un exemplu, vedem că pentru *Platon*, statul era realizarea unei idei supreme, era o valoare scop; pentru *Hegel* de asemenea statul reprezintă divinizarea a ceea ce e pământesc, pe când pentru *Hobbes* statul e numai un mijloc pentru a păzi libertatea tuturor indivizilor, deci e o valoare-efect. Sau tot așa *știința*. Unii văd în ea un scop suprem, o valoare absolută (*Spinoza*), alții văd numai un mijloc pentru acțiune, pentru cucerirea naturii. Acestea ne dovedesc că valorile omenești se transformă, căci mijloace pot deveni scopuri și scopurile pot deveni mijloace, deoarece omul își creează mereu scopuri și valori nouă. Acest raport dintre valoare-scop și valoare-mijloc, valoare imediată și valoare mediată, e foarte important deoarece el „condiționează conceptul de normă“<sup>1)</sup>.

3. În al treilea rând s'au clasificat valorile după subiectul lor. Astfel *Maier*<sup>2)</sup> deosebește *valori proprii* și *valori străine*, sau *ego-centrice* și *altrocentrice*. În primul fel de valori noi exprimăm relații între obiecte și propriile noastre sentimente și dorinți subiective ce pot fi satisfăcute, pe când în al doilea fel se arată relațiile obiectelor cu sentimente referitoare la alți indivizi (altruismul).

Tot din acest punct de vedere stabilește *Kreibig* trei grupe de valori și anume: *valori autopatice*, *hetero* și *ergopatice*. Valorile autopatice sunt acelea care au ca subiect individul ce valorifică. Obiectul acestor valori poate fi orice conținut psihic, orice lucru care are vreun raport cu subiectul. Fundamentul valorilor autopatice e sentimentul

<sup>1)</sup> *H. Höffding*, *La pensée humaine. Ses formes et ses problèmes*. Paris, 1911, p. 245.

<sup>2)</sup> *H. Maier*, op. cit. *Eigenwertvorstellungen* și *Freundwertvorstellungen*.

pozitiv de plăcere, e iubirea de sine. Drept cele mai importante valori autopatice considera *Kreibig* valorile igienei. Igienea are o sumă de norme timologice, care tind către realizarea principiului celei mai mici dureri și celei mai mari plăceri. Acest fundament al valorilor autopatice nu duce la un *panegoism* psihologic, cum s'ar putea deduce, decât dacă s'ar face din el singurul fundament al valorii. Valori heteropatice sunt acelea, care au subiect deosebit de ego, și ergopatice al căror subiect nu e o persoană, ci o idee, o instituție, un produs al minții, etc.

4. O altă clasificare a valorilor e aceea a lui *H. Schwarz*. El deosebește două feluri de valori în primul rând și anume: *valori accidentale transitorii* și *valori ale persoanei-proprii*<sup>1)</sup>. Ce sunt aceste valori? *Schwarz* susține că în psihicul uman e ceva permanent, care constituie propriu zis persoana. Acest ceva e permanent în comparație cu anumite fenomene schimbătoare din suflet. Asemenea stări sunt mai ales sentimentele. Valorile date de aceste stări sunt: *plăcerea* și *neplăcerea*, care apar și dispar fără a atinge personalitatea în esența sa. Aceste sunt valorile accidentale-transitorii. Celelalte valori, care ating personalitatea, sunt valori personale. Motivele care determină valorile accidentale sunt impulsuni sensibile și anume dorința și aversiunea; pe când valorile personalității sunt determinate de motive superioare. Valorile sunt o creațiune a voinței, dar se poate ca voința să aibă ca scop o persoană străină nouă și atunci valorile produse sunt altrocentrice. Aceste valori pot fi *altruistice*, când ele sunt determinate de ideea binelui semenilor noștri sau *inaltruiste-ideale*, când n'au ca obiect o persoană (ca știința, frumusețea, etc.) sau *sociale* când se are în vedere binele tuturor.

Valorile accidentale le consideră *Schwarz*, ca fiind egale cu ceea ce *Lipps* numește *valori materiale* (*Sachwert*)<sup>2)</sup>.

5) A cincea clasificare, după obiectul valorilor, deosebește valori economice, etice, juridice, politice, estetice, etc. Aceasta nu este propriu zis decât o enumerare a diferitelor grupe de valori, iar nici de cum o clasificare.

1) *H. Schwarz*, op. cit. Autorul întrebuițează termenii: *Zustandswert* și *Personwert*. Noi am tradus acești termeni, referindu-ne mai mult la explicarea lor.

2) *H. Schwarz*, op. cit. Nota 124. Vom vedea mai târziu dacă e justă această apropiere, pe care o face *Schwarz* între *Zustandswert* și *Sachwert*.



6. A șasea clasificare deosebește valorile după facultățile psihice. Astfel *Fonsegrive* distinge valori sensibile, sentimentale și cognitive sau intelectuale.

Valorile sensibile se deosebesc de cele sentimentale prin aceea că „plăcerea sensibilă e situată în timp și localizată în spațiu, durează puțin și ocupă un mic loc. Ea nu rezultă decât din jocul unui singur organ și nu se simte decât acolo“<sup>1)</sup>.

Valoarea sentimentală „durează mai mult și nu se localizează. Ea e simțită în ființa întreagă“<sup>2)</sup>.

Nu trebuie să interpretăm textual cuvintele autorului „localizată în spațiu“, căci e vorba numai de însușirea valorilor sensibile de a exprima calitatea stărilor noastre organice, viața fizică, care ocupă un loc în spațiu — pe când valorile sentimentale denotă unitatea reprezentărilor noastre, intensitatea vieții psihice.

Valorile intelectuale sau cognitive sunt acelea care se referă la adevăr. Totuși toate aceste trei valori, izvorite din surse diferite, toate sunt rezultate ale vieții omului, zice autorul. Ele arată organizarea vieții omenești fizice și psihice.

Intelectul nu e ceva izolat, de aceea filosofia valorilor are avantajul de a se prezenta ca o filosofie a omului integral. E o filosofie a vieții<sup>3)</sup>.

7. Al șaptelea criteriu e sfera de întindere a valorilor de unde rezultă valori individuale, sociale și cosmice, precum și elementare și ideale. Această clasificare aparține lui *Höffding*. După cum valorile privesc pe individ, el fiind obiectul lor, sau societatea sau cosmosul, ele sunt individuale, sociale, cosmice.

Valori elementare sunt acelea a căror sferă de întindere e limitată la un obiect prezent și sensibil, iar ideale acelea ce se întind asupra unor obiecte nesensibile, independente de condiții exterioare. De fapt această clasificare are drept criteriu obiectul valorii; dar *Höffding* însuși a denumit acest criteriu „al întinderii“, al sferei și de aceea l-am considerat și noi ca atare.

Toate clasificările enumerate au criterii diferite, de unde rezultă

<sup>1)</sup> *G. Fonsegrive*, *Recherches sur la théorie des valeurs*. *Revue Philosophique*, 1910, p. 569.

<sup>2)</sup> *G. Fonsegrive*, *op. cit.*, 569.

<sup>3)</sup> *G. Fonsegrive*, *op. cit.*, Tome LXX, p. 75.

numeroasele clase de valori. Pentru a putea stabili, în aceste clasificări, o unitate, o sistematizare, avem nevoie de un criteriu unitar și numai de unul singur. Criteriul, pe care noi îl considerăm cel mai admisibil, cel mai unitar și care face posibilă o clasificare generală a valorilor, e acela al *elementelor predominante în valori*. O valoare rezultă sau numai din personalitatea individuală a cuiva, independent de orice influență socială, sau din societate. Un individ trăește în societate, e supus ei și ca atare alcătuiește valori determinate de societate, cu elemente sociale. După acest criteriu vom avea două mari clase de valori și anume: 1. *valori hiperpersonale*, în care punem valorile logice și matematice, 2. *valori sociale*, care cuprind toate celelalte valori. Într-adevăr în logică și matematică, singură gândirea individuală determină valorile, societatea nu poate influența în formarea acestor valori. Nu am numit totuși *personale* primul fel de valori, pentru a evita orice amfibolie, pentru a nu lăsa să se înțeleagă prin personal aportul vreunui element subiectiv.

Cu problema clasificării valorilor am terminat cercetarea propriu zis psihologică a valorii. Nu am mântuit însă cercetarea problemei valorii, întru cât chestiunile cele mai importante alcătuiesc o rețea de alte probleme referitoare direct la valoare. După noi valoarea nu poate fi adevărat întemeiată numai pe baze psihologice, pentru că ea este ceva mai mult decât un act psihic. Ea este un *postulat logic*, care are o *manifestare și o expresie psihologică*.

Valoarea este ceva supraempiric, iar subiectul psihologic este numai purtătorul acestei valori. Nu se poate reduce problema valorii numai la psihologie, pentru că în cazul acesta nu ar mai putea fi vorba de valori logice absolut valabile. Valorile întemeiate pe baza psihologiei sunt foarte relative, pentru că ele depind de constituția psihică a indivizilor. Pe lângă acestea psihologia este o știință a faptelor și ca atare nu poate întemeia valoarea; ea nu poate explica decât fenomenul subiectiv-trăit al valorii, dar nu este în stare să lămurească obiectivitatea valorii cunoașterii, necesitatea valorilor logice, precum nu poate concepe nici valorile formale, valorile independent de realitățile cu care sunt legate. Psihologia nu admite conceptul valorii fără legătură cu vreun conținut imediat. Pentru cercetarea psihologică valoarea e un fenomen în timp, cu o formă și un conținut determinat.

Într'un cuvânt cercetarea psihologică a valorilor a dus de cele mai multe ori la un psihologism, care a împiedecat adevărata întemeiere

a valorii. Generalitatea valorii vom încerca a o stabili pe baza considerațiilor logice și de teoria cunoașterii. De aceea logica valorii este, pentru noi, adevăratul și singurul punct just de întemeiere a valorii. Psihologia valorii ne-a servit numai pentru a explica fenomenul trăit al valorii.

### B. Logica valorii

Am arătat în introducerea acestui studiu că mai mulți filosofi au văzut neajunsurile cercetărilor psihologice și de aceea s'au gândit la o altă întemeiere a valorii. Nici unul însă dintre dâșii nu a ajuns la concepția logică a valorii. Am văzut că unii au făcut din valoare un element metafizic, alții un element practic. *Windelband* și cu *Rickert* s'au ridicat deasupra considerațiilor psihologice, încercând o întemeiere logică a valorii, dar au trecut repede, căci au alunecat pe panta metafizicei, făcând dintr'un element logic al cunoașterii un element metafizic, constitutiv al obiectelor. Logica valorii este, pentru noi, logica procesului de cunoaștere, în care valoarea are rolul principal, în deosebire de analiza metafizică a obiectelor. Cercetând deci valoarea din punct de vedere logic, ne vom opri aici, nu vom face din ea un element constitutiv al iraționalului sau mai bine zis, nu vom deriva din ea iraționalul, așa cum au făcut *Rickert* și *Windelband*. Aceasta este marea deosebire între modul cum înțelegem noi valoarea și modul de întemeiere a valorii de către idealiștii transcendențiali. Vom arăta mai departe la locul cuvenit și alte deosebiri, care dovedesc în mod evident că asemănarea dintre noi și idealiștii transcendențiali există numai în punctele de plecare în cercetarea valorii.

Pentru noi întreaga cunoștință omenească implică valoarea. După cum gândim conform unor anumite legi, a identității, a contradicției și nu le putem înlătura, așa nu putem avea cea mai elementară cunoștință propriu zisă fără ideea valorii. Când vorbim de cunoștință propriu zisă bineînțeles că ne referim la cunoștințele superioare, dobândite prin activitatea de comparare a unor conținuturi psihice. Valoarea este cea mai fundamentală supoziție a gândirii și a cunoștinței. Punctul de vedere al logicei valorii e cu totul deosebit de acela al psihologiei, căci logica studiază valoarea ca un element a priori pe când pentru psihologie valoarea e de natură empirică. Punctul de vedere psihologic cercetează valoarea în raporturile sale cauzale, pe când logica se ocupă

de valoarea valorii pentru cunoaştere. Psihologia se ocupă de fenomenul valorii numai întru cât e realizabil şi în directă legătură cu viaţa activă, pe când logica studiază valoarea în cunoaştere ca element logic. În mod firesc ne punem întrebarea: ce dă cunoştinţei noastre caracterul de cunoştinţă? Răspunsul la această problemă este afirmarea unei valori, care face din nişte date subiective o cunoştinţă obiectivă. Valoarea aceasta implicată în orice act de cunoaştere este adevărata putere creatoare a cunoaşterii. De ce natură este valoarea, factorul creator al cunoaşterii, care sunt caracterele acestei valori? Răspunsurile la aceste probleme sunt diferite. Totuşi foarte mulţi filosofi au admis valoarea ca bază a întregii noastre cunoştinţi, deşi nu au tras apoi toate consecinţele ce derivă din premisa pusă de dânsii. Noi vom încerca să dovedim că valoarea este o condiţie logică a cunoştinţei generale omeneşti şi ca atare că nu există niciun domeniu în care să nu fie afirmată valoarea. Prin *condiţie logică* înţelegem acea condiţie fără de care nu se poate gândi un concept sau o judecată. Valoarea e un element logic necesar pentru alcătuirea conceptelor şi judecăţilor. Gândirea noastră fiind o activitate de relaţie între diferite conţinuturi reprezentative, poate avea diferite înfăţişări, diferite forme de expresie. Aceste forme sunt *judecata* şi *conceptul*. Judecata exprimă procesul de cunoaştere al gândirii, iar conceptul cunoştinţa gata. Deci judecata şi conceptul sunt numai stadii diferite ale aceleiaşi funcţiuni logice, ale funcţiunii de relaţie a diferitelor conţinuturi psihice. În gândirea antică conceptul era scopul alcătuirii judecăţilor, pe când în gândirea contemporană conceptele sunt mijloace elemente ale judecăţii, sau cum se exprimă *Höffding*: „gândirea antică“ se servea de judecăţi pentru a forma concepte“ iar cea „modernă se serveşte de concepte pentru a ajunge la judecăţi“<sup>1)</sup>.

Intr'adevăr *Platon* şi *Socrate* considerau ca ţintă a cunoaşterii, de a alcătui concepte, pe când gândirea modernă alcătueşte judecăţi prin concepte, pentru a exprima raporturi între reprezentări. Dacă vom dovedi că valoarea e un element constitutiv al conceptului şi judecăţii, vom putea stabili temeiurile logiceii valorii, deoarece toată cunoştinţa noastră se rezolvă în concepte şi judecăţi.

<sup>1)</sup> *H. Höffding*; *La pensée humaine*. p. 129.

## I. Valoarea ca element al conceptului și judecării

Termenul de concept poate avea trei sensuri: un sens psihologic, altul logic și un al treilea științific-metafizic. Conceptul în sens psihologic e o reprezentare ce a dobândit generalitate. Conceptele psihologice sunt concrete, căci ele trezesc în minte o anumită imagine corespunzătoare reprezentării. Propriu zis aceste concepte sunt reprezentări, imagini-tip. Acest concept e foarte schimbător și are o însemnare pur empirică. Conceptul logic e acel conținut de gândire ce poate fi dobândit prin analiza unui act de gândire logic. Conceptele sunt în genere rezultatul unei contopiri, ale unei sinteze apercceptive, ori o asemenea sinteză e un act de gândire. Conceptele de relație, de însușiri și stări sunt asemenea concepte logice. În acest sens logic, conceptul e elementul gândirii. În al treilea sens e considerat conceptul ca rezultat al unei cunoaștințe, al unui șir de judecări. Acest sens al conceptului e de natură ideală. Conceptul este, în cazul acesta, ținta tendinței noastre de cunoaștere, e tabloul desăvârșit al cunoaștinței lucrurilor. De aceea cunoștințele noastre despre lucruri ar fi complete când am avea concepte ultime, care să arate esența lucrurilor. În această privință Sigwart zice: „întreaga noastră cunoaștere și-ar fi ajuns scopul când ar fi stabilit un sistem de concepte, în care ar fi cuprins fără rest tot ceea ce există după esența sa”<sup>1)</sup>. În modul acesta conceptul adevărat ar fi expresia esenței lucrurilor. Conceptul științific-metafizic e punct final în dezvoltarea gândirii. Tot punct final este însă și conceptul logic căci gândirea noastră începe cu el, ca element al judecării și sfârșește cu cel științific. E vorba însă aici de final în mod regresiv în aceea ce privește conceptul logic, adică de un rezultat al analizei gândirii, pe când la conceptul științific e vorba de un rezultat sintetic al unei construcțiuni a gândirii, ce pornește dela date sensibile.

a. În toate aceste trei înțelesuri conceptul presupune valoarea. Din punct de vedere psihologic esența conceptului e generalitatea, pe care o dobândește o reprezentare. Problema ce ni se pune imediat e: de ce a dobândit generalitate o anumită reprezentare față de altele? Răspunsul dat vedește tocmai necesitatea introducerii valorii, căci dobândește generalitate acea reprezentare, care cuprinde sub sine mai mulți indivizi, mai multe reprezentări parțiale. În alcătuirea conceptelor avem afăce

<sup>1)</sup> Christoph Sigwart, Logik, I. Bd. IV. Auflage, Tübingen, 1911, p. 331,

cu un proces de generalizare și de abstracțiune, căci trebuie să alegem caracterele esențiale și generale ale reprezentărilor. Această alegere a esențialului o facem prin abstracțiune. Abstragem caractere comune și esențiale mai multor reprezentări apoi generalizăm acest esențial pentru a avea noțiunea, conceptul. Dar chiar ideea de esențial presupune valoarea. Deoarece ideea de esențial în alcătuirea conceptelor è o idee a valorii, urmează că valoarea e un element logic indispensabil conceptului.

În sensul logic conceptul e echivalent cu elementul judecăților valabile. Conceptele sunt elemente ale gândirii logice, care vrea să stabilească relațiuni valabile între conținuturi psihice. Gândirea logică cuprinde în sine și convingerea valorii conținuturilor psihice, prin urmare elementele ei, conceptele sunt factorii de înfăptuire a acestei convingeri. Esența logică a conceptului constă tocmai în valoarea sa pentru o mulțime de obiecte nepercepute, deși el e rezultatul abstracțiunii dintr'un număr restrâns de percepțiuni. Conceptele simplifică conținutul realității empirice, reducând diversitatea cea mare din lumea fizică, și aceasta în baza ideii de *esențial*, care e o valoare. În ceea ce privește conceptul științific-metafizic, credem că este evident elementul valorii. Conceptul în acest sens luat cuprinde în sine ideea de valoare a realității, valoarea de existență. De exemplu: să presupunem că cunoștința noastră a ajuns în sfârșit să formeze conceptul absolut al *vieții* sau al *materiei*; acestea ar fi conceptele existențiale supreme, din care ar deriva toate celelalte, ele ar fi valorile prin care am explica toate fenomenele. Ele ar fi conceptele adevărilor supreme, întru cât ar fi expresia esenței lucrurilor. În această direcție caută acum științele naturii să stabilească valori-concepte generale necondiționate, explicative ale naturii.

Conceptele presupun ideea de valoare în alcătuirea lor, dar nu numai atât, ci ele sunt chiar valori constitutive ale cunoștinței în genere. *Categoriile*, conceptele tipice, sub care se pot grupa toate celelalte forme conceptuale, sunt numai niște aspecte sub care poate fi privită realitatea. *Categoriile* sunt valori care dau cunoștinței caracterul ei de obiectivitate și generalitate. Incepând cu *Pitagora*, care a formulat prima tabelă de categorii — din care el făcea elementele metafizice constitutive ale naturii, continuând apoi cu *Aristoteles*, la care *categoriile* capătă și un sens logic (pe lângă cel metafizic) și continuând cu *Kant*,

categoriile se afirmă din ce în ce mai mult ca niște valori-tip pe baza cărora se construiește cunoștința.

Dacă aceste categorii sunt valori logice, ele dau totuși impulsioni pentru formarea unor noțiuni cu valoare de realitate chiar. Așa se explică tendința tuturor științelor de a formula concepte ultime.

Totuși această tendință a științelor naturii e considerată de unii ca irealizabilă. Astfel *Rickert* afirmă că în cunoașterea conceptuală a naturii, deci în alcătuirea de concepte-valori absolute, întâmpinăm două mari greutăți: a. diversitatea obiectelor ce se oferă cunoașterii, b. imposibilitatea de a percepe un obiect în totalitatea sa, din cauza diversității infinite de relații cu alte obiecte. Lucrurile sunt într'o continuitate infinită, cu aspecte particulare, care cu necesitate, nu pot fi prinse în concept. În conceptele-valori ale științelor naturii nu e cuprinsă individualitatea, ori realitatea constă din indivizi. De aci conchide *Rickert*, că între concept și realitatea empirică e o adevărată prăpastie <sup>1)</sup>. Asupra valorii acestei concepții vom reveni mai departe. Ceea ce ne interesează, pentru moment, din această concepție e tocmai combaterea conceptului-valoare ultimă în științele naturii.

b. Am văzut deci că conceptul presupune valoarea. Rămâne să cercetăm acum dacă valoarea e în orice judecată, dacă este un element logic indispensabil. Judecata poate fi studiată din 2 puncte de vedere și anume: din *punct de vedere psihologic* și din *punct de vedere logic*. Psihologia judecății are ca temă, în principiu, de a arăta ce este judecata ca realitate psihică, care sunt supozițiile psihologice ale ei, precum și raportul judecății cu alte realități psihice. Fenomenele psihice curg în timp, deaceia psihologia judecății trebuie să considere judecata numai ca un fenomen temporal. Cu totul altă temă are logica judecății care se ocupă cu judecata numai întru cât ajută sau nu la cunoștință. Considerarea logică a judecății face abstracție de orice fenomen psihic subiectiv. Psihologia se ocupă cu judecata din punct de vedere al existenței sale, iar logica cu *sensul judecății*. Pentru logică judecata nu e un fenomen temporal, ci o valoare. Primul care a studiat judecata din punct de vedere psihologic e *Brentano*. El a considerat judecata ca un fenomen ireductibil, ca un element al vieții psihice. Teoria psihologică a judecății se ocupă mai mult de conținutul judecății. Con-

1) *H. Rickert, Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung, 11. Auflage, Tübingen, 1913.*

ținutul reprezentativ, care e la baza judecății poate fi în *intuiție* și în *gândire*. În *intuiție* sunt date acele conținuturi a căror determinare se poate face numai individual. Aceste conținuturi sunt la baza judecăților de percepție (*Wahrnehmungsurteile*), unde obiectul e un fenomen perceput de fiecare individ. Judecățile al căror obiect e dat în gândire, sunt adevăratul obiect al logicii. Acestea sunt judecățile conceptuale (*Begriffsurteile*) deoarece elementele, din care iau naștere, nu sunt percepții individuale, ci concepte.

Teoriile logice asupra judecății se pot reduce la patru tipuri principale: a. *teoria legăturii reprezentărilor* (*Verknüpfungstheorie*), b. *teoria identității*, c. *teoria imanenței*, d. *teoria valabilității*.

Prima teorie consideră funcțiunea judecății ca activitate de legare a două reprezentări, a unui subiect cu o altă reprezentare predicat-obiect. După această teorie orice judecată este sintetică. Ca o sub-specie a acestei teorii poate fi considerată teoria lui *Wundt*, care consideră judecata ca rezultat al activității de descompunere a unei reprezentări totale în două reprezentări parțiale. Teoria lui *Wundt* afirmă și operația analizei și a sintezei în judecată. Astfel când formulăm judecata: soarele luminează, nu avem două concepte separate : soarele și lumina, pe care le legăm, ci o singură reprezentare totală : *soarele*, din care abstragem un caracter, o reprezentare parțială — lumina — pe care o legăm apoi de reprezentarea totală — soarele.

A doua teorie vrea să explice temeiul unirii a două reprezentări. Ea consideră posibilă legătura a două reprezentări pe baza identității lor. În cazul acesta judecata este numai un act de identificare sau de egalizare a două reprezentări, Așa concep judecata *Sigwart*,

A treia teorie e aceea a imanenței. După această teorie ambele elemente ale unei judecăți sunt puse în raport laolaltă întru cât sunt imanente unul altuia. *B. Erdmann* reprezintă această teorie. Toate aceste trei teorii enunțate au comun faptul că reduc judecata numai la legătura unor elemente pe temeuri diferite, neoprinde-se deloc asupra acestei legături chiar dintre reprezentarea subiect și obiect.

Cu funcțiunea judecății oricare ar fi ea (de identificare, de separare, etc.) cu aprecierea legăturii stabilită, se ocupă a 4-a teorie, aceea a valabilității. Această teorie are caracteristic faptul că afirmă că în funcționarea judecății este inerentă și conștiința valabilității acestei legături. Deci după această teorie, judecata constă în recunoașterea, în aprobarea sau respingerea legăturii elementelor. După noi, această



concepție e cea mai justă. În cele ce urmează vom arăta că, prin acest mod de a înțelege judecata se implică valoarea. O asemenea încercare poate fi considerată drept rezultatul unei confuziuni între studiul logic al judecății și metafizică, unde se pune problema realității obiectului judecății. *Wundt* chiar afirmă în logica sa, că teoriile ce consideră în judecată elementul valabilității, confundă constituirea și funcțiunea judecății cu reflexiunea asupra valorii judecății, ce formează obiectul unui alt domeniu<sup>1)</sup>. De fapt însă chestiunea se pune cu totul altfel căci nu e o reflexiune asupra valorii judecății constituite, ci se afirmă că nu e posibilă chiar constituirea judecății fără elementul valorii. În antichitate *stoicii* au susținut că judecata e aprobarea dată unei reprezentări; această aprobare e un act de voință. Astfel introduc *stoicii* în judecată elementul recunoașterii, al aprobării.

Printre scolastici *Occam* a deosebit *actus apprehensivus* ce e perceperea, de *actus judicativus*, aprobare sau dezaprobare, care constituie esența judecății. Printre moderni *Brentano* a afirmat că funcțiunea constă în a aproba sau a respinge un conținut reprezentativ. După el recunoașterea e un act de afirmare a realității, care se exprimă prin judecăți existențiale. Tot așa în filosofia lui *Meinong* este esențial pentru alcătuirea judecății elementul convingerii. După dansul orice judecată presupune o *convingere* în primul rând și în al doilea rând orice judecată este luarea unei pozițiuni între afirmare și negare. El zice textual: „ambele susnumite momente, convingerea și atitudinea în poziția lui *da* și *nu* le găsesc fără excepție la tot ceea ce are pretenția de a se numi judecată“<sup>2)</sup>. Fără aceste două elemente nu există o judecată propriu zisă.

Astfel se poate să existe momentul afirmării sau al negării, dar să lipsească momentul convingerii, în cazul acesta nu avem o judecată, ci ceea ce numește *Meinong* o *accepțiune hipotetică*. Aceste accepțiuni sunt domeniul intermediar între reprezentare și judecată, ele sunt ceva mai mult decât reprezentările, dar în același timp ceva mai puțin ca judecățile. *Meinong* consideră chiar accepțiunea hipotetică ca „un fel de limită a judecății caracterizată prin valoarea nulă a intensității convingerii“<sup>3)</sup>.

1) *W. Wundt*, Logik, I. Bd.

2) *A. Meinong*, Über Annahmen, II. Auflage, Leipzig 1910. n. 4.

3) *A. Meinong*, op. cit., p. 344.

Afirmarea sau negarea, convingerea, ca element al judecății constituie valoarea. Aceeași părere o desvoltă *Rickert*, care consideră cunoștința teoretică ca o atitudine față de o valoare; ca o afirmare sau negare în judecată. Intreaga noastră cunoștință constă din judecăți, iar judecățile sunt purtătorul adevărului. *Rickert* afirmă că o reprezentare e într'adevăr o cunoștință numai prin afirmare sau negare, iar afirmarea sau negarea se fac prin judecăți. Deci din punct de vedere logic cunoștința e afirmare sau negare, e o valoare. Valoarea, care e implicată în judecăți e nemijlocită și necondiționată de timp. Această valoare nefiind temporală, e oarecum independentă de conținutul conștiinței individuale; noi însă părem dependenți de ea. Ea se înfățișează prin urmare cu un caracter de necesitate necondiționată. Această necesitate o numește *Rickert* o necesitate a gândirii și o pune la baza tuturor judecăților. În modul acesta afirmă dânsul o necesitate a judecății, care depinde de o valoare transcendentă, de un *imperativ teoretic* (Sollen). *Rickert* zice: „ceea ce conduce judecata mea și cu aceasta conștiința mea, e sentimentul nemijlocit că eu trebuie să judec așa și nu altfel“<sup>1)</sup>. Prin urmare cunoștința e recunoașterea unei valori transcendente a unui *imperativ*.

Conținutul acesta al judecății nu are nici început, nici sfârșit în timp, deci nu e de natură psihică, căci orice realitate psihică e temporală, dar nu e nici de natură fizică, atunci urmează că nu e ceva real (fizicul și psihicul epuizează sfera realului). Acest ceva nereal e imperativul, valoarea transcendentă<sup>2)</sup>. Vom vedea mai departe ce înseamnă real și nereal la *Rickert*. *Lipps* de asemenea e nevoit să recunoască o valoare obiectivă la baza judecății. Chiar *A. Riehl*, care limitează valoarea numai la domeniul vieții practice, recunoaște că esența judecății constă în elementul de valoare. Judecata, care poate consta dintr'odă descriere, o povestire, o informație, nu devine judecată decât prin conștiința despre adevărul conținutului judecății. Prin urmare judecata e deosebită foarte mult de simpla activitate de reprezentare. Fenomenul reprezentării poate fi o supoziție a judecății așa cum e și conceptul, dar nu exprimă esența judecății. *Riehl* zice, vorbind despre judecată „ea nu poate fi concepută nici ca o legătură de concepte, nici ca descompunerea unei reprezentări totale în concepte, deși și una

1) *H. Rickert*, *Der Gegenstand der Erkenntnis*, II Auflage, 1904, p. 115.

2) *H. Rickert*, *Urteil und Urteilen*, Logos, Bd. III, Heft II, 1912.

și alta pot alcătui supozițiile sale. Ea se arată mai mult înrudită cu acele acte psihice, pe care noi le numim cu numele general de apreciere<sup>1)</sup>. Prin urmare judecata nu este altceva decât raportarea conținutului reprezentat sau gândit la conștiința realității sau adevărului. Mai departe *Riehl* de asemenea spune textual: „a judeca înseamnă a sesiza un conținut reprezentativ ca real sau adevărat“<sup>2)</sup>. Prin urmare *Riehl* recunoaște elementul valorii ca fiind esențial pentru judecată. Totuși el greșește asimilând această valoare cu valorile practice.

*John Stuart Mill* afirma de asemenea că orice judecată exprimă o valoare. După dânsul un singur nume nu spune nimic, o relație însă între două nume exprimă o afirmare sau o negare, o credință sau o necredință într'o valoare<sup>3)</sup>.

Pe lângă aceștia *Sigwart* afirmă că esența adevărată a judecății nu constă numai în unificarea diferitelor reprezentări, ci orice judecată trebuie să aibă încă un element, anume *conștiința valabilității obiective a acestei unificări făcute*. Această conștiință a valorii nu se bazează pe corespondența legăturilor subiective, stabilite între conținuturi psihice, cu raporturile existențelor obiective, ci se bazează pe necesitatea acestei unități, care necesitate este și ea determinată de constanța reprezentărilor. Prin urmare judecata nu este numai o legătură subiectivă de reprezentări și concepte, ci e și o credință în valoarea raporturilor stabilite. S'ar părea, după unele afirmări, că *Sigwart* nu admite afirmarea și negarea, ca element al judecății. Într'adevăr el deosebește judecățile negative de toate celelalte feluri de judecăți prin aceea că în ele avem pe lângă cele trei elemente: subiect, predicat, copula și un al patrulea element, anume negarea, care e o atitudine de opunere la încercarea de a face o sinteză a subiectului cu obiectul.

Totuși aceasta ne pare mai mult o neclarificare, sau mai bine o nelămurire a lui *Sigwart*. Dacă el n'ar fi admis valoarea — afirmarea sau negarea — ca elemente ale judecății, n'ar mai afirma că judecățile problematice nu sunt decât niște încercări nedesăvârșite de judecăți. Dealtminteri *Sigwart* spune textual că „un raport care nu afirmă nimic

1) *Alois Riehl*, Beiträge zur Logik, II. Auflage, Leipzig 1912, p. 17.

2) *Alois Riehl*, op. cit., p. 17.

3) *John Stuart Mill*, System der deductiven und inductiven Logik, übersetzt von Schiel, II Auflage, Cap. IV. Von den Urteilen.

și lasă libertatea ca contrariul său să fie adevărat nu poate fi niciun fel de judecată" <sup>1)</sup>).

În deosebire de acești filosofi, care admit valoarea ca un element al judecății, sunt alții care neagă aceasta. De pildă Lotze <sup>2)</sup> crede că esența judecății constă numai în stabilirea unei legături între un subiect și un obiect; afirmarea sau negarea le consideră dânsul ca două judecăți auxiliare, deosebite, care au menirea de a arăta valabilitatea predicatului.

Alții însă au considerat valoarea, care se vedește în judecată, ca un element practic. Astfel Windelband deosebește judecăți și critici (Urteil- Beurteilung). În judecăți noi stabilim un raport între două conținuturi reprezentative sau între două concepte, iar în critici se stabilește un raport al conștiinței ce critică cu obiectul său. Deci avem pe deoparte, în judecăți, expresia unor raporturi între reprezentări sau concepte, iar pe de alta — în critici — expresia unui raport al sintezei reprezentărilor cu conștiința ce judecă.

Prin urmare aprobarea sau dezaprobarea, deci atitudinea de valoare, nu este decât în critici, nu și în judecăți. Dar nu se poate opri aici Windelband, ci merge mai departe și afirmă că toate judecățile sunt alcătuite în baza unor critici, deoarece judecățile sunt considerate ca adevărate sau false, sunt afirmate sau negate. El recunoaște că „întru cât gândirea noastră e îndreptată către cunoștință, către adevăr toate judecățile noastre sunt imediat supuse unei critici, care corespunde sau valorii sau lipsei de valoare a legăturii reprezentărilor stabilite prin judecată" <sup>3)</sup>).

Așa dar există și după Windelband în judecăți un element de valoare, dar natura sa nu e pur teoretică. Fiind silit să recunoască această valoare, Windelband ajunge la concluzia că judecățile noastre au un caracter practic. Recunoaște însă ca judecăți pur teoretice numai judecățile problematice, unde nu avem decât un raport de legătură a unor reprezentări, unde nu se are în vedere valoarea de adevăr a acestei legături. Vom discuta și chestiunea valorii în judecățile problematice mai pe urmă.

Asemănător cu Windelband este și I. Bergamnn. Bergmann deose-

<sup>1)</sup> Chr. Sigwart, Logik, 4 Auflage, Tübingen, 1911, Bd. I, p. 243.

<sup>2)</sup> Hermann Lotze, Grundzüge der Logik.

<sup>3)</sup> W. Windelband, Was ist Philosophie? Präludien, Bd. V, p. 31.

bește trei feluri de cunoștințe, după izvoarele lor, și anume: *cunoștințe intuitive, reprezentative și reflexive*. Primul fel de cunoștințe au ca izvor *intuiția*, care constă într'o unitate a datelor sensibile. *Intuiția e astfel o funcție sintetică a spiritului*. Judecata este — după *Bergmann* — o critică, o valorificare, căci prin judecată se arată dacă sinteza făcută în intuiție și analiza în reprezentare e valabilă sau nu. Deci judecata e o reflexiune asupra reprezentării, o valorificare a ei. Valoarea care intră în judecată nu este însă de natură teoretică ci practică, zice *Bergmann*. El afirmă că valoarea nu este numai „o funcțiune a inteligenței, întru cât e opusă voinței, ci e o manifestare a sufletului, la care ia parte și natura practică a sa, facultatea dorinței”<sup>1)</sup>. Astfel valoarea în judecată apare, după acești doi gânditori citați mai sus, ca un element practic.

În contra acestei practicizări a elementului valorii se ridică *Sigwart*, care nu admite natura practică voluntară a valorii. Afirmarea și negarea nu sunt raporturi practice. *Sigwart* lămurește aceasta printr'un exemplu sugestiv. El zice: „După cum voința de a nu face ceva ce ne vatămă sănătatea se bazează pe cunoștința teoretică a ceea ce e folositor sau nu sănătății, tot așa din voința de a cunoaște adevărul nu rezultă că valoarea în judecată e un act de voință”<sup>2)</sup>. Într'adevăr voința de valoare, care se manifestă prin atitudinea de afirmare sau negare, e o voință de adevăr, care e o valoare teoretică, nu o voință de valoare utilă, de valoare realizată în viața practică. Valoarea este practică atunci când e determinată de un raport cu viața noastră individuală, în care nu se poate să nu avem în vedere trebuințele vieții, pe când valoarea teoretică e absolut independentă de orice raport cu scopuri practice. Orice judecată constă în afirmarea valorii de adevăr. Se poate ridica însă o obiecțiune, anume că sunt judecăți, în care nu găsim nicio afirmare sau negare, *judecățile problematice*. Aceste judecăți sunt după *Windelband*, niște legături de reprezentări, asupra valorii cărora nu se spune nimic, deoarece nu avem temeieri suficiente nici pentru afirmare, nici pentru negare. La aceste judecăți avem o suspensiune a valorificării, a criticei, o *influență critică*. *Win-*

1) *I. Bergmann*, *Reine Logik*, Berlin, 1879, p. 46.

2) *Chr. Sigwart*, *Logik*, Bd. I, Cap. Die Verneinung

*delband* consideră, după cum am arătat, valoarea ca un element practic, de aceea acest fel de judecăți sunt, după dânsul, singurele judecăți teoretice.

În contra acestei teorii se ridică *Sigward*, care afirmă că nu poate fi vorba decât de cunoștință afirmativă sau negativă. Dacă nici nu afirm, nici nu neg, nu am o cunoștință a lucrurilor, ci „numai o cunoștință a neputinței mele subiective, deci numai o judecată asupra mea, nu asupra subiectelor propoziției“<sup>1)</sup>.

Pentru a lămurii chestiunea mai bine trebuie să facem o distincțiune între judecata privită din punct de vedere al logicei formale și judecata din punct de vedere al teoriei cunoașterii. Din punct de vedere formal judecățile problematice sunt, ca toate celelalte judecăți, însă din punct de vedere al teoriei cunoașterii ele diferă de celelalte judecăți, pentru că nu spun nimic despre valoarea conținutului judecății. Din acest punct de vedere privește *Sigward* judecata, atunci când consideră judecățile problematice ca niște încercări nereușite de judecată.

Noi credem însă că judecățile problematice conțin și ele un element de valoare. Judecata problematică exprimă o posibilitate, ori de îndată ce se stabilește o posibilitate noi avem credința în posibilitatea legăturii unor reprezentări, în putința unei afirmări a adevărului. Judecățile problematice nu afirmă însă o valoare decât în anumite condițiuni, care nu-și găsesc nicio expresie în forma raportului subiect-predicat. Aceasta se poate vădi mai bine prin faptul că o judecată problematică poate deveni asertorică. Prin urmare judecățile problematice exprimă credința în posibilitatea valorii. Ele exprimă o valoare condițională.

c. Am stabilit deci că valoarea este un element al oricărei judecăți. Se impune însă acum o nouă problemă și anume: de ce orice judecată are un element de valoare? Care este rațiunea acestui fenomen? Explicarea de sigur că nu poate fi decât faptul că orice judecată tinde

---

<sup>1)</sup> *Chr. Sigward, Logik, p. 245.*

să fie cunoștință. Judecata își are rațiunea sa de existență numai întru cât ne dă cunoștințe, căci toate judecățile vor să fie judecați de cunoaștere. Prin urmare fenomenul logic al valorii e strâns legat cu acela al cunoașterii. De aceea Germanii vorbesc chiar de logică, ca o disciplină inseparabilă de teoria cunoașterii (Erkenntnistheoretische Logik). Judecata e o formă de manifestare a gândirii. Cunoștința nu este altceva decât gândirea la care se adaugă convingerea realității conținuturilor gândirii. Deși conceptul gândirii e mai abstract decât acel al cunoștinței, totuși ambele concepte sunt foarte strâns legate. Într-o judecată avem o atitudine față de valoarea de adevăr a legăturilor conținuturilor psihice, pe când în cunoștință e o atitudine față de realitatea acelor conținuturi. Sunt unii care nu fac chiar nicio deosebire între logică și teoria cunoașterii. Astfel *Rickert* afirmă că logica și teoria cunoașterii au același obiect nefiind deosebite <sup>1)</sup>. În realitate însă nu trebuiesc confundate aceste două discipline foarte legate între ele. Logica e știința formei generale a gândirii, pe când teoria cunoașterii se ocupă cu elementele obiective oarecum ale funcțiunii de cunoaștere.

Judecata tinzând către cunoștință, implică valoarea. Logica noastră e o logică a cunoașterii, nu e o logică a unor forme fără vreă legătură cu un obiect. De aceea astăzi logica e considerată ca „știința celor mai simple raporturi ale obiectelor gândirii și ca un fel de matematică a cunoștinței“ <sup>2)</sup>.

Am arătat că valoarea este un element constitutiv al conceptului și judecății, care sunt numai stadii diferite în procesul de cunoaștere. În concept și judecată avem aface cu valoarea supremă de adevăr numai, pe când în cunoștință avem aface și cu valoarea de realitate, de existență. În judecată noi exprimăm în mod formal o valoare, pe când în cunoștința gata, noi creiem chiar o realitate. Pentru noi cunoștința implică conștiința realității conținuturilor judecății, iar gândirea, credința într-o valoare fără o formă concretă.

*Rudolf Eisler* consideră cunoștința ca „o judecată cu caracter de adevăr, o judecată justă din punct de vedere al conținutului, valabilă, o judecată al cărei conținut e real“ <sup>3)</sup>. De asemenea *Theodor Lipps*

1) *H. Rickert*, *Zwei Wege der Erkenntnistheorie*. Kant-Studien, Iulie, 1909.

2) *Alois Riehl*, *Logik und Erkenntnistheorie*. Kultur der Gegenwart, 1908, p. 76.

3) *Rudolf Eisler*, *Einführung in die Erkenntnistheorie*, Leipzig, 1907, p. 26.

afirmă necesitatea unei valori necondiționate pentru construcția cunoștinței. El susține că realitatea întregă constă din elemente care se condiționează unele pe altele, de aceea deci pentru unitatea lor trebuie să existe o realitate necondiționată. Întreaga noastră cunoștință e un sistem de valori, care și ele se condiționează ca și elementele realității și care au și ele la bază o valoare absolută necondiționată. Cunoștința omenească pornește dela date pur subiective și operează cu ele, ea construiește obiecte de experiență și științe pe baza valorii, pe care o presupune în anumite concepte, care generalizează sinteza subiectivă de impresiuni. Nu s'ar putea construi cunoștința dacă n'ar exista valori logice postulate care să se impună minții noastre.

Se impune însă acum o problemă: dacă judecata are ca element valoarea, atunci cum rămâne cu deosebirea curentă, ce se face între *judecăți existențiale* și *judecăți de valoare*? Răspunsul la această problemă, după noi, este: deosebirea între ele se menține, dându-se însă alt sens termenului *existențial*, după cum se va vedea din cele ce urmează.

## II. Procesul de cunoaștere și de valorificare a valorilor

Din faptul că orice judecată cuprinde valoarea ar rezulta că nu există judecăți existențiale. Sunt unii care chiar afirmă acest lucru. Astfel *F. Somló* susține că orice judecată existențială este o judecată de valoare și anume „o judecată absolută de valoare sau o judecată de valoare a adevărului”<sup>1)</sup>. Judecata existențială cuprinde o valoare și un *datum de impresiuni*. Toate judecățile au aceste două elemente, de aceea *Somló* vorbește de „așa zise judecăți existențiale”. El nu admite decât deosebirea între *judecăți de valoare absolută* și *non-absolute*, căci orice judecată e o aplicare a unei anume valori, a valorii de adevăr.

*Rickert* reduce și dânsul judecățile existențiale numai la judecăți de valoare, deoarece orice judecată nu este altceva decât *recursoașterea unei valori transcendente, a unei valori-imperativ* (*Sollen*). În deose-

1) *Felix Somló*, *Das Wertproblem*, p. 146, *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, 1912.



bîre de aceștia, *Durkheim* consideră deosebirea dintre judecăți existențiale și judecăți de valoare ca justă. El deosebește judecăți ce exprimă relații între fapte date, pe care le numește *judecăți existențiale* sau *de realitate*, cum e de ex. judecata: volumul gazelor variază în raport invers cu presiunea ce o suferă, — și judecăți, ce arată un raport cu un subiect conștient cărora *Durkheim* le dă numele de *judecăți de valoare*. Ba chiar admite dânsul judecăți care exprimă o valorificare, dar care de fapt nu sunt judecăți de valoare. De ex. judecata: prefera repaosului activitatea, este, după *Durkheim*, o judecată de realitate, deoarece arată numai cum ne comportăm față de unele obiecte. *Durkheim* recunoaște totuși că atât în judecățile existențiale cât și în cele de valoare avem cam aceleași elemente, că între aceste două feluri de judecăți nu este diferență de natură. Astfel în judecata de valoare avem, ca și în cea existențială, tot o relație între doi termeni dați, căci judecata de valoare exprimă relația unui lucru cu un ideal, care și el este tot o realitate în felul său. Pe de altă parte, afirmă *Durkheim*, orice judecată existențială nu se poate constitui decât prin limbaj, care este un produs al colectivității, după cum sunt și concepțiile niște construcții ale spiritului, niște idealuri. Deși avem cam aceleași elemente în ambele feluri de judecăți, spune *Durkheim*, totuși ele nu se pot reduce una la alta. Asemănarea lor provine din faptul că ele sunt opera uneia și aceleiași facultăți. Deși orice judecată exprimă idealuri, totuși acestea sunt de natură diferită. Astfel sunt unele idealuri, ce nu au alt rol decât să exprime, așa cum sunt ele, realitățile asupra cărora se aplică. Acestea sunt judecățile de realitate. Altele însă „transfigurează realitățile la care se raportă“, acestea sunt judecățile de valoare. Prin urmare, judecățile existențiale analizează realitatea, pe când judecățile de valoare arată subț ce față poate fi privită realitatea <sup>1)</sup>.

*H. Maier* încă face deosebire între judecățile existențiale și cele de valoare. El afirmă că judecățile existențiale devin judecăți de valoare numai atunci când adevărul e considerat ca o valoare, ca fiind într-o relație funcțională cu un sentiment al valorii.

După noi de asemenea există deosebire între judecățile existențiale și cele de valoare. Noi considerăm valoarea ca o supoziție logică a

<sup>1)</sup> *E. Durkheim*, Jugements de valeur et jugements de réalité. Revue de Métaphysique et de Morale, 1911.

gândirii. Adevărul este valoarea supremă către care tind judecățile noastre. Toată cunoștința nu este decât un *proces de cunoaștere a valorilor*, întrucât judecățile noastre exprimă grade de probabilitate, de adevăr. Acest proces de cunoaștere ne dă *valorile teoretice explicative, valorile de cunoaștere*, a căror expresie o găsim în judecățile existențiale. Prin judecățile existențiale trebuie să înțelegem toate judecățile științifice, toate judecățile de adevăr, nu în sensul că ar exprima o existență, ceva independent de orice relație cu valoarea, ci un grad de adevăr obiectiv, o cunoștință pe care noi o obiectivăm, considerând-o în afară de orice act de valorificare. Acesta e sensul pe care îl dăm noi termenului *existențial*. În general când se vorbește de judecăți existențiale se înțeleg acele judecăți ce au ca obiect ceva determinat de o cauză exterioară cu totul subiectului, un produs al unui factor transcendent, dar după noi ideea de obiect nu e ideea unui lucru, ci a unei relații foarte generale, a unui principiu de valoare.

Aceste judecăți în care noi constatăm și explicăm valori sunt deosebite de judecățile în care noi valorificăm valorile în vederea unui scop practic. Când vorbim de judecăți de valoare, noi înțelegem prin ele acele judecăți în care apreciem, valorificăm — în vederea realizării practice, — valori exprimate prin judecățile existențiale. Judecățile de valoare sunt expresia unui al doilea proces, anume a *procesului de valorificare a valorilor*, sau cum ziceam altundeva, a unui *proces de cunoaștere a valorilor*<sup>1)</sup>. De ce se pare totuși că în judecățile existențiale nu avem valori? De ce judecățile acestea parcă exprimă numai ceva exterior nouă? Aceasta se explică ușor prin faptul că valoarea de cunoaștere are un *caracter obiectiv*. Acest caracter de obiectivitate provine din faptul că noi considerăm valoarea nu numai ca un act psihic, ci simțim oarecum și constrângerea ei. Valoarea de cunoaștere, adevărul este pentru noi un *postulat logic* cu putere de constrângere. Alcătuirea cunoștinței coincide cu construirea obiectului ei, așa că valoarea deși e un element al conștiinței — pare că există în afară de noi, în obiecte. Prin urmare avem pe de o parte un *proces de cunoaștere al valorilor*, un proces teoretic, ce se îndeplinește prin judecăți existențiale iar pe de alta un *proces de valorificare a valorilor*, un proces practic, a cărui expresie sunt judecățile de valoare.

<sup>1)</sup> P. Andrei, *Procesul de cunoaștere și recunoaștere a valorilor*. Studii sociologice și etice, Iași, 1915.

De sigur însă că valoarea ocazională valorificarea și judecata de valoare. *Meinong* face deosebire între raport de valoare, atitudine de valoare, care nu e altceva decât valorificare, și valoare. El însă nu cercetează aceste procese din punct de vedere logic. După *Meinong* valorificarea e de natură psihologică, iar valoarea e o însușire durabilă a unui obiect, independentă de faptul că gândesc sau nu la el. *Meinong* comite totuși marea greșeală de a considera valorificarea chiar ca un element al valorii, întru cât afirmă că valoarea e produsul aplicării unui raport de valoare la o realitate de o anumită formă și calitate, deși mai târziu susține că raportul de valoare este numai *simptomatic* pentru valoare nu constitutiv. Credem însă că *Meinong* a greșit deoarece, afirmând raportul de valoare ca o condiție pentru nașterea valorii, a făcut din el chiar un element constitutiv. *Rickert* consideră și dânsul valorificarea ca un proces diferit de valoare și definește chiar valorificarea ca o legătură a valorii cu realitatea.

Acei ce deosebesc valoarea de valorificare nu au sesizat însă domeniul valorii și nici însemnarea specială a valorificării. Alții au redus chiar valoarea la valorificare. În sfârșit unii au combătut existența oricărui element logic în procesul de valorificare. Astfel *Benedetto Croce* neagă judecăților de valoare natura lor logică. După dânsul judecățile de valoare nu sunt judecăți reale, căci ele nu exprimă un act de gândire, ci un sentiment de plăcere sau durere. După *Croce*, judecățile de valoare nu pot avea existență logică, deoarece ele sunt sau *tautologii* sau *absurdități logice*. De exemplu: când zic „A este așa cum trebuie să fie“ — este o adevărată tautologie, căci dacă A este, înseamnă că este așa cum trebuie să fie. Dacă zic însă „A este așa cum nu trebuie să fie“ e o adevărată absurditate logică, căci dacă A este, el este așa cum trebuie să fie, deoarece nu poate fi altfel. Nu poate fi un act logic acela de a nega unui lucru existent existența sau de a-i tăgădui existența chiar în momentul în care afirmăm acel lucru <sup>1)</sup>).

Greșeala, pe care o comite aici *Croce*, este următoarea : nu face deosebire în judecățile luate mai sus ca exemple, între cele două sensuri ale cuvintelor „cum trebuie să fie“. Judecata „A este așa cum trebuie să fie“ nu conține o afirmare existențială ci o valorificare și nu este o tautologie, deoarece nu e vorba de existența lui A ca realitate ci de

<sup>1)</sup> *Benedetto Croce*, Über die sogenannten Wert-Urteile, Logos, Bd. I. 1910, Heft I.

sensul, de valabilitatea acestor realități. A poate exista, dar valoarea ce i se atribuie poate să nu fie aceea pe care ar trebui s'o aibă.

Croce afirmă că judecățile de valoare sunt expresia unui sentiment referitor la o judecată. Pentru acest motiv el înlocuiește termenul de judecată de valoare prin „*expresia valorii*“. Această expresie a valorii nu e logică-teoretică, ci e o „*cognitio sensitiva sive aesthetica*“. Prin urmare Croce consideră exteriorizarea teoretică a valorificării ca un act estetic. Pentru acest motiv el propune chiar înlocuirea termenului *judecată de valoare* prin expresia valorii. Judecata de valoare nu contribuie la cunoștința obiectului și conținutul ei nu are nicio legătură cu vreo activitate logică, ci e de natură estetică.

Din cele expuse vedem că *Benedetto Croce* tăgăduiește orice legătura între procesul de cunoaștere al valorilor și cel de valorificare. Valorificarea însă implică tendința de realizare practică a valorilor. De îndată ce considerăm valoarea ca un motor al vieții, atunci o și valorificăm. Noi cunoaștem nu numai valorile, ce conduc acum acțiunile noastre, ci ne gândim și la acelea, ce ar trebui să ne călăuzească, deci comparăm mai întâi valorile între ele și apoi le comparăm cu o valoare supremă.

Această comparare a valorilor în vederea realizării constituie valorificarea. Noi stabilim astfel două procese: un proces de cunoaștere a valorilor și altul de valorificare. Dacă primul proces s'ar reduce la cel de al doilea, atunci valoarea ar fi numai un act psihic temporal și știința valorii ar fi o simplă parte a psihologiei. Valoarea într'adevăr e strâns legată cu valorificarea, ea nu se confundă însă cu dânsa. *Rickert* afirmă că „valoarea aparține ca valoare într'o sferă cu totul alta de concepte decât valorificarea reală și cuprinde deci și o problemă cu totul alta“<sup>1)</sup>. *Rickert* însă face din procesul de cunoaștere al valorilor un proces metafizic. După el valorificarea nu e o existență psihică, deoarece depășește o astfel de existență, referindu-se la valori, care după *Rickert*, sunt dincolo de realitate; dar valorificarea nu e nici valoare, căci ea numai indică valori. Valorificarea unește deci două domenii separate: realitatea și valoarea. Prin valorificare noi nu avem numai o simplă stabilire a unei existențe, nici numai o înțelegere a valorii, ci avem un act al subiectului cu privire la valoare. Cu alte cuvinte *Rickert* recunoaște oarecum natura practică a valorificării.

1) *H. Rickert, Vom Begriff der Philosophie, Logos, Bd. I. Heft I, 1910, p. 12.*

De asemenea G. Mehlis face o deosebire între valoare și valorificare. El definește valorificarea ca o „determinare a valorii unui obiect“<sup>1)</sup>. Pentru această determinare e necesară o valoare, pe baza căreia să se facă aprecierea.

Münsterberg, fără a distinge procesele deosebite de noi, încă face deosebire între valoare și valorificare. După dânsul valorile aparțin lumii transcendente, lumii voinței supraomenești, iar valorificările aparțin lumii asupra căreia se raportă voința<sup>2)</sup>.

Cu totul deosebită de această părere a noastră este concepția lui Xenopol, care afirmă clar că, conceptul valorii nu poate avea decât sensul de valorificare, de evaluare dintr'un punct de vedere subiectiv, individual<sup>3)</sup>. Vom analiza mai departe pe larg concepția lui Xenopol. El face însă o confuzie între cunoașterea unei valori ca atare, ceea ce e un proces de natură teoretică, și valorificarea unei valori din anumite puncte de vedere.

Din cele expuse mai sus se vede că pentru noi, *valorificarea este un proces practic de recunoaștere a unor valori sub anumite forme de realitate în vederea unor anumite scopuri*. Valorificarea este cercetarea concordanței, potrivirii, dintr'o valoare mijloc și altă valoare scop, pe care o considerăm ca ceva realizabil.

Din cele două procese deosebite de noi, procesul de cunoaștere al valorilor e general, existent în toate domeniile cunoștinței omenești. Chiar clasificarea științelor pare a se fi făcut tocmai pe baza acestei noțiuni. S'au deosebit *științe ale spiritului* (noologice) și *științe ale naturii* (cosmologice), primele având de aface cu fenomene de valoare, secundele fiind pur obiective. Astfel W. Dilthey vorbind despre temeiul științelor spiritului arată că aceste științe trebuie să cuprindă *cunoștința realității, stabilirea de valori, determinarea unor scopuri și darea de norme*, deoarece viața social-istorică pleacă dela conceperea realității către determinarea de valori și apoi pune scopuri, pentru ajungerea cărora fixează anumite reguli. Vedem deci că Dilthey consideră valoarea ca un caracter propriu științelor spiritului<sup>4)</sup>. Concepția general

1) Georg Mehlis, Lehrbuch der Geschichtsphilosophie, Berlin, 1915, p. 201.

2) Münsterberg, Philosophie der Werte, passim.

3) A. D. Xenopol, Der Wertbegriff in der Geschichte, 1906.

4) W. Dilthey, Studien zur Grundlegung der Geisteswissenschaften, Berlin, 1905.

răspândită este că științele spiritului sunt *teleologice*, pe când științele naturale sunt *cauzale* excluzând valoarea. Aceasta însă nu e just, căci, după cum am arătat, orice cunoștință e un sistem de judecăți în care se exprimă o relație de valoare între fenomene sau lucruri. Intregul sistem al științelor naturii se referă la o valoare, la valoarea de adevăr, deci tind și ele la realizarea unei valori. Orice gândire a noastră are un caracter finalist, de aceea ea va imprima această nuanță teleologică în orice domeniu de cunoștință.

*Wundt* chiar, care face deosebire între viața psihică și fenomenele fizice pe tema creșterii energiei psihice — în baza *principiului rezultatelor și al sintezei creatoare*<sup>1)</sup> — admite că noțiunea de valoare este în toate științele. El spune textual: „chiar o astfel de știință teoretică ca fizica nu poate fi lipsită de judecăți de valoare, întru cât ea atribue diferitelor fenomene și legi, după valabilitatea lor generală și după importanța lor pentru legătura fenomenelor naturii, o valoare diferită<sup>2)</sup>).

De aceea nu valoarea este temeiul deosebirii între cele două feluri de știință. Intre ele există două deosebiri :

1. o *deosebire de obiect*, căci științele spiritului se ocupă cu viața sufletească, ca ceva intern, iar științele naturii cu natura exterioară nouă, obiectivată; 2. o *deosebire de metodă*. *Benno Erdmann* afirmă că metoda pe care se bazează științele naturii e *variația experimentală* sau observația matematică instrumentală a ceea ce ne oferă percepția sensibilă, pe când științele spiritului au ca metodă *empăția*, pătrunderea în viața spirituală a altcuiva.

De aceea științele naturii au drept scop numai derivarea legilor naturii, abstracție făcând de tot ceea ce aparține vieții sufletești. *B. Erdmann* deosebește științele naturii de acelea ale spiritului prin faptul că în științele naturii noi *cunoaștem* natura externă, pe când în științele spiritului noi *înțelegem* viața sufletească a altcuiva<sup>3)</sup>. Dar putem spune că în științele naturii noi *cunoaștem intelectual* valori, pe când în științele spiritului, în special în științele sociale-culturale, noi stabilim valorificări în care intră emoționabilitatea și volițiunea noastră, deci în-

1) *W. Wundt*, Grundzüge der physiologischen Psychologie. Cap. Prinzipien der psychischen Kausalität, Bd. III.

2) *W. Wundt*, Einleitung in die Philosophie, p. 33.

3) *Benno Erdmann*, Erkennen und Verstehen, Berlin, 1912.

țelegem sufletul semenilor noștri, care desăvârșesc aceleași valorificări și luptă pentru ele.

Prin urmare cunoștința noastră în genere implică valoarea și ca atare nu poate avea temei deosebire dintre științele naturii și științele spiritului pe tema valorii — ci pe tema obiectului și a metodei.

*Rickert* încearcă chiar să înlocuiască această deosebire a științelor prin o alta, căci toate științele ce s'ar mărgini la obiecte reale, în sensul teoriei cunoașterii, ar aparține științelor naturii, și atunci sub acest concept ar intra psihologia și istoria. *Rickert* deosebește științe ale naturii și științe ale culturii, însă după un criteriu mai complex, despre care vom vorbi în curând.

Dacă orice cunoștință conține valoarea ca element constitutiv, atunci în mod firesc se impune spre cercetare problema obiectivității. Cum sunt cunoștințele noastre obiective, dacă ele cuprind un element subiectiv? Această problemă însă e în strânsă legătură cu altele, la care trebuie să răspundem imediat și anume: ce înseamnă obiectivitate? Ce e realitatea? Raportul dintre realitate și valoare ce formă îmbracă el? În genere deosebim două concepții asupra raportului dintre realitate și valoare: 1. monismul, care încearcă să reducă valoarea la realitate, sau invers realitatea la valoare, și 2. dualismul care admite coexistența valorii și realității. Vom arăta încercările făcute de a se reduce realitatea la valoare, pentru a se putea stabili o concepție monistă, precum și piedicile care se opun la aceasta.

### III. Raportul dintre valoare și realitate

Orice cunoștință a noastră e bazată pe credința în existență, în realitate. Dar obiectele sunt ele oare fără nicio legătură cu noi? Ceea ce ne pare obiectiv existent, independent de noi, nu cumva e ceva tot de natură subiectivă? Realitatea și valoarea sunt două lucruri deosebite și fără legătură între ele sau nu? Răspunsurile date acestei probleme sunt foarte variate. Sunt unii care au făcut o separație absolută între realitate și valoare. Așa sunt *Frischeisen-Köhler*, *Dilthey*, *Wundt*. *Frischeisen-Köhler* afirmă existența lumii valorilor pe lângă realitate. El spune textual: „valorile către care e îndreptată tendința omului, care dau sens și importanță acțiunilor sale nu sunt, ci au valoare (sind nicht, sondern gelten)“<sup>1)</sup>. În general filosofii realiști au stabilit acest dua-

<sup>1)</sup> *Frischeisen-Köhler*, *Wissenschaft und Wirklichkeit*, p. 99.

lism exagerând separațiunea dintre existență și valoare. Pentru acești filosofi *realitatea* e ceva exterior nouă, ceva ce ne constrânge și ni se impune, iar valoarea e o atitudine subiectivă și dependentă de noi.

Acest dualism dintre valoare și realitate a fost înlăturat de către curentul filosofic *idealist transcendental*.

Ideea fundamentală a *idealismului transcendental* este reducerea realității la valoare. După această concepție realitatea dată nu este altceva decât prelucrarea ideii unei valori absolute, care ar fi adevăratul obiect al cunoștinței. Rădăcina realității ar fi deci o necesitate absolută și exclusivă, un imperativ valoare absolut. Vom discuta pe larg această încercare a lui *Rickert, Cohen, Cassirer, etc.* Mai înainte însă de a intra în discuția amănunțită a problemei propuse trebuie să specificăm în ce sens luăm conceptele *de valoare și realitate*. Aceste concepte pot fi înțelese în două sensuri : 1. *metafizic*, 2. *logic*. În sens metafizic realitatea este existența exterioară, universul cu toate formele sub care se prezintă dânsul — iar valoarea este un postulat a cărui formă de expresie este de obicei divinitatea. În sens logic realitatea devine *obiect al cunoștinței*, iar valoarea un *concept regulativ al cunoașterii*. Noi vom discuta raporturile dintre realitate și valoare în ambele sensuri. Vom începe însă prin a cerceta problema logică a raporturilor dintre valoare și realitate. Vom studia problema obiectului cunoștinței și apoi problema obiectivității cunoștinței, deci problema formei ce ia o valoare în cunoștință.

## a. OBIECTUL CUNOȘTINȚEI

### 1. Kant

Problema fundamentală în teoria cunoașterii este de sigur aceea a obiectului cunoștinței. Ce este acest obiect ? Este el ceva la formarea căruia luăm parte sau nu ? Depinde el de subiect sau sunt două lucruri opuse ? Astăzi teoria cunoașterii urmărește înlăturarea dualității dintre subiect și obiect, concilierea acestor două concepte, ce stau față în față. Într'adevăr analizând actul de cunoaștere ajungem la concluzia că subiectul și obiectul separate sunt rezultatul unei reflexiuni și abstracțiuni. Noi cunoaștem tot ceea ce vine în contact cu simțurile noastre, deci avem cunoștință de reprezentări, ori reprezentarea e un fenomen psihic. Atunci se pune problema: dacă noi cunoaștem reprezentări,



cunoaștem fenomene psihice — de ce, în cazul acesta, le considerăm deosebite de noi, exterioare nouă? Motivul este următorul: reprezentările sunt stări oarecum pasive, provocate prin excitații externe, pe care noi le suferim, le avem impuse din afară, pe când în celelalte fenomene psihice noi suntem activi. Deosebim subiectul de obiect din cauza constanței cu care se înfățișează conștiinței percepția unei activități interne. În orice cunoștință avem un conținut *representativ schim-bător și percepția constantă a unei activități proprii*. De aceea în orice act de cunoaștere avem și un obiect și un subiect. *Wundt* zice: „nu e niciun obiect căruia să-i poată lipsi însușirea de a fi gândit și nu e nici o acțiune de cugetare care să nu cuprindă un obiect ca o parte inalienabilă“<sup>1)</sup>. Obiectul cunoștinței este deci reprezentarea noastră. Curentul raționalist a afirmat originea rațională a obiectului cunoștinței, cel empirist originea empirică a lui. Până la *I. Kant* cercetarea obiectului cunoștinței avea un caracter aproape exclusiv metafizic. Astfel *Descartes*, *Spinoza*, *Leibnitz*, *Wolff* explicau cunoștința și obiectul ei numai prin rațiune, având o *metodă deductivă apriorică*. Ei plecau dela *conceptul substanței, dela principiul rațiunii*, pe care le considerau ca înnăscute și cu valabilitate absolută, independent de experiență. Acestea erau obiectul cunoștinței. Vorbind despre înaintașii lui *Kant*, *Vaihinger* caracterizează foarte bine tendința raționalismului susținând că scopul lui este „raționalizarea experienței, adică complectă rezolvare a realului în concepte, pentru a-l face cu totul conceptibil“<sup>2)</sup>. Cu această tendință curentul raționalist depășește experiența căutându-și obiectul în transcendent. În deosebire de raționalism, empirismul reprezentat de *Bacon*, *Locke*, *Hume*, etc. pleacă dela experiență în mod *inductiv — a posteriori*, căutând obiectul cunoștinței în experiență.

Aceste curente sunt amândouă nemulțumitoare pentru că nu stabilesc nicio legătură între subiectul și obiectul cunoștinței ci din contra afirmă o discrepanță între ele. Dacă există dualitatea *subiect-obiect*, cum poate subiectul dela sine să facă judecăți valabile asupra unui obiect cu care nu are nicio legătură?

Această lacună nu o poate umple raționalismul. Empirismul de asemenea nu rezolvă această problemă, căci dacă admitem că experiența

1) *W. Wundt*, *System der Philosophie*, I. Bd. III. Auflage, Leipzig, 1907, p. 9.

2) *H. Vaihinger*, *Kommentar zur Kantskritik der reinen Vernunft*, Leipzig, 1907, v. p. 4.

e un complex de percepții, pe care le are subiectul dela obiecte, se ridică întrebarea: cum poate trece în subiect ceva din obiect? Deci care e legătura dintre subiect și obiect? Această problemă nu o poate rezolva empirismul. Soluția problemei o găsim la *Kant*. *Kant* a arătat că obiectul cunoștinței nu e absolut străin de noi, ci depinde, cel puțin după forma sa, de funcțiunile noastre subiective. Deci obiectul și subiectul se întrepătrund. La constituirea obiectului cunoștinței iau parte și elemente raționale apriorice și elemente empirice. *Kant* deosebește la orice cunoștință o *materie* și o *formă*, care au izvoare de origine diferite. Materia cunoștinței are ca izvor *sensibilitatea*, iar forma ei derivă din *intelență*. Sensibilitatea e capacitatea de a avea senzațiuni, impresiuni în urma unor excitații. Senzațiile însă nu pot da percepțiuni de fenomene decât numai printr'un travaliu de sintetizare, de ordonare prin formele spațiale, temporale. Această sinteză intuitivă dă naștere numai percepțiunilor imediate nu cunoștințelor propriu zise. Pentru a se alcătui o cunoștință propriu zisă mai e nevoie de o sinteză prin conceptele *intelenței*. Sensibilitatea dă obiecte, iar *intelența* ne face să le gândim prin concepte. Sensibilitatea dă conținutul cunoștinței, iar *intelența* forma. Ambele cooperează în alcătuirea cunoștinței. *Kant* zice: „gândiri fără conținut sunt goale, intuiții fără concepte sunt oarbe“<sup>1)</sup>. Prin urmare după *Kant* intuițiile și conceptele sunt elementele oricărei cunoștinți. Conceptele dau valabilitate generală intuițiilor. Conceptele *pur apriori* fac universală și obiectivă legătura perceptivă stabilită de noi. Aceste concepte apriorice, pe care *Kant* le numește *categorii*, sunt condiții ale gândirii și în același timp condiții ale experienței. Ele sunt însă de natură subiectivă, de aceea se pune problema cum pot avea o valoare obiectivă aceste condiții subiective ale gândirii? *Kant* răspunde că aceste categorii au valoare pentru experiență întru cât ele fac posibilă chiar experiența. Obiectul cunoștinței e rezultatul sintetizării impresiunilor sensibile într'o unitate prin ajutorul categoriilor. Deoarece sinteza acestor impresiuni face posibilă experiența, sinteza nu este empirică, ci *transcendentală*. Posibilitatea tuturor sintezelor, deci a tuturor cunoștințelor e determinată de unitatea a percepției *transcendentale*, sau unitatea conștinței despre noi înșine. Într'adevăr impresiunile sensibile sunt schimbătoare și pentru a putea fi sintetizate trebuie să existe ceva perma-

1) *I. Kant, Kritik der reinen Vernunft, Halle, 1899, p. 99.*

nent, unitar; sau cum zice *Kant*: „un principiu transcendenal al unității conștiinței în sinteza diversității tuturor intuițiilor noastre“<sup>1)</sup>).

*Apercepția transcendenală* sau pură este condiția ultimă a oricărei cunoștinți, căci numai prin reducerea diversității intuițiilor la unitatea apercepției pure se naște cunoștința. Categoriile au tocmai acest rol de a reduce sinteza diversității intuițiilor la unitatea apercepției.

Aceste categorii, după felul lor de a fi, nu sunt cunoscute deloc. *Kant* zice: „despre această proprietate ce are inteligența noastră de a nu ajunge la unitatea apercepției a priori decât prin ajutorul categoriilor și numai prin categorii tocmai de acest fel și în acest număr noi ne putem da seama tot așa de puțin cum putem spune pentru ce avem tocmai aceste funcțiuni ale judecării și nu altele, sau pentru ce timpul și spațiul sunt singurele forme ale intuiției noastre posibile“<sup>2)</sup>. Categoriile nu au nicio valoare, dacă nu se referă la intuiție. Aceste categorii sunt forme sintetice ale gândirii, prin care noi stabilim relațiuni între diferite conținuturi intuitive de conștiință.

Dacă aceste concepte fac posibilă experiența chiar, urmează că ele nu sunt scoase din experiență. În cazul acesta ne putem întreba însă dacă nu cumva sunt innăscute. Într'adevăr categoriile stabilite de *Kant* pot fi concepute în două moduri: 1. *pur logic*; 2. *psihologic-logic*. În primul sens categoriile sau sunt deduse din teoria logică a judecărilor (deducția metafizică) sau sunt elementele necesare reprezentării obiectului în genere (deducția transcendenală). În al doilea sens categoriile sunt proprietăți ale gândirii noastre, deci pot fi supuse unei cercetări psihologice. De aici s'a ajuns foarte ușor la considerarea categoriilor ca ceva innăscut, dându-se astfel o interpretare psihofiziologică a lor. *Kant* însă s'a oprit numai la sensul logic al categoriilor, căci respinge orice încercare de a considera categoriile ca innăscute. El spune: „vom urmări deci conceptele până la primele lor începuturi și dispoziții în inteligența omenească, în care sunt pregătite până când în sfârșit se desvoltă cu ocazia experienței și prin aceeași inteligență liberată de condițiile empirice, de care depind, sunt reprezentate în puritatea lor“<sup>3)</sup>.

Frin urmare reiese clar că aceste categorii nu sunt innăscute, ci

1) *I. Kant*, op. cit. p. 140.

2) *I. Kant*, *Kritik der reinen Vernunft*, Halle, 1899, p. 144.

3) *I. Kant*, op. cit. p. 210, ed. II Vorländer.

în noi sunt numai anumite condiții ale gândirii, care cu ajutorul intuiției dau naștere categoriilor.

Formele de intuiție care fac prima sinteză a materialului sensibil, sunt spațiul și timpul. Spațiul și timpul nu sunt concepte cum afirmă *Riehl*, care zice: „ele sunt considerate ca concepte, care sunt abstracte din legile propriiei conștiinți“<sup>1)</sup>. Câtă deosebire în modul cum consideră *Kant* aceste forme ale conștiinței și cum le consideră *Bergson*. *Kant* le atribue un rol activ în cunoaștere. *Bergson* le cercetează mai mult ca date psihologice. *Bergson* îi impută lui *Kant* că a considerat spațiul ca o formă gata a facultății noastre de percepere. El numește spațiul kantian „un adevărat deus ex machina, despre care nu știm nici cum apare, nici pentru ce este ceea ce este și nu altceva“<sup>2)</sup>.

Spațiul și timpul nu sunt pentru *Bergson* forme de cunoaștere, ci „principii de diviziune și de solidificare introduse în real în vederea acțiunii și nu a cunoaștinței“<sup>3)</sup>. Asupra acestor forme de intuiție nu ne vom opri mai mult aici, ci amintim despre ele numai întru cât sunt forme necesare pentru alcătuirea obiectului cunoaștinței.

Sintezele făcute de formele de intuiție și de categorii presupun o unitate absolută transcendentală a subiectului. Intr'adevăr pentru ca gândirile și intuițiile să fie sintetizate, subiectul trebuie să fie unitar și permanent. Prin urmare toate sintezele intuițiilor și concepțiilor presupun un „eu gândesc“ cum zice *Kant*. Postulatul suprem al oricărei cunoaștinți este, după *Kant*, unitatea sintetică a priori a apercepțiunii sau cunoaștința în genere. Această conștiință în genere presupune o identitate proprie perfectă în toate timpurile și pentru toate impresiunile.

Revenind acum la punctul de plecare ne întrebăm : ce cunoaștem noi? După *Kant* tot ceea ce cunoaștem depinde de simțuri, de formele de intuiție și de conceptele intelectuale apriorice. Rezultă deci că noi cunoaștem numai *fenomene*, numai modul cum sunt afectate simțurile noastre de lucruri. Fenomenul constă, după *Kant*, în raportul unui X cu sensibilitatea noastră. Prin urmare fenomenului îi corespunde ceva independent de noi și *incognoscibil*. Categoriile nu se pot aplica lucrului în sine, așa că despre acest X nu putem spune nimic. *Kant* numește lucrul în sine un *concept limitativ*; cu toate acestea în critica

1) A. *Riehl*, *Der philosophische Kritizismus*, I Bd. 1900, p. 362.

2) H. *Bergson*, *L'évolution créatrice*, 1911, p. 223.

3) H. *Bergson*, *Matière et mémoire*, 1912, p. 236.

rațiunii pure — și întregul sistem kantian — lucrul în sine pare a avea un dublu rol: 1. de o substanță absolută, în afară de orice experiență, de concepte și de intuiție, 2. de un substrat necunoscut, care ne afectează însă în senzații și se transformă în fenomen, ca obiect al cunoașterii<sup>1)</sup>). Problema fenomenului și lucrului în sine este foarte controversată și cauza este tocmai faptul că însuși *Kant* n'a precizat-o.

După cum am văzut din cele expuse, obiectul cunoștinței nu este ceva absolut străin de subiect, nu e ceva dat de-agata, ci e alcătuit chiar de subiectul cunoscător, e o sinteză de senzațiuni. El nu e o copie a unei realități externe, ci e rezultatul unei activități proprii a spiritului. După *Windelband* obiectul este regula legăturii reprezentărilor. Introducând noțiunea de regulă, se afirmă un element normativ, un element de valoare în constituirea obiectului. Prin urmare, după acest filosof, normalitatea gândirii alcătuiește obiectul cunoștinței.

*Kant* deși a afirmat un dualism între valoare și realitate, admițând o metodă explicativă pentru științele realității și o metodă de apreciere de valorificare pentru științele acțiunii, totuși a introdus involuntar chiar în filosofia realității, a cunoștinței, elementul valorii. *Kant* a studiat mai mult problema logică a realității. El pornește întotdeauna dela funcțiunea logică a judecării. Pentru dânsul sensul realității e acela al judecăților. Astfel până la *Kant* între judecățile de percepțiune și judecățile empirice era o diferență de existență, de realitate, întru cât unora li se atribuia o realitate subiectivă, iar celorlalte o realitate obiectivă. *Kant* însă stabilește numai o diferență de valoare între ele, deoarece judecățile de percepție au o valoare subiectivă, iar cele ale experienței o valoare obiectivă. Judecata de percepțiune e aceea care leagă numai reprezentări prezente, care se înfățișează ca fenomene psihice imediate, pe când judecata experienței leagă conținuturi psihice cu valabilitate obiectivă pentru toate subiectele.

De asemenea considerația valorii o găsim predominantă în toată filosofia kantiană. Obiectul chiar al filosofiei kantiane nu este nici eu, nici lucrul exterior ci e structura logică a cunoștinței și problema logică a obiectului ei. De aci însă nu deducem că pentru *Kant* realitatea se reduce la valoare. Au încercat unii să arate că filosofia kantiană face tocmai reducerea existenței la valoare. *Cassirer* de pildă, găsește că

1) A se vedea *W. Wundt*, *Kleine Schriften*, I-er, Bd. Cap. *Subjekt und Objekt der Erkenntnis*.

conceptul fundamental al filosofiei kantiane, conștiința în genere, este un concept al unui raport logic de valoare. El argumentează această susținere pe baza faptului că necesitatea și valabilitatea generală a judecăților nu rezultă din compararea percepțiilor, ci se presupune o judecată anterioară percepțiilor empirice. Datele intuiției sunt subsumate unui concept, conștiinței în genere, care dă judecății empirice valabilitate și generalitate. Acest concept al conștiinței în genere e o valoare a priori absolută, care dă valabilitate judecăților. Cassirer zice: „Acest concept este expresia nu a unei existențe, ci a unui raport pur logic de valoare“<sup>1)</sup>. Prin urmare realitatea întregă e constituită din regule logice.

Fără a împărtăși această ultimă consecință adică fără a reduce realitatea numai la un travaliu logic, noi recunoaștem însă — și aceasta este tema fundamentală a acestei lucrări — că întreaga noastră cunoștință este numai o recunoaștere a unei valori, că toată cunoștința e un proces prin care noi constatăm valori. Realitatea chiar o cunoaștem sub înfățișarea valorii. Din realitate ca termen opus valorii, rămâne numai ceva irațional, care nu se poate reduce la valoare, care există, dar cunoștința în structura sa implică valoarea.

## 2. IDEALISMUL LOGIC NEOKANTIAN ȘI IDEALISMUL TRANSCENDENTAL

Idealismul logic caută să înlătore orice dualitate, afirmând unitatea fundamentului cunoașterii pe baza logiceii. Ideea predominantă a acestui curent, reprezentat de *H. Cohen*, *P. Natorp*, *Cassirer* etc., este înlăturarea unui obiect ca atare dat cunoștinței. Tot ceea ce ni se pare dat este stabilit de noi. Gândirea are funcțiunea originară de a-și forma obiectul. Deci obiectul nu există înaintea cunoașterii, ci e dat chiar prin ea. Ambele concepte: *obiect* și *cunoștință* sunt corelate. Totuși idealismul logic face și el deosebire între forma și materia cunoștinței, dar afirmă că aceasta este numai o *deosebire metodică*, necesară pentru clarificarea conceptului obiectivității. Experiența este una și nu e vorba de două domenii ale realității, ci de o serie de trepte în gradele obiectivității în experiență. După idealismul logic cunoștința

---

<sup>1)</sup> *Ernst Cassirer*, *Das Erkenntnisproblem*, II. Bd. Berlin, 1911, II Auflage, p. 668.

unui eu, a unui *subiect*, e întotdeauna corelativă cu cunoștința unui obiect. Intregul conținut al experienței e cuprins însă într'un sistem de cunoștințe, în care diferite spețe ale existenței sunt considerate numai ca puncte de vedere ce se completează.

Școala marburgică a încercat să deducă principiile oricărei determinări a obiectelor din funcțiunile logice. Obiectele se nasc prin gândire, care e un act de unitate sintetică. Școala marburgică nu recunoaște altă existență în afară de cea logică și aceasta o reduce la valoare, căci a fi și a fi gândit ca adevărat e totuna. Cu alte cuvinte se reduce problema realității la aceea a obiectivității, căci, după Cohen, tot ceea ce se poate gândi în mod obiectiv, necesar și general valabil, există.

Această filosofie idealistă este o încercare de stabilire a unui *monism timologic*. Înainte de a face critica acestei direcții filosofice credem necesară expunerea pe scurt, a altei încercări de reducere a realității la valoare, anume a idealismului transcendentat reprezentat de *Windelband* și *Rickert*.

*Windelband*, cercetând ce aduce *Kant* original și nou în filosofie găsește că noutatea gândirii lui constă în aceea că nu mai admite dualitatea *existență-gândire*, ci stabilește între aceste două un raport în conceptul de *regulă*. *Windelband* consideră obiectul cunoștinței drept regula după care se coordonează anumite elemente ale reprezentărilor. Despre acest obiect nu putem ști nimic mai mult. „Dacă această regulă se bazează pe o realitate absolută, independentă de orice reprezentare sau dacă își are temeiul într'un lucru în sine, sau dacă aparține unei reprezentări superioare, unei aperccepții transcendentale, sau unui eu absolut, nu putem ști niciodată“<sup>1)</sup>:

Obiectul cunoștinței este deci o regulă de sintetizare a reprezentărilor. Vorbind despre *Kant* el scoate în relief tendința acestui filosof de a arăta normele ce dau valoare oricărei gândiri. Deci *Kant* nu a urmărit în filosofia sa, să deie un tablou, o concepție despre lume, ci a voit să stabilească care sunt regulile valorii cugetării. În deosebire de filosofia mai veche, care voia să deie o imagine a lumii, filosofia lui *Kant* caută să arate legea normală a gândirii sau principiile fundamentale ale normalității gândirii. După *Windelband* considerațiunea valorii este implicată chiar în studiul absolut al realității. Deosebirea

<sup>1)</sup> *W. Windelband*, Präludien, I-ter Bd, Cap. Immanuel Kant, p. 135, Tübingen, 1912.

ce se face între *realitatea adevărată* și *realitatea așa cum apare* nu este altceva decât o deosebire de valoare în chiar conceptul realității. Apoi introducerea considerațiilor religioase, etice, estetice, în sistemele de teorie a cunoașterii, dovedește că „filosofia nu este niciodată liberă de valoare, dar că a fost întotdeauna o gândire puternică și conștientă a valorii“<sup>1)</sup>.

*Windelband* vrea să înlăture dualismul dintre valoare și realitate, arătând că întreaga noastră cunoștință este realizarea unui principiu normativ, a unui *imperativ* (Sollen). *Windelband* și *Rickert*, recunoscând autonomia lumii valorilor, întemeiază un nou idealism transcendent, după care noi nu putem cunoaște decât ceea ce e dat conștiinței, deci ceea ce este imanent, ceea ce e reprezentare. În deosebire de idealismul subiectiv, idealismul transcendent afirmă că cunoașterea nu se rezolvă în *reprezentare* ci în *judecată*, în care se afirmă sau se neagă ceva, care depășește conținutul conștiinței noastre. Acest ceva nu e o realitate transcendentă, deoarece o asemenea realitate nu poate fi demonstrată, ci e o *valoare*, un imperativ (Sollen). În modul acesta idealismul ajunge la o idee transcendentă, la un imperativ căruia i se dă o *prioritate logică*. Pe baza acestei priorități logice afirmă idealismul transcendent ca fundament al oricărei realități un *ideal transcendent*, ce trebuie realizat în cunoștință.

Problema obiectului cunoștinței sau a realității a rezolvit-o *Rickert* pe două căi și anume: 1. pe o cale *transcendental-psihologică*; 2. pe o alta *transcendental-logică*.

Obiectul cunoștinței este transcendent întru cât e independent de gândire. Prin obiect transcendent nu înțelege însă *Rickert* o realitate transcendentă, căci, după dânsul, nu există o altă realitate decât aceea nemijlocit dată, cunoscută prin experiență. Acest obiect transcendent poate fi determinat pe cele două căi numite mai sus. Deosebirea dintre aceste două metode se referă numai la punctele de plecare, căci se poate pleca mai întâi dela analiza actului de cunoaștere ca un fenomen psihic pentru a se ajunge la obiectul transcendent, sau se poate urma o cale pur logică, nemai luându-se în seamă actul psihic al cunoașterii.

Pe calea transcendental-psihologică trebuie să cercetăm doi factori și anume; 1. *actul cunoașterii* prin care e sesizat obiectul și 2. *elementul* care garantează adevărul obiectului. Primul factor ne arată ce

---

<sup>1)</sup> *W. Windelband, Einleitung in die Philosophie, p. 34.*



cunoaştem şi cum cunoaştem, iar cel de al doilea determină transcendentul. Referitor la cel dintâi factor se recunoaşte ca adevărat că noi cunoaştem prin judecăţi, căci numai despre judecăţi se poate spune că sunt adevărate sau false. Judecata cuprinde deci adevărul. Ea nu este însă numai o reunire de reprezentări, ci e ceva mai mult, e o afirmare sau o negare, e o atitudine a noastră. De aceea obiectul sesizat în judecată apare ca ceva care cere confirmare, aprobare sau repudiere. Dar ceea ce e afirmat sau negat intră în sfera unui *imperativ*.

Orice cunoaştinţă este astfel o recunoaştere a unui imperativ, dar nu orice recunoaştere a unui imperativ e o cunoaştinţă, ci aceasta depinde de felul aceluia imperativ. Pentru a afla cunoştinţe adevărate, imperativul trebuie să aibă caracterul necesităţii şi valabilităţii necondiţionate. *Rickert* deosebeşte două feluri de imperative: 1) *Un imperativ pur arbitrar şi individual* şi 2) *Un altul cu valabilitate necondiţionată*. Primul e legat de existenţa unor anumiţi indivizi, pentru care are valoare el. Al doilea se impune tuturor indivizilor, ba este chiar indiferent dacă există sau nu indivizi în realitate. Acest imperativ are caracterul de necesitate, este *imperativul pur*. Obiectul cunoaştinţei este, după *Rickert*, un imperativ independent de orice existenţă, deci un *imperativ transcendent*. Această recunoaştere a imperativului transcendent dă caracterul de cunoaştinţă unui act de gândire. *Rickert* zice: „Prin aceasta şi numai prin aceasta devin actele de gândire ceva mai mult decât simple fenomene psihice, prin aceasta, devin ele cunoştinţe“<sup>1)</sup>.

Problema care se impune imediat este următoarea: dacă obiectul cunoaştinţei este transcendent, atunci cum poate sezisa gândirea acest obiect independent de ea? Sau: cum devine transcendentul imanent? După *Rickert* criteriul după care ne dăm seama că transcendentul devine obiect de cunoaştere este *sentimentul evidenţei*, care e, pe de o parte, *imanent*, întru cât e fenomen psihic, iar, pe de alta, *transcendent*, întru cât prin el se recunoaşte acel imperativ transcendent. Prin urmare obiectul transcendent devine imanent în cunoaştere prin recunoaşterea imperativului în sentimentul evidenţei. Avem deci un sentiment despre ceva, care depăşeşte puterea de percepere a simţurilor.

Siguranţa obiectului transcendent este anterioară evidenţei. Analizând obiectul transcendent, noi nu analizăm o existenţă psihică, ci

<sup>1)</sup> *H. Rickert, Zwei Wege der Erkenntnistheorie. Kant-Studien, p. 187, 1909.*

numai *sensul* ei. *Sensul* nu este o existență, cel mult poate concorda cu o existență ideală. *Sensul* însă trece peste orice existență. Rickert zice: „*Sensul* stă deasupra și înaintea oricărei existențe“<sup>1)</sup>. *Sensul* nu are o formă de existență. Totuși o determinare a *sensului* este posibilă chiar fără ajutorul vreunei forme existențiale. *Sensul* se poate determina, zice Rickert, prin ajutorul conceptului valorii. Conceptul valorii nu se poate defini, ci se întrebuintează „pentru tot ceea ce *nu este* și totuși aparține unui *ceva*, nu nimicului“<sup>2)</sup>. *Sensul*, care depășește orice existență, aparține valorii și trebuie interpretat ca valoare. Valoarea devine imperativ (Sollen) atunci când o raportăm la un subiect cunoscător.

Valoarea se deosebește de existență prin aceea că, în raport de negațiune, dă naștere unor concepte opuse. Astfel negarea existenței duce la non existență, pe când negarea valorii poate da și o *negare* dar și o *afirmare*, anume o valoare *negativă*. Conceptul valorii poate fi luat în două sensuri: într'un sens mai larg și altul mai îngust. Valoarea luată în înțelesul îngust al cuvântului, e în opoziție cu valoarea negativă (Unwert) și atunci are nevoie de *epitetul pozitiv* (valoare pozitivă). Dar ambele aparțin conceptului valorii în sensul larg al cuvântului, care este în opoziție cu conceptul *existență*. Prin urmare la valoare avem concepte opuse pereche, care se subordonează conceptului general de *valoare*, pe când la existență nu avem asemenea perechi de concepte rezultate printr'un raport de negație. De aceea, deduce Rickert, că atunci când prin negație ajungem la *ceva negativ*, știm că avem de a face cu conceptul valorii. Termenul *sens* prin negație dă *non sens*, deci intră în sfera valorii. De aceea, adevăratul *sens* independent de actul gândirii nu trebuie determinat ca o existență, ci numai ca o valoare transcendentă<sup>3)</sup>. Pe această a doua cale transcendental-logică nu se mai cercetează actul cunoașterii, ci numai conținutul logic al adevărului.

Din cele expuse se vede că, după Rickert, obiectul cunoștinței este un imperativ, nu o existență. Totuși au afirmat unii că și acest imperativ trebuie să fie o existență. Astfel v. d. Pfordten consideră

1) H. Rickert, op. cit., p. 203.

2) H. Rickert, op. cit., p. 203.

3) H. Rickert, op. cit. p. 206.

imperativul drept „o existență reprezentată, o existență care are ființă numai în gândirea noastră“<sup>1)</sup>.

La aceasta observă, cu foarte multă dreptate *Rickert*, că imperativul transcendent este considerat ca existență numai întru cât se poate da numele de existență la tot ceea ce e conținut al conștiinței, dar în acest caz e prea largă noțiunea de existență.

*Rickert* însă nu se oprește aici, ci merge mai departe, căutând a stabili primatul rațiunii practice. El pune la baza oricărei cunoștinți o conștiință morală, care își găsește expresia în sentimentul necesității judecății. Pentru *Rickert* „conștiința logică e o formă specială a conștiinței morale“<sup>2)</sup>. Astfel imperativul devine o bază etică a tuturor disciplinelor filosofice. Vedem deci că după idealismul transcendent, reprezentat de *Rickert* și *Windelband*, realitatea, din punct de vedere al cunoașterii, e o speță a valorii. Prin urmare relația logică dintre realitate și valoare devine o relație de identificare sau mai bine de reducere a realității la valoare.

Tot așa pentru alt filosof, pentru *Münsterberg*, realitatea ca obiect de cunoaștere e o valoare. El afirmă că nu ceea ce sunt lucrurile, nu existența lor, umple viața conștiinței, ci valoarea lor.

Cunoștința obiectelor nu e posibilă decât prin o recunoaștere de valori. Pentru noi are realitate tot ceea ce trăim și cunoașterea noastră, după cum afirmă *Münsterberg*, este tocmai o cunoaștere de valori. El zice: „Cunoștința e o prelucrare logică, valabilă a realității și adevărat este tot ceea ce aparține unei asemenea cunoașteri“<sup>3)</sup>. Prin urmare în cunoaștere ni se impun, în primul rând, valorile prin ajutorul cărora alcătuim realitatea, obiectul cunoștinței. Foarte concludente, pentru părerea lui *Münsterberg*, sunt următoarele cuvinte: „Primară din punct de vedere logic rămâne lumea valorilor în care nu e o existență, ci numai o valoare, nu o devenire, ci numai o actualitate, nu un travaliu de cercetare, ci o recunoaștere și o recuzare, nu o percepție pasivă, ci o încercare activă, nu fizic și psihic ci numai subiecte active și obiecte ce le aparțin și unde scopul vieții nu sunt conținuturile psihice sau fizice, ci efectuarea unei valorificări libere“<sup>4)</sup>.

1) *Otto Frech v. d. Pfordten*, *Konformismus*. II-ter Bd. Heidelberg, 1910, p. 13.

2) *H. Rickert*, *Der Gegenstand der Erkenntnis*, II Auflage, 1904, p. 234.

3) *H. Münsterberg*, *Grundzüge der Psychologie*, Leipzig, 1900, p. 58.

4) *H. Münsterberg*, op. cit., p. 53.

Rămâne acum, înainte de a critica acest mod de a înțelege raportul logic dintre valoare și realitate, să vedem cum s'a căutat a se construi realitatea obiectivă, metafizică, pe această cale a reducerii la valoare. În cele discutate mai înainte am arătat numai cum e *cunoscută* realitatea, iar acum vom arăta cum e *construită* ea prin valoare. După aceea vom purcede la critica obiectivă a acestor concepții, arătând cum credem noi că se poate stabili un raport valabil între realitate și valoare.

### b. Problema realității obiective

Filosofia și științele nu se mărginesc numai la ceea ce e dat, ci caută să pătrundă mai departe, pentru a epuiza sfera a tot ceea ce se poate gândi. Una dintre problemele cele mai de seamă este problema realității obiective, metafizice. Direcțiile de cercetare a realității obiective au fost în trecut două : microcosmice și macrocosmice. Direcția microcosmică cerceta elementele ultime ale realității, pe când cealaltă direcție studia realitatea în totalitatea și complexitatea ei.

Răspunsurile date la această problemă sunt numeroase și istoria filosofiei nu este de fapt decât istoria concepțiilor asupra realității obiective. În general răspunsurile se pot grupa în două mari grupe : *realismul* și *idealismul*. Unii au conceput realitatea obiectivă ca absolut existentă, ca identică cu realitatea cunoașterii.

Realismul cu diferitele sale forme (naiv, dogmatic, critic), este tocmai recunoașterea realității obiective ca existentă în anumite forme accesibile cunoștinței. Realismul admite existența în sine a lucrurilor înconjurătoare, independente de orice conștiință și care sunt cauza percepțiilor noastre.

Noi cunoaștem aceste realități numai într-o cât ne afectează. O anumită formă a realismului anume *realismul naiv* sau *dogmatic* afirmă chiar că cunoștințele noastre sunt copii exacte ale lucrurilor; în modul acesta ele ar avea culoare, ton, etc., iar noi am avea numai un rol pasiv, receptiv.

Baza realismului este deosebirea dintre *eu* și *non-eu*. Observând că există anumite fapte independente de voința noastră, asupra cărora noi nu avem putere și care se pot opune chiar voinței, noi dobândim cunoștința unui obiect opus eului nostru.

În deosebire de realism, *idealismul* consideră realitatea obiectivă ca un produs al lumii ideilor. Aceste idei pot fi chiar supra-individuale,

tipuri ale existenței, cum le consideră *Platon*. Idealismul poate fi obiectiv și subiectiv. E obiectiv atunci când admitem existența unei conștiinți generale, în care se cuprind toate lucrurile. În cazul acesta conștiința generală e un subiect universal, iar lucrurile sunt numai momente sau modificări ale acestui subiect. Idealismul subiectiv consideră lucrurile exterioare ca conținut al unei conștiinți individuale. După idealism nu poate fi conceput un lucru în sine, în afară de orice conștiință.

O exagerare și o denaturare a idealismului este iluzionismul, ce afirmă că lucrurile corporale, exterioare nouă, sunt simple iluzii. Idealismul este vechiu, într-o cât găsim chiar în filosofia grecească curente, care consideră lucrurile ca fenomene spirituale derivate dintr-o conștiință. *Berkeley* a dat formula clasică : *esse est percipi* — prin care se afirmă că lucrurile sunt numai reprezentări ale noastre.

Filosofia mai nouă precizează că orice existență, într-o cât e obiect al gândirii, e conținut de conștiință. Aceasta înseamnă că dacă luăm caracterul conceptual existenței, nu mai putem vorbi de dânsa. Deci e o distrugere în fond a iraționalului. Prin urmare realitatea obiectivă a fost considerată de idealism ca un produs al subiectului sau ca un vis, ca o iluzie, de iluzionism. Teoriile acestea sunt vechi și bine cunoscute, așa că nu ne vom opri deloc asupra lor. Pe noi ne interesează acele concepții în care realitatea metafizică obiectivă este considerată în anumite raporturi cu valoarea.

Am văzut, în capitolul anterior, că realitatea cunoașterii este considerată ca alcătuită de noi, nu ca ceva străin, exterior subiectului. *Kant* a afirmat pentru prima dată că noi cunoaștem fenomene, adică obiectul cunoașterii e alcătuit de sensibilitate și reprezentări. *Kant* însă nu a negat realitatea obiectivă căci a afirmat existența unui lucru în sine, a unui *numen* independent de sensibilitatea noastră. Prin urmare dincolo de lumea cunoscută de noi, prin intuiție și concepte, este o altă lume, pe care nu o putem cunoaște, pe care însă o gândim numai, lumea lucrurilor în sine. Lucrul în sine nu este, în filosofia lui *Kant*, numai un concept limitativ, ci are și un rol pozitiv, este afirmarea unei realități obiective incognoscibile. După dogmatici fenomenul și lucrul în sine e unul și același lucru, pe când după *Kant* ele sunt două concepte diferite. Fenomenul este dat de sensibilitate, este imanent conștiinței, pe când lucrul în sine este transcendent. *Kant* a recunoscut existența realității obiective; el a pus numai această problemă și a

lăsat-o înconjurată de un mister profund. Problema transcendentului chinuește spiritul contemporan tot așa de mult ca și în trecut. De aceea pe dreptate îl consideră v. *Hartmann* pe *Kant* ca un *dogmatic negativ*<sup>1)</sup>, care a susținut că nu putem cunoaște lucrul în sine, fără a dovedi aceasta.

S'au făcut numeroase încercări de a se rezolvi această problemă a transcendentului. Astfel avem *încercări logice și practice*. Acestea reprezintă diferitele căi pe care s'a căutat deslegarea acestei probleme. O încercare de natură logică este aceea a lui *Husserl*.

El este reprezentantul fenomenologiei pure, a fenomenologiei transcendente, adică a științei care reduce faptele la generalitatea esențelor lor. Științele faptelor experimentale au ca obiect percepțiunii spațiale și temporale. Faptele empirice sunt accidentale, ele au însă o esență proprie sau, cum zice *Husserl*, cu o terminologie grecească, un *Eidos*. Prin urmare orice fapt individual are în sine ceva general, reprezintă o esență, care poate fi cunoscută prin intuiție.

În felul acesta, afirmă *Husserl* o *intuiție categorială*. Această intuiție e conștiința despre ceva, despre o esență, dată în sine însăși, care poate fi însă reprezentată ca subiect al unor predicări. Intuiția empirică e conștiința unui obiect individual numai.

Esența pură este generalitatea oricărui obiect.

Științele esenței le numește *Husserl* *științe eidetice*. Fenomenele științelor acestora sunt *ireale*, deoarece nu sunt ordonate într'o lume cu existență spațial-temporală<sup>2)</sup>.

Se pare deci că *Husserl* reia filosofia plonică întru cât acest *Eidos*, această esență, ar reprezenta prototipul lucrurilor individuale în sensul că în afară de formele individuale proprii fiecărui obiect există ceva tipic general. Acest *Eidos* e transcendentul, pe care *Husserl* îl crede cognoscibil printr'o intuiție nemijlocită. Încercarea lui *Husserl* de a reduce transcendentul la o idee logică, rezultată printr'o reducere eidetică, ridică o sumă de probleme de mare însemnătate. Din aceste câteva trăsături generale vedem tendința reducerii transcendentului, tendința de a scăpa de acest mister.

1) *Ed. v. Hartmann, Grundriss der Erkenntnislehre, p. 52.*

2) *Ed. Husserl, Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie. Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, Halle, 1913.*

Incercare de natură practică am putea considera pozitivismul și pragmatismul. De fapt aceste două curente filosofice nu neagă transcendentul, îl alungă însă din cunoaștere. Pentru pozitivism realitate este ceea ce cunoaștem pe de o parte, iar, pe de alta, cunoștința noastră nu trebuie să se îndrepteze decât asupra datelor empirice. În ceea ce privește pragmatismul, el cere de asemenea o renunțare la speculații asupra transcendentului și o îndreptare a spiritului către acțiune. Bergson zice: „Nu există lucruri, ci numai acțiuni“<sup>1)</sup>. Pragmatismul e o recunoaștere a primatului rațiunii practice și o îmbinare de diferite teorii, un eclecticism. El este însă, cum zice Frischeisen-Köhler „expresia cea mai perfectă a scepticismului modern“<sup>2)</sup>. După imanentism transcendentul nu există, căci imanentismul neagă tot ceea ce ar fi independent de conștiință. El reduce totul la conștiință, căci ceea ce gândim aparține conștiinței, deci e fenomen de conștiință. În felul acesta transcendentul este imanent conștiinței. Această teorie imanentistă este însă simplistă întru cât nu face distincția următoare: numai gândirea acestui transcendent e un fenomen imanent conștiinței, nu și ceea ce este gândit. Immanentismul! însă voind să respecte obiectivitatea, recunoaște drept existență tot ceea ce este comun în percepțiile noastre.

Una dintre cele mai interesante încercări asupra realității metafizice-obiective e aceea a lui Rickert. Acest filosof face din transcendent un obiect de cunoaștere. Pentru el realitatea obiectivă e o regulă sau o normă de legătură, de sintetizare a reprezentărilor. În felul acesta cunoștința realității obiective presupune o normă transcendentă, care întemeiază formele realității. Prin urmare, după Rickert și problema realității obiective-metafizice, nu numai aceea a obiectului cunoașterii, duce la norme și valori transcendente. Punctul de plecare al lui Rickert este identitatea între existența realității obiective și existența ca obiect de cunoaștere (Sein der Objekte — și Objektsein). După Rickert între aceste două concepte nu poate fi vreo deosebire pentru că noi nu cunoaștem existența altfel decât prin însușiri și prin forme subiective de unitate a lor. Noi cunoaștem existența numai ca o coexistență de însușiri și în cazul acesta „existența lucrului nu este nimic altceva decât existența acestor elemente imanente“<sup>3)</sup>.

1) H. Bergson, L'évolution créatrice, p. 270.

2) Frischeisen-Köhler, Wissenschaft und Wirklichkeit, Berlin, 1912, p. 346.

3) H. Rickert, Der Gegenstand der Erkenntnis, p. 18.

Prin urmare realitate ca obiect de cunoaştere este toată realitatea. *Rickert* admite numai existenţa reprezentată şi nici decum o altă realitate obiectivă, de aceea numeşte el teoria sa *idealism transcendentă*. Îi zice idealism întru cât e în concordanţă cu idealismul subiectiv atunci când nu admite altă realitate decât cea dată de reprezentări; iar denumirea de transcendentă e îndreptăţită prin admiterea unei idei transcendente, a unui ideal transcendent, a unui imperativ, către a cămii realizare trebuie să tindă subiectul cunoscător. Ceea ce se pare realitate obiectivă transcendentă nu este altceva decât o adunare, o sintetizare a reprezentărilor prin *categoria existenţei*. Prin categoric înţelege *Rickert* actul ce dă formă produsului cunoaşterii sau mai bine actul prin care se raportează materialul sensibil la imperativul transcendent. Tot ceea ce percepem noi se reduce la însuşiri, dar lucrul se pare că e ceva mai mult decât o sumă de însuşiri percepute — acest lucru însă, zice *Rickert*, nu este altceva decât rezultatul trebuinţii noastre de a pune în relaţii trainice însuşirile observate. Prin urmare lucrul independent de subiectul cunoscător nu se bazează pe o realitate obiectivă, pe o existenţă transcendentă, ci rezultă dintr'o necesitate a judecăţii. *Rickert* zice: „Pretinsul lucru cu existenţa transcendentă e o normă transcendentă sau o regulă de legătură a reprezentărilor“<sup>1)</sup>.

După această normă, prin aplicarea categoriilor, construim realitatea obiectivă. Prin urmare, după *Rickert*, valoarea e fundamentul realităţii obiective. Valorile se găsesc determinate cu o anumită formă în realităţi, iar realităţile la care se referă valorile se găsesc în viaţa culturală. Filosofia vrea să facă unitatea valorii şi a realităţii; această unitate însă nu se găseşte în realitatea ce ne înconjoară şi nu se poate găsi pentrucă unitatea e generală, ori realităţile cunoscute de noi nu sunt niciodată generale. De aici conchide *Rickert* că unitatea realităţii şi valorii dincolo de orice experienţă, e în domeniul metafizicului. În acest domeniu metafizic există realitatea valorii ca ceva absolut, din care derivă totul, în care totul e măsurat şi către care tinde totul.

Legătura dintre valoare şi realitate nu poate fi *reală* sau *cauzală*, zice *Rickert*, căci astfel de legături sunt posibile numai între două realităţi — ori în acest raport de unitate, ni se prezintă termeni heterogeni; *realitatea* ca atare şi *valoarea* — o *non-realitate*. Legătura dintre valoare şi realitate o face *actul de valorificare*, care nu este, o existenţă

1) *H. Rickert*, *Der Gegenstand der Erkenntnis*, p. 200.



psihică, deoarece depășește o astfel de existență referindu-se la valori, pe de altă parte însă nu e nici valoare, căci indică valori. Prin acest act de valorificare nu avem numai o simplă stabilire a unei existențe, nici numai o înțelegere de valori, ci un act al unui subiect referitor la o valoare.

După ce am arătat raportul logic și metafizic dintre realitate și valoare, așa cum a fost conceput de diferiți filosofi, ne rămâne să încercăm o critică a concepțiilor expuse mai sus. Vom începe prin a critica modul de concepere a conștiinței și apoi a realității obiective, arătând în același timp, care credem noi că este raportul dintre valoare și realitate atât sub înfățișarea logică precum și sub cea metafizică.

### c. Critica raporturilor stabilite între valoare și realitate

Vorbind despre obiectul cunoștinței am arătat cum a stabilit *Kant* legătura dintre subiect și obiect. El a arătat că obiectul cunoștinței este realitatea prelucrată de formele intuitive și conceptuale ale spiritului omenesc. După *Kant* obiectul constă chiar din reprezentări. Totuși în filosofia kantiană această problemă nu e definitiv rezolvată. *Kant* întrebuițează conceptul de *obiect* în două sensuri diferite: uneori el ia acest termen în sensul de obiect de cunoaștere — care constă în reprezentări; — alteori însă înțelege *Kant* prin obiect lucrul în sine, care nu e obiect de cunoaștere, ci e în afară de noi. Deși lucrul în sine nu e obiect de cunoaștere, totuși *Kant* se întreabă asupra raportului dintre lucrul în sine și reprezentare.

Această problemă fundamentală îl preocupa pe *Kant* încă din 1772. Astfel într'o scrisoare din acest an adresată unui prieten al său, el își pune chestiunea: dacă reprezentarea cuprinde numai modul cum e afectat subiectul de obiect, se poate înțelege ușor cum se face că reprezentarea e conformă obiectului (în același fel în care efectul e conform cauzei). În cazul acesta reprezentarea e de natură pasivă. Dacă din contra, zice *Kant*, reprezentarea ar fi ceva activ, adică dacă prin reprezentare s'ar fi produs chiar obiectul, iarăși s'ar putea înțelege conformitatea reprezentărilor cu obiectele. De aceea conchide *Kant* existența a două *posibilități*: „sau posibilitatea unui *intellectus archetypus*, pe a cărui intuiție se întemeiază chiar lucrurile, sau posibilitatea unui *intellectus ectypus*, care creiază datele discuției logice din intuiția sensibilă a lucrurilor. Dar nici inteligența noastră nu este, prin represen-

tările sale, cauza obiectului, nici obiectul nu e cauza reprezentărilor inteligenței <sup>1)</sup>).

Prin urmare între obiect și reprezentare nu este niciun raport de cauzalitate. Totuși în critica rațiunii pure afirmă *Kant* că fenomenele, care nu sunt lucruri în sine, ci numai reprezentări, au un obiect al lor. Raportarea la acest obiect transcendențial face posibilă ideea realității obiective. *Kant* spune textual: „Aceste fenomene nu sunt chiar lucruri în sine, ci numai reprezentări, care au și ele obiectul lor, care obiect nu poate fi intuit de noi, și de aceea poate fi numit non-empiric sau obiect transcendențial = X. Conceptul pur al acestui obiect transcendențial (care în realitate e întotdeauna unul în toate cunoștințele noastre) = X, este aceea ce poate da tuturor conceptelor noastre empirice în genere relație cu un obiect, adică realitatea obiectivă“ <sup>2)</sup>).

Găsim prin urmare în filosofia kantiană și controverse și locuri neclare — aceasta bun înțeles din cauza greutății problemei tratate. *Kant* deși a vrut să raționalizeze oarecum experiența a fost nevoit totuși să recunoască iraționalul, alogicul. Alogicul și iraționalul au forma cauzei obiectului cunoștinței, cauzei materialului diversității sensibile. *Kant* s'a ocupat mai mult de forma de ordonare a acestui material, n'a speculat prea mult asupra iraționalului și alogicului. Materialul sensibil e ordonat, după cum am văzut, de intuiții și categorii. Formele intuitive au un caracter alogic și *Kant* a accentuat acest caracter, considerând spațiul și timpul ca intuiții. Aceste intuiții se bazează pe afecțiuni, sau mai bine rațiunea lor de a fi este sintetizarea afecțiunilor sensibile. Conceptele, la rândul lor, fac și ele nou: sinteze însă superioare. Originea categoriilor obiective este în funcțiunile logice. Funcțiunile logice devin categorii atunci când sunt aplicate obiectelor intuiției. Prin funcțiune înțelege *Kant* travaliul de ordonare unitar a reprezentărilor sub o singură reprezentare. Categoriile sunt acele funcțiuni care dau, în ultima instanță, caracterul de obiect afecțiunilor. *Kant* a arătat cum se naște obiectul prin aplicarea categoriilor unui material intuitiv, dar a explicat și concordanța dintre categorii și acest material sensibil. Categoriile sunt apriorice, deci nu ele se îndreaptă după obiecte, căci în cazul acesta n'ar mai fi generale și necesare, ci ar

<sup>1)</sup> *I. Kant*, Sämtliche Werke, V Bd. Ediția Rosenkranz, p. 26. Scrisoare către *Herz*.

<sup>2)</sup> *I. Kant*, Kritik der reinen Vernunft, Ed. Vorländer, p. 711.

deveni empirice și accidentale; atunci obiectele se îndreaptă după con-  
cepte. Și totuși categoriile sunt clasificate după obiecte sau, cum zice  
*Frischeisen-Köhler* „sie sind bereits schon gegenständlich gedeutet“<sup>1)</sup>.  
De ce au categoriile această nuanță obiectivă? Tocmai pentru că ex-  
periența are în sine ceva alogic, ceva irațional. Intr'adevăr se vede din  
toată filosofia kantiană tendința de a stabili o logică a realității, totuși  
în problemele fundamentale ne lovim mereu de alogic și irațional.

Pentru *Kant* obiectul e o unitate de reprezentări sintetizate prin  
categorii, dar rezultatul acestei sintetizări cuprinde ceva mai mult, are  
ceva în plus, nu e numai o succesiune de reprezentări. Prin urmare  
odată cu funcția categorială de unitate, se mai exercită și o altă funcție  
de creație, o funcție pe care *Ziehen* o numește *noetică*<sup>2)</sup>.

Am afirmat mai înainte că în filosofia kantiană predomină con-  
siderația valorii, dar am arătat că nu se reduce realitatea la valoare.  
Intr'adevăr *Kant* a avut ca țintă a filosofiei sale determinarea structurii  
logice a cunoștinței, a valorii; el a recunoscut însă și factorul alogic  
irațional, căruia i-a dat un rol ireductibil în cunoaștere. *Kant* a accen-  
tuit momentul valorii pentru cunoaștere prin elementul aprioric. Dar  
el a recunoscut în același timp și factorul material sensibil, empiric,  
care nu e o valoare, ci poate fi cel mult purtător de valori de cunoaș-  
tere. În filosofia lui *Kant* se găsește afirmarea valorii care este un fac-  
tor identic, rațional, legat de formele cunoașterii și a unui factor sen-  
sibil, irațional. De aceea considerăm ca neîntemeiată părerea lui *Cas-  
sirer*, care susține, după cum am văzut, că filosofia lui *Kant* reduce  
realitatea la raporturi logice de valoare.

*Kant* deosebind elementul formal al cunoștinței, de cel material,  
a afirmat existența iraționalului și deci a unui dualism: valoare-rea-  
litate. Iraționalul arată, în filosofia kantiană granițele cunoașterii  
umane. Problema iraționalului a fost obiectul filosofiei post-kantiane;  
rezultatul însă la care s'a ajuns este același la care ajunsese și *Kant*,  
adică menținerea dualității: valoare generală-formală și realitate, ira-  
ționalitate.

Idealismul transcendental, reprezentat de *Windelband* și *Rickert*,  
face din transcendent un obiect de cunoaștere. Obiectul cunoașterii

1) *M. Frischeisen-Köhler*, *Wissenschaft und Wirklichkeit*, p. 59.

2) *Th. Ziehen*, *Kategorien und Differenzierungsfunktionen*. *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie und Soziologie*, Heft II, Leipzig, 1915.

este, după acest curent filosofic, un imperativ transcendent, o valoare absolută, pe care noi o recunoaștem în judecăți. Prin urmare realitatea e redusă la valoare. Valoarea supremă, imperativul transcendent este, după *Rickert*, de natură morală.

De sigur că orice știință are supoziții apriorice, care nu sunt scoase din experiență; cunoștința noastră nu e posibilă fără asemenea principii, de aici nu urmează însă că aceste principii întemeiază chiar realitatea. Intr'adevăr cunoștințele noastre sunt realizarea progresivă a unei valori, a *valorii de adevăr*, de aici însă nu putem deduce neexistența unei realități, cum face *Rickert*. Pentru noi orice cunoștință este o prelucrare a unui datum sensibil în vederea realizării valorii absolute. Toată tendința noastră de cunoaștere se îndreaptă către valoarea de adevăr și toate cunoștințele sunt numai trepte de realizare a acestei valori. Ideea valorii stăpânește spiritul în toate relațiile pe care le stabilim între conținuturile de conștiință. Dar numai ideea valorii nu poate alcătui obiectul cunoștinței, căci valoarea trebuie să fie realizată prin ordonarea unui datum sensibil. Atunci obiectul cunoștinței este realizarea valorii prin ordonarea și prelucrarea datumului sensibil. Se pune însă în mod firesc întrebarea: în ce constă deosebirea concepției noastre de concepția kantiană sau de aceea a lui *Rickert*? Vom clarifica imediat.

Pentru noi valoarea este elementul necesar atât al conceptelor cât și al judecăților, după cum am arătat mai înainte. Cunoștința e produsul unor elemente de valoare și are ca obiect valoarea de adevăr cuprinsă în reprezentările noastre. Am spus mai înainte că, studiind structura logică-formală a cunoștinței, *Kant* a admis în mod involuntar valoarea, dar trebuie să accentuăm încă odată, în mod *involuntar*. Apoi ideea de valoare are loc mai mult în domeniul acțiunii, după concepția kantiană decât în domeniul cunoștinței.

În deosebire de *Rickert* și *Windelband* noi recunoaștem rolul independent al factorului irațional. Pe lângă aceasta noi avem alt punct de vedere decât *Rickert*, căci nu considerăm formele de ordonare a ceea ce ne e dat ca forme de ordonare ale iraționalului (despre acesta nu putem spune nimic). Ideea de valoare nu poate fi considerată ca obiect de cunoștință decât concretizată într'un datum sensibil. *Rickert* consideră valoarea transcendentă, imperativul absolut, ca subordonat unui imperativ moral, stabilind astfel un primat al practicei. Pentru noi ideea valorii, în niciun caz nu poate fi subordonată unui imperativ

practic. Imperativul practic privește acțiunea și are valoare pentru voință, pe când valoarea teoretică privește inteligența, cunoștința. Aceste două valori: teoretică și practică au și forme deosebite — căci forma valorii teoretice absolute este adevărul, pe când forma valorii practice e bunul.

*Rickert* face din valoare ceva ce depășește experiența, dar care ne constrânge să-l recunoaștem — pe când pentru noi valoarea nu e transcendentă ci *transcendentală*.

Am arătat cum a stabilit *Kant* existența unei realități obiective, incognoscibile, în deosebire de realitatea cognoscibilă, de lumea fenomenelor. De asemenea am văzut încercarea idealiştilor transcendentali contemporani: *Windelband* și *Rickert* de a reduce această realitate numai la realitatea cunoscută, care și ea se reduce la o valoare transcendentă.

Problema realității obiective este foarte strâns legată cu aceea a realității cunoașterii și numai dintr'o trebuință metodologică le-am separat.

Modul în care avem noi cunoștință de această realitate poate fi de natură logică, psihologică și socială. Astfel în mod logic dobândim conștiința realității obiective prin însăși alcătuirea cunoștințelor noastre, la baza cărora este elementul sensibil, a cărui origină și cauză nu ne-o putem explica decât prin existența unei realități obiective. Unii au căutat să arate existența realității obiective prin chiar fenomenele psihice. *Dilthey* de pildă derivă conștiința acestei realități din relația dintre conștiința voluntară și conștiința rezistenței. Foarte adesea o voință, un impuls subiectiv, este contrazis de o impresiune externă, ce nu depinde de noi. După *Dilthey*, eul și realitatea obiectivă reprezintă opoziția a două sfere de voință. Prin urmare nu gândirea creiază realitatea lumii externe, ci ne conduce numai dela o realitate prezentă, dela realitatea cunoașterii către altă realitate, către realitatea obiectivă <sup>1)</sup>.

În sfârșit o dovadă de natura socială pentru existența realității obiective aduce *Riehl*. El afirmă că existența continuă a obiectelor se produce prin iradierea conștiinței eului nostru asupra lucrurilor. Ideea aceasta a existenței realității obiective și continue ne este dată din raporturile noastre cu semenii, de aceea se poate zice că cunoștința lumii externe e un product social. Nu mai vorbim de sociologii care

1) Citat din *R. Eisler*, Einführung in die Erkenntnistheorie, p. 264.

accentuiază în primul rând conștiința socială a realității. Astfel *Durkheim* vorbind despre *faptul social* și caracterele lui afirmă că el este exterior conștiinței individuale și coercitiv — și ca atare cunoștința fiecărui individ este impusă oarecum de societate, chiar fără ca individul să simtă aceasta <sup>1)</sup>.

*Durkheim* afirmă că intuițiile și categoriile noastre sunt chiar ele sociale. Astfel, pentru dânsul, timpul are o origine socială, deoarece diviziunile sale sunt sociale. Tot așa spațiul are origine socială, căci *Australienii*, comparând câmpul cu o formă circulară, admit spațiul ca un cerc imens; alte popoare îl concep altfel, deci societatea impune concepția sa proprie, neexistând o concepție care să se impună prin sine. De asemenea *Lévy-Bruhl* vorbește despre originea socială a normelor cunoștințelor logice. El pleacă dela formula lui *A. Comte* „nu trebuie să definim umanitatea prin om — ci omul prin umanitate“, deducând că nu se pot explica funcțiunile cele mai înalte mintale dacă considerăm numai individual. *Lévy-Bruhl* spune textual: „în viața mintală a omului tot ceea ce nu echivalează cu o simplă reacțiune a organismului la excitațiile pe care le primește, este cu necesitate de natură socială“ <sup>2)</sup>. Mai departe acest cugetător zice: „Cât de departe ne-am putea urca, oricât de primitive ar fi societățile observate, nu vom întâlni niciodată decât spirite socializate, dacă putem zice așa, ocupate deja cu o mulțime de reprezentări colective, care le sunt transmise de tradiție și a căror origine se pierde în noaptea timpurilor“ <sup>2)</sup>. Există deci tipuri sociale, care determină mentalități diferite. Prin urmare trebuie să renunțăm, după *Lévy-Bruhl*, de a explica judecățile, legile logice, printr'un mecanism psihologic și logic același pentru toți. După această teorie sociologică a cunoștinței nu trebuie să luăm ca punct de plecare un spirit omenesc „totdeauna și pretutindeni asemenea cu el însuși“ supus la „legi psihologice și logice pretutindeni identice“ căci există în societățile inferioare o mentalitate deosebită, pentru care nu are valoare nici principiul contradicției, nici al identității, și care stabilește alte legături decât noi. De aceea „unitatea logică a subiectului gânditor,

<sup>1)</sup> *E. Durkheim*, *Les règles de la méthode sociologique*, 5-ème ed. (pag. 5-19) chapitre I. F. Alcan, Paris, 1910.

<sup>2)</sup> *Lévy-Bruhl*, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, ed. II. Paris, 1912, p. 4.

<sup>3)</sup> *Lévy-Bruhl*, op. cit., p. 14.

ce e considerată drept dată de către cei mai mulți filosofi, este un deziderat, nu un fapt<sup>1)</sup>).

Toți acești sociologi păcătuiesc prin faptul că iau aceste aplicări empirice și deformate ale principiilor logice drept o mentalitate specială, drept norme și principii logice variate rezultate din mediul social.

La popoarele primitive principiile logice sunt deformate, de fapt ele există, sunt constante și generale pentru orice conștiință. De aceea cu drept cuvânt, zice *Fouillée*, ridicându-se în contra acestei școli sociologice, că la aceste popoare inferioare, pe care se bazează sociologii citați, variază numai „conștiința legilor logice și metodologice, interpretarea, expresiunea, aplicațiile și amestecul lor cu imagini mai mult sau mai puțin mitice“<sup>2)</sup>).

Revenind acum la problema realității, se afirmă că realitatea externă, ca și eul empiric, sunt fenomene, forme de apariție ale lucrului în sine, *fizic* și *psihic*, forme de manifestare ale unui ceva identic. Acesta e monismul filosofic. Prin urmare aceeași realitate ar fi izvorul și al simțurilor și al obiectelor de cunoaștere. În modul acesta explică *Riehl* armonia dintre natură și legile gândirii. Această realitate transcendentă tindem să o sesizăm cu inteligența, dar și o trăim ca realitate prin sentiment și căutăm să ne apropiem de ea prin voință. Prin urmare realitatea obiectivă o trăim ca valoare<sup>3)</sup>. Această afirmare a realității obiective prelucrată de noi este principiul ideal-realismului.

Prin urmare există o realitate obiectivă, care nu poate fi dedusă din condițiile formale ale cunoașterii, există o realitate, despre care avem conștiință și pe care o trăim. Realitatea aceasta obiectivă nu trebuie să o concepem ca o existență absolută, posibilă chiar fără o conștiință în genere, căci aceasta este postulatul pe baza căruia se conchide și existența realității obiective. Lumea pe care noi o cunoaștem numai ca o determinare a conștiinței noastre, nu este însă numai o sumă de senzații subiective sau de reprezentări individuale, ci e ceva mai mult, e ceva care are rădăcini adânci în sufletul omenesc, care se impune spiritului nostru. În acest *ceva mai mult*, în acest alogic care constrânge spiritul uman să-i recunoască existența, văd unii legătura

1) *Idem*, op. cit., p. 154.

2) *A. Fouillée*, *La pensée et les nouvelles écoles anti-intellectualistes*, Paris, 1911, p. 90.

3) *A. Riehl*, *Kausalität und Identität*. *Vierteljahrschrift für wissenschaftliche Philosophie und Soziologie*, 1887.

cunoștinței, a științei cu viața. Astfel *Frischeisen-Köhler* afirmă că acest alogic dă impulsul cunoștinței și acțiunii și mai ales se face cunoscut în viața voinței, în viața activă<sup>1)</sup>). Dealtminteri *Frischeisen-Köhler* e fenomenalist, întru cât, după el, lumea sensibilă are o structură a sa, legi proprii, pe care noi le cunoaștem prin gândire, dar care nu depind de aceste legi și nici nu derivă din ele. Gândirea trebuie să cunoască, să dividă și să ordoneze fenomenele ce îi sunt date și apoi să construiască întreaga natură. Fenomenele comparate, ordonate prin formele categoriale ale gândirii, trebuie considerate ca de sine stătătoare. Valoarea nu întemeiază realitatea obiectivă, a cărei existență nu se poate contesta dar această realitate noi o cunoaștem numai ca valoare. De îndată ce gândim asupra acestei realități facem din ea o valoare. *Höfding* formulează concis această gândire, afirmând că „realitatea este adevărul real“<sup>2)</sup>).

Recapitulând deosebirile dintre concepția noastră despre valoare și concepția lui *Rickert* vom spune: 1. noi admitem iraționalul, alogicul, asupra căruia nu ne putem pronunța, a cărui natură nu o putem determina, a cărui esență nu o reducem la valoare, deoarece asupra lui nu e posibilă nicio cunoștință. De îndată însă ce gândim asupra lui, îl subsumăm categoriei supreme a valorii. 2. După cum am spus mai înainte, pentru noi, valoarea nu e un *imperativ transcendent*, ci e de *natură transcendentă*, căci ea nu e rezultatul unei deducții care depășește experiența, ci e chiar la baza experienței. 3. In ceea ce privește realitatea ca obiect logic al gândirii, ea există numai în raport cu funcțiunea gândirii. Gândirea unui obiect nu este ideea unui lucru, ci a unei relații foarte generale, ideea unui principiu formal de valoare. Noi avem însă și sentimentul unui ceva ce depășește forțele noastre de cunoaștere, ceva irațional și ireductibil. 4. Valoarea nu e un imperativ practic, ci teoretic. *Rickert* și *Windelband* au considerat postulatul valorii ca un imperativ practic. Acest imperativ, desfăcut de sensul său etic, este o schemă lipsită de orice fel de activitate. Ideea unui imperativ, după cum observă *Cassirer*, implică și voința psihologică, care nu are nicio importanță pentru logică<sup>3)</sup>).

1) *Frischeisen-Köhler*, Das Realitätsproblem, Berlin, 1912, p. 98. El zice vorbind despre acest „ceva mai mult“, ce e lumea: was sie mehr ist, kann nie rein gedacht, aber doch in jedem Angeblight im tätigen Leben.

2) *H. Höfding*, La pensée humaine, p. 104.

3) *E. Cassirer*, Erkenntnistheorie nebst den Grenzfragen der Logik. Jahrbücher der Philosophie, Berlin, 1913.



Deci noi ne apropiem mai mult de filosofia lui Kant, căreia îi dăm — în ceea ce privește problema valorii — o altă interpretare și anume : spiritul nostru este în esența sa, timologic și ca atare categoriile, intuițiile, judecățile, presupun toate un postulat suprem : valoarea. Conștiința în genere din filosofia lui Kant este, pentru noi, o conștiință a valorii, care are ca un corelat al său valoarea în genere, adevărul.

Prin urmare din cele spuse asupra raporturilor dintre valoare și realitate, rezultă că nu poate fi un raport de reducere a realității la valoare. Noi am admis realitatea ca obiect al cunoașterii, ca fiind călăuzită de conceptul valorii, dar nu am redus-o la acesta din urmă.

După ce am arătat care este raportul dintre valoare și realitate, criticând diferite concepții și moduri de a stabili raporturi de reducere a realității la valoare, ne rămâne, pentru a termina logica valorii să vedem care sunt caracterele valorii de cunoaștere, apoi care e criteriul valorii supreme de cunoaștere și în sfârșit problema valorilor logice.

#### IV. VALOAREA CUNOAȘTERII: CARACTERELE EI

Valoarea de cunoaștere, sub orice formă s'ar prezenta este totdeauna aceeași, e adevărul. Atribuim valoare acestei cunoștinți, în care se impune adevărul. Adevărul e valoarea teoretică cea mai înaltă, către care tinde orice cunoștință, și care trebuie să se realizeze în orice act de gândire și de cunoaștere. Adevărul e ultima supoziție a tuturor cunoștințelor, de aceea e o valoare absolută, adică o valoare recunoscută de toți indivizii, în toate timpurile și în toate locurile. Negarea acestei valori absolute este o imposibilitate, căci dacă negăm existența ei, înseamnă totuși că o presupunem chiar în acel moment, deoarece orice afirmare are tendința de a fi adevărată, orice afirmare fiind raportată la valoarea de adevăr, contrazicând adevărul în genere, admite totuși recunoașterea adevărului contrazicerii. Prin urmare nu poate fi vorba de un scepticism radical al valorii de cunoaștere. Scepticismul valorii reprezentat de *Pyrrho* e numai o negare a cunoștinței acestei valori, nu a existenței valorii chiar. *Pyrrho* a formulat scepticismul său în trei probleme: 1. cum sunt constituite lucrurile? 2. în ce raport trebuie să fim noi cu ele? 3. ce rezultă pentru noi din acest raport? Referitor la prima problemă *Pyrrho* a afirmat imposibilitatea stabilirii unei forme

concrete de valoare de cunoaștere deoarece „niciunul dintre mijloacele noastre de cunoaștere nu poate ajunge adevărul“<sup>1)</sup>. Scepticismul neagă cunoștința adevărului, nu însă și existența sa în genere ca principiu fundamental și absolut necesar pentru cunoașterea omenească. Din contra se poate afirma chiar că scepticismul recunoaște existența unei *valori de sine stătătoare* cu *valabilitate supraindividuală*. *Aenesidem* a reprezentat un *scepticism sensualist* și a căutat să stabilească imposibilitatea cunoașterii valorii de adevăr pe calea simțurilor, deoarece percepția sensibilă variază dela individ la individ.

Scepticismul deci neagă putința cunoașterii adevărului absolut, nu chiar existența sa. Dealtminteri toți acei ce neagă existența unei valori constante, absolute, sunt siliți totuși să recunoască existența valorii de cunoaștere. Astfel *H. von de Vos*, deși afirmă că noi avem numai cunoștinți relative și hipotetice, recunoaște o valoare ultimă, care „ne apare în *frumos*, pe care o cunoaștem în *adevăr* și o afirmăm în *bine*“<sup>2)</sup>.

Prin valoare necondiționată și absolută nu trebuie să înțelegem o valoare care nu are nicio legătură cu un subiect, ci o valoare valabilă pentru orice subiect, necondiționată de anumite momente existente în indivizi în diferite moduri.

Care sunt însă caracterele valorii de cunoaștere? Sau cu alte cuvinte: prin ce caractere se vedește adevărul, valoarea unui act de cunoaștere?

Unii au admis drept caractere ale valorii de cunoaștere niște principii străine de cunoaștere, niște principii mai mult estetice — cum e *simplitatea*, *armonia*, etc. Alții au dat precădere concepției biologice considerând drept caractere ale valorii de cunoaștere, principii biologice. Astfel *Ernst Mach* pune drept caractere ale acestei valori *adaptarea reprezentărilor la fapte și adaptarea ideilor între ele*. Adaptarea ideilor la fapte se completează cu adaptarea ideilor între ele. Sensul și valoarea evoluției cunoașterii constă, după *Mach*, tocmai în adaptarea aceasta a ideilor. Gândirea modernă e bazată pe acest principiu. *Mach* afirmă că principiile și legile lui *Newton* nu sunt decât exemple de adaptări de idei. Prin aceste adaptări nu numai că se suprimă contradicțiile, ci se și armonizează ideile, căci, zice *Mach* „aranjamentul

<sup>1)</sup> *Raoul Richter*, *Der Skeptizismus in der Philosophie*, I, Bd. Leipzig, 1904, p. 46.

<sup>2)</sup> *Henry von de Vos*, *Werte und Bewertungen in der Denkevolution*, Berlin, 1909, p. 206.

economic, armonic, organic al gândirilor, pe care îl simțim ca o trebuință biologică, întrece cu mult ceea ce cere în mod logic lipsa de contradicții<sup>1)</sup>). Armonizarea, adaptarea cunoștințelor, e un rezultat al unui principiu de natură biologică, al principiului economiei.

Greșeala lui *Mach* și a întregului biologism e faptul că consideră aplicațiile practice ale valorii de cunoaștere, rezultatele ei, drept caractere constitutive. Necesitățile vieții practice au putut da directive în cunoaștere, în niciun caz ele nu pot însă fi criterii pentru determinarea valorii cunoașterii.

Adevăratele caractere ale valorii de cunoaștere sunt: *evidența*, *necesitatea*, *universalitatea* și *obiectivitatea*. Toate aceste note alcătuiesc *siguranța valorii cunoașterii*.

Când vorbim însă despre siguranță putem înțelege o *siguranță absolută* și una *relativă*. Siguranța absolută nu poate fi decât un ideal al cunoașterii, cum zice *von Hartmann*<sup>2)</sup>, căci ea există numai în intuiția sau numai în operațiile logice. Pentru cunoștință sunt numai *valori de probabilitate*. Prin aceasta însă *von Hartmann* reia scepticismul probabilist reprezentat în antichitate de *Karneade*. Dar spiritul omenesc nu se mulțumește cu astfel de valori, ci tinde către valori obiective, absolut sigure.

S'au considerat, de către unii, ca temelii ale siguranței *fenomene psihice*, iar de către alții *principii logice*. Astfel după *Sigwart* siguranța cunoașterii este determinată, în ultima instanță, de *sentimentul evidenței*. Sentimentul evidenței e un sentiment de necesitate, de constrângere în afirmarea valorii cunoașterii. El e o necesitate subiectiv simțită, însă subiectiv în sensul general omenesc. Prin urmare *Sigwart* întemeiază valoarea cunoașterii pe baza sentimentului necesității, căci evident e ceea ce e necesar. Valoarea cunoașterii nu se reduce însă numai la necesitate, ci mai presupune universalitatea și obiectivitatea. *Sigwart* reduce aceste două caractere al valorii la necesitate, din care derivă și recunoașterea unei cunoștinți de către toți și impunerea acelei cunoștinți ca ceva obiectiv valabil.

*Rickert* de asemenea recunoaște evidența drept un caracter ultim al valorii de cunoaștere. El spune textual: „evidența e cea existență psihică, care ne garantează adevărul judecății“<sup>3)</sup>). Evidența, din punct

1) *Ernst Mach*, *Erkenntnis und Irrthum*, în traducere franceză, p. 188.

2) *Ed. von Hartmann*, *Grundriss der Erkenntnislehre*, 1907.

3) *H. Rickert*, *Zwei Wege der Erkenntnistheorie*, p. 188.

de vedere psihologic, e un sentiment. De aici însă nu putem deduce că *Rickert* dă temeiuri psihologice valorii de cunoaștere, pentru că el însuși recunoaște că nu calea psihologică transcendentală e cea mai indicată pentru explicarea valorii.

Absolut psihologist, în cercetarea valorii de cunoaștere, este *H. Maier*. După acest filosof adevărul nu poate fi considerat ca o valoare, decât numai dacă este în relație funcțională cu un *sentiment al valorii*. *Maier* vorbește despre *sentimente cognitive*, care sunt acele fenomene psihice în care procesele de cunoaștere sunt trăite afectiv. După *Maier* pretenția de universalitate a valorii de cunoaștere se explică prin faptul că sentimentele valorii logice cuprind un *moment afectiv etic*. Gândirea necesară logică este deci ceva dorit din punct de vedere etic. De aceea conchide *Maier* „astfel sentimentul logic al valorii este, pe de o parte, un sentiment etic al valorii“<sup>1)</sup>. Prin urmare adevărul e o valoare numai dacă e în relație funcțională cu un sentiment etic al valorii. În modul acesta *Maier* afirmă și dânsul evidența drept criteriu al valorii de cunoaștere, dar o evidență psihologică, afectivă.

*Meinong* de asemenea consideră evidența drept caracterul ultim al valorii de cunoaștere. El însă a separat evidența de universalitate și necesitate, căci el nu atribuie necesitate și universalitate tuturor cunoștințelor, ci face deosebire între *cunoștinți empirice* și *cunoștinți apriorice*. Primul fel de cunoștinți au *evidență nemijlocită*, dar nu au *necesitate și universalitate*, pe când cunoștințele apriorice au *evidență, valabilitate necesară și universală*<sup>2)</sup>. *Meinong* deosebește la valoarea de cunoaștere aceste trei caractere: evidență, necesitate și universalitate, stabilind și diferite feluri de cunoștințe după cum posedă sau nu aceste caractere.

Cu problema valorii cunoașterii se ocupă și *Wundt*. El deosebește două forme de siguranță și anume: *nemijlocită* și *mijlocită*. Cunoștința, care ne e dată în mod nemijlocit în fapte, are siguranță nemijlocită, iar cunoștința, ce rezultă ca o deducție stringentă din fapte, are siguranță mijlocită. De pildă: cunoștința culoarei albastru are o siguranță nemijlocită — căci e o senzație, o cunoștință dată de simțuri. Cunoștința despre mișcările pământului și soarelui are o siguranță mijlocită,

1) *H. Maier*, *Psychologie des emotionalen Denkens*, p. 658.

2) *A. Meinong*, *Über die Erfahrungsgrundlagen unseres Wissens*, p. 110. *Abhandlungen zur Didaktik und Philosophie der Naturwissenschaft*, Berlin, 1906.

deoarece rezultă numai în urma unui șir de deducțiuni. Siguranța nemijlocită este *subiectivă*, iar cea mijlocită e *obiectivă*. Siguranța subiectivă are valoare întru cât ea e substratul cunoștinței proprii noastre existențe; cea obiectivă este „un rezultat al prelucrării, prin gândire, a faptelor date nemijlocit conștiinței“<sup>1)</sup>. Siguranța subiectivă este deci numai o treaptă către siguranța obiectivă, care cuprinde în sine și noțiunea de *necesitate*, căci o cunoștință este sigură atunci când e constrângătoare, când contrariul valorii afirmate este imposibil.

Sunt unii gânditori însă care nu au voit să recunoască *evidența* drept caracterul ultim al valorii de cunoaștere, pe motiv că se dă acesteia un fundament psihologic. Astfel *Eisenhans* consideră evidența numai ca o expresie psihologică a valorii de cunoaștere. El zice: „Ea nu e chiar adevărul, nu e tot una nici cu conținutul judecății adevărate. Ea e mai mult expresia psihologică pentru caracterul de adevăr al adevărului“<sup>2)</sup>.

Credem însă că această părere este greșită, pentru că, după noi, evidența poate fi privită și din punct de vedere *pur logic* și din punct de vedere *psihologic*. În primul caz evidența e o convingere ce se impune gândirii în urma raționamentului, iar în al doilea caz e un sentiment de constrângere. Cu atât mai mult poate fi considerată evidența ca logică cu cât ea nu este un element constitutiv al procesului cunoașterii, ci aparține rezultatului gândirii și cunoașterii. Sentimentul psihologic al evidenței, pe care îl avem în anumite valori de cunoaștere, nu trebuie considerat decât ca o expresie psihologică a evidenței logice. Procesele logice sunt și ele legate cu viața totală a spiritului nostru, de aceea vor fi legate cu anumite sentimente de plăcere de neplăcere, de contrarietate, de necesitate, etc. Toate aceste sentimente, ce întovărășesc procesele gândirii și cunoașterii sunt *sentimente logice*, adevărați pionieri ai cunoștinței, întru cât ele premerg cunoașterii<sup>3)</sup>. Sunt două lucruri diferite, ce nu trebuiesc confundate — *evidența logică* și *sentimentul evidenței* ca fenomen psihic. După noi evidența este ultimul caracter al valorii de cunoaștere. Ea cuprinde în sine *necesitatea* și *universalitatea*. Într'adevăr tot ceea ce este evident se impune cu ne-

1) *W. Wundt*, Logik und Erkenntnistheorie, p. 423.

2) *Theodor Eisenhans*, Phänomenologie, Psychologie, Erkenntnistheorie, p. 260. Kant studien, Heft 2 und 3, 1915.

3) *W. Wundt*, Grundzüge der physiologischen Psychologie, Bd. III, Gefühle.

cesitate spiritului, ba chiar e constrângător pentru spirit. Evidența exclude oarecum posibilitatea contrarului, ea implică necesitatea. *Kant* a afirmat că *necesar* este tot ceea ce e determinat după condițiile generale ale experienței; categoriile sunt principiile care întemeiază conceptul necesității. Prin urmare ceea ce e necesar e și universal. În ceea ce privește caracterul *obiectivității*, acesta nu poate fi considerat ca fiind cuprins în conceptul evidenței, deoarece poate exista o cunoștință evidentă fără ca să fie și obiectivă. Poate exista o evidență subiectivă, precum poate fi și una formală, fără ca obiectul gândirii sau conținutul judecării să depășească subiectivitatea. De aceea deci criteriul valorii de cunoaștere este *evidența obiectivă*. Ce se înțelege însă prin obiectivitate?

După modul în care e întrebuințat acest termen se poate vorbi despre o *obiectivitate empirică*, în sensul unei conformități cu faptele empirice; apoi despre o *obiectivitate metafizică* în sensul unei conformități cu o realitate absolută și despre o *obiectivitate istorică*, adică despre eliminarea oricăror aprecieri individuale, a oricăror preferințe, în cercetarea fenomenelor vieții istorice. Obiectivitatea este opusă subiectivității și termenul *obiectiv* e corelat cu acel de subiectiv. Problema obiectivității este una din cele mai complicate; aceasta se poate vedea chiar din evoluția termenilor *obiectiv* și *subiectiv*. În veacul XIV termenii de subiectiv și obiectiv aveau pentru *Duns Scotus* altă însemnare decât acum. Pentru *Scotus* subiectiv înseamnă tot ceea ce se raportează la obiectul concret al gândirii, la obiectul ce devine subiect într-o judecată, — iar obiectiv înseamnă tot aportul subiectului individual în reprezentare. *Obiectiv* = idealiter în intelectu<sup>1)</sup>. Acești termeni au acum o însemnare tocmai contrară. Întrebuințarea acestor două concepte în sensuri deosebite e în legătură cu teorii și concepții filosofice deosebite. Noi nu ne vom ocupa în acest studiu, despre obiectivitate decât numai întru cât e în directă legătură cu valoarea de cunoaștere ca un caracter al ei.

Prin obiectivitate s'a înțeles în *filosofia realistă naivă* concordanța ideilor cu o realitate exterioară spiritului uman. Prin urmare obiectivitatea e întemeiată de însăși existența reală externă. În *filosofia realistă critică* obiectivitatea nu mai e întemeiată numai de realitatea externă,

1) *Rudolph Eucken*, *Les grands courants de la pensée contemporaine* — Cap. Subiectiv-Obiectiv, p. 14, Paris, 1911.

pentru că nu se mai consideră reprezentarea drept obiect extern. Această filosofie admite și un alt criteriu pentru obiectivitate, anume *concordanța percepțiilor indivizilor*. Deci obiectivitatea e bazată pe un consensus al percepțiilor indivizilor. În general conceptul obiectivității a fost considerat ca rezultatul concordanței ideilor cu o realitate. Dacă această realitate este transcendentă atunci obiectivitatea este concordanța dintre concepte și realitatea absolută. *Kant* a schimbat cu totul conceptul obiectivității. El a arătat că realitatea nu este ceva fără nicio legătură cu subiectul. Obiectul cunoștinței îl sezișăm ca atare numai întru cât e în raport cu noi, prin urmare în cunoștință obiectul nu e absolut ceva deosebit de eul nostru. După *Kant* obiectivitatea este rezultatul aplicării categoriilor la intuiție, de aceea o cunoștință este obiectivă atunci când elementele formale ale cunoștinței se aplică unui material intuitiv și din contra, este subiectivă când se face abstracție de orice conținut al cunoștinței <sup>1)</sup>, de orice material dat, construindu-se cunoștinți cu elemente imaginative sau nereale. Prin urmare pentru *Kant* nu concordanța cu o realitate exterioară este semnul obiectivității. *James* a considerat ca măsură a obiectivității eficacitatea practică <sup>2)</sup>. Teoria utilității are astăzi o foarte mare dezvoltare. Această teorie pleacă dela ideea că viața este principiul oricărei valori, că valorile nu sunt altceva decât afirmarea vieții. *Müller-Freienfels* zice: „Pretutindeni acolo unde vorbesc despre valoare, este la bază un raport cu o ființă vie și totdeauna ceva este o valoare când contribuie la conservarea sau la progresul vieții“ <sup>3)</sup>. Și mai departe afirmă „toate valorile reale sunt în ultima esență valori biologice“ <sup>4)</sup>. Deci tot ceea ce interesează viața, tot ceea ce e util, e o valoare. Teoria, ce pune utilitatea ca bază și criteriu a valorii de cunoaștere, a fost denumită cu termenul de *pragmatism*. Pragmatismul pleacă dela ideea fundamentală că gândirea vrea să fie cunoștință, știință și tinde către acțiune. Adevărul nu există decât în funcțiune de utilitate. Intemeietor al pragmatismului e considerat *John Dewey*, deși ideea conducătoare a pragmatismului se găsește pentru prima dată la *Ch. Pierce*, care în 1878 a susținut într'un articol intitulat „How to make our ideas clear“, că

1) *I. Kant*, Kritik der reinen Vernunft, p. 682.

2) *W. James*, La volonté de croire, Paris, 1916. Préface du traducteur.

3) *Müller-Freienfels*, Psychologie der Kunst, Leipzig und Berlin, Bd. I p. 151.

4) *Müller-Freienfels*, Idem, p. 152.

crediințele noastre sunt în realitate numai niște reguli ale acțiunii. Re-reprezentanții cei mai de seamă ai pragmatismului sunt în America, *Pierce*, *Dewey* și *James*, în Anglia *Schiller*, în Italia *Papini*, în Franța *Bergson*. Toți aceștia vor să dea o nouă teorie a adevărului și noi directive cunoașterii omenești. *James* afirmă însă că pragmatismul nu este decât o *metodă empiristă* de cercetare. El zice: „Cu pragmatismul o teorie devine un instrument de cercetare, în loc de a fi răspunsul la o enigmă și încetarea oricărei cercetări“<sup>1)</sup>. Pragmatismul are o notă *utilitaristă* prin aceea că dă mare importanță chestiunilor practice, el are însă și un *caracter pozitivist* prin disprețul său față de chestiunile abstracte-metafizice. *James* numește filosofia sa *empirism radical*. Ii zice empirism deoarece socoate că toate concluziile, chiar cele mai sigure sunt numai ipoteze, ce pot fi modificate de experiențele viitoare. E radical acest empirism fiindcă nu admite nicio realitate în afară de aceea constatată prin experiență. *Loys Moulin*, traducătorul operei lui *James*, consideră filosofia acestuia ca o filosofie „a activității conștiente, care știe să se călăuzească în experiența schimbătoare, alegându-și căile de urmat“<sup>2)</sup>. Atitudinea pragmatismului constă în a nu se ocupa de principii prime, ci de fapte, de consecințe. Pragmatismul este deci o *teorie a metodei* și o *teorie a adevărului*. Teoria metodei nu este independentă de aceea a adevărului, ci e bazată pe dânsa, după cum just a observat *Werner Bloch*<sup>3)</sup>. *Schiller* și *Dewey* consideră ideile ca adevărate numai în măsura în care ne ajută să executăm un travaliu. Adevărul prin urmare e în funcție de folosință. *James* zice: „Adevărul constă numai în ceea ce e avantajos pentru gândirea noastră, după cum dreptul constă numai în ceea ce e avantajos pentru conduita noastră“<sup>4)</sup>.

De asemenea pentru *Bergson* adevărul nu este altceva decât un drum dus prin realitate. Pentru el inteligența, cunoștința noastră, au în vedere numai acțiunea. Cunoștința realității discontinue, a realității stabile, e rezultatul trebuinții practice. Omul, din trebuința hranei, distinge propriul său corp de alte corpuri, apoi diferite corpuri între ele pentru a-i satisface trebuințele. Pe lângă aceasta, conservarea individuală și a speței fac de asemenea pe om să deosebească realități dis-

1) *W. James*, *Le pragmatisme*, 1911, p. 63.

2) *Loys Moulin*, *Préface-Volonté de croire-par James*, Paris, 1916.

3) *Werner Bloch*, *Der Pragmatismus von Schiller und James*, *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, Heft II, 1913, p. 147.

4) *W. James*, op. cit. p. 203.



continui și imobile. Deci orice cunoștință are în vedere acțiunea. Bergson afirmă textual: „Suntem făcuți pentru a lucra tot atât și poate și mai mult decât pentru a gândi, sau mai bine, când urmărim mișcarea naturii noastre, gândim pentru a lucra“<sup>1)</sup>. Prin urmare cunoștința trebuie considerată din punct de vedere biologic-utilitar ca o valoare sau non-valoare. În modul acesta și Bergson este pragmatist.

Pragmatismul duce la o concepție individualistă a valorii de cunoaștere, căci dacă valoarea aceasta e determinată de utilitate, urmează că trebuie să existe atâtea adevăruri și atât de diferite câte organizații de viețuitoare sunt și câte *trebuinți se impun omului*. Pe lângă aceasta, conceptul pragmatic al adevărului distruge postulatul unei valori supreme, absolute de cunoaștere, deoarece urmează că adevărul trebuie să se schimbe în timp, să evolueze odată cu utilitățile. Dar pragmatismul e distrus chiar de experiență. Într'adevăr pragmatismul afirmă că acele judecăți sunt valabile, care ne produc mulțumire, utilitate și care ne dă ocazia unor acțiuni utile, ori experiența arată că pot fi judecăți adevărate pentru oameni și care totuși să fie vătămătoare sau indiferente. Apoi, dacă ar fi atâtea adevăruri câte viețuitoare sunt, atunci nu ar mai exista judecăți contradictorii asupra aceluiași obiect, decât dacă interesele ar fi contrare.

Pe lângă acestea conceptul adevărului nu e scos din experiență, ci se impune experienței. Adevărul poate fi util, dar utilitatea nu e un criteriu al adevărului, ci o consecință. Un punct de vedere asemănător cu pragmatismul e acela al lui *Mach* și *Avenarius*. Acești doi gânditori sunt reprezentanții curentului *biologic-economist*. Ei privesc gândirea și cunoștința sub aspectul biologic economic. După acest curent, știința nu are de stabilit o valoare obiectivă de cunoaștere, căci asemenea valoare nu există, ci ea trebuie să descrie conceptual faptele cele mai proprii pentru ajungerea scopului, pentru orientarea noastră în viață. Știința, în modul acesta, economisește forța, gândirea. Valoarea judecăților, a cunoștințelor, depinde de economia gândirii.

Și acest curent economist însă nu a putut găsi adevăratul criteriu al valorii de cunoaștere, pentru că economia e un efect al valabilității judecăților, al adevărului, iar nici decum un scop, un criteriu pentru adevăr.

O altă modificare a concepției pragmatismului e așa numita *teorie*

1) H. Bergson, *L'évolution créatrice*, 1911, p. 231.

*selectivă a adevărului*, reprezentată de *Baldwin*. Această teorie afirmă că adevărul e un produs al selecției în evoluția omenirii.

*Kant* a căutat să găsească un criteriu general valabil al adevărului. El a văzut însă că nu se poate stabili un asemenea criteriu decât din punct de vedere formal, căci „dela adevărul cunoștinței materiei nu se poate cere un caracter general, deoarece este contradictoriu în sine“<sup>1)</sup>. Cât privește forma cunoașterii, abstracție făcând de orice conținut, adevărul constă chiar în regulile necesare ale inteligenței, căci ceea ce contrazice aceste reguli e fals. De aceea criteriul pur logic al valorii de cunoaștere este după *Kant* „concordanța cunoștinței cu legile generale și formale ale inteligenței și rațiunii“<sup>2)</sup>.

Prin urmare nu putem defini adevărul ca acordul gândirii cu existența, deoarece existența însăși o cunoaștem prin travaliul intelectual. Această concepție *statică* a adevărului admisă de realiști, trebuie înlocuită prin concepția *dinamică* a adevărului, după care adevărul este *sistematizarea datelor realizată prin travaliul gândirii*, după legile minții. *Höffding* formulează concepția aceasta astfel: „Adevărul poate fi privit ca o valoare de travaliu, deoarece nu există pentru noi decât prin travaliu intelectual“<sup>3)</sup>. Pentru completare trebuie să adăugăm însă că nu numai ceea ce nu contrazice legile gândirii este adevărat, ci și ceea ce nu se contrazice cu datele experienței; se impune deci ca adevărul formal să nu treacă peste datele experienței. Valorile care au ca obiect numai gândirea logică formală, sunt valorile formale logice și matematice. Caracterele valorii, de cunoaștere sunt deci: *evidența, necesitatea și obiectivitatea* în sensul concordanței formelor gândirii cu materialul empiric.

Am stabilit deci existența unei valori absolute de cunoaștere, a valorii de adevăr. Această valoare nu e absolută în sensul că există în sine, ci numai pentru că se impune tuturor. Valoarea de cunoaștere există pentru o conștiință în genere. *Conștiința în genere și adevărul în genere* sunt termeni corelați necesari pentru existența valorii cunoașterii.

1) *I. Kant*, Kritik der reinen Vernunft, p. 105.

2) *I. Kant*, op. c.t., p. 105.

3) *H. Höffding*, La pensée humaine, p. 259.

## V. VALORI LOGICE

Valorile logice sunt teoretice și există ca atare la baza oricărei științi. Ele sunt a priori întru cât nu pot fi deduse din experiență. Experiența nu poate explica temeiurile obiective ale cunoștinței. Toate încercările pozitivistice nu reușesc, pentru că valoarea experienței este întemeiată tocmai de valorile supreme formale, de valorile logice, a căror unitate este unitatea unei conștiințe în genere.

Valorile logice sunt formale, ele sunt norma cunoștințelor și supoziția oricărei gândiri, prin urmare ele nu pot fi derivate din fapte. Valorile logice fundamentale sunt chiar principiile logice, principiile constitutive ale oricărei cunoștințe. Baza acestora este necesitatea lor de gândire, forța cu care se impun spiritului omenesc. Deși aceste valori ni se impun, totuși sunt mulți filosofi care au încercat să le deducă din experiență. Aceștia sunt empiriștii. *Hume*, de pildă, consideră principiul cauzalității ca fiind un principiu empiric. Tot așa *John Stuart Mill*, care voind să interpreteze principiile logice în mod psihologic, afirmă că principiul contradicției este o generalizare veche din experiență. El pune la baza acestui principiu opoziția experimentală dintre cele două stări ale spiritului: *credința și necredința*. În general empirismul păcătuiește prin aceea că înlătură posibilitatea unei justificări raționale a cunoștinței mijlocite, dăci neagă existența unor principii evidente în mod nemijlocit.

Valorile logice sunt cele mai generale, căci ele sunt cele mai nedefinite din punct de vedere calitativ și cantitativ, deoarece „la ele se face abstracție de însușirile particulare ale formei ca și ale conținutului experienței“<sup>1)</sup>.

Când zicem însă valori logice putem înțelege două lucruri deosebite: a) valorile logice supreme, care sunt axiomele logice, la care ne-am referit mai sus, afirmând că sunt a priori și constitutive ale experienței; b) valoarea logică a unui raționament, rezultat al consecvenței gândirii și al respectării principiilor logice. Valorile logice în sens de axiome sunt evidente și necesare, în al doilea sens pot fi și argumentative.

Principiile logice sunt evidenente și general valabile, ele nu suferă excepțiuni. Cu toate acestea s'a afirmat de către unii cercetători că aceste valori nu sunt general valabile, că nu se impun cu necesitate,

---

1) *W. Wundt*, *Logik und Erkenntnistheorie*, p. 559.

deoarece există sălbateci care nu cunosc aceste principii logice. Sunt sălbateci care își pot imagina că există în același timp și ca papagali cu pene roșii. Dar lipsa de unitate și aparenta contradicție la sălbateci nu arată lipsa valorilor logice, ci numai o deosebită formă de manifestare și exteriorizare a lor. Acei sălbateci, deși își închipuiesc că pot fi în același timp oameni și papagali cu pene roșii nu contrazic principiul contradicției, deoarece ei nu văd rațiunea pentru care nu pot fi și oameni și papagali în același timp. Tot așa și cu celelalte principii logice. Și la sălbateci există principii constante și generale, variază însă numai conștiința legilor logice și metodologice, interpretarea lor. S'au făcut încercări însă, de a se reduce aceste valori logice numai la una singură și anume la identitate. Astfel *A. Riehl* afirmă că singura valoare logică este *principiul identității*, principiile celelalte fiind derivate din acesta <sup>1)</sup>.

De asemenea *Th. Lipps* consideră identitatea ca valoare fundamentală, făcând din principiul rațiunii numai o altă formulare a identității <sup>2)</sup>.

După *Münsterberg* principiul rațiunii și al cauzalității nu ar fi altceva decât aplicații ale principiului de identitate. El afirmă că orice cunoștință a noastră este o indicare, o determinare a ceea ce este identic în lucruri și întregul travaliu științific constă în a arăta că ceea ce se prezintă sub aspectul diversității poate fi considerat în parte ca identitate. Orice legătură cauzală, zice *Münsterberg*, se bazează pe *identitatea obiectelor* și orice legătură logică pe identitatea actelor subiectului <sup>3)</sup>.

Aceste încercări de reducere a valorilor supreme logice, a principiilor logice, la unul singur, nu sunt întemeiate. Vom vedea imediat că cele trei axiome fundamentale: *identitatea*, *contradicția* și *principiul rațiunii* îndeplinesc funcțiuni deosebite și ca atare nu pot fi reduse la unul singur.

Pentru stabilirea unui raport de identitate e necesară o sesizare a asemănărilor și o recunoaștere a deosebirilor dintre lucruri. Aceste două operațiuni sunt însă elementele comparației, de aceea identitatea

<sup>1)</sup> *Alois Riehl*, *Logik und Erkenntnistheorie*. Kultur der Gegenwart, 1908, p. 76—78.

<sup>2)</sup> *Theodor Lipps*, *Vom Fühlen, Wollen und Denken*, Leipzig, 1907, p. 211.

<sup>3)</sup> *H. Münsterberg*, *Grundzüge der Psychologie*, Leipzig, 1900.

se stabilește prin comparație. Funcțiunea asemănării o exercită gândirea în special prin *principiul identității*, iar funcțiunea deosebirei, care poate ajunge la contrast, prin *principiul contradicției*. Primul principiu e baza judecăților pozitive, iar al doilea e baza judecăților negative.

În afară însă de raportul de identitate sau de contradicție gândirea mai stabilește raportul de dependență între concepte și judecăți. Aceste raporturi de dependență sunt stabilite prin ajutorul principiului rațiunii. *Leibniz* consideră principiul rațiunii ca un principiu de legătură numai a faptelor accidentale, empirice, prin urmare nu-i atribuie necesitate și valoare logică. După *Leibniz* legăturile stabilite de gândirea logică urmează numai principiul identității și contradicției care nu sunt realizate în nicio intuiție. *Wundt* însă crede contrariul, deoarece el afirmă că aceste principii trebuie să se aplice cu necesitate faptelor empirice. El zice: „Principiile identității și contradicției departe de a fi legi care să nu se aplice experienței sunt mai mult chiar principiile cele mai generale pe care le urmează gândirea noastră la legarea faptelor empirice. Ele sunt deci legi logice întru cât rezultă din funcțiunile fundamentale ale gândirii noastre, sunt însă și legi empirice întru cât au valoare pentru prelucrarea oricărei experiențe și nu pot avea în gândirea noastră nicio persistență dacă nu se aplică obiectelor intuiției”<sup>1)</sup>.

Același lucru îl afirmă *Boutroux*, când zice: „Spiritul uman poartă în sine principiile logice pure, dar cum materia care este oferită nu-i pare exact conformă cu aceste principii, încearcă să adapteze logica la lucruri, astfel ca să le înțeleagă într'un mod cât mai apropiat posibil de perfecta inteligibilitate”<sup>2)</sup>.

Prin urmare legile logice se vor aplica unor conținuturi intuitive. Deosebirea dintre principiul rațiunii și acela al identității este faptul că principiul rațiunii stabilește un raport de dependență între două concepte legate între ele printr'un concept total, pe când prin principiile celelalte se stabilesc numai raporturi de asemănare și deosebire.

Aceste trei principii logice sunt valorile supreme, care se impun cu necesitate oricărui spirit și care posedă *evidența nemijlocită*. Ele nu trebuiesc confundate cu valorile psihologice, cu valorile empirice. Valo-

1) *W. Wundt*, *System der Philosophie*, Bd. I, p. 68.

2) *Emile Boutroux*, *De l'idée de la loi naturelle dans la science et la philosophie*, Paris, 1901, p. 16.

rile logice sunt independente de orice conținut empiric material. După cum între logică și psihologie este diferență fundamentală, tot așa de mare este deosebirea și între valorile logice și cele empirice. Valorile logice sunt apriorice și formale. Ele se aplică unui conținut empiric de conștiință, dar nu se derivă din el, cum credea *D. Hume* și filosofii empiriști. Principiile logice nu pot fi deduse din cele psihologice, căci legile psihologice nu sunt în genere decât niște generalizări ale experienței. Dacă legile logice s'ar baza pe cele psihologice ar trebui ca ele să aibă un conținut de fapte psihologice, ar trebui să presupună existența psihicului. *Husserl* zice: „Nicio lege logică nu este, în adevăratul său înțeles, o lege pentru faptele vieții psihice, deci nici pentru reprezentări, nici pentru judecăți, nici pentru alte fenomene psihice”<sup>1)</sup>.

Legile logice sunt, pentru *Husserl*, legi *ideale normative* ale spiritului în deosebire de legile psihologice care sunt *reale-explicative*. Într'adevăr legile logice nu pot fi derivate din cele psihologice, totuși nu poate fi susținută părerea că ele nu se aplică unor conținuturi psihice. Necesitatea și apodicticitatea acestor valori nu au însă deloc aface cu psihologia și experiența.

Cu acest paragraf am mântuit logica valorii, adică am arătat cum poate fi întemeiată valoarea pe o cale logică și cum în mod logic poate dobândi valoarea dreptul de a fi considerată ca element constitutiv al cunoștinței, deci ca element existent în toate domeniile vieții, nu numai în practică. Am arătat toate formele sub care se prezintă valoarea în cunoaștere, bine înțeles dând o dezvoltare limitată unora dintre chestiuni. Știința nu este altceva decât un sistem de valori, căci ea își propune două scopuri: a. să cunoască realitatea, b. să organizeze această cunoștință pentru o trebuință rațională. Primul scop implică găsirea unei valori supreme explicative pentru întreaga realitate; iar organizarea cunoștinței nu e altceva decât alcătuirea unor judecăți științifice, cu o valoare umană cum zice *Mange*<sup>2)</sup>.

După ce am studiat valoarea din punct de vedere al cunoașterii, rămâne să o cercetăm acum în diferitele forme sub care se prezintă în viața spiritului nostru. Până acum am cercetat valorile hiperpersonale, abstracție făcând de subiectul psihologic al valorii precum și de dife-

1) *Edmund Husserl*, *Logische Untersuchungen*, Bd. I, Halle, 1900, p. 69.

2) *Fr. Mange*, *La philosophie scientifique comme système des valeurs*. *Revue philosophique*, 1910.

ritele fețe de manifestare a valorii. Noi cunoaștem valori dar nu numai atât, căci noi și trăim valori. De aceea deci se impune o nouă problemă, problema vieții valorilor. Valorile, pe care le trăim noi, căutăm să le și realizăm în practică și sub acest îndemn stabilim norme de realizare, practicizăm valorile. Deoarece valorile sunt numeroase omul face un triaj, o selecție a lor pe baza unei comparații, exprimată în judecățile de valoare. Astfel procesul de cunoaștere al valorilor studiat până acum este completat prin procesul de recunoaștere, de valorificare a valorilor.

Am arătat, în această primă parte a studiului, că în procesul de cunoaștere al valorilor e vorba de determinarea unei valori într'o cunoștință în genere, a valorii de cunoaștere și am caracterizat această valoare ca fiind necesară, obiectivă, independentă de subiectivitatea noastră. Sunt însă alte valori pe care noi le alcătuim sub influența unor împrejurări deosebite și anume a mediului, a vieții istorice, sociale, acestea sunt valorile sociale. În paragraful care tratează despre clasificarea valorilor, noi am stabilit două mari clase de valori: valori hiperpersonale, în care puneam valorile logice și matematice și valori sociale, între care așezam toate celelalte valori. Valorile sociale sunt acelea în constituția cărora intră elemente sociale. Studiul acestor valori va alcătui a doua parte a acestei lucrări.

## PARTEA II.

# MATERIA VALORILOR SOCIALE

### *Sociologia valorii. Obiectul ei.*

Toate cercetările logice-teoretice sunt preludiul studiului realității sociale, din diferitele puncte de vedere. *Kant* a ajuns dela critica rațiunii pure la afirmarea primatului rațiunii practice, căutând a da o bază logică eticei sociale. Valoarea ca fenomen social este complexă, are diferite forme și dă naștere la diferite feluri de acțiuni. După cum vom vedea, valoarea devine motivul tuturor acțiunilor, deci a întregii vieți sociale. Prin sociologia valorii se înțelege studiul înfățișării valorii în societate, sau mai clar: legătura dintre valoare și realitatea socială. *Goldscheid* a înțeles prin teoria sociologică a valorii o sinteză a considerației pur filosofice a valorii cu teoria economică a ei<sup>1)</sup>. *Goldscheid* însă reduce elementul social în valoare numai la cel economic și aici greșește, pentru că realitatea socială este mai complicată, are diferite laturi, care nu trebuiesc neglijate. De aceea noi vom completa pe *Goldscheid*, afirmând că sociologia valorii este sinteza filosofiei valorii cu studiul realității sociale. Obiectul sociologiei valorii este cercetarea elementelor sociale din valoare, de unde rezultă și diferitele spețe de valori. *Goldscheid* are dreptate însă atunci când consideră teoria economică a valorii, sau valorile economice, ca forma cea mai concretă a sociologiei valorii.

Sociologia valorii se ocupă cu valorile sociale, precum și cu elementele generale sociale, care iau parte la constituirea tuturor valorilor

---

1) *Rudolf Goldscheid*, *Entwicklungswerttheorie, Entwicklungsökonomie, Menschenökonomie*, Leipzig, 1908.



umane. Realitatea, substratul, pe care se întemeiază valorile sociale, este complex, are aspecte diferite și elemente variate, de aceea, deci în sociologia valorii, valoarea va avea forme diferite. Esența vieții sociale, a realității sociale, este *activitatea, voința*, de aceea valorile sociale au în general o nuanță activă. Realitatea socială e bazată pe legătura indivizilor ce compun societatea, iar forma cea mai simplă a acestei legături este acțiunea comună a lor. Această acțiune implică însă ideea scopului. Prin urmare legătura socială e de natură psihică și anume e *voință*. Ea cuprinde în sine tradiția, ideile și sentimentele indivizilor, într'un cuvânt întreaga civilizație. Civilizația însă, zice *Kosiowski*, e „suma valorilor produse de om“. Ea alcătuiește realitatea socială, care este „o lume de valori“<sup>1)</sup>.

Elementele ce compun realitatea socială sunt de sine stătătoare, nu au între ele vreun raport de dependență genetică, ci din contra sunt concomitente. Realitatea socială e constituită de anumite elemente și e organizată în funcționarea sa de asemenea de alte elemente. De aceea vom deosebi *elemente constitutive* ale vieții sociale, cum sunt manifestările psihice și fenomenele economice, și *elemente regulative*, care sunt fenomenele politice și juridice. Elementele constitutive alcătuiesc *structura unității sociale*, iar celelalte *funcțiunea* acestei unități. Aceste elemente, între care unii au stabilit raporturi de reducere cauzală, coexistă, au între ele un *raport de paralelism*<sup>2)</sup>, căci toate cele patru elemente considerate există în orice realitate socială, sub orice formă s'ar prezenta ea. Ele nu pot lipsi deoarece sunt absolut necesare pentru constituirea și funcționarea realității, se poate însă ca ele să nu aibă același grad de dezvoltare, să fie întunecate. Aceste laturi ale vieții sociale pot determina existența unor variate valori: valori psihice, economice, juridice și politice. Prin urmare vom constata în primul rând valori determinate de categoriile constitutive ale vieții sociale și apoi valori al căror substrat sunt categoriile regulative.

După cum elementele realității sociale sunt ireductibile, tot așa vor fi și valorile al căror substrat sunt aceste elemente.

Realitatea socială constituită și organizată este localizată în spațiu, nu e suspendată în timp, deci are continuitate cu trecutul, sau, cu alte

<sup>1)</sup> *W. M. Kosłowski*, La réalité sociale. Revue philosophique, 1912, p. 170.

<sup>2)</sup> *D. Gusti*, Sociologie. Curs ținut în anul 1910—11 la Universitatea din Iași.

cuvînte, această realitate are ființă într'un cadru general<sup>1)</sup>. Astfel realitatea socială, în alcătuirea și funcționarea sa, este dependentă de mediul fizic-cosmic, de trecutul istoric, de viața biologică chiar. Acest cadru, în care se desvoltă realitatea socială, va determina și el anumite valori: valori istorice, biologice, religioase, etc.

Sociologia valorii se va ocupa cu studiul valorilor determinate de categoriile constitutive, de cele regulative și de cadrul social. Vom arăta la fiecare grupă de valori, în parte, nota lor comună, adică elementul social care predomină și pentru care le-am pus între valorile sociale.

Anticipând, afirmăm că toate valorile, pe care le vom studia au comun pe lângă elementul social, faptul că se referă mai mult la sentiment și voință. Valorile hiperpersonale, cu a căror cercetare ne-am ocupat în prima parte a acestui studiu, sunt *elemente intelectuale ale cunoștinței*; valorile sociale, care formează obiectul sociologiei valorii, sunt *elemente active ale vieții sociale*, de aceea sociologia valorii trebuie să studieze și procesul de realizare în viața practică a valorilor. Sociologia valorii nu e tot una cu practica valorii, căci ea cuprinde numai ca un capitol, studiul realizării practice a valorii. Obiectul sociologiei valorii este arătarea elementului social al valorilor. Înainte de a începe studiul valorilor sociale ne vom ocupa de procesul de realizare al valorilor, nu pentru motivul că ar avea precădere, ci pentru a nu întrerupe șirul studiului grupelor de valori, prin intercalarea unor considerațiuni asupra modului în care realizează valorile în viața practică.

## II. Procesul de realizare al valorilor

Valorile sunt realizate în forme generale de cultură, ele sunt bunurile culturale din viața istorică. Viața socială însă poate determina diferite și multiple valori, nu toate însă sunt sortite să fie realizate cu același succes, căci unele se impun, durează, devenind cauzele unor fenomene sociale nouă, pe când altele dispar foarte repede. Este o adevărată luptă pentru realizare între valorile sociale. Hotărîrea în această luptă o dă societatea în urma unui proces de apreciere, de valorificare a valorilor. Expresia acestui proces o alcătuiesc *judecățile de valoare*.

1) D. Gusti. Sociologie. Curs ținut în anul 1910—11 la Universitatea din Iași.

Judecata de valoare, în deosebire de sentimentul valorii, e rezultatul unei cântăriri, unei comparații a mai multor valori. „Valoarea afectivă e o directivă întunecată, zice *Schmoller*, dar judecata de valoare spune clar: aceasta îți e util, aceasta îți vatămă ție sau societății, din cutare sau cutare motiv“<sup>1)</sup>. Obiectul judecăților de valoare sunt valcările, iar rezultatul lor capătă forma scopului care e valoarea cea mai valabilă, pe care societatea o ia ca țintă a acțiunii. Scopurile și mijloacele sunt deci valori alese dintr'o sumă de valori posibile. Pentru a putea pricepe și interpreta just procesele vieții sociale e nevoie să se zisăm valorile și scopurile sociale, căci esența realității sociale e voința. Avem de a face cu acțiuni care sunt determinate de anume motive și tind către anume scopuri. Pentru a se zisa faptele sociale în genere omul trebuie să aibă o *conștiință teleologică*, adică o conștiință a scopului și a valorii. Scopurile și valorile sociale le înțelegem atunci când noi înșine am stabilit valori și când ne-am putut transpune în trecutul istoric ale cărui valori le-am trăit printr'un proces de imitație. Numai prin înțelegerea rostului lucrurilor, a legilor, a scopului cărui au servit instituțiile trecute, precum și a idealului, către care trebuie să tindem, vom putea explica realitatea socială. De aceea *Ed. Spranger*<sup>2)</sup> deosebește mai multe forme ale conștiinței teleologice, prin care putem aprecia valorile sociale.

Astfel el deosebește o *conștiință teleologică imitatoare* prin ajutorul căreia noi facem abstracție de condițiile actuale de existență și ne punem în diferite condiții variate de altă dată, când au existat alte valori sociale. Prin ajutorul acestei forme a conștiinței teleologice noi ne transpunem în trecut și considerăm valorile sociale de altă dată ca aparținând vieții noastre. Prin ea căutăm să ne imaginăm sistemul de trebuinți și de concepte de valoare, ce au determinat cândva valorile sociale.

Această formă de conștiință însă este condiționată de o a doua, anume de *conștiința teleologică vie, actuală*. Intr'adevăr pentru a putea judeca valorile trecutului trebuie să fi trăit, să fi avut în sine o valoare socială; acel, ce n'a trăit o asemenea valoare, nu poate imita trecutul, nu poate înțelege valorile sale. Dacă sufletul nostru e prea străin de

<sup>1)</sup> *Gustav Schmoller*, Grundriss der allgemeinen Volkswirtschaftslehre, II Teil, Leipzig, 1904, p. 102.

<sup>2)</sup> *Eduard Spranger*, Die Stellung der Werturteile in der National-Ökonomie.

anumite gânduri și scopuri, de sigur că nu vom putea înțelege trecutul cu idei asemănătoare. De pildă: cine nu simte patriotismul, nu poate vibra la ideea comorilor trecutului. Aceste două forme de conștiință sunt mai mult descriptive; prin ele noi constatăm numai valorile. Spiritul nostru are însă și altă tendință, aceea de a lua o atitudine față de ele, de a le critica. De aceea *Spranger* afirmă existența altor două forme ale conștiinței teleologice.

A treia formă este *conștiința imitatoare și critică*. Totdeauna când constatăm o realitate socială noi ne întrebăm dacă este așa cum ar trebui să fie, dacă corespunde unei valori. Tot așa și în ceea ce privește trecutul, întâi ne transpunem în timpul mai vechi pentru a înțelege realitatea și valorile de atunci și apoi căutăm să criticăm, să valorificăm datele trecutului după valori general valabile. Atitudinea critică poate avea două direcții: 1. se pot lua anumite valori trecute ca ceva necontrazis și atunci se cercetează numai dacă mijloacele întrebuițate au fost proprii pentru atingerea scopului propus; 2. se valorifică chiar valorile. Valorificarea valorilor se poate face după principii diferite: economice, etice, politice, etc.

În sfârșit a patra formă de conștiință teleologică e *conștiința vie teleologică critică*, care dă norme ce duc către o valoare supremă. Conștiința aceasta critică e strâns legată cu conștiința de fapte.

*Spranger* a făcut o splendidă analiză psihologică a modului de valorificare a unor valori trecute. Prin conștiința teleologică el a înțeles o conștiință a unui individ care apreciază valorile în raport cu o valoare supremă omenească, anume cu *idealul cultural*, cu *valoarea culturală*.

În general valorificarea valorilor în procesul de realizare a lor, are drept principiu un *ideal*, o valoare a cărei realizare se impune, căci acea valoare corespunde mai bine unor trebuințe. Elementele acestui ideal sunt luate din realitate în parte, cuprind însă și ceva de natură imaginativă, irealizabilă. Idealul teoretic e o valoare de adevăr. Idealul vieții practice însă constă într'un sistem de valorificări, de mulțumiri, de realizări, după cum idealul teoretic constă într'un sistem de adevăruri logice valabile<sup>1)</sup>. Prin urmare valoarea, care corespunde unor trebuinți imperioase și a cărei realizare se impune, aceea devine un ideal imediat, după care se măsoară toate celelalte valori.

1) J. M. Baldwin. *Das Denken und die Dinge*, Leipzig, 1914, p. 148.

Idealul acesta nu trebuie hipostaziat, considerat ca ceva exterior și impus nouă. Idealul variază după societăți și după timpuri și odată cu el variază, se schimbă și valorile. Idealul e o valoare pe care o formulează individul sub influența societății. Societatea îl face pe individ să se ridice deasupra sa însăși, să adopte o valoare generală, către a cărei realizare să tindă din toate puterile sale și după care să aprecieze toate valorile. Prin urmare idealul nu este o idee abstractă, rece, ci e o forță colectivă, o valoare colectivă. *Durkheim* zice: „Aceste idealuri sunt numai ideile, în care s'a păstrat și s'a rezumat viața socială, așa cum este în punctele culminante ale dezvoltării sale“<sup>1)</sup>. Prin urmare idealul se bazează pe realitate, ale cărei elemente sunt combinate într'un mod nou și deosebit; el e ceva impersonal, care planează deasupra voințelor individuale. Dacă sunt idealuri trecătoare și variabile după locuri și timpuri este totuși un ideal suprem invariabil, o valoare absolută, după care apreciem, valorificăm valorile și după care tindem să le realizăm. Acest ideal suprem e principiul și criteriul adevărat în valorificarea valorilor. Despre această valoare supremă, care este *valoarea totală culturală*, vom vorbi la sfârșitul acestei a doua părți a lucrării.

Valoarea care se impune *imediat* spre realizare devine valoare-scop al acțiunii. Acțiunea omenească se îndreaptă netăgăduit către realizarea unor valori, căci omul săvârșește numai ceea ce crede el că e bun, valabil. Orice acțiune concretizează imediat valoarea sub forma unui scop. Ce se înțelege însă prin scop? Prin scop înțelegem reprezentarea anticipată a unui ceva, pe care voim să-l realizăm, sau să-l dobândim. Nu trebuie să se confunde scopul cu motivul unei acțiuni. Un același scop poate fi dorit și realizat din diferite mobile și motive; — sau diferite scopuri pot fi urmărite și dorite din același motiv. Se poate de asemenea ca scopurile să devină uneori motive. Deosebirea între scop și motiv este următoarea: motivul e o simplă reprezentare, iar scopul e realizarea anticipată a reprezentării. Despre scop nu putem vorbi decât atunci, când avem în vedere o personalitate activă, căci el presupune voința. Voința e determinată de motive și tinde către scopuri. Finalismul sau teleologismul se aplică numai vieții psihice, pe când viața anorganică e supusă principiului cauzalității. Acțiunile omenești

---

<sup>1)</sup> *E. Durkheim*, Jugements de valeur et jugements de réalité. Revue de Métaphisique et de Morale, 1911, p. 449.

pot fi considerate subț fața lor științifică cauzală sau subț o înfățișare psihologică, ca niște rezultate și manifestări ale voinței noastre. În primul caz acele acțiuni sunt supuse unei necesități cauzale, ca și fenomenele naturale exterioare, iar în cel de al doilea, ele sunt acțiuni voite în vederea unui scop. Cauzalitatea e un principiu al gândirii, după care noi ordonăm într'un concept unitar datele diverse ale intuiției sensibile. Ea nu există decât ca un concept de unitate a fenomenelor. Cauzalitatea nu exclude însă punerea de scopuri, finalitatea — ci o completează, căci cauzalitatea și finalitatea sunt forme ale principiului fundamental de cunoaștere, ale *principiului rațiunii*. Teleologismul nu este altceva decât inversiunea legăturii dintre cauză și efect. *Wundt* zice: „Cauză și mijloc, efect și scop au devenit concepte echivalente”<sup>1)</sup>. Sau cum spune *Natorp*: „raportul mijlocului către scop nu este în general altceva decât acela al cauzei către efect”<sup>2)</sup>. *Kant* a împăcat însă altfel cauzalitatea și finalitatea. El a crezut că în experiență aceste două principii se exclud și numai în *suprasensibil* se pot concilia căci suprasensibilul nu poate fi sesizat într'un concept determinat. Scopul însă e o călăuză empirică, un punct de vedere valabil pentru observarea și cercetarea naturii. Cauzalitatea e o categorie, un *principiu constitutiv* al obiectelor, iar *finalitatea* e un *principiu regulativ-uristic*<sup>3)</sup>.

Dar din tendința de a stabili teleologismul ca un principiu valabil și paralel cu cauzalitatea se ajunge la un punct extrem, la o *teleologie transcendentă*, deoarece se presupune existența unei inteligențe în afară de lume, care totuși pune scopuri în lume. Pentru *Aristot* scopurile realizate în lume nu sunt altceva decât trepte către scopul suprem pus de Dumnezeu în lume, iar după *Leibniz* fenomenele se explică în mod cauzal-mecanic, ele servesc însă unui scop transcendent. *William Stern*<sup>4)</sup> afirmă un adevărat *pantelism* — pe baza unui personalism critic — deoarece stabilește necesitatea scopului pentru orice fenomen.

Despre scop putem vorbi însă în două sensuri și anume: în sens *metafizic* și în sens *empiric*. În primul sens scopul este ceva misterios inerent oricărei ființe organice. Din cauza acestui sens noi vedem în

1) *W. Wundt*, System der Philosophie, Bd. I, p. 310.

2) *Paul Natorp*, Sozialpädagogik, Stuttgart, 1904, p. 38—39.

3) *I. Kant*, Kritik der Urtheilskraft. Dialektik der teleologischen Urtheilskraft, p. 292.

4) A se vedea *R. Eisler*, Der Zweck, Berlin, 1914. Wesen und Arten der Teleologie.

structura organismelor ceva final. În al doilea caz scopul nu este altceva decât reprezentarea anticipată a unui efect dorit. Acest scop este empiric, el e călăuză acțiunilor omenești. Avem deci aface cu o *finalitate statică biologică* — în primul caz — și cu o *finalitate dinamică-timologică* în al doilea caz. Finalitatea în acest al doilea sens e o valoare. Sunt totuși unii care consideră chiar fenomenele naturii ca valori, în special acei ce interpretează evoluția ca o creștere și realizare de valori. Prin evoluție însă putem înțelege: 1. fenomenul prin care toate posibilitățile, date într'un complex, dobândesc forme speciale, 2. o realizare de valori. În primul înțeles evoluția e o serie de fenomene pur cauzale, independente de orice determinare de valoare — iar în al doilea înțeles e un proces de scopuri și fenomenele sunt privite din punct de vedere al valorii lor. *Windelband* zice: „Schimbările cauzale sunt numai atunci progres și evoluție, când sunt perfect conforme scopului, care alcătuește unitatea de măsură de apreciere“<sup>1)</sup>. *Evoluție*, propriu zis — înseamnă schimbare — iar schimbarea privită din punctul de vedere al valorii e *progresul*. Prin urmare evoluția organică e pur cauzală, *finalitatea statică* nu e în același timp și *timologică*.

Dacă se admite însă de către unii un scop, o valoare și la baza existenței și a fenomenelor, atunci se consideră scopul ca o *funcțiune constitutivă* — ori scopul e o *funcțiune regulativă* numai. Scopurile, către care se îndreaptă acțiunea omenească sunt valori care trebuiesc realizate și valorile supreme, absolute, sunt în același timp și scopuri absolute. Vasăzică orice valoare poate fi scop, impunându-se astfel conștiinței spre realizare. Foarte elocvent exprimă aceasta *M. Adler* zicând: „E clar că orice relație de valoare poate fi în același timp o relație finală, dar nu trebuie număidecât — invers însă nu orice relație finală trebuie să fie o relație de valoare“<sup>2)</sup>. Într'adevăr se poate ca ceea ce considerăm noi drept realizarea unei valori, prin faptul că se constată o conformitate cu un scop — să nu fie decât o confirmare teleologică inconștientă. Relațiile teleologice sunt timologice atunci când există conștiința alegerii scopurilor, conștiința luptei scopurilor pentru atingerea unei valori supreme, (care e și un scop suprem).

În procesul de realizare al valorilor, forma pe care o îmbracă va-

1) *W. Windelband*, Einleitung in die Philosophie, p. 171.

2) *M. Adler*, Marxistische Probleme. Beiträge zur Theorie der materialistischen Geschichtsanfassung und Dialektik, Stuttgart, 1913, p. 195.

loarea, scopul, e foarte variabilă. O valoare e perfect realizată atunci când scopul nu mai poate da loc la o nouă tendință în aceeași direcție. Când o valoare se impune spre realizare ca scop, neaservit vreunui alt scop, atunci e *scop propriu*.

În procesul de realizare a valorilor se poate ca scopuri să devină mijloace pentru realizarea altor valori mai înalte. Realizarea valorilor se face după anumite reguli, după anumite *norme* de acțiune. Prin urmare pe lângă punctul de vedere *teoretic*, de constatare a valorii în realitate, există și un alt punct de vedere, *normativ*, de realizare a valorii. Pentru atingerea unui scop noi trebuie să reflectăm asupra căilor, ce duc la țintă, asupra condițiilor, în care se poate ajunge un scop. Această reflexiune este însă un travaliu de cunoaștere, de aceea se vede că procesul de realizare a valorilor presupune procesul de cunoaștere și de valorificare a lor. *Cum alcătuim noi normele?* Care este procesul psihic în formularea normelor pentru realizarea valorii? În primul rând știm că subiectul valorifică valorile, determinând o valoare scop. Această valorificare determină calitatea, intensitatea și direcția voinței subiectului în acțiuni. Repetându-se valorificările, influența lor crește și se impune conștiinței mult mai ușor ca prima dată. Realizarea unei valori pe o anumită cale stabilește o legătură între valoare și mijlocul ei de realizare astfel. Prin legături asociative se alcătuiesc regulile pentru acțiune, reguli ce se zic *maxime*. Maximele sunt deci normele create de indivizi pentru realizarea valorilor. Ele pot deveni însă cu timpul fenomene psihice interne, trăite intens — aceasta ar fi dealtminteri și idealul, ca noi să ne creiem norme interne psihice pentru acțiune, ca normele să devină obiceiuri.

După *Höffding* normele sunt determinate de scopuri și mijloace. El zice: „raportul dintre valoarea imediată și cea mediată, condiționează conceptul de normă“<sup>1)</sup>.

Normele însă au elemente sociale. În viața noastră obișnuită normele de acțiune sunt determinate de societate, care ne impune modul de a lucra. Acest mod de acțiune e rezultatul *voinței sociale*. Tipurile principale ale acestei voințe sunt: *obiceiul* și *legea*. Obiceiul nu e altceva decât norma socială comună de acțiune. El își are esența în *repetiție* și corespunde *obișnuinței individuale*. Elementul volițional social se vedește în obiceiul prin *constrângere*, prin impunere, căci noi suntem

1) *H. Höffding*, *La pensée humaine*, p. 245.



siliți foarte adesea să acționăm contrar inclinațiilor noastre personale, deoarece obiceiul ar descalifica faptele noastre. Obiceiul se manifestă prin fapte, credințe, maxime, care devin norme de conduită. În deosebire de lege, care ia naștere din rațiune și pe cale rațională, obiceiul se naște din inclinațiune și dorinți. *F. Tönnies*<sup>1)</sup> afirmă că obiceiurile se impun, devenind constrângătoare și impietând asupra libertății voinței. Obiceiul nu e numai *obișnuință publică* sau obișnuința unei clase, căci nu numai că condiționează repetiția unor acțiuni, ci dă chiar directive de activitate, e o normă. Obiceiul dobândește stringență, hotărînd adesea ce e just, bun, util. Sunt o mulțime de popoare la care binele și răul sunt hotărîte prin obiceiuri. Astfel misionarul *Bernau* spune despre Indienii din Guiana engleză, că ei au noțiuni de bine și de rău determinate numai de obiceiuri. Obiceiul are drept caracter — între altele — *generalitatea*. Forma originară a conștiinței morale nu e în conștiința individuală, ci în obicei, dacă obiceiul are mai multă putere decât legile și tot el modifică dorințele și inclinațiile noastre. „Intuițiile morale, zice *Westermarck*, ale unui popor sunt încorporate în o măsură mai mică în legi ca în obiceiuri“<sup>2)</sup>. Așa se explică faptul că mai toate legile izvorăsc din obiceiuri.

Obiceiul este deci o normă socială. Obișnuința individuală exprimă numai un moment exterior al acțiunii, anume *constanța*, uniformitatea acțiunii, pe când obiceiul presupune și un moment interior, deoarece, în deosebire de obișnuință, presupune și o judecată asupra conținutului acțiunii, o valorificare. Deci obiceiul cuprinde în sine *norma*. *Ihering* zice: „obiceiul implică momentul normei în sine“<sup>3)</sup>.

Recapitulând cele spuse asupra obiceiului accentuăm că obiceiul implică două momente: 1. *generalitatea* (obiceiul aparține poporului, fiind stringent pentru individ); 2. *valoarea-norma*. Obiceiul e un adevărat imperativ social, care determină toate acțiunile indivizilor. El e normativ atât pentru societate, cât și pentru indivizi în parte. Obiceiurile sunt de origine religioasă în cea mai mare parte; ele apar chiar adesea ca forme de cult. Obiceiul se deosebește de drept prin aceea că nu

1) *F. Tönnies*, Philosophische Terminologie in psychologisch-soziologischen Ansicht, Leipzig, 1906.

2) *Ed. Westermarck*, Ursprung und Entwicklung der Moralbegriffe, Bd. I, 1907 p. 130.

3) *Rudolph von Ihering*, Der Zweck im Recht, II-ter Bd. III Auflage, Leipzig, 1898, p. 23.

are o sancțiune penală, — el nu are nici una internă — ca legea morală — și totuși le unește pe amândouă în sine. Într'adevăr (sancțiunea) sancțiunea internă e în *instinctul de imitație*, în dorința de a fi egal cu semenii săi. Sancțiunea externă este teama de opinia publică, dacă se depărtează cineva dela obiceiurile comune. Dreptul presupune o constrângere fizică, obiceiul una morală. De aceea obiceiul apare individului ca o putere obiectivă, ca o autoritate. Vom ilustra aceasta printr'un exemplu analizat foarte frumos de *Ihering* — *doliul*. De ce se obișnuiește purtarea doliului după morți? Pentru a se exterioriza durerea? În cazul acesta nu e numai decât necesar, deoarece durerea poate fi foarte mare și fără a fi exteriorizată. Nu se îmbracă cineva în doliu pentru că așa voește el, ci pentru că trebuie să se îmbrace, pentru că așa este obiceiul. Doliul arată durerea cuiva în raport cu toți aceia cu care vine el în contact. Doliul e un semn de separație între durere și glumă, între nenorocire și bucurie<sup>1)</sup>. Pentru cel ce suferă el e o îndepărtare dela bucuria lumii și o diminuare a bucuriei celorlalți față de sine. Doliul e o „rugăciune simbolică pentru cruțare“. El amintește celui isbit de nenorocire că dânsul trebuie să fie departe de veselie — și față de doliu gluma, râsul tuturor, încetează. Obiceiul este deci o normă socială.

Prin maximă sau normă înțelege *Eisler* două lucruri: 1. o unitate de măsură pentru valorificarea critică a unui lucru, sau a unui raport, deci un model de perfecțiune, un ideal, 2) un exemplu pentru acțiune, o regulă imperativă. Normele sunt și ele stabilite tot după un criteriu de valoare, deoarece, în disciplinele normative, normele nu sunt numai admise ca valabile, ci se cercetează *dacă sunt juste*. În studierea normelor de acțiune, pentru realizarea valorii se caută: 1. dacă ele servesc la atingerea scopului propus, 2. dacă corespund scopului suprem al culturii. Se pune deci problema valabilității normelor. Normele, pe de o parte, depind de o valoare supremă, iar pe de alta ele sunt rezultatul unei valorificări. *V. Pfordten* afirmă chiar că „normele sunt valori, adică o alegere dintre aceste valori“<sup>2)</sup>. Pentru a stabili norme pe baza valorilor, noi trebuie să fim conștienți de valori și să avem voința de a realiza valori, căci „ceea ce nu poate animalul, este tocmai transfor-

1) *Rudolph von Ihering*, op. cit., p. 318.

2) *Otto v. d. Pfordten*, *Konformismus. Eine Philosophie der normativen Werte*. Heidelberg, 1910, Bd. B 14.

marea valorilor în norme; omul este însă un animal normativ“<sup>1)</sup>. Voința de a realiza valori ne îndeamnă să stabilim regule de acțiune, norme. Normele sunt legi, pe care ni le impunem noi înșine sau care nu au o putere externă de constrângere. Ele se deosebesc de legi prin însăși funcțiunea lor. Legile sunt stabilite dintr'un interes pur teoretic, ele sunt principiile științei explicative, ele arată temeiurile explicărilor teoretice. Prin urmare legile hotărâsc cum se îndeplinește fenomenul obiectiv; normele, din contra, arată valoarea fenomenelor. După legile naturii noi explicăm și compunem fenomenele, după norme valorificăm. Normele nu sunt însă cu totul separate de legi, nu sunt fără vreo legătură cu legile. Ba chiar *Windelband* definește normele ca „forme speciale ale realizării legilor naturii“<sup>2)</sup>. Norma are caracteristic faptul că se referă la un scop la valabilitatea generală. De aceea *Windelband* amplifică definiția de mai sus, introducând și noțiunea valabilității generale. El zice: „Normele sunt acele forme de realizare a legilor naturii, care trebuie să fie aprobate subț supoziția scopului unei valabilități generale“<sup>3)</sup>. Normele sunt legate cu convingerea că numai *ele* trebuie să fie realizate și că orice altă formă de realizare a valorilor se depărtează de norme. Prin urmare rezultă că conștiința normativă face o alegere printre formele de realizare a valorilor, aprobând pe unele și respingând pe altele. În felul acesta normele sunt rezultatul unei valorificări.

Am arătat în modul acesta cum se întrefese procesul de realizare al valorilor cu acela de cunoaștere al lor, indicând astfel atât lătura teoretică precum și cea practică a problemei valorii. Rămâne acum să ilustrăm această schiță a unui sistem al valorii prin cercetarea fiecărui grup de valori. De aceea deci vom studia pe scurt valorile din diferitele domenii de științe, arătând la fiecare locul ei în sistemul valorilor, procesul de cunoaștere și de valorificare, precum și elementul social comun tuturor valorilor, afară de cele logice și matematice. Valorile speciale, al căror studiu îl începem, nu le vom privi decât numai în raport cu problemele puse de noi mai înainte. Fiecare grupă de valori ar putea constitui obiectul de cercetare al altor lucrări mari, pentru noi însă ele vor fi capitole, ce vor avea menirea să alcătuiască un tot cu prima parte

1) Idem, op. cit., B 90.

2) *W. Windelband*, Normen und Naturgesetzen, Präludien II-er Bd. p. 72.

3) *W. Windelband*, op. cit., p. 74.

a lucrării și să concretizeze sau mai bine să illustreze cele susținute mai înainte. Ordinea în care vom studia aceste valori e următoarea: valori economice, juridice, politice, etice în primul rând; apoi valorile istorice, estetice și religioase. Vom cerceta deci mai întâi valorile *determinate de funcțiunile constitutive și regulative ale vieții sociale* și apoi celelalte valori *determinate de cadrul în care trăește și evoluiază realitatea socială*.

### III. Valori economice.

Prin valoare economică se înțelege, în general, conștiința utilității unui bun în comparație cu altele. Prin urmare valoarea în economie e rezultatul unei comparațiuni, a unui travaliu de gândire. Valoarea economică este o față subt care se înfățișează valoarea socială, un mod de a apărea al ei. *F. Gottl* zice: „Valoarea economică trebuie concepută numai ca rezultat al unei determinări, la care valoarea joacă rolul determinatului iar economică acela al determinantului“<sup>1)</sup>.

Problema valorii economice a preocupat pe economiști din secolul al XVII, când s'au început cercetări asupra elementelor valorii lucrurilor. Totuși această problemă o găsim tratată pentru prima oară de *Aristoteles*. Filosoful grec se ocupă cu această problemă în etica și în politica sa. El consideră drept valoare ceea ce mulțumește o trebuință. Trebuințele însă sunt fizice și psihice, de aceea deosebește două feluri de valori: *valori morale, spirituale și valori materiale*. Valoarea economică este materială. Un lucru are cu atât mai multă valoare cu cât mulțumește o trebuință mai imperioasă<sup>2)</sup>. *Aristoteles* distinge două spețe de valori economice: *valoare de schimb și valoare de întreținere*, așa că nu e dreptă afirmarea lui *Liebknecht*<sup>3)</sup> că *Smith* cel dintâi a făcut această deosebire — deoarece găsim în politica lui *Aristoteles* pentru prima oară această clasificare a valorilor economice. El spune: „Orice lucru posedat are două uzagii, care îi sunt inerente, dar nu în același chip: unul este propriu și direct, altul nu e tot așa; de ex.: Încălțăminte, o putem pune în picioare, sau ne putem servi de dânsa

1) *Friedrich Gottl*, *Der Wertgedanke*, Yena, 1897, p. 35.

2) *Iohann Zmauc*, *Die Werttheorie bei Aristoteles und Thomas von Aquino*. Archiv für Geschichte der Philosophie. Bd. XII, Berlin, 1899, p. 409.

3) *Liebknecht*, *Zur Geschichte der Werttheorie in England*, Jena, 1902.

ca de un mijloc de schimb. Iată deci două feluri de a o întrebuința<sup>1)</sup>. *Smith* n'a făcut altceva decât a accentuat aceste două feluri de valori economice deosebite de *Aristot*. Tot *Aristotel* a considerat pentru prima oară, banul ca unitate de măsură a valorii, afirmând că valoarea banului nu depinde de natura sa proprie, ci stă în puterea noastră de a o schimba sau chiar de a o face inutilă.

Discuțiile în jurul problemei valorii economice sunt numeroase; răspunsurile, ce s'au dat acestei probleme, au variat foarte mult și au dat naștere unor diferite școli economice. Înainte de a intra pe terenul discuției acestor școli, vom arăta însă fundamentul psihologic al valorii economice. Este cunoscută legătura așa de strânsă dintre economia politică și psihologie. Psihologia e baza tuturor științelor noologice, ea determină felul acțiunilor noastre economice. Psihologia este cum zice *Schmoller* „cheia tuturor științelor spiritului și deci și a economiei politice“<sup>2)</sup>.

Valoarea economică, după cum am afirmat mai sus, este un concept de relație, o relație stabilită între diferite bunuri, întru cât acestea satisfac trebuințe de intensități variabile. Trebuințele dau naștere dorințelor de a poseda bunuri, iar aceste dorințe determină judecățile noastre economice de valoare. Prin urmare trebuința este un element fundamental pentru determinarea valorii. Prin trebuință se înțelege orice stare de lipsă economică. De pildă: vrea cineva să îndeplinească un act de producție sau de circulație economică și n'are materialul necesar — atunci are o trebuință. De aceea *Bodin* definește trebuința ca „o stare pasivă de suferință“<sup>3)</sup>. Trebuințele sunt nelimitate în număr și datorită acestui fapt există un progres și o civilizație crescândă. Ele sunt însă limitate în capacitate, pe aceasta se întemeiază o nouă teorie a valorii. Sunt limitate în sensul că pentru satisfacerea lor e de ajuns o anumită cantitate dintr'un obiect oarecare. Proprietatea lucrurilor de a satisface anumite trebuințe se chiamă utilitate, iar lucrurile ce sunt utile devin bunuri economice. Ce relație există între bunuri și trebuințe? Trebuie să fie între ele o relație de *conformitate*, adică bunul să fie în

1) *Aristote*, *La Politique*, traduction française de *Thurot*, Paris, p. 20.

2) *G. Schmoller*, *Grundriss der allgemeinen Volkswirtschaftslehre*, I-er Bd. Leipzig, 1900, p. 107.

3) *Charles Bodin*, *La notion de la valeur*. *Revue d'économie politique*, publiée par *Ch. Gide*. Ed. *Villey*, *Souchon* etc. 28-année, Janvier-Fevrier, 1914, p. 40.

aşa condiții, încât el să poată îndeplini destinația sa economică — sau, cum zice *Bodin* — să existe toate condițiile considerate indispensabile de către subiect, pentru ca cea mai mică afectare a unui bun la destinația sa economică să fie posibilă”<sup>1)</sup>). Vedem deci până acum că elementul fundamental al valorii economice e *utilitatea*, care satisface o trebuință. Utilitatea însă nu e de ajuns, deoarece sunt bunuri utile, care n’au însă valoare economică. De aceea s’a mai considerat și *raritatea* ca element al valorii economice. Când vorbim de raritate nu ne referim numai la insuficiența materiei naturale, ci și la greutatea de dobândire a bunurilor în societate. Aceste greutăți sunt în parte *naturale*, în parte *sociale*. Greutățile naturale sunt provenite din faptul că uneori materia naturală se găsește mai lesne, mai des, în mai multe locuri, iar alteori și pentru alte bunuri sunt piedici foarte mari pentru procurarea acestei materii. Greutățile sociale sunt provenite din raporturile de drept și proprietate, care stabilesc o îngrădire în procurarea bunurilor și mai ales în împărțirea lor pe la indivizi. Pentru aceste motive trebuie considerată și raritatea ca un element al valorii economice. *Wilhelm Lexis* zice: „Prin unirea utilității cu raritatea... dobândesc bunurile economice o relație specială cu omul, pe care noi o numim valoare”<sup>2)</sup>). Mai toți economiștii au recunoscut importanța utilității pentru determinarea valorii economice. Utilitatea e prima condiție sau cum zice *Simmel* e „aprioricul valorii”<sup>3)</sup>).

Din punct de vedere psihologic la baza valorii economice este *dorința și trebuința*. *Gabriel Tarde* a accentuat *dorința* ca izvor psihologic al valorii economice, dând mare importanță acestui element individual în alcătuirea valorii special economice<sup>4)</sup>). Asupra factorului economic propriu zis, care determină valoarea, s’a discutat foarte mult și s’au emis o sumă de păreri, care au dat naștere la teorii variate. Astfel unii au considerat ca factor economic propriu zis al valorii, *munca*; aceștia sunt în genere socialiștii. Alții au afirmat *costul* ca element fundamental al valorii, sau au combinat ambele elemente. Toate aceste teorii se pot grupa în două mari clase și anume: *teoria clasică a valorii* și *teoria utilității marginale*. Prima teorie se bazează pe elemente economice pro-

1) *Charles Bodin*, op. cit. p. 43.

2) *Wilhelm Lexis*, Allgemeine Volkswirtschaftslehre. Kultur der Gegenwart Bd. X. Teil II, 1910, p. 31.

3) *G. Simmel*, Philosophie des Geldes, Leipzig, 1900, p. 35.

4) *G. Tarde*, Psychologie économique, Paris, 1899.

priu zise — pe cost —, iar a doua e întemeiată pe elemente psihologice. Teoria clasică, bazată pe cost, a dat naștere teoriei socialiste a valorii, care a căutat să întemeieze chiar costul pe muncă. Teoria clasică și cea socialistă e opusă teoriei noi reprezentată de școala economică austriacă. Să vedem, pe scurt, în ce constau aceste teorii asupra valorii.

a. Prima teorie pune valoarea în dependență de condiția producerii bunurilor. Ideile fundamentale ale teoriei clasice a valorii sunt acelea ale lui *A. Smith*; desvoltarea teoriei însă se datorește lui *Ricardo*, iar amplificarea și justificarea ei o fac *J. Stuart Mill*, *Carey* și *Cairnes*. Această teorie deosebește dela început *valori de întrebuințare* și *valori de schimb* (*value in use* and *value in exchange*). Valoarea de întrebuințare este, după *Smith*, identică cu utilitatea, iar valoarea de schimb e capacitatea obiectului de a dobândi alte bunuri cu el. Valoarea de schimb e bazată pe osteneală, pe muncă și pe greutatea de a dobândi un bun. Această teorie a pus conștient valoarea ca fiind variabilă după costul lucrurilor — de aceea a pus și problema elementelor costului și a găsit că costul e determinat de muncă pe de o parte și de *abstinența* capitalismului, care ar fi înclinat să vândă cât mai scump.

Teoria clasică a valorii o caracterizează *Böhm-Bawerk* ca teorie eclectică, care explică valoarea de întrebuințare prin utilitate, iar valoarea de schimb prin cost. Valoarea de schimb provenită din cauza rarității bunurilor, sau din cauza urcării sau scăderii raporturilor pieții, o explică această teorie prin legea cererii și a ofertei. De la această teorie a costului s'a trecut foarte ușor la *teoria socialistă a valorii*. Teoria aceasta derivă valoarea bunurilor din munca cheltuită pentru producerea lor, reducând costul, care determină valoarea, la muncă. *Böhm-Bawerk* zice, vorbind despre teoria socialistă: „ea se bazează pe supoziția că costul care determină valoarea se poate reduce în ultima linie numai la muncă“<sup>1)</sup>. *Ricardo* a considerat valoarea de schimb ca fiind determinată de doi factori și anume: de *muncă* și *capital*. Mai înainte însă de *Ricardo* au fost alții care au dat muncii rolul de căpetenie în determinarea valorii economice. Astfel trebuie citat *William Petty* în sec. XVII, care afirmă că valoarea internă a unui lucru depinde de munca întrebuințată pentru producerea lui. El consideră ca măsură de valoare munca și pământul, spunând că „munca e tatăl și principiul

1) *Böhm-Bawerk*, Wert. Handwörterbuch der Staatswissenschaft, 7-er Bd. II, Auflage, Jena, 1901, p. 752.

activ al bogăției și pământul e mama sa“ (Labour is the Father as active principale of Wealth, and Lands are the Mother) <sup>1)</sup>. Tot așa poate fi citat R. Cantillon, W. Harris, care afirmă munca drept element determinant al valorii.

Reprezentantul cel mai de seamă al acestei teorii este de sigur Karl Marx. Dar Marx a fost precedat mai ales de Ricardo care a pus valoarea în dependență de 2 factori: 1. cantitatea de muncă necesară pentru producerea unui obiect, 2. durata necesară pentru a da pieței rezultatul acestei munci. Teoria valorii economice reprezentată de Marx are foarte mare importanță, pentru că el a vrut să întemeieze o sociologie materialistă a valorii, pornind dela baze economice. El a afirmat că toate lucrurile, ce au o valoare de schimb, au ceva comun, care nu este însă utilitatea lor, ci faptul că sunt produse ale muncii. De aici deduce Marx că valoarea de schimb se bazează pe muncă. Lucrurile folositoare nouă sunt mărfurile. Marfa e un obiect exterior, un lucru care prin însușirile sale mulțumește unele trebuințe ale oamenilor. Folosința, utilitatea unui lucru, determină valoarea sa de întrebuințare. Un lucru are valoare, după Marx, pentru că în el este materializată munca omenească. Valoarea aceluia lucru se măsoară după quantum-ul muncii ce conține, iar acest quantum e apreciat după durata în timp. Munca are valoare și ea numai întru cât face lucruri utile și necesare societății. Valoarea de schimb este expresia aceleia de întrebuințare. Marx deosebește 4 forme ale valorii economice: 1. o formă simplă sau accidentală de valoare, când valoarea unui lucru se exprimă printr'o cantitate determinată de alt lucru; 2. o formă totală sau dezvoltată de valoare, când numeroase alte lucruri formează echivalentul valorii unui obiect; 3. o formă generală de valoare, când trebuie să existe o unitate de valoare și în sfârșit 4. forma monetară a valorii, când valoarea are ca echivalent banul. Aceste 4 forme de valoare reprezintă oarecum trepte în evoluția valorii economice, în care ultimele două forme sunt grade superioare. Liebknecht dă o expresie matematică ultimelor două forme în felul următor <sup>2)</sup>:

$$\begin{array}{l} y \text{ cantitate de marfă B} \\ z \text{ ,, ,, ,, C} \\ u \text{ ,, ,, ,, D} \end{array} \left\{ \begin{array}{l} \\ \\ \\ \end{array} \right. = X \text{ cantit. de marfă A.}$$

1) W. Liebknecht, Zur Geschichte der Werttheorie in England, Jena, 1902.

2) W. Liebknecht, op. cit. cap. asupra lui Marx.



se vede deci că valoarea acestor obiecte se măsoară după o anumită marfă, care este luată ca unitate de măsură a valorii de schimb.

Pentru forma a patra a valorii, formula suferă o modificare, căci unitatea de măsură a valorii de schimb este o oarecare cantitate de aur, nu o marfă. De aceea vom avea formula următoare :

$$\begin{array}{l} y \text{ cantitate de marfă } B \\ z \text{ ,, ,, ,, } C \\ u \text{ ,, ,, ,, } D \end{array} \left\{ \begin{array}{l} \\ \\ \end{array} \right. = X \text{ sumă de aur, de bani.}$$

Marx însă depășește pe toți predecesorii săi, întemeind adevărata teorie socialistă a valorii prin afirmarea *plus-valorii* (*Mehrwert*). Procesul de schimb are două forme: 1. *M-B-M* (marfă-bani-marfă) când se vinde marfă pe bani pentru a cumpăra altă marfă și 2. *P-M-B* când nu cumpăr marfă pentru consumație, ci pentru sporirea capitalului bănesc prin ajutorul mărfii. Din aceasta a doua formă *B*, dela sfârșit nu e egal cu primul, ci e mai mare ( $B+b$ ). Această creștere e *plus-valoarea*, din ea se naște capitalul. Legea valorii suferă variații și perturbări, deoarece valoarea lucrurilor nu este egală cu valoarea muncii cheltuită pentru producerea acelor lucruri, ci întotdeauna e mai mare. Această diferență între valoarea muncii plătite lucrătorului și valoarea obiectului lucrat e *plus-valoarea* <sup>1)</sup>. Engels explică valoarea, lămurind pe Marx în modul următor: capitalistul cumpără ca o marfă munca lucrătorului și chiar atunci când dă adevărata ei valoare acestei munci, el scoate mai mult din acea muncă decât a plătit — este deci un surplus de valoare, prin care se alcătuește și se mărește capitalul <sup>2)</sup>. Plus-valoarea este deci valoarea produsă de muncitor în procesul de producție, pe deasupra și în afară de forța de muncă. Plus-valoarea se poate naște în două moduri: 1. prin prelungirea timpului de lucru, 2. prin scăderea valorii muncii. În primul caz se prelungeste timpul de lucru, valoarea muncii rămânând aceeași, iar în al doilea caz se scade valoarea muncii, timpul de lucru rămânând același.

Plus-valoarea dă capitalistului *profitul*. Capitalistul se îmbogățește, acumulează bogății, pe când pauperismul muncitorimei crește, tinzând către catastrofa finală, în urma căreia se va stabili predomi-

1) Karl Marx, Das Kapital. Bd. I.

2) W. Ed. Biermann, Die Weltanschauung des Marxismus, Leipzig, 1908.

narea societății socialiste. Aceasta este teoria socialistă a valorii, care, după cum se vede, nu e altceva decât o continuare a teoriei clasice, a costului. Critica acestei teorii o vom face după ce vom expune și teoria utilității marginale, teoria școlii economice austriace, al cărei reprezentant de seamă este *Böhm-Bawerk*.

c. Teoria utilității-limită sau utilității marginale derivă direct din teoria utilității, care considera ca origine și ca element al valorii *utilitatea*, fără a explica destul de clar și detaliat în ce mod utilitatea dă naștere valorii. Teoria utilității finale (*Grenznutzentheorie*) se deosebește de vechea teorie a utilității numai prin distincția ce face între utilitatea în genere și utilitatea în special a fiecărei unități. După această teorie valoarea unui bun e determinată nu de utilitatea abstractă, ci de folosul cel mai mic, ce-l aduce un bun. Utilitatea e subiectivă, ea merge dascrescând, deoarece intensitatea trebuinței scade proporțional cu creșterea numărului unităților posedate. Utilitatea ultimei unități, deci cea mai mică, determină utilitatea tuturor celorlalte. Acestei ultime utilități i s'a zis *utilitate finală, utilitate limită sau marginală*. *Ch. Gide* propune un termen, ce pare mai adecuat, care însă n'a fost adoptat, anume *utilitate liminală*<sup>1)</sup>. Teoria utilității marginale — i s'a mai zis și *oŋelinitate* — a fost formulată mai întâi de *Gossen*, apoi de *Jevons, Menger, Walras, Pareto, Böhm-Bawerk*. Caracteristic este pentru teoria utilității marginale faptul că ea vrea să explice prin utilitate nu numai valorile de întrebuințare, ci și valorile de schimb, ba deduce chiar costul din utilitatea finală. În această teorie se vedește încercarea de a da un temei psihologic valorilor economice, de aceea e cunoscută sub numele de *teoria subiectivă a valorii*, în deosebire de teoria clasică, căreia i se zice *obiectivă*. *Böhm-Bawerk* a afirmat existența valorii subiective economice. El a considerat un bun ca valabil atunci când servește la dobândirea unui folos pozitiv sau la înlăturarea unei neplăceri. Aceasta este ceva deosebit de simpla utilitate. Astfel: un litru de apă are mică valoare, deși e foarte util, — într'un pustiu însă are o valoare absolută. Valoarea economică e de natură practică, ea aparține bunurilor luate individual, nicidecum genului bunuri în abstracto și depinde de numărul de bunuri și de utilitatea ultimă. Teoria utilității marginale a arătat că „între mărimea utilității și gradul

<sup>1)</sup> *Charles Gide, Cours d'économie politique. Cap. Les besoins et la valeur. Paris, 1913.*

de limitare a unui lucru e o strânsă legătură cauzală și că mărimea valorii unui lucru disponibil într'o cantitate absolut limitată e regulată prin mărimea utilității sale minime" <sup>1)</sup>.

Care este unitatea de măsură a valorii economice? Negreșit că această unitate de măsură trebuie să fie ea însăși o valoare neschimbătoare, care să stabilească toate variațiile valorii reale a lucrurilor. *D. Ricardo* neagă existența unei asemenea valori, bazându-se pe două argumente: 1. nu există niciun lucru pentru facerea căruia să avem nevoie de aceeași muncă, 2. chiar dacă ar exista un asemenea lucru, el ar putea servi ca unitate de valoare numai pentru acele obiecte, care sunt produse în aceleași condițiuni. Acestei concepții pesimiste i se opune concepția lui *Böhm-Bawerk*, care admite ca unitate de măsură prosperitatea economică a indivizilor. Un bun are o valoare cu atât mai mare sau mai mică, cu cât de el depinde un interes mai mare sau mai mic pentru prosperarea noastră. Prosperarea poate depinde de un bun în două moduri: 1. bunul folosește — și în cazul acesta măsura valorii e dată prin utilitatea bunului, care contribuie la propășirea economică a individului, 2. prin posedarea unui bun ne cruțăm suferințe și jertfe personale, pe care altminteri ar trebui să le facem pentru a dobândi acel bun. În acest al doilea caz jertfa cruțată e măsura valorii. Teoria valorii trebuie numai să arate împrejurările în care momentele de mai sus devin unități de valoare. *Böhm-Bawerk* zice: „Cea mai însemnată problemă a valorii este acum de a arăta în ce împrejurări și în ce fel intră în activitate unul sau altul din cele două măsuri de valoare" <sup>2)</sup>.

Să vedem acum ce critici mai de seamă s'au adus acestor concepții a valorii economice, expuse de noi:

d. Am văzut că în problema valorii economice sunt trei păreri fundamentale: 1. valoarea depinde de cost, 2. de munca necesară pentru producerea bunului, 3. de utilitatea limită. Afară de acestea am mai fi putut cita teoria lui *Malthus* — teoria cererii și a ofertei — care pune valoarea de schimb în dependență de cerere și ofertă. Asupra acestei teorii nu ne vom opri de loc, deoarece nu poate determina valoarea economică, ci cel mult poate ajuta valoarea pieții prin schimbarea împrejurărilor. Cât privește teoria costului, ea nu e suficientă pentru a explica valoarea economică, căci costul producției este el însuși o

1) *Heinrich Dietzel*, Theoretische Sozialökonomik, Bd. I. Leipzig, 1895, p. 288.

2) *Böhm-Bawerk*, op. cit. Bd. VII, p. 757.

valoare. Apoi introducând munca pentru a explica costul și valoarea, de asemenea nu se lămurește problema valorii. *Ricardo* nu a luat în considerație decât produsele muncii, a căror valoare economică a vrut să o explice, și i-a fost comod să ia munca drept criteriu de valoare. Totuși sunt produse naturale a căror valoare economică nu poate fi explicată prin costul de producție. De exemplu: nu putem explica numai prin costul de producție sau prin muncă valoarea unui vin vechiu sau a unui trunchiu mare de copac din pădure. Pe lângă aceasta, în fenomenele economice avem aface nu numai cu forțe de muncă ome-nească, ci și cu forțe naturale, care nu au cost. *Böhm-Bawerk* obiectează acestei teorii și faptul că nu ține seamă de partea naturii în producerea bunurilor, precum nu poate explica nici valoarea bunurilor rare.

Teoria care consideră munca drept element al valorii economice are multe lipsuri și e foarte criticabilă. Dacă munca ar fi baza valorii, atunci valoarea ar trebui să fie neschimbată, căci munca concretizată într'un produs e aceeași întotdeauna, ori valoarea variază. Apoi dacă munca ar fi cauza valorii ar trebui ca la munci egale să corespundă valori egale. În experiență noi vedem însă tocmai contrariul adesea. De obicei valoarea de vânzare a unui obiect e mai mare decât aceea de producție. Pe lângă aceasta, dacă munca ar fi cauza valorii, ar urma ca acolo unde nu e muncă să nu fie valoare. Experiența însă desminte și această consecință logică, căci observăm obiecte cu valoare foarte mare, dar care n'au rezultat din muncă; de ex.: apele minerale, petrolul, etc.

Această teorie consideră munca drept cauză și măsură a valorii, fără a lua seama că munca este ea însăși o valoare. Prin urmare ea vrea să determine ceva prin sine însuși. În afară de lipsurile enumerate, teoria muncii și a costului nu explică *profitul* sau creșterea valorii. Dacă valoarea ar fi determinată de costul de producție și de muncă ar rezulta că orice obiect să aibă atâta valoare cât îi dă materialul și munca întrebuințată la producerea sa, dar produsele au de obicei o valoare mai mare decât materialul și munca întrebuințată la producerea lor. În sfârșit această teorie a muncii falsifică ideea valorii, căci, zice *Gide*, „ea o materializează în obiectul său, o face un produs; ori valoarea nu e un produs“<sup>1)</sup>. ,

Teoria socialistă a valorii e mai mult o teorie a costului, căci are

---

<sup>1)</sup> *Charles Gide*, op. cit. p. 60.

în vedere un moment determinat al valorii — costul — nu și utilitatea. Costul depinde, după această teorie, de muncă nu de utilitate — iar unitatea de valoare e timpul de muncă. Această teorie e falsă, pentru că „origina valorii e în utilitate și nu în muncă”<sup>1)</sup>. *Marx* a fost nevoit să recunoască și utilitatea, însă numai pentru valoarea de întrebuințare. El nu admite însă nicio influență a valorii de întrebuințare asupra celei de schimb. Cu totul opusă acestei teorii e aceea a utilității marginale, care pune valoarea în dependență nu de speciile de trebuințe, ci de utilitatea cea mai mică ce o are ultimul bun consumat.

e. După teoria utilității marginale valoarea nu depinde de costul de producție sau de muncă, ci ea se naște din *utilitate și raritate* — adică din utilitatea limită, ultimă, a unui bun. Esența teoriei valorii, după școala austriacă, este valoarea de întrebuințare, pe când pentru teoria clasică este valoarea de schimb. Baza teoriei utilității marginale e subiectivismul; ea subordonează tot ceea ce e obiectiv subiectului. Pe când prima teorie se bazează pe efortul de producere a unui obiect, aceasta se bazează pe satisfacția (formată) procurată de acel obiect. Meritul ei nu este altul decât că a combinat utilitatea cu raritatea în explicarea valorii și chiar cu greutatea de a dobândi bunuri.

Afirmarea lui *Böhm-Bawerk* că între teoria clasică a valorii și noua teorie a școlii austriace e o prăpastie, e falsă, deoarece costul stă în relație cu utilitatea. *Dietzel* caută să arate că aceste două teorii se pot concilia foarte bine. De altminteri și economiștii mai vechi recunoșteau că mărimea valorii depinde de raritatea bunurilor și de prețul sau aprecierea de utilitate, pe care li-o atribuie subiectul. „Nouă este numai formula utilității marginale”<sup>2)</sup>. *Dietzel* face un fel de compromis între aceste două teorii. El deosebește bunuri ce se pot reproduce după voia noastră și bunuri ce nu se pot reproduce. Pentru bunurile reproductibile valoarea e determinată de cost, iar pentru cele ireproductibile de utilitate<sup>3)</sup>. Prin urmare, pentru *Dietzel*, valoarea diferă după lucruri, după felul bunurilor. Defectul acestei teorii e faptul că nu dă un criteriu unitar pentru determinarea valorii economice.

*Charles Gide* este deasemenea eclectic, el însă evită inconvenientul de mai sus, prin faptul că afirmă același criteriu ceva mai com-

1) *Friedrich von Wieser*, *Der natürliche Wert*. Wien, 1889, p. 66.

2) *H. Dietzel*, op. cit. p. 288.

3) *H. Dietzel*, op. cit. Cap. *Wie wird der Wert der Güter gemessen?*

plicat pentru toate bunurile. El afirmă că „valoarea rezultă din conflictul dintre forțe opuse, care sunt pe de o parte plăcerea, pe care ne-o procură lucrurile, când le posedăm, pe de alta efortul necesar de a le dobândi, când nu le posedăm, sau de a le înlocui dacă le-am pierdut sau cedat“<sup>1)</sup>.

Intr'adevăr combinarea utilității cu raritatea și efortul de producere sau de dobândire a unui bun e criteriul cel mai just al valorii economice. Trebuie să recunoaștem însă că utilitatea predomină. Recunoscând numai utilitatea limită dăm o explicație pur psihologică, fără a recunoaște caracterul social al acestor valori economice. Pentru acest motiv *Lifschitz* consideră teoria utilității marginale ca o eroare a spiritului<sup>2)</sup>.

După ce am arătat elementele valorii economice trebuie să stăruim puțin asupra spețelor de valori economice. Am văzut de la început că se vorbește de două mari grupe de valori și anume : despre *valori de întrebuințare* și *valori de schimb*. Prin valori de întrebuințare se înțelege valoarea unui bun care satisface o trebuință a unui individ; dacă însă acel bun e schimbat pentru alte bunuri necesare, dobândește o valoare de schimb, deci valoarea de schimb este capacitatea unui bun de a fi schimbat cu alte bunuri. Pe lângă această primă diviziune a valorilor economice s'au mai adăugat și altele. Astfel *Böhm-Bawerk* deosebește, în primul rând, valori *subiective* și *obiective*. Prin valoare subiectivă înțelege *B. Bawerk* importanța unui bun pentru interesele unui subiect; deci valoarea subiectivă presupune interesul personal, binele personal. În valoarea subiectivă se exprimă un raport practic al interesului personal față de bunuri. Valoarea obiectivă este însă aprecierea raportului dintre un bun și atingerea unui scop obiectiv. Valorile de schimb sunt obiective. Ele pot fi însă și subiective. De ex. : pentru un librar depozitul de cărți are o valoare subiectivă de schimb, pe lângă cea obiectivă. *Wieser* vorbește de valoarea naturală în deosebire de aceea de schimb și de cea subiectivă. El definește valoarea *naturală* ca acea valoare care ar exista independent de preț și schimb. Prin valoare naturală înțelegem cum ar fi valoarea „dacă o societate dezvoltată mult economic ar exista fără schimb și preț“<sup>3)</sup>, sau

1) *Charles Gide*, op. cit. p. 64.

2) *Dr. F. Lifschitz*, *Zur Kritik der Boehm-Bawerkschen Werttheorie*, Leipzig, 1908, p. 112.

3) *Friedrich von Wieser*, *Der natürliche Wert*. Wien, 1889, p. 37.

mai departe numește el valoarea naturală „valoarea așa cum rezultă ea din raporturile sociale ale cantității de bunuri și ale utilității”<sup>1)</sup>. Această valoare naturală nu exclude pe cea de schimb, ci ea este un element al valorii de schimb.

Wagner înțelege prin valoare „importanța ce este atribuită de om unui bun din cauza utilității sale”<sup>2)</sup>. Prin urmare valoarea economică se naște din raportul bunurilor cu trebuințele și aceasta în două moduri: 1. comparându-se bunurile după utilitatea lor pentru mulțumirea unei aceleiași trebuințe; 2. pentru mulțumirea unor trebuințe diferite. În primul caz valoarea depinde de intensitatea și impetuoșitatea trebuinței, în al doilea de natura bunurilor și de situația personală a indivizilor. Valoarea determinată de utilitate e valoarea de întrebuințare, care poate fi *individuală* și *socială*. Valoarea de schimb nu este, după Wagner, opusă celei de întrebuințare, ci e un concept istoric, care arată perioadele de schimb ale valorii de întrebuințare. Valoarea aceasta de întrebuințare, individuală și socială, poate fi *subiectivă*, după scopurile individuale, și *obiectivă*, după utilitatea bunurilor. Wagner mai deosebește însă *valori concrete* și *abstracte*. Prin valori concrete înțelege el acelea individuale, valabile pentru individ, iar prin valori abstracte, pe acelea ce au importanță pentru mulțumirea omului în general. Valoarea de schimb o consideră Wagner tot ca o valoare de întrebuințare, care însă e un obiect de schimb, deci ca o valoare de întrebuințare mijlocită.

Această împărțire a valorilor o face de altminteri și Rau, care consideră valoarea abstractă ca valoarea unui gen de bunuri pentru trebuințele omenești în genere, iar valoarea concretă aceea pe care o au unele bunuri pentru o anumită persoană și pentru mulțumirea unei trebuințe individuale. Knies a deosebit *valori ale materiei*, *valori ale formei*, *valori spațiale* și *valori temporale*. Valori materiale sunt acelea care se bazează pe materia din care constă un bun. De ex.: monedele de aur au valoare prin materia din care sunt alcătuite. Dacă valoarea unui bun rezultă din forma sa, atunci avem valori ale formei. De ex.: diferitele obiecte de lemn au valoare prin forma materiei din care sunt făcute. Tot așa împrejurările spațiale pot da naștere unor valori spe-

1) Friedrich von Wieser, op. cit. p. 60.

2) Adolph Wagner, Grundlegung der politischen Oekonomie, Leipzig, 1892, op. cit. p. 328.

ciale. De ex.: mijloacele de traiu au valoare mai mare în locurile unde nu sunt căi de comunicație și se pot procura greu sau într'o cetate asediată. În sfârșit timpul poate determina valori economice proprii. De ex. : fructele proaspete în timpul iernei.

Clasificarea cea mai de seamă este însă aceea care deosebește valori de întrebuițare și de schimb, valori subiective și obiective. Într'adevăr valorile de întrebuițare par a fi subiective, iar cele de schimb obiective. De ce ni se pare nouă foarte justificată valoarea obiectivă? De ce ni se pare că valoarea economică a unui bun nu se poate reduce numai la utilitatea ce o are pentru noi? Valoarea obiectivă nu este altceva decât o obiectivare a noastră. Valorile economice par a fi obiective prin faptul că un quantum dintr'un obiect este echivalent cu un quantum din alt obiect. Prin urmare obiectivitatea și valabilitatea valorii economice rezultă din faptul că un obiect poate fi schimbat cu altul. *Simmel* zice că valoarea economică poate fi obiectivă în sensul că, „e valoare nu numai pentru mine, ci și în sine, adică și pentru altul“<sup>1)</sup>.

Bunurile, care au valoare economică, se dobândesc însă prin bani. Banul servește la procurarea oricăror bunuri cu utilități oricât de speciale. Banul are o utilitate generală și abstractă. Bani necesari pentru dobândirea unui bun determină valoarea subiectivă de cost. Banul exprimă însă nu numai valoarea subiectivă de cost, ci și o valoare obiectivă de circulație, o valoare de schimb. Prin urmare banul este expresia relației de schimb, prin care obiectele dorite devin bunuri economice. Totuși el nu exprimă decât fața materială a valorii economice. Banul realizează prețul, care este adevărata expresie a valorii de schimb. Contra acestei păreri susținută de economiști în genere, *Otto Heyn* afirmă că „valoarea de schimb e un reflex al prețului, nu prețul o expresie a valorii“<sup>2)</sup>.

Asupra acestor chestiuni de economie specială nu vom stărui mai mult, pentru a nu depăși cadrul problemei propuse. Pentru a arăta cum valorile economice intră în sistemul general al modului nostru de concepere a valorii, trebuie să evidențiem în ce constă procesul de cunoaștere al valorii economice, apoi procesul de recunoaștere sau de valorificare și în sfârșit pentru a justifica denumirea de sociale dată

1) *G. Simmel*, Philosophie des Geldes, p. 32.

2) *Otto Heyn*, Theorie des wirtschaftlichen Wertes, Berlin, 1899, p. 3—4.



valorilor economice trebuie să arătăm ce elemente individuale și ce elemente sociale găsim în constituția acestor valori.

f. La valorile economice procesul de cunoaștere constă în determinarea elementelor constitutive ale valorii. Teoria clasică a valorii, teoria socialistă, precum și cea psihologică, nu sunt altceva decât direcții diferite în problema cunoașterii valorii. Avem deci de aface întâi cu o determinare a acestui fel de valori și apoi cu valorificarea valorilor constituite. După ce am cunoscut valoarea economică în ce elemente poate fi descompusă — utilitate, raritate, muncă — trebuie să apreciem valorile, să le valorificăm, pentru a vedea ce satisface mai bine, din toate punctele de vedere, trebuințele noastre. Rezultatul acestei valorificări îl exprimăm în *judcățile de valoare*. S'a discutat foarte mult dacă judcățile de valoare pot fi introduse în economia politică și foarte mulți economiști au fost contra. Acești economiști au înțeles prin judcăți de valoare numai judcățile morale, de aceea le-au respins. Se întâmplă foarte adesea în viață că ceea ce e conform unei trebuințe economice să nu fie conform legii morale. *Epstein* ia un exemplu foarte sugestiv, de contradicție între domeniul moral și cel economic, anume: un om fură ceva pentru că îi este foame. În cazul acesta el lucrează conform unor trebuințe economice, dar este el oare în conformitate și cu legea morală? <sup>1)</sup>

Se afirmă existența unui raport de exclusivitate între judecata de valoare și cercetarea economică științifică, pe motiv că judecata de valoare nu poate fi decât *teleologică*, pe când știința pleacă întotdeauna dela experiență, stabilind legături cauzale. Pe acest motiv nu se admit judcăți de valoare în economia politică.

Noi am văzut mai înainte ce raport există între cauzalitate și teleologism, așa că din punct de vedere al cunoașterii nu se exclud. De aceea foarte mulți economiști recunosc judcățile de valoare pentru economia politică. Astfel vom cita pe *O. Spann*, care afirmă caracterul teleologic al științei economice. El face deosebire între *cunoștința nomotetică* și cea *teleologică*. Nomotetică este alcătuirea de concepte, ce pleacă dela generalizare, dela legi și clasificări, iar teleologică e considerarea raportului dintre mijloc și scop, adică raportarea la valori. Economia are caracter nomotetic, deoarece dă explicare cauzală mijloacelor

---

<sup>1)</sup> *Iacob H. Epstein*, Sozialpolitik und Sittlichkeit. Ausserungen zur Wertdiskussion im Ausschuss des Vereins für Sozialpolitik, 1913.

și scopurilor. Economia politică are însă și caracter teleologic, căci ea se ocupă cu acțiunile omenești îndreptate către scopuri, către valori<sup>1)</sup>.

Tot așa trebuie să cităm pe *Albert Hesse*, care afirmă că judecățile de valoare nu pot lipsi din economie, deoarece nu sunt suficiente numai explicările cauzale, ci viața socială se bazează pe scopuri, e călăuzită de norme<sup>2)</sup>. Iar *Oldenburg Karl* face din judecățile de valoare condiția preliminară a oricăror probleme economice, căci el zice: „Judecățile de valoare sunt motorul cercetării“<sup>3)</sup>.

Judecățile de valoare nu ating întru nimic caracterul de știință al economiei. În interpretarea procesului economic intră categorii și concepte juridice, sociologice, religioase, etc., care însă sunt grupate și supuse legilor cauzale și teleologice. Cercetătorul pune, în gândirea și cunoașterea acestui proces economic, conținutul conștiinței sale în raport cu alte conținuturi cu valoare supra-individuală. Se alcătuește în modul acesta o conștiință obiectivă pe baza conștiinței subiective-psihologice. Avem deci, cum zice *Spranger* „o transformare științifică a conștiinței“<sup>4)</sup>.

g. Sunt însă economiști de mare valoare, cum e *Schmoller*, care consideră judecățile morale de valoare ca un regulator chiar al fenomenelor economice. Toate valorile, de orice fel ar fi ele, economice, politice, juridice, au ca punct central conștiința de sine a omului. Valorile acestea se schimbă odată cu experiența socială. De aceea, zice *Schmoller*, e necesară o ierarhie a valorilor. Măsura regulatorie a valorilor este valoarea morală. Judecata morală face unitatea valorilor, ea ordonează scopurile. *Schmoller* spune textual: „Ideile și idealurile morale determină viața economică, viața socială. Ele sunt fermenții progresului“<sup>5)</sup>. Vedem deci că *Schmoller* nu numai că admite judecățile de valoare în economia politică, ci determină chiar nuanța morală a judecăților de valoare. Aprecierea valorilor în procesul de recunoaștere a lor se

1) *Othmar Spann*, Ueber d'e Stellung des Werturteils in der theoretischen National-Ökonomie. Ausserungen zur Wertdiskussion im Ausschuss des Vereins für Sozialpolitik.

2) *Albert Hesse*, Die Werturteile in der Nationalökonomie.

3) *Oldenburg Karl*, Werturteile in der Nationalökonomie.

4) *Ed. Spranger*, Die Stellung der Werturteile in der Nationalökonomie, p. 72.

5) *G. Schmoller*, Grundriss der allgemeinen Volkswirtschaftslehre, Bd. I. Leipzig, 1904, p. 75.

poate face după diferite criterii, de sigur însă că criteriul moral-cultural e cel mai valabil. De altminteri între valorile economice și cele morale nu este contradicție, cum s'ar părea la prima vedere. Din contra între aceste două grupe de valori se pot stabili raporturi de concordanță. Economia politică are de aface cu fenomene al căror temei e de natură psihică. Acțiunile de natură economică trebuiesc cercetate din punct de vedere al motivelor, ce le determină. Ori printre acestea sunt și motive morale. De aceea economia trebuie să se ocupe și de aceste motive morale, precum și de influența lor asupra fenomenelor economice. In contra introducerii momentului moral în economie s'au ridicat două obiecțiuni mai serioase: 1. teoria economică pune ca motiv al acțiunii numai propriul interes, neluând în seamă alte motive, în special motivele morale; 2. economia se preocupă de motivele valabile în procesul de realizare a valorilor economice, pe când etica stabilește numai valori juste, de a căror realizare nu se interesează deloc. Prima obiecțiune nu e justificată deloc, căci economia politică se ocupă cu viața activă în totalitatea ei și ca atare ea trebuie să țină seama și de alte motive, care influențează valorile economice. *D. Engländer* spune: „Fenomenele concrete economice se desăvârșesc și sub influența acestor motive și de aceea pot fi explicate numai prin cooperarea acestor motive și nu numai dintr'un interes propriu“<sup>1)</sup> A doua obiecțiune propriu zis nu este o obiecțiune, căci nu se referă la excluderea valorii morale din procesul economic. La prima vedere se pare că valorile etice stau în opoziție cu cele economice. Intr'adevăr valorile etice se referă nu numai la propria noastră persoană, ci privesc lumea în general, statul, familia, pe când valorile economice se bazează pe afirmarea interesului personal al fiecărui individ față de ceilalți. De fapt nu e contradicție, căci se poate admite ca fapt fundamental pentru valorile economice *interesul propriu*, fără a contrazice legea fundamentală etică: *realizarea unor valori cât mai mari și mai numeroase posibile în afară de individ*. Valorile etice nu impun renunțarea la propriul interes întotdeauna, căci afirmarea propriului interes nu e ceva „antietic sau în afară de etică, ci tocmai un principiu etic“<sup>2)</sup>. Valorile etice impun însă concilierea interesului personal cu interesele altora și subordonarea acestui interes față de o valoare supremă.

<sup>1)</sup> *Oskar Engländer*, Die Erkenntnis des Sittlich-Richtigen und die Nationalökonomie, Schmollers Jahrbuch 1914, Heft 3 p. 405.

<sup>2)</sup> *Oskar Engländer*, op. cit. p. 409.

Pe lângă acestea economia intervine chiar în raporturile economice în vederea unui scop și atunci economia teoretică e ajutată de politica economică. Prin urmare în procesul de realizare a valorilor economice, politica economică indică modul și normele de realizare. Norma cea mai bună de realizare a valorii economice e tot norma morală. Nu trebuie să exagerăm însă, ci trebuie să recunoaștem că valoarea etică este un auxiliar pentru valorile economice. Valoarea etică devine normă în procesul de realizare a valorilor economice. Aceasta este strânsa legătură dintre valorile economice și cele etice. Au fost totuși unii economiști care n'au voit să recunoască această legătură, ci au exagerat rolul valorilor economice, considerându-le primordiale. *K. Marx* a afirmat existența primară a unui singur fel de valori, a valorilor economice, derivând din acestea atât valorile etice cât și toate celelalte grupe de valori.

Materialismul istoric reprezentat de *Marx* caută să întemeieze un *monism al existenței*, reducând totul la economie. În special marxismul are neajunsuri din cauza negării valorilor etice, căci marxismul vrea să fie și politic — ori politica are aface cu voințe și scopuri omenești și ca atare cu acțiuni a căror apreciere se face pe baza valorii etice. Sunt însă unii socialiști care dau valorilor etice un rol de sine stătător în sistemul marxist. Astfel e *Max Adler*, care afirmă că valorile etice există în filosofia lui *Marx*, dar că se prezintă sub altă formă. Aceste valori sunt în filosofia marxistă factori cauzali activi imanenți. Pentru *Adler* în concepția sociologiei marxiste există cuprinsă o valorificare etică formală, care însă determină numai direcția fenomenelor sociale. De aceea „valorificarea etică este immanentă cauzalității istorice”<sup>1)</sup>. După *Adler* valoarea etică este formală, având un conținut determinat de valorile economice. Valoarea etică alege valorile economice cele mai bune pentru realizarea celei mai admisibile forme sociale.

De fapt însă materialismul istoric neagă existența independentă a valorilor etice: marxismul reduce toate valorile la cele economice, neținând seamă de faptul că în domeniul economiei intră și valori etice și valori politice, care nu pot fi reduse la valori economice, deoarece au alt substrat și alt rol în viața socială. De aceea găsim noțiuni etice chiar în filosofia marxistă; astfel *Marx* admite noțiunea de *persona-*

---

1) *Max Adler*, *Marxistische Probleme*, Stuttgart, 1913, p. 144.

*litate*, pe baza căreia cere distrugerea exploatării capitaliste. Deci, în mod inconștient, se strecoară valori spirituale de sine stătătoare, pe lângă cele economice, și în gândirea marxistă. Unii filosofi-sociologi cred că tocmai aceste elemente propriu zis nemarxiste constituiesc mărimea lui *Marx*. Astfel e *Schultze-Gavernitz*, care zice: „Mărimea lui *Marx* este nemarxismul lui”<sup>1)</sup>). Asupra acestora nu vom stărui mai mult deoarece de ele ne-am ocupat într’un studiu anterior<sup>2)</sup>).

Pentru a termina scurta schițare a problemei valorilor economice ne rămâne să vedem care sunt elementele sociale, ce determină caracterul social al acestor valori. Punctul de plecare în determinarea valorilor economice este *subiectul* cu *trebuințele* și *dorințele* sale. Valoarea economică însă nu e determinată numai de *trebuințele* individuale, căci *subiectul* nu este numai un anumit individ, ci poate fi *speța*, deci valoarea economică se poate baza pe *intersubiectiv*. Pornind dela *intersubiectiv* valoarea dobândește un caracter obiectiv oarecum, întru cât depășește ceea ce aparține numai individului. *R. Goldscheid* zice : „*Trebuințele* *subiectului* individual sunt absolut *subiective*, *trebuințele* *subiectului* în *speță* din contra poartă *valabilitate* generală în sine și pentru aceasta exprimă în același timp o *necesitate* obiectivă”<sup>3)</sup>). De aceea teoria valorilor economice e o *teorie intersubiectivă a valorii*. Valoarea economică apare deci nu numai ca un fenomen *subiectiv*, ci e rezultatul *vieții* sociale. Orice valoare de natură materială-economică este determinată de *dispoziții* individuale, de *trebuințe* și de *atmosfera* *vieții* sociale. Astfel pentru oamenii mai primitivi valoarea economică trebuie să fie stabilită de o autoritate. Prin faptul că valoarea economică e condiționată de raritatea unui lucru, de utilitatea lui, de munca necesară pentru producere precum și de scopul căruia servește, se vedește elementul social pe lângă cel individual. Elementul individual în valoarea economică este *trebuința* *subiectivă*, iar munca necesară pentru facerea unui lucru, scopul căruia servește, sunt elemente sociale. Valoarea economică este de sine stătătoare, ea nu se poate reduce la altele — nu are însă însemnătate decât numai pusă în serviciul altor

1) *G. v. Schultze-Gavernitz*, Nochmals „Marx oder Kant“, Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik, 1910, p. 839.

2) *Petru Andrei*, Sociologia marxistă și sociologia neokantiană. Studii sociologice și etice, Iași, 1915.

3) *Rudolf Goldscheid*, Entwicklungswerttheorie, Entwicklungsökonomie, Menschenökonomie, Leipzig, 1908, p. 11.

valori și anume a valorilor culturale. Valoarea economică este constitutivă pentru viața socială, ea însă are rațiune de a fi numai întru cât prin dânsa energiile naturii sunt transformate în energii ale culturii. Valorile economice sunt mijloace sociale pentru ajungerea scopurilor, a valorilor superioare culturale-morale. Elementele sociale în valoarea economică se impun imediat spiritului — de aceea au fost o sumă de economiști, care au dat cea mai mare însemnătate socialului. Astfel este economistul german *Dühring*, care a explicat valoarea economică, introducând noțiunea de *distribuție* în alcătuirea și variația valorii, nu numai pe aceea de producție. Vom vedea imediat cum. Această teorie a fost împrumutată și clar expusă de *P. Missir*, care a explicat creșterea și variația valorii prin *obstacolele sociale*, în afară de munca și de cantitatea limitată a bunurilor. *Missir* înlătură teoria valorilor de întrebuițare cu totul, afirmând că valorile economice, creșterea și variația lor, se explică prin așa numita *pozițiune socială*. Ce e aceasta? Omul, pentru producerea lucrurilor necesare, are nevoie să învingă nu numai obstacolele naturale ci și pe acelea sociale, adică o sumă de greutateți născute prin organizația socială. Oamenii au stăpânirea unui material natural pe care l-au dobândit în vreun oarecare mod; acel ce ar vrea să producă o valoare economică trebuie să răscumpere dela alții acel material. „Aceștia, având o pozițiune socială câștigată cu mijloacele sistemului de distribuire a bunurilor, nu o cedează decât în schimbul unei valori. Astfel, bunuri pe care natura ni le oferă în cantități nemărginite, ordinea socială le prezintă producătorului în porțiuni limitate și le opune obstacole noi, acolo unde natura nu le crează“<sup>1)</sup>. Aceste obstacole sociale nu pot fi învinse de către producătorul cel nou decât prin împrumutarea acelor pozițiuni sociale. Pentru a împrumuta o pozițiune socială, producătorul dă în schimb, sub o oarecare formă (dobândă, muncă, etc.) o valoare și de aceea produsele sale economice vor avea o valoare la care se va adăuga și ceea ce a dat el pentru împrumutarea pozițiunii sociale.

Această teorie accentuată de *Dühring*<sup>2)</sup> și reprezentată la noi de *Missir*, nu face altceva decât extinde teoria rentei funciare asupra tuturor valorilor economice, totuși pentru noi este foarte interesantă, întru cât

1) *P. Th. Missir*, Noțiunea valorii. Convorbiri literare 1886, p. 378—379.

2) *Dühring*, *Cursus der National-und Sozialökonomie*, II, *Aufalge*, Leipzig. Citat de *Missir*.

accentuează în primul rând factorul social în alcătuirea valorii economice.

Valorile economice sunt constitutive pentru realitatea socială, ele sunt numai o parte din valorile sociale, care cuprind mai multe spețe de valori cu funcțiuni diferite în viața socială.

#### IV. Valori juridice

Valorile juridice pot constitui obiectul unei științe a dreptului, a unei sociologii juridice și a unei filosofii a dreptului, după cum le studiem ca fenomene formale, raționale, impuse de stat, ca fenomene sociale regulative ale realității sociale sau ca concepte abstracte ale vieții practice. Dreptul ca știință se ocupă cu valorile juridice numai din punct de vedere al formei și constituirii lor; filosofia dreptului se ocupă cu nașterea, evoluția și justificarea valorilor juridice — iar sociologia cu aplicarea lor la viața socială. Punctul de vedere fundamental după care e cercetat dreptul e acela al unei valori generale și anume al unei valori sociale. Dreptul, ca regulativ al acțiunilor indivizilor, e o totalitate de reguli, de norme, care sunt create de voința organizată a unei personalități sociale, a statului. Normele juridice erau considerate de popoarele vechi ca porunci divine date șefului tribului, care și el era respectat drept reprezentant al lui Dumnezeu pe pământ. Normele nu erau, după această părere, decât porunci divine, impuse oamenilor. Pentru timpurile moderne normele juridice nu sunt nici porunci divine, nici rezultate ale unui suflet misterios al poporului, ci sunt imperative, care exprimă voința comunității sociale, a statului.

Norma, după cum am văzut, este o regulă pentru realizarea unei valori — de aceea deci normele juridice, legile juridice sunt drumuri, căi, pentru realizarea unei valori supreme. Deoarece însă aceste norme sunt ele înșile sancționate ca valori, ce trebuiesc respectate, este evident că în drept avem de a face cu un sistem de valori, pe care le putem divide în două grupe și anume: o valoare supremă juridică — pe care vom căuta a o determina — și valori-mijloace juridice — normele, legile juridice a căror valabilitate este în dependență de scopul căror servesc. Cu problema valorilor juridice ca valori se ocupă filosofia și sociologia dreptului. Valorile juridice însă se aplică unui material de fapte diferite și complexe; elementele care constituiesc ma-

terialul valorilor juridice sunt *fapte de drept* și constituiesc obiectul *științei dreptului*. Prin urmare *dreptul* ca știință se ocupă cu fapte de drept, cu fapte ca obiecte ale valorii. Vedem deci dela început afirmându-se existența unei dualități *realitate-fapte de drept și valoare juridică*. Ce raport este între acești doi termeni? Este oare dedusă valoarea din realitatea juridică, din experiență? Sau se impune ea experienței ca ceva extern și constrângător? Răspunsurile date acestei probleme alcătuiesc punctul de deosebire a două școli juridice: *școala naturalistă și școala istorică*. Prima școală deduce valorile juridice numai din rațiunea omenească, neglijând cu totul realitatea; cealaltă deduce valoarea juridică din viața istorică a popoarelor. Vom schița ambele concepții, le vom critica, căutând a stabili care e teoria adevărată.

Școala naturalistă afirmă că principiile dreptului sunt de-a-gata în rațiunea omenească, care este izvorul constant și general al tuturor principiilor juridice. Pentru acest motiv ele au valabilitate generală pentru toate timpurile și locurile. *Aristoteles* a înțeles prin drept natural ceea ce e împlântat de natură în sufletul omenească. *Ulpian* a afirmat valabilitatea dreptului natural, postulat de natură pentru toate ființele vii. *Justinian* considera dreptul natural ca produs al providenței divine, așa cum credeau urmașii lui *Tomas d' Aquino*, în evul mediu. Astăzi dreptul natural e reprezentat și susținut de școala filosofică a catolicismului. Cel dintâi care a căutat să libereze dreptul de acest clericalism și să întemeieze un sistem de drept din natura omului social și rațional a fost *H. Grotius*, care a formulat chiar termenul de drept natural.

Teoria dreptului natural a primit lovitura mortală, pe baza teoretică-filosofică, dela *Kant*, care a arătat că rațiunea nu conține în sine de-a-gata norme etice, estetice, juridice, etc., ci ea dă numai posibilitatea de a alcătui asemenea norme prin aplicarea categoriilor la un anume material. General valabilă este numai categoria *justului* nu însă și aplicațiile sale.

Școala juridică absolut opusă naturalismului este *școala istorică*, reprezentată de *Savigny* și *Puchta*. Această școală deduce valoarea juridică din istorie. *Savigny* a stabilit că dreptul nu e ceva înnăscut și invariabil, ci e un produs al evoluției și depinde de caracterul popoarelor. El zice: „Dreptul este în fiecare epocă produsul evoluției tuturor epocelor trecute, e o conexiune organică între instituțiile ju-



ridice și poporul căruia se aplică, așa că nu este, pentru drept, timp de repaos absolut, el se dezvoltă într'o evoluție continuă, supusă aceleiași legi de necesitate interioară ca toate celelalte manifestări ale activității poporului" <sup>1)</sup>. Această evoluție juridică presupune, ca și evoluția naturală — cu care s'a ocupat mai în urmă Darwin — o transformare continuă.

O completare și o depășire a istorismului face R. v. *Ihering*, care afirmă ca motor al evoluției juridice *voința conștientă de un scop*. R. v. *Ihering* combate existența unui drept natural, unic, deoarece dreptul e creat de scop, ori scopurile sunt multiple și variate Scopul dreptului este garanția condițiilor vieții sociale, iar mijlocul pentru atingerea acestui scop este puterea coercitivă a statului <sup>2)</sup>. După *Ihering* viața socială se bazează pe egoism — omul moral fiind produsul evoluției sociale. El nu admite un sentiment al dreptului premergător legilor și valorilor juridice stabilite, ci din contră afirmă un asemenea sentiment ca rezultat al exercitării dreptului.

Concepțiile mai sus schițate, deși atât de deosebite prin punctele lor de plecare, au totuși o parte comună, anume vor să întemeieze un *monism juridic*, reducând valoarea la realitatea empirică, sau realitatea la o valoare juridică rațională. Într'adevăr *naturalismul* sau școala dreptului natural confundă realitatea juridică cu valoarea, sau mai exact încearcă să derive realitatea empirică dintr'o valoare absolută, rațională. Prin urmare dreptul natural hipostaziază o valoare — distrugând independența realității empirice, care este pusă în funcțiune de această valoare rațională. *Istorismul* (școala istorică a dreptului) este tot așa de unilateral, ca și *naturalismul*, întru cât el deduce valoarea din substratul empiric, reducând-o la rolul de simplă etapă în evoluție. *Istorismul* vrea să explice valoarea absolută prin realitatea empirică istorică. Această școală juridică este *empiristă* în deosebire de *naturalism*, care e *raționalist*.

S'au făcut încercări de conciliere și depășire a acestor două curente juridice; astfel *Hegel* a afirmat că dreptul natural și cel istoric se întrepătrund, dreptul rațional există chiar în cel istoric. *Hegel* explică dreptul istoric cu numeroasele sale forme de valoare, prin aceea

<sup>1)</sup> A se vedea *L. Tanon, L'évolution du droit et la conscience sociale*, ed. II. 1905, Paris, p. 22.

<sup>2)</sup> *R. von Ihering, Der Zweck im Recht*, ed. 2, 1886.

că principiul dreptului — libertatea — intră în mai multe feluri de raporturi cu aceeași persoană sau cu persoane diferite. În felul acesta zice *Hegel*, rezultă mai multe valori juridice sau mai multe *temeiuri juridice* (*Rechtsgründe*), totuși unul singur este adevăratul drept<sup>1)</sup>.

În deosebire de aceste concepții, care toate au un caracter monist, se impune *teoria dualismului juridic*, reprezentat de juriștii neokantieni, care deosebesc valoarea de realitatea juridică. Reprezentantul mai de seamă al dualismului este *R. Stammler*. El deosebește la orice valoare juridică o *materie* și o *formă*: materia este alcătuită de faptele de drept, iar forma e armonizarea, ordonarea într'o unitate ultimă a tuturor scopurilor gândite și impuse faptelor de drept. De altminteri *Stammler* consideră întregul drept ca o formă exterioară, ca o regulă a vieții sociale, a cărei materie este economia<sup>2)</sup>.

Pentru a evita consecințele imposibile, ce rezultă din naturalism și istorism, *Stammler* rupe cu orice tendință monistă, deosebind valoarea juridică de realitatea juridică. El a considerat realitatea juridică drept obiect al dreptului pozitiv, iar valoarea juridică a dobândit forma de *drept-just* (*richtiges Recht*). Dreptul adevărat sau just nu e tot una cu dreptul natural, afirmat de naturalism, căci pentru *Stammler*, dreptul adevărat, valoarea juridică este numai un sistem de măsură și un tablou ideal, care trebuie să servească pentru ordinea juridică, fără a avea o valoare pozitivă în același loc și timp cu dreptul pozitiv. Valoarea juridică este de fapt o valoare normativă pentru legiuitor, pentru determinarea dreptului pozitiv, neavând a face cu ordinea istorică nici cu timpul și locul unde e aplicat dreptul pozitiv<sup>3)</sup>. Dar ce este această valoare juridică — dreptul adevărat — stabilită de *Stammler*? Cum o putem aprecia? Dreptul adevărat nu este altceva decât dreptul care contribuie la realizarea unei societăți de oameni cu voința liberă, deci la realizarea idealului social.

*Stammler*, deosebind realitatea juridică de valoare, nu consideră conceptul dreptului în general ca un concept de valoare, numai dreptul adevărat e o valoare, pe când dreptul pozitiv, care cuprinde și jus-

1) *G. W. F. Hegel*, *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften*, II. Auflage, Heidelberg, 1827, p. 452.

2) *R. Stammler*, *Wirtschaft und Recht nach der materialistischen Geschichtsauffassung*, 1896. Cap. *Rechtordnung und Sozialwissenschaft*.

3) *R. Stammler*, *Das richtige Recht*, passim.

tul și injustul, nu e o valoare. Dacă conceptul dreptului în genere nu e un concept de valoare, el nu este nici un simplu concept al existenței, așa cum ar fi conceptul materiei sau al energiei în științele cosmologice. Dreptul nu poate fi numai un concept existențial, deoarece el e rezultatul voinței omenești, el e determinat de scopuri care se impun acțiunii. Dacă nu este un concept existențial nu este nici un concept metafizic. Atunci ce fel de concept este dreptul în genere? Vom răspunde că dreptul este un *concept cultural*, deoarece prin ajutorul său se poate aplica realității faptelor, valoarea. Prin drept în genere se pune în raport realitatea juridică cu valoarea<sup>1)</sup>. Ca fenomen cultural dreptul intră în sfera existenței și în aceea a valorii, întru cât orice fenomen cultural aparține existenței când e valorificat, e substratul valorii sau non-valorii. În sfera valorii intră fenomenul cultural juridic prin faptul că raportează realitatea la valoarea supremă, care, după noi, este *cultura*. Prin urmare dreptul în genere e un concept de relație pentru realizarea valorii și pentru aplicarea ei unei realități juridice. *G. Radbruch* consideră dreptul ca „forma existențială, care servește ca substrat și scenă pentru valoarea juridică, pentru ideea dreptului“<sup>2)</sup>. Valoarea juridică vrea să fie o măsură a faptelor, pe care le apreciază după regulile stabilite de legislator în primul rând, iar valabilitatea acestor legi e bazată pe noțiunea de *bine*, de *just-cultural*. Dreptul vrea să *aprecieze* faptele, dar în același timp să le și *determine* — de aceea în drept avem de a face cu *norme* și cu *imperative*. *Radbruch* afirmă existența normei și imperativului în drept, bazat tocmai pe constatarea acestor două tendințe, menționate mai sus, ale dreptului. El consideră norma ca „o non-realitate, care vrea să fie realizată, iar imperativul ca o realitate ce vrea să acționeze“<sup>3)</sup>. Prin urmare norma este un scop, iar imperativul un mijloc. După *Radbruch* dreptul are și norme, dar constă mai mult din imperative. Noi credem însă că norma nu poate fi socotită drept un scop, deoarece ea nu e o realitate, ci e o regulă, care însă stabilește numai o *posibilitate de acțiune* în deosebire de imperativ, care constrânge la acțiune. Dreptul întru cât e *drept-adevărat* stabilește

1) Asupra acestei chestiuni am stăruit și într'un studiu intitulat „*Le problème de la valeur dans le droit*“, publicat în „*Archives de sociologie et criminologie*“ din 1915, No. 10—12.

2) *G. Radbruch*, Grundzüge der Rechtsphilosophie, Leipzig, 1914, p. 39.

3) *G. Radbruch*, op. cit., p. 63.

numai norme, iar ca *drept pozitiv* formulează imperative. Atât norma însă cât și imperativul servesc la realizarea valorii absolute a dreptului.

*Această valoare absolută a dreptului este stabilită de filosofia juridică, iar realizarea valorii absolute e obiectul dreptului pozitiv.* Valoarea absolută e o valoare culturală, ea e temeiul valorilor relative juridice, adică a legilor. Valoarea absolută se prezintă concretizată imediat în diferite forme. Una dintre aceste forme este *constituția unui stat*. Constituția garantează dezvoltarea personalității individuale, dar în același timp și a personalității totale, sociale — ori personalitatea e agentul culturii, de aceea constituția e o formă determinată, concretizată, a valorii absolute. Constituția e baza dreptului pozitiv, întru cât valorile relative juridice pornesc dela principiile constituției. Valorile juridice care par a fi pur formale, în care se repetă numai litera și vorba constituției, au un fond, un conținut cultural determinat de constituție. Ele trebuie să conlucreze la realizarea valorilor culturale. Acțiunile omenești sunt judecate după concordanța lor cu legea, care, de fapt, este numai o aplicare a constituției, deci a formei concrete pe care a îmbrăcat-o valoarea absolută. În modul acesta se vedește că valorile juridice sunt culturale, că au caracter social. Prin urmare valorile juridice sunt valori-mijloace către o valoare scop: cultura realizată în societate, în stat.

S'ar părea la prima vedere că ne învârtim într'un cerc vîștos, deoarece ni se poate pune problema: statul e bazat pe drept sau pe stat? *Stammier*, pe care l-am citat mai înainte, afirmă că statul e bazat pe drept, că dreptul este *antecedentul logic al statului*<sup>1)</sup>. Alți autori, sub influența unui paralelism filosofic, consideră statul și dreptul ca două laturi ale aceleiași substanțe. Astfel *G. Radbruch* crede că statul și dreptul sunt între ele „ca o ordine ordonantă și ordonată“<sup>2)</sup>. Ideea de drept însă este de natură socială, întru cât nu ar avea niciun sens dacă nu s'ar aplica raporturilor dintre indivizi. Pentru fiecare individ izolat nu poate exista drept-nedrept; de îndată însă ce el intră în raporturi cu alți indivizi se naște ideea dreptului. Prin urmare valoarea juridică are elemente sociale chiar în constituirea sa — se naște cu societatea și există pentru societate. La societățile primitive, origine, ideea de

1) *R. Stammier*, *Wirtschaft und Recht nach der materialistischen Geschichtsauffassung*, 1896.

2) *G. Radbruch*, op. cit. p. 160.

drept era confundată cu aceea de poruncă divină. La baza întregii alcătuirii sociale era *organizarea totemică a clanului*, în care dreptul era norma impusă de totem. Târziu de tot se impune ideea *dreptului legal și cooperativ*.

Dacă dreptul e considerat ca un imperativ al vieții sociale trebuie să facem deosebire între valoarea juridică și cea etică, deoarece și etica stabilește regulative pentru acțiune. Deosebirea cea mai curentă care se face este aceea pe care a făcut-o *Kant* între *legalitate* și *moralitate*, considerând dreptul ca un *regulativ extern* iar moralitatea ca un *regulativ intern*. Prin *legalitate* a înțeles *Kant* săvârșirea acțiunilor conform cu legile, în deosebire de moralitate, care este săvârșirea acțiunii din ideea de datorie, din reprezentarea legii morale. De aceea *Kant* nu consideră ca morale faptele legale, dacă nu au la baza lor reprezentarea ideii de datorie. El zice: „S'ar găsi în acțiunile noastre litera legii, nu însă spiritul ei în intenția noastră“<sup>1)</sup>. Asupra concepției lui *Kant* vom stărui mai mult la capitolul valorilor etice.

O altă deosebire ce se face între valorile juridice și cele morale e aceea referitoare la originea diferită a acestor valori. Astfel valorile juridice sunt considerate ca heteronome, deoarece ele sunt impuse de o voință exterioară, străină nouă, pe când valorile etice sunt autonome, deoarece legea morală și-o impune fiecare personalitate însăși.

Aceste deosebiri însă nu sunt așa de fundamentale, încât să stabilească un raport de exclusivitate între valorile juridice și etice. Dreptul nu poate fi mărginit numai la fapte exteriorizate, la litera legii, ci trebuie să aibă în vedere și spiritul ei, de aceea dreptul catolic vorbește chiar de *intențiune neexteriorizată*. Trebuie să stabilim un raport de reciprocitate și anume: dreptul poate fi moral, iar morala poate fi juridică. Intențiunea de altminteri este luată în seamă în drept, întru cât ea este simptomul unor fapte viitoare. Pe lângă acestea dreptul și etica au în vedere societatea. Societatea este „substanța pentru știința socială și manifestările sale, atribute sub care poate fi ea privită“<sup>2)</sup>. Valorile etice pot accentua sau *momentul subiectiv* al unei acțiuni — *intenția*, aceasta în special în *etica individualistă*, sau *momentul obiectiv* — în

1) *I. Kant*, Kritik der praktischen Vernunft. II. Auflage. ed. Vorländer. Leipzig, 1906, p. 192.

2) *George Jellinek*, Die socialethische Bedeutung von Recht, Unrecht und Strafe, Wien, 1878, p. 11.

etica socială. Conținutul obiectiv al valorii etice îl constituiesc normele pentru realizarea voinței omenești. *Schopenhauer* confunda valorile etice cu cele juridice. De fapt valorile juridice nu sunt numai ceva exterior, ci sunt și ceva interior — ele sunt determinate și de un sentiment al dreptății, care de sigur că are o nuanță etică. Pentru aceasta *Jellinek* afirmă că „dreptul nu e altceva decât un minimum etic“<sup>1)</sup>. Prin urmare se poate înlătura contradicția, ce pare că există între valorile juridice și cele etice, considerând dreptul ca gradul cel mai inferior de moralitate.

A doua deosebire dintre valori juridice și valori morale privește originea lor diferită. Valorile juridice sunt considerate ca heteronome, în deosebire de cele morale, care sunt autonome. Este o mare parte de dreptate, dar în ultima instanță valorile juridice derivă din cele culturale-etice și tind să desăvârșească personalitatea umană pentru crearea valorilor culturale. Valorile juridice nu au sens de a exista decât în societate, întru cât fundamentul lor este ideea de comunitate. Ideea de just, injust, trebuința de normă juridică s'a născut odată cu societatea — de aceea valorile juridice sunt valori sociale, al căror rol este de a reglementa funcțiunea realității sociale. În capitolul anterior am văzut că valorile economice au rol constitutiv pentru realitatea socială, întru cât societatea nu poate exista fără acele valori; valorile juridice reglementează funcționarea socială, căci orice raport juridic presupune o unitate constituită și care trebuie să funcționeze după anumite legi. Valorile juridice sunt rezultatul voinței legiuitorului, care urmărește ca scop ultim realizarea valorii culturale prin dezvoltarea maximă a personalității. În acest sens e justă afirmarea lui *Köhler*<sup>2)</sup> că dreptul e relativ întru cât e subordonat postulatelor culturii. *Valorile juridice* nu se confundă însă în totul cu cele *culturale*. Prin valori culturale se înțelege totalitatea valorilor morale, religioase, juridice, etc. Legile juridice își au conținutul lor din cultură și tind către cultură; aceasta se explică foarte ușor prin „influența reciprocă dintre drept și cultură“ cum zice *E. Mayer*<sup>3)</sup>.

După ce am arătat caracterul social al valorilor juridice, trebuie

1) *Georg Jellinek*, op. cit., p. 42.

2) *Iosef Köhler*, *Rechts = und Staatsphilosophie. Die Grenzen der Rechtsphilosophie. Archiv für Rechts = und Wirtschaftsphilosophie.*, Oktober, 1914, Heft I,

3) *Max Ernst Mayer*, *Rechtsnormen und Kulturnormen. Strafrechtlichen Abhandlungen*, Breslau, 1903, p. 24.

să reliefăm care e procesul de cunoaștere și de valorificare la aceste valori. Procesul de cunoaștere constă aici în găsirea culturii ca măsură a valorii juridice, în cercetarea raportului dintre valoarea juridică și faptele juridice — iar procesul de valorificare, în stabilirea valorii dreptului pozitiv, a legilor, care vor să desăvârșească, să concretizeze valoarea de drept în realitate, să ordoneze scopurile vieții umane. Prin urmare procesul de valorificare se ocupă cu reușita dreptului pozitiv. Dreptul pozitiv e o aplicare a *valorii-just*, iar valoarea lui se măsoară, cum zice *Stammler*, după „posibilitatea reușitei sale“<sup>1)</sup>. Legile sunt apreciate în raport cu valoarea culturală; ele reușesc sau nu, după cum ajung scopul lor sau nu, dând anumite directive funcțiunii realității sociale. Tot o funcție regulativă au, pe lângă valorile juridice, și valorile politice.

## V. VALORI POLITICE

Când vorbim despre valori politice avem în vedere înțelesul științific al acestui termen și ne referim la valorile stabilite de știința politicii. Realitatea socială se transformă mereu, tinzând să realizeze anumite scopuri, pe care le fixează etica și pe care politica le îndeplinește, aplicând normele și principiile morale stabilite de etică. Vom avea în vedere deci valorile politice științifice, al căror caracter social îl vom arăta, indicând și cele două procese deosebite de noi.

După cum se poate vedea și din nume, valorile politice se referă la *stat*, la *cetate* ca unitate socială, deci la formele de organizare ale vieții în comun, ale vieții sociale. Dela starea de primitivitate, când nu există nicio organizare, s'a trecut la starea socială, când s'a început alcătuirea grupelor politice. Trecând dela formele de comunitate: *clan* și *trib* (cu diferitele sale forme) dela *congregațiile genetice* bazate pe descendență și pe legătura sângelui, dela grupările întemeiate pe *obicei* nu pe *lege*, la *societatea propriu zisă* constituită pe baza legii, *statul* apare ca o *valoare superioară politică*. *Aristoteles* însuși considera *casa* (familia) ca prima valoare politică, iar *statul* ca scopul și punctul final al evoluției politice. Mai la început, în antichitatea grecească, *statul* era *cetatea*. *Cetatea* era valoarea politică supremă, *individul* fiind supus în mod absolut autorității *statului*. In

1) R. *Stammler*, *Theorie der Rechtswissenschaft*, Halle, 1911, p. 117.

urmă noțiunea valorii politice s'a mai lărgit și cetatea a devenit pentru Romani *respublica*, unde predomina noțiunea interesului comun mai mult decât a grupărilor și caracterelor locale. Noțiunea de stat s'a impus și s'a lărgit din ce în ce mai mult de atunci înainte, devenind ceea ce este acum. Valorile politice oscilează între două puncte limită, întru cât două sunt posibilitățile de existență ale vieții sociale și anume : o *posibilitate individualistă* și *alta universalistă*. Cu alte cuvinte viața socială sau este astfel organizată încât să primeze individul și interesele sale, sau individul este cu totul subordonat autorității vieții în comun și statului. De aceea valorile politice pot fi în primul rând individualiste sau universaliste. Valorile individualiste sunt în genere *anti-etatiste*, iar cele universaliste *etatiste*. Valorile politice le putem clasifica în două grupe, după cele două concepții predominante asupra raporturilor dintre individ și stat, anume: *concepția personalistă*, *valori personaliste* și *concepția transpersonalistă*, *valori transpersonaliste*. Valorile personaliste consideră statul și dreptul ca fiind în serviciul individului, fie în scop pur eudemonist, fie în scop cultural. Celelalte valori pun pe individ în serviciul unui scop general-cultural, realizat în stat și prin stat.

Primul fel de valori a fost desvoltat încă din antichitate, căci stoicii, cinicii, au profesat un personalism, care a fost reluat în timpurile moderne de *Kant*, *Proudhon*, *Renouvier*, etc., care, predicând demnitatea persoanei umane, consideră statul ca fiind mai prejos de individ. Pe lângă aceștia însă sunt anarhiștii idealști, care cer cu totul distrugerea statului, exagerând personalismul moral-cultural. Astfel după *Nietzsche* supraomul depășește cu totul ceea ce e mediocru, ceea ce e vulgar, este ceva suprafiresc și singuratic, care nu poate fi și nu trebuie aservit nici unei forțe. Apoi *Bruno Wille*, *Max Stirner* consideră statul ca o forță exterioară, care constrânge pe indivizi, împiedcând libertatea conștiinței, autonomia și cultura proprie. *H. Spencer* vede disproporția dintre interesele statului și ale individului și de aceea proclamă contradicția între stat și individ. Statul e bazat pe o concepție militaristă, corespunzătoare organizației actuale — odată însă cu intronarea cooperatismului economic va dispărea militarismul și individul nu va mai suferi constrângerea statului 1).

---

1) *Herbert Spencer*, L'individu contre l'État. Traduit de l'anglais par J. Gurschel. VII ed. Paris, 1906.



În mișcarea contemporană la care asistăm și noi, personalismul valorilor este afirmat cu putere de *sindicalismul revoluționar*. Sindicalismul cere respectarea libertății individuale, suveranitatea și autonomia ființei umane. El pornește dela contradicția ce există între interesele patronului și acelea ale muncitorilor și devine *anti-etatist*, deoarece statul sprijină pe patron. Sindicalismul predică însă un altfel de personalism decât *Stirner*, un personalism ce recunoaște comunitatea lucrătorilor, unde însă nu va fi nicio constrângere, deoarece toți vor fi liberi și „libertatea fiecăruia crește prin contactul cu libertatea altuia“<sup>1)</sup>.

Concepția personalistă a valorii politice are numai o parte de adevăr, anume aceea că accentuează și pretinde libertatea de dezvoltare a personalității umane, care e motorul întregii culturii.

În afară însă de acest avantaj personalismul politic are și mari dezavantaje; astfel el distruge viața socială, tinzând să stabilească un fel de atomism social, în care fiecare individ va fi izolat de ceilalți și în care nu se va putea realiza niciodată o unitate culturală, un progres cultural.

Cu totul opusă concepției personaliste a valorilor politice este cealaltă concepție menționată, *concepția transpersonalistă*, care afirmă, prin opoziție cu individualismul politic, un *universalism*. După această concepție individul trebuie subordonat societății, statului, așa că interesele individuale sunt sacrificate pentru stat. *Fichte*, *Hegel*, *Comte* au reprezentat, în diferite forme, această teorie. Pe când prima teorie tindea către ruperea legăturilor sociale, aceasta din urmă afirmă tocmai elementul solidarității dintre indivizi. Există chiar o nuanță religioasă a acestei teorii, care afirmă că statul e de natură mistică. *Treitschke* crede că statul e „o legătură sfântă între multe spețe“<sup>2)</sup>. *Fichte* atribuie individualității o valoare numai întru cât e încorporată într'un *tot al valorii*, într'o unitate mai mare de valori. Individualul este numai un fragment din tot. *Kant*, deși a conceput statul ca ceva mai presus de indivizi, a rămas totuși un personalist, deoarece el consideră statul numai ca mijloc pentru moralitatea indivizilor. Statul nu este deci, în filosofia kantiană, o realitate de sine stătătoare, nu e o valoare totală, care să cuprindă în sine pe indivizi ca niște *valori parțiale*. *Kant* a afir-

1) *Pouget*, Les bases du syndicalisme.

2) *Treitschke*, Citat de *G. Radbruch*, op. cit. p. 126.

mat o valoare totală, care nu e de natură individualistă, dar acea valoare nu e de natură politică, ci este etică. El a subordonat pe om *umanității*, prin umanitate nu a înțeles însă comunitatea concretă a oamenilor, ci numai valoarea abstractă a omului. De aceea deci *Kant* reprezintă un *universalism abstract*, care însă nu are în vedere deloc legătura socială dintre indivizi, și care, în modul acesta, poate duce la un individualism extrem. Prin urmare *Kant* rămâne un reprezentant al concepției personaliste. Prin această consecință individualistă dedusă din filosofia kantiană, se explică de ce *H. Cohen* a afirmat că adevăratul întemeietor al socialismului este *Kant*<sup>1)</sup>.

În deosebire de *Kant*, *Fichte* consideră individualul numai ca un moment în valoarea totală, ce e statul. Statul este ceva deosebit de suma indivizilor, care îl compun; el este o treaptă premergătoare, un mijloc pentru a îndrepta toate forțele individuale către viața speței. Tot astfel, după *Hegel*, realitatea individuală este desvoltată prin stat, care reprezintă o formă adecuată a spiritului absolut.

Concepția transpersonalistă poate deveni periculoasă prin suprimarea drepturilor și valorilor individuale. Considerându-se statul ca ceva transcendent, se impune un fel de autoritate, care copleșește cu totul pe individ, reducând personalitatea omenească la rolul de simplu executant al unor porunci externe, impuse de altcineva. Transpersonalismul determină deci un adevărat *autoritarism*. Exagerările concepției transpersonaliste a valorii politice au dat naștere acelor mișcări și concepții *anti-etatiste*, reprezentate de anarhiștii idealiști și de sindicaliști.

Ambele concepții însă sunt extreme, întru cât exagerează o direcție sau alta. De sigur însă că a doua concepție, cu oarecare corective, e cea mai aproape de adevăr. Vom vedea în curând cum trebuie să concepem raporturile dintre stat și individ.

Pentru concepția personalistă idealul de stat este *statul contractual*, iar pentru a doua concepție e *statul organicist*. Concepția politică contractualistă pleacă dela *Hobbes*, care proclamase războiul dintre oameni „*homo homini lupus*“, și care propunea ca mijloc de curmare a acestei stări o înțelegere între oameni. *Spinoza* însuși afirmă statul ca un rezultat al acestei stări de luptă, al forței. El recunoaște că, în baza dreptului naturii, fiecare face acte, care rezultă din natura sa. Dacă oamenii ar trăi toți sub conducerea rațiunii nu și-ar cauza pa-

1) *Hermann Cohen*, *Kants Begründung der Ethik*.

gube unii altora, deoarece însă ei sunt supuși pasiunilor pot fi târâți în sens contrar, în luptă. Pentru a putea fi de acord și a conviețui, ei trebuie să părăsească pornirile lor naturale și să se asigure unii pe alții în contra lor însăși. De aceea, zice Spinoza, un om nu va săvârși răul, deoarece în baza înțelegerii, statul, autoritatea superioară îi va face un rău și mai mare. Statul trebuie să prescrie regulele vieții comune, să dicteze legi și oamenii în baza înțelegerii, trebuie să se supună, renunțând la avantajele stării naturale. Spinoza spune textual: „Hac igitur lege Societas firmare poterit, si moda ipsa sibi vindicet jus, quod unusquisque habet, sese vindicandi, et de bono et malo judicandi: quaeque adeo potestatem habeat communem vivendi rationem praescribendi, legesque ferendi, easque non Ratione, quae affectus coercere nequit, sed minis firmandi. Haec autem societas, legibus et potestate sese conservandi firmata, Civitas appellatur, et qui ipsius jure defenduntur, Cives; ex quibus facile intelligimus, nihil in statu naturali dari, quod ex omnium consensu bonum aut malum sit...“<sup>1)</sup>

Această teorie a contractualismului a fost formulată în mod clasic de J. J. Rousseau,<sup>2)</sup> care a stabilit că statul e rezultatul unui contract, prin care individul se supune unei totalități de indivizi, pentru a se apăra în contra altora. Prin contract se naște statul, iar suma membrilor săi alcătuiește poporul. Individul își alienează o parte din libertatea sa naturală, dar dobândește siguranța averii și vieții sale. El își dă singur legi, căci ia parte la viața statului, deci e liber. Suveran e poporul — iar legile le dă voința morală. Dacă indivizii sunt nemulțumiți în contra statului, ei pot strica contractul.

Teoria contractualistă e bazată pe un raționalism filosofic. E curios faptul că Rousseau, care a accentuat tocmai *sentimentul*, dându-i un rol de seamă în filosofie, a reprezentat o teorie politică raționalistă. Această concepție e bazată pe principiul că statul e un contract, rezultat din necesitatea omului de a trăi în societate. Acest contract durează atât cât durează și voința de a fi împreună. Eroarea cea mare a contractualismului constă în faptul că nu consideră statul decât ca o sumă de indivizi, nu ca o realitate de sine stătătoare, ca o valoare proprie, deosebită de fiecare individ.

1) *Benedicto de Spinoza, Ethica ordine geometrico demonstrata. Ex edit'one operum quoquot reperta sunt. J. Van V. Poten et J. P. N. Land, Haga, 1905. Paris IV. Propositio XXXVIII. Scholium IV. p. 133—134.*

2) *J. J. Rousseau, Le contrat social.*

Transpersonalismul e concretizat în concepția organicistă a statului, care, plecând de la asemănările ce există între stat și organisme, afirmă identitatea acestor două noțiuni. După cum un organism total nu este numai o sumă a organelor parțiale, ce îl compun, ci are o funcțiune proprie, de sine stătătoare, tot așa e și statul. Acest mod de a concepe statul se bazează pe o analogie, care nu are valoare de explicare, ci numai de exemplificare. Vom vedea imediat cum trebuie conceput statul, pentru a putea determina valoarea sa politică.

Statul ca și dreptul sunt produse ale voinței, ele sunt forme necesare ale vieții în comun a oamenilor. Necesitatea realizării statului este realizarea vieții comune a oamenilor în anumite condițiuni, de aceea statul variază în organizația sa, luând anumite forme istorice. Statul nu e un rezultat accidental istoric, ci e o formă necesară a vieții sociale, e un concept care, ca și conceptul dreptului, trebuie să fie „născut dintr'o necesitate a vieții și crescut cu o conștiință vie“, cum zice G. Iăger<sup>1)</sup>. Statul nu poate fi explicat printr'o voință supremă, ce pune anumite scopuri — aceasta ar fi o simplă credință religioasă. De asemenea ideea de stat nu e o idee rațională, ci „conceptul statului este o unitate, dar nu o unitate logică sau teoretică, prin care fenomenele vieții istorice și sociale sunt sesizate împreună de către rațiune, ci o unitate practică, o unitate a voinței și scopurilor“<sup>2)</sup>. Statul este o *personalitate*, dar nu o personalitate individuală ci o personalitate, în care individul este numai un element, o *personalitate totală, socială*. Ce este această personalitate socială? „Personalitatea socială este o unitate de voințe individuale, care sunt constante și independente, și o subordonare a tuturor scopurilor parțiale, individuale, față de un scop unic, care e acela al societății“<sup>3)</sup>. Această personalitate socială e creatoare de cultură, ea servește idealul uman, idealul culturii generale. Statul e o unitate politică ce presupune noțiunea de teritoriu. Nu se poate vorbi de un stat decât atunci când are teritoriu propriu, legi proprii și conducere proprie. Statul ca personalitate totală cumulează cea mai mare putere, de aceea el poate avea față de indivizi putere coercitivă, li se poate impune ca ceva exterior voinței

1) Georg Iăger Königsberg, Erkenntnistheorie und Staatswissenschaft. Schmoller Jahrbuch, II-ter Heft, 1912, p. 14.

2) Georg Iăger, Königsberg, op. cit., p. 16.

3) P. Andrei, La personnalité en tant que valeur sociale. Archives de sociologie et criminologie, Juin 1914, No. 5, p. 46.

lor, Legile fundamentale ce se impun voinței omului, pentru garantarea vieții în comun, iau forma constituției statului. Ele tind să asigure viața indivizilor și dezvoltarea lor culturală. Statul poate trece prin diferite forme de organizare, trecând dela prima sa formă — cea militară — cuceritoare, prin faza feudală și ajungând la statul juridic de azi. Statul juridic, la rândul său, are valori diferite după cum organizarea sa e *monarhică, oligarhică, democratică-parlamentară*. Toate aceste moduri de constituire și transformare ale statului sunt *valori politice*, care condiționează dezvoltarea tuturor celorlalte valori. Statul caută să deie forțelor individuale o directivă socială, de aceea el cuprinde în sine o *totalitate de valori*. Dar în definitiv nici statul nu e o valoare absolută, supremă, ci e numai un mijloc pentru realizarea altei valori.

Valoarea culturală supremă este *umanitatea*, adică realizarea conceptului celei mai desăvârșite moralități și conștiințe a umanității. Statele nu pot contribui la această idee decât devenind, din unități politice, unități culturale. Unitatea culturală inferioară umanității e națiunea; de aceea statele devin unități culturale devenind naționale. De asemenea națiunile pot să-și îndeplinească mai bine misiunea lor culturală devenind state. Prin aceasta se poate explica foarte ușor de ce tind toate națiunile subjugate să devină state independente, cu teritoriu, legi proprii și cărmuire națională, și de ce tind toate statele să devină naționale, omogene prin asimilarea elementului străin. Intre umanitate care e valoarea culturală supremă și între individ care e valoarea cea mai mică există națiunea ca o valoare culturală, care ajută statul să devină un mijloc de realizare a culturii.

Națiunea este o unitate cu o structură proprie, cu caractere deosebite. În primul rând și această unitate culturală ca și cea politică se bazează pe voința comună, pe voința de a fi împreună a indivizilor<sup>1)</sup>. Națiunea însă mai are și alte elemente, care pot lipsi statului. Astfel națiunea se bazează pe *limba și istoria unui trecut comun*, a unei comunități. Aceste elemente pot lipsi uneori, însă este ceva comun în sufletul tuturor aceluia care aparțin aceleiași națiuni, este o conștiință care, oricât ar părea de adormită, se deșteaptă în anumite momente cu o intensitate neașteptată și dă forțe titanice tuturor indivizilor care aparțin aceleiași națiuni. Națiunea are un suflet co-

1) Vezi *D. Gusti, Problema Națiunii*, București, 1919.

mun, care nu e rezultatul numai al unui consensus general — voința de a fi împreună — nici numai al limbii comune, al intereselor, etc. — ci care le cuprinde pe toate laolaltă.

Valorile politice nu sunt de sine stătătoare, ci sunt subordonate celor culturale. Politica de altminteri ca știință este în dependență de o altă știință, de etică, căci ea nu are alt rost decât de a studia procesul de realizare a valorilor indicate de etică <sup>1)</sup>. Valorile politice au valabilitate numai întru cât contribuie la realizarea culturii.

## VI. VALORI ETICE

Dacă existența valorii a fost contestată în domeniul cunoașterii științifice, dacă s'a izgonit orice considerație de valoare din așa numitele științe teoretice, a fost însă recunoscută în unanimitate valoarea în etică. Cei mai mulți teoreticieni limitează valoarea la etică; pentru acest motiv valorile etice sunt acelea care au fost cel mai temeinic studiate. Toți au fost de acord în a recunoaște valoarea etică drept un regulativ al vieții practice. Viața omenească e o continuă tendință de realizare a unor scopuri, a unor valori, pe care le ajungem printr'o încordare a voinței noastre, prin acțiuni. Țintele dorințelor noastre pot fi numeroase, de aceea mereu ni se impune aceeași întrebare: care e cel mai bun scop? Aprecierea aceasta e variabilă după indivizi, căci pentru unii e *fericirea*, pentru alții *averea*, *virtutea*, etc. Dacă însă valorile etice ar fi așa de variate, acțiunile n'ar mai fi unitare și, atunci am avea un adevărat haos moral. De aceea ni se impune găsirea unei valori etice, care să fie general valabilă, recunoscută de toți. Problema valorilor etice, pentru a dobândi o lumină științifică, pentru a fi clară, implică o sumă de alte probleme. În cercetarea acestei probleme noi ne propunem a arăta: 1. natura valorii etice, 2. criteriile acestei valori, raporturile ei cu celelalte valori sociale. După acestea vom indica locul acestor valori în consensusul valorilor sociale în genere.

Asupra problemei naturii valorii, răspunsurile le putem grupa în patru grupe principale și anume: 1. valoarea etică de natură *psihologică*, 2. de natură *logică*, 3. *biologică*, 4. *socială*. Prima teorie,

<sup>1)</sup> D. Gusti, Sozialwissenschaften, Soziologie, Politik und Ethik in ihrem einheitlichen Zusammenhang, 1909.

cea psihologică, afirmă că valoarea etică are o bază psihică, e rezultatul constituției noastre sufletești și depinde de dânsa. Astfel *H. Maier* consideră valoarea etică drept un produs al voinței eului, al voinței de a-și perfecționa personalitatea. Prin urmare valoarea este în dependență de această voință. De asemenea *Wundt*, constatând că orice acțiune e determinată de motive și scopuri reale, existente în conștiință, califică acțiunile drept morale sau imorale, după aceste scopuri și motive. Motivele și scopurile nu sunt altceva decât determinantele interne ale acțiunii. Acești doi factori ai acțiunii morale determină valoarea etică, care, pentru a fi completă, trebuie să-i cuprindă neapărat pe amândoi. *Wundt* afirmă chiar că motivele nu au o valoare etică dacă nu au și un scop; tot așa o faptă obiectiv morală nu are nicio valoare dacă nu rezultă din motive morale. În cercetările psihologice mai vechi asupra naturii valorii etice, toată atenția era îndreptată asupra motivelor subiective ale faptelor morale. Prin urmare în etica veche valoarea etică era subiectivă, în deosebire de etica nouă care pune problema valorii obiective, a normelor morale, a scopului acțiunilor. Valoarea etică e rezultatul unui act subiectiv de voință, al unui impuls către valoare. Unii teoreticieni, admițând natura psihologică a valorii etice, consideră sufletul, eul individual, ca subiect și obiect absolut al valorii etice, reprezentând astfel o direcție egoistă și individualistă în etică. Teoriile psihologice asupra naturii valorii etice sunt de trei feluri, după elementul psihologic afirmat ca fundament al moralului. Deosebim în modul acesta o *teorie intelectualistă*, alta *afectivă* și o a *treia voluntaristă*. Teoria intelectualistă a valorii morale deduce valoarea etică din raționament, din reprezentarea unei idei sau a unei legi. Această teorie a dat naștere logicismului lui *Kant*; de aceea ne vom opri mai mult asupra ei, când vom cerceta al doilea curent, a doua direcție referitoare la natura valorii etice. A doua teorie bazează valoarea pe *sentiment*, afirmând numai mobilul unei acțiuni morale. Morala milei, morala binefacerii, morala pe care *Nietzsche* o numește a *sclavilor*, sunt numai forme ale acestui mod de a întemeia valoarea etică. De fapt însă valoarea etică este rezultatul unor relații dintre anumite obiecte reprezentate și anumite sentimente legate cu acele reprezentări. Într'adevăr sentimentul este un element însemnat în acțiunea morală, el însă nu e cel mai de seamă. Acțiunea morală a unui om, care întotdeauna face bine pentru că firea sa este ușor emoționabilă fără a-și

da seama în mod conștient și cu claritate de fapta sa, nu are tot atâta valoare ca acțiunea unui om, care își propune în mod conștient să-vârșirea unei acțiuni, fiind călăuzit numai de dorința de a contribui la progresul uman. Sentimentele și reprezentările morale sunt determinate, în ultima instanță, de o dorință, de o tendință a sufletului către binele general. Această dorință nu e pur individuală, subiectivă, ci ea are un moment obiectiv, întru cât se referă la ceea ce e social-cultural.

Teoria a treia, întru cât afirmă voința ca elementul fundamental, care determină valoarea morală, e cea mai justă. *Voluntarismul etic* este cea mai răspândită teorie azi, căci valoarea etică apare ca scop al acțiunii. *Wundt, Windelband, Eisler, etc.*, sunt reprezentanții acestei teorii a valorii morale.

Nu putem stăruî mai mult asupra acestei chestiuni, care, prin ea însăși e foarte însemnată și poate fi tratată în mod special. De aceea vom spune câteva cuvinte și despre al doilea curent — cel *logicist* — după care valoarea etică e de natură logică. *Kant* este cel mai de seamă reprezentant al acestei direcții etice. *Kant* nu întemeiază valoarea etică pe psihologie, deoarece experiența nu poate da judecăți necesare și universal valabile. De ce n'a dat *Kant* valorilor etice o bază psihologică? Răspunsul la această problemă îl găsim, gândindu-ne la modul cum concepe *Kant* experiența. După *Kant* experiența este ea însăși un rezultat al conceptelor intelectuale, ea nu poate servi pentru alcătuirea de valori absolute — ori valoarea etică trebuie să fie absolută, fără excepții, pentru a putea servi ca normă de acțiune. Acesta este un prim motiv. Al doilea motiv, pentru care *Kant* se ridică în contra psihologismului, este faptul că el confundă valoarea etică psihologică cu valoarea hedonică. *Kant*, combătând empirismul valorii etice, a combătut de fapt hedonismul. El zice vorbind despre empirismul valorii etice: „Empirismul extirpează până la rădăcină moralitatea în intenții în care constă valoarea cea mare a acțiunilor și nu numai prin fapte, valoare pe care omenirea poate și trebuie să o creeze prin moralitate; el substituie datoriei cu totul altceva, anume un interes empiric, cu care se leagă inclinațiile în general; în afară de aceasta empirismul e legat de toate inclinațiile, care, sub orice formă s'ar prezenta, dacă sunt ridicate la demnitatea de principiu suprem practic, degradează umanitatea și pentru că aceste inclinațiuni sunt tot atât de favorabile felului de a simți al fiecăruia, prin cauza lor sunt mult mai



vătămătoare decât orice entuziasm fanatic, care nu poate avea ca rezultat niciodată o stare durabilă la un mare număr de persoane<sup>1)</sup>. *Kant* pune ca o condiție constitutivă a valorii etice *necesitatea obiectivă*. El vede în om, pe lângă voința sensibilă, care îl îndeamnă să-și satisfacă trebuințele dictate de sensibilitate, și o voință suprasensibilă, determinată numai de principii raționale, fără a se referi la obiectele posibile ale dorinței. Valoare morală nu e aceea care e determinată de un principiu empiric sau de un sentiment oarecare empiric, ci ea e determinată de un principiu rațional *apriori*. Valoarea morală este determinată de ideea datoriei. Valoarea etică este, în ultima instanță, un *imperativ*, căruia trebuie să ne supunem cu toții. Acest imperativ este rezultat din principii *apriorice*, din rațiune, nu are nimic psihologic în sine, are o nuanță oarecum logică, rațională. Și totuși chiar *Kant*, care vrea să excludă orice element psihologic în întemeierea valorii etice, este silit să recunoască *sentimentul respectului către legea morală* ca singurul mobil care determină voința morală. Acest sentiment umilește înclinațiile personale și ne îndeamnă să ne supunem legii morale, el nu se referă nici la plăcere, nici la durere, totuși produce interesul moral, independent de simțuri. Sentimentul de respect pentru legea morală este, după *Kant*, singurul sentiment cunoscut *apriori*. Dar *Kant*, greșește afirmând aceasta, deoarece și acest sentiment este cunoscut prin experiență internă, psihică. *Kant* întemeiază filosofia valorii etice, pornind dela analiza conștiinței morale, dela opoziția dintre inclinațiile sensibilității și datoria impusă de imperativul categoric. Săvârșind acțiunea conform legii morale omul dobândește demnitate, devine membrul unei lumi inteligibile. *Kant* a urmărit numai întemeierea logică și fără contradicții a valorii etice, venind în flagrantă contradicție cu experiența, căci el admite o dublă voință: 1. o voință suprasensibilă, care concordă cu natura supraempirică a oamenilor, 2. o voință empirică, ce derivă din natura empirică, sensibilă a oamenilor. Prin aceasta a contrazis *Kant* experiența psihologică, care ne arată că o voință liberă de orice sentiment și reprezentare nu există.

Logicismul lui *Kant* este un *formalism* care face abstracție de orice considerație teleologică, ținând seama numai de concordanța faptelor cu imperativul categoric. Etica lui *Kant* este însă și *rigoristă*, întru cât

---

1) *I. Kant*. Kritik der praktischen Vernunft. II. Auflage, herausgegeben von R. Vorländer, Leipzig, 1906, p. 92.

respinge orice plăcere externă a vieții, predicând constrângerea, datorită pentru crearea valorii morale. Rigorismul kantian îl numește Paulsen negativism, deoarece „a lucra moral înseamnă a face ceea ce nu faci bucuros“. Ceea ce rămâne însă din modul de întemeiere a valorii etice după Kant este afirmarea rezultatului obiectiv al acțiunilor. Paulsen zice „astfel spunem cu Kant: valoarea și importanța unei vieți se bazează pe ceea ce face omul bun, nu pe ceea ce suferă el ca bun sau rău“<sup>1)</sup>.

Kant a vrut să găsească o valoare etică general valabilă, trecând peste orice considerare a realității psihologice. Wundt găsește însă că principiul moral stabilit de Kant nu este aprioric, deși are formă apriorică, deoarece noțiunile, ce sunt cuprinse în acest principiu, sunt luate din experiență. În principiul formal kantian „lucrează astfel ca maxima voinței tale să poată fi principiul unei legi generale“ sunt cuprinse trei noțiuni: 1. *maxima* (credința subiectivă, ce determină voința); 2. *principiul* (exemplul obiectiv, după care trebuie să se conducă voința); și 3. *legea* (principiul întovărașit de constrângere).

Wundt susține că raportul individului cu semenii săi, cuprins în raportul dintre maximă și principiu, e luat din experiență, nu e ceva aprioric, deoarece e vorba de indivizi existenți în experiență. De asemenea în noțiunea de lege, constrângerea implică ordinea juridică, care nu e de natură apriorică. De aceea conchide Wundt „formularea legii morale se bazează pe concepte, care în realitate sunt luate, prin abstracție, din experiență, care se dau însă drept pur formale, deci drept concepte apriorice prin ajutorul formei abstracte, pe care au luat-o“<sup>2)</sup>. Alți filosofi, imitând pe Kant, au vrut să deducă valoarea etică în mod direct dintr-o valoare intelectuală logică, negând orice caracter și orice fundament psihologic pentru acest fel de valori. Astfel este F. Somló, care afirmă că valoarea etică nu poate fi întemeiată pe voință, deoarece în cazul acesta s'ar naște o adevărată contradicție logică. Dacă valoarea etică s'ar baza pe voință, cum s'ar putea vorbi de voință etică sau neetică? „O voință nedreaptă ar fi, după această părere, o voință nevoită și una etică o voință voită. Prima ar fi o contradicție în adjecto, cam ca o murdărie curată sau un bun rău, iar cea de a doua o

1) Friedrich Paulsen, Immanuel Kant. Sein Leben und seine Lehre, Kiasiker n. 326.

2) W. Wundt, Kleine Schriften, Bd. I Leipz'g, 1910, p. 211.

tautologie ca bunul bun<sup>1)</sup>). Prin urmare, conchide *Somlò*, sau nu există valoare etică, sau ea e în afară de dorință și voință. După *Somlò* valoarea etică e deosebită de voință, căci voința nu presupune valoarea, iar valoarea e un act de conștiință deosebit de voință. *Somlò* consideră valoarea etică drept o treaptă din scara valorilor intelectuale, ca supusă valorii de adevăr.

*Kant*, precum și filosofii ceilalți, care accentuiază natura raționalistă-logică a valorii etice, au ajuns la concluzii neadevărate, din cauză că nu au dat destulă atenție fenomenului psihic al valorii. De îndată ce valoarea etică se referă la acțiune, voind să fie o normă pentru reglementarea acțiunilor, se impune dela sine introducerea temeiurilor psihologice în alcătuirea valorii etice.

Ca o reacțiune oarecum în contra raționalismului și logicismului eticei se ridică un alt curent, care cade tocmai în extremă cealaltă, în cel mai necritic empirism, *curentul biologist în etică*. Acest curent consideră viața ca suma tuturor valorilor morale, ca cea mai mare valoare, și tot ceea ce tinde la conservarea ei are valoare. Această etică identifică legile morale cu cele ale naturii, deosebindu-se numai prin aceea că admite un plus de teleologism. Reprezentant al acestei morale este în primul rând *Spencer*<sup>2)</sup>, care consideră drept valoare etică tot ceea ce contribuie la *maximul de viață*. De altminteri în etica lui *Spencer* principiul maximului vieții este subordonat aceluia al *maximului plăcerii*. *Spencer* a încercat să deducă valoarea morală din legile naturii, considerând legea naturală ca un ideal. Valoarea etică cea mai înaltă este aceea care dă posibilitatea celor mai multe și mai variabile adaptări de mijloace către scopuri, deci care asigură conservarea vieții. Prin urmare valoarea etică are ca principiu ultim viața. *Spencer* însă privește etica dintr'un punct de vedere evoluționist, căci el crede că se va ajunge prin evoluție la realizarea unei valori etice ideale, a omului ideal într'o stare socială ideală. Această valoare ideală morală se va realiza cu necesitate. Dacă valoarea etică ideală este inerentă mecanismului evoluției, atunci evoluționismul lui *Spencer* dobândește un caracter metafizic. În această privință *Malapert* zice cu dreptate: „în fondul acestui evoluționism spencerian pare că se găsește câteodată un hegelianism latent: viața

1) *Felix Somlò*, Das Wertproblem. Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, April 1912, p. 140.

2) *Herbert Spencer*, Les bases de la morale évolutionniste.

universului este o creațiune latentă a idealului“<sup>1)</sup>. De aceea deci în morala spenceriană valoarea apare pe de o parte ca subordonată vieții, iar pe de alta ca o idee metafizică.

Tot ca reprezentant al eticei biologice este considerat și *Nietzsche*. *Nietzsche* susține și el tema că e moral tot ceea ce ajută viața. El combate evidența valorii morale, afirmând că ea poate fi derivată din valorile biologice. Viața este, după dânsul, voința de putere, al cărui ideal este supraomul. De aici rezultă, spun unii eticieni, că *Nietzsche* reprezintă cel mai unilateral *individualism* și *egoism* al forței. Ceea ce numește el *morala aristocraților* (*Herrenmoral*), în deosebire de *morala comună*, *morala sclavilor* (*Sklavenmoral*) nu este altceva decât un *immoralism*, zic unii eticieni. Și totuși *Nietzsche* găsește apărători printre filosofii contemporani. Astfel *Riehl*, într'un admirabil studiu<sup>2)</sup>, afirmă că *Nietzsche* reprezintă o morală superioară, *morala culturii*, deoarece predominarea supraomului nu înseamnă predominarea forței brutale, ci predominarea omului cultural, care are răspunderea cea mai mare pentru viitorul umanității, pentru cultura ei. Asupra acestei interpretări a lui *Riehl*, precum și asupra lui *Nietzsche*, ne vom opri mai mult când vom studia valorile culturale.

Tot o direcție empirică reprezintă și *Paulsen* în etică. El se ridică în contra logicismului kantian, afirmând că oamenii au deosebit binele de rău înainte chiar de nașterea moralei. Omul deosebește ce e bine și ce e rău în baza unei conștiințe interne, fără a se călăuzi de legi apriorice, raționale. Legile etice sunt, după *Paulsen*, legi naturale, a căror nerespectare aduce după sine răul. *Paulsen* zice: „Nu avem deci a face aici cu imperatiivele fără bază ale rațiunii practice, nici cu poruncile arbitrare ale unui legiuitor pământesc sau supraterestru, ci cu legile naturale ale ființei omenești, în care se exprimă raportul normal condiționat al dezvoltării vieții sănătoase cu obiectele diferite ale vieții, întru cât depind de voință“<sup>3)</sup>. Etica deci scoate regule din viață și pentru viață. Ea nu poate stabili valori universal valabile, căci alta este valoarea morală stabilită de negru, alta de chinez etc., după cum altul este și felul lor de traiu. Tot așa *Lévy-Bruhl*, afirmând metoda comparativă-empirică în studiul realității morale, afirmă că etica e o

1) *Paulin Malapert*, *Leçons de Philosophie*, Tome II, Paris, 1908, p. 112.

2) *Alois Riehl*, *Friedrich Nietzsche, Der Künstler und der Denker*, V. Auflage, Stuttgart, Frommanns Klassiker.

3) *Fr. Paulsen*, *System der Ethik*, I, Bd., p. 9.

*știință a obiceiurilor de fapt.* Morala, ca o funcțiune a societății, variază odată cu societatea, de aceea există mai multe tipuri morale. Realitatea morală, care e obiectul eticei, afirmă *Lévy-Bruhl*, este condiționată de ansamblul condițiilor în care se găsește o societate. Pentru acest motiv etica trebuie să cerceteze care „sunt elementele constante ale tuturor moralelor omenești“<sup>1)</sup>. Prin urmare *Lévy-Bruhl* are și el o concepție empiristă, recunoscând diversitatea valorilor etice după societăți. El nu poate trece cu vederea însă elementele comune și constante tuturor moralelor sociale. Poate fi vorba deci de o valoare morală generală, căci esența vieții și caracterele fundamentale ale ei sunt asemănătoare cam pretutindeni.

*Paulsen* de sigur că are dreptate afirmând necesitatea experienței, a vieții ca izvor al valorii morale; nu poate fi însă admisă morală biologică, care face din viață un scop, o valoare morală. Biologismul distruge adevăratul sens al valorii morale — de aceea noi vom arăta că valoarea morală își are izvoarele în experiență, în viața psihică, dar că nu se reduce la viață în sens biologic. În afară de aceste trei curențe menționate până acum, există și o altă teorie, care vrea să dea valorii etice un alt temei. E adevărat că timpurile moderne se îndepărtează din ce în ce mai mult de considerațiile metafizice în alcătuirea valorilor etice. Astăzi nu se mai vorbește despre o etică *teleologică* și tot așa rar se mai aude câte un glas răzleț, care cearcă să reîntroneze metafizica etică. Curentul cel mai accentuat însă, care dobândește cei mai mulți partizani, este *curentul social-etic*. Astăzi se caută a se da eticei un fundament social. Etica individuală se subordonează eticei sociale, tinzând să se armonizeze în totul cu aceasta. Etica este concepută acum ca știința normelor de realizare a unei stări sociale-culturale de valoare, ca o știință absolut indispensabilă sociologiei și politicei. Etica vrea să influențeze voința oamenilor, stabilind valorile ce trebuiesc realizate, iar politica arată căile pe care voința devine fapt. Politica este, cum zice *Dietzel*, o servitoare a eticei, căci ea aplică normele stabilite de etică. Etica și politica studiază realitatea socială în formă de devenire, de evoluție, pe când sociologia are drept obiect realitatea socială devenită, cristalizată. Etica și politica sunt normative, sociologia explicativă. Etica modernă este în general *universalistă*, adică afirmă ca fundament al conștiinței morale tendința către ceea ce e general omnesc, către

1) *Lévy-Bruhl*, *La morale et la science des moeurs*, ed. III, Paris, 1907, p. 208.

social. Individul și societatea se presupun recîproc, de aceea voința morală trebuie să cuprindă și individualismul și altruismul în sine. Etica socială se bazează pe concordanța indivizilor prin voința morală, adică prin tendința către scopul suprem. Prin această convingere, fiecare individ caută să lucreze pentru fericirea tuturor. Această etică socială-universalistă e bazată pe doi factori: 1. un factor teoretic, 2. un factor practic. Factorul teoretic este trebuința de unitate, de înțelegere a indivizilor în societate, iar cel practic constă în nevoia de a lucra împreună, de a se bucura în comun de roadele muncii lor. Etica este deci o știință socială-culturală, normativă. Sunt însă unii care tăgăduesc eticei rolul ei normativ. Astfel e *O. Ritschl*, care afirmă că o știință ca atare nu poate avea scopuri practice, de aceea „etica sau e știință și atunci ca atare nu are scopuri practice, ci numai teoretice — sau are în realitate și scopuri practice și atunci încetează, în aceeași măsură, de a fi o știință“<sup>1)</sup>. După *Ritschl* etica are să se ocupe numai cu formele, nu cu conținuturile vieții morale, iar aceste forme sunt rezultatul unei abstracțiuni de tot ceea ce este individual în viața morală.

Etica socială nu exclude însă, ci presupune pe cea psihologică, căci ține seamă de motivele și scopurile acțiunilor umane. În afară de aceste patru moduri mai însemnate de a întemeia valoarea etică, mai sunt încă o mulțime de încercări, cum este *estetismul* lui *Ruskin*, care confundă bunul cu frumosul, *intelectualismul* lui *Rasius*, *heterofilismul* reprezentat de *Tolstoi*, care e un altruism bazat pe libertate și iubire, etc. Unii gânditori au considerat valoarea morală drept cea mai complexă și au introdus într'însa momente heterogene. *Platon* este model în această privință. După *Platon* în conceptul valorii morale intră și acela al frumosului și al adevărului. *Laas* zice, vorbind despre valoarea morală la *Platon* „frumosul este considerat direct, expres și de sine stătător, pe lângă adevăr și simetrie, ca un conținut parțial al binelui“<sup>2)</sup>. În modul acesta, după *Platon*, în valoare etică avem un *element logic* (adevărul), unul *matematic* (simetria) și altul *estetic*. După noi natura valorii morale este socială și originea ei de asemenea.

După ce am trecut în revistă, repede, cele mai însemnate încercări asupra naturii valorii etice, trebuie să vedem care este criteriul valorii morale.

1) *Otto Ritschl*, *Wissenschaftliche Ethik und moralische Gesetzgebung*, Tübingen und Leipzig, 1903.

2) *Ernst Laas*, *Idealismus und Positivismus*, II-ter Teil, Berlin, 1882, p. 43.

Criteriul, după care judecăm o faptă drept morală sau imorală este conformitatea cu o poruncă, cu o lege, care permite sau oprește săvârșirea unei acțiuni. Acțiunile indivizilor însă pot diferi, după mobilele și motivele lor proprii, de aceea se impune găsirea unei forme fundamentale, a unei valori. Prin valoare morală putem înțelege patru lucruri diferite: 1. stabilirea deosebirii dintre bine și rău sau, cu alte cuvinte, găsirea unui principiu care să determine *conținutul moral* al acțiunilor; 2. baza cunoștinței noastre despre legea morală, în acest sens valoarea morală arată *izvoarele cunoștinței* despre legea morală; 3. al treilea sens, — deosebit de *Windelband* —, este *sanctiunea legii morale*, căci dacă legea e o poruncă pentru diferitele mișcări ale voinței noastre, ne întrebăm atunci cu ce drept se impune această poruncă; 4. valoarea morală e considerată ca *motiv al acțiunii*.

Valoarea morală, în sensul de normă, de motiv al acțiunii, poate fi impusă de o autoritate externă, de Dumnezeu, de Stat, cum admitea etica veche, sau poate fi dată de om sie însuși; de aceea valoarea morală poate fi *heteronomă*, când este impusă, și *autonomă*, când individul își dă sieși legi. Trecerea dela morala heteronomă la cea autonomă o face *Socrate*, care pune ca temei al valorii etice *cunoștința de sine însuși* a omului în general, ca speță, de aceea *Socrate* a fost adevăratul întemeietor al moralei autonome, căci o etică e autonomă atunci când „întemeiază normele sale pe natura general-valabilă a omului, nu pe voința întâmplătoare a unui subiect individual“, cum zice *Wundt*<sup>1)</sup>. Asupra criteriului valorii morale s'au făcut numeroase discuții și s'au dat răspunsuri foarte variate. Unii au considerat *plăcerea* drept criteriu al valorii morale — *eudemonismul*; alții *utilul*, — *utilitarismul*, — alții *perfecțiunea* — *perfecționismul*. Aceste trei răspunsuri, date problemei criteriului moral, au considerat ca valoare mai mult ceva de natură afectivă — au dedus valoarea morală dintr'un sentiment. Sunt însă și alte teorii care au pus valoarea morală în dependență de voință și de inteligență. Astfel unii filosofi au afirmat *datoria* ca valoare morală, alții *cultura* și *personalitatea*. Aceste teorii asupra criteriului valorii morale, le vom analiza foarte pe scurt, pentru ca pe urmă să arătăm care e adevăratul principiu.

Prima teorie a admis ca scop al vieții și ca criteriu al valorii morale *plăcerea* — de aceea s'a numit *eudemonism*. Eudemonismul a pre-

1) *W. Wundt*, Einleitung in die Philosophie, p. 431.

dominat mai mult în filosofia veche și a îmbrăcat mai multe forme, după conținuturile în care și-a căutat fiecare individ plăcerea. Astfel în forma sa cea mai naivă eudemonismul are forma zisă *hedonism*, deoarece plăcerea se reduce numai la plăcerea corporală. *Aristipos* a fost în vechime șeful acestei școale. Mai târziu se îmbină momentul plăcerii sensibile cu acela al plăcerii intelectuale — deci o formă nouă de eudemonism, reprezentată de *Epicur*. În secolul XVIII apare un *epicureism estetic* reprezentat de *Shaftesbury*, pentru care idealul moral era plăcerea rezultată din desvoltarea artistică a individualității. În sfârșit se mai poate vorbi și de o altă formă de eudemonism, anume de un *eudemonism transcendent*, care disprețuește plăcerile, dar admite fericirea unei vieți eterne într'o lume nouă a sufletelor.

Eudemonismul însă, cu toate formele sale, nu dă un criteriu valabil valorii morale. El consideră plăcerea ca un motiv al voinței, dar de fapt plăcerea e numai un rezultat al voinței mulțumite, nu e nici motivul și nici obiectul ei. Morala eudemonistă stabilește grade cantitative de plăcere — pe când la valoarea morală nu poate fi vorba decât de nuanțe calitative. Pe lângă acestea eudemonismul duce la *egoism*, deoarece, dacă plăcerea e valoarea supremă morală, fiecare va căuta plăceri pentru sine, pentru eul său. Plăcere și neplăcere pot fi numai semne, care arată mulțumirea sau nemulțumirea voinței în tendința sa către un scop — ele însă nu pot fi în niciun caz scopuri ale voinței.

Eudemonismul dobândește o formă nouă atunci când consideră ca valoare morală *utilitatea* sau cel mai mare quantum de plăcere și folosință pentru cel mai mare număr de semenii. În această formă eudemonismul devine *utilitarism*. Această teorie stabilește ca valoare etică supremă *fericirea socială*. O acțiune are valoare morală atunci când ajută la creșterea sumei de plăceri pe care o are cineva — de aceea deci sunt chiar plăceri, care trebuiesc evitate, deoarece ele nu măresc suma plăcerilor, ci pe aceea a durerilor. Utilitarismul a găsit reprezentanți de seamă în *Hobbes*, *d'Holbach*, *Bentham*, etc. *Bentham* este reprezentantul cel mai autorizat. El a întemeiat *aritmetica morală*, afirmând că valoarea unei fapte nu poate fi determinată decât după ce se va fi calculat suma plăcerilor și durerilor, pe care le provoacă. Pentru a face acest calcul trebuie să avem în vedere însușirile, pe care trebuie să le aibă plăcerile. Aceste însușiri sunt, după *Bentham*, următoarele: 1. *intensitatea*, 2. *durata*, 3. *siguranța*, 4. *fecunditatea* — adică posibilitatea de a produce alte plăceri sau neplăceri, 5. *sfera* — adică cercul



asupra căruia se întinde o plăcere, câți oameni vor simți plăcerea sau neplăcerea, 6. *proximitatea* — apropierea sau depărtarea în viitor a plăcerii, 7. *puritatea* — gradul în care o plăcere conține sau nu elemente afective contrare. Cântărind toate aceste criterii se face un fel de bilanț moral, care determină valoarea pozitivă sau negativă a unei acțiuni<sup>1)</sup>.

*John Stuart Mill*<sup>2)</sup> accentuează deosebirea calitativă dintre plăceri, în deosebire de *Bentham* care nu luase în seamă decât cantitatea plăcerilor. După *Mill* valoarea morală e determinată tot de plăcere și anume de plăcerea dată de întrebuițarea facultăților celor mai înalte.

Atât *Bentham* cât și *J. Stuart Mill* sunt reprezentanții unor teorii, care nu se pot susține. Mai întâi nu iau în seamă diferențele calitative dintre plăceri și caută să aplice calculul matematic la fenomenele psihice. Ei nu țin seamă de greutatea ce se ivește chiar dela prima vedere. Cum vom calcula noi o plăcere cu intensitate mare, durată mică, sferă mică, fecunditate mare etc., față de o altă plăcere cu însușiri contrare? Apoi toate aceste însușiri depind de sensibilitatea individuală, de dispozițiile diferite ale fiecăruia. Atât *Bentham* cât și *Stuart Mill* păcătuiesc prin faptul că admit ca singur mobil al acțiunii morale plăcerea.

Valorile morale eudemonice și utilitare sunt de două feluri, după subiectul acelor valori. Dacă subiectul valorii este propriul nostru eu, atunci se naște egoismul moral, dacă însă acest subiect e un alt eu, un *alter*, atunci avem altruismul. Unii filosofi au redus valoarea morală la egoism, reprezentând direcția numită *panegoism*. Astfel e *Max Stirner*, care afirmă că omul nu poate avea decât sentimentele sale proprii și numai un scop propriu, pe sine însuși, deci cu necesitate omul este egoist. După acest filosof etica nu are rost, dacă valoarea morală e altceva decât egoismul. După *Th. Ziehen* valoarea morală este egocentrică. El ia ca exemplu *mila* — un sentiment moral — și caută să dovedească susținerea sa. La vederea unui semen nenorocit noi simțim milă pentru că ne reamintim de răni dureroase proprii. Tot așa fericirea unui semen ne bucură nu pentru că am fi cu totul desinteresați și în afară de cauză, ci pentru că ne amintește de propria noastră fericire<sup>3)</sup>. Opus egoismului este altruismul, pentru care bucuria sau uti-

1) *Bentham*, *Traité de législation*.

2) *J. Stuart Mill*, *L'utilitarisme*, p. 16.

3) *Th. Ziehen*, *Leitfaden der physiologischen Psychologie*.

litatea unei fapte care privește pe altcineva, are valoare morală. Re-rezentant de seamă al altruismului e *A. Conte*. De asemenea *Schuppe* poate fi considerat ca un teoretician al altruismului. După *Schuppe* personalitatea psihică individuală este numai o concretizare a eului *universal*, care este *eul propriu zis*. El identifică moralitatea cu uitarea eului individual spațial.

*G. v. Gizycki* este de asemenea un altruist, întru cât consideră ca valoare supremă, valoare morală, *binele general*. Scara valorilor trebuie așa fel alcătuită, zice *Gizycki*, încât în vârful ei să avem binele general <sup>1)</sup>. Am putea enumera o mulțime de reprezentanți ai egoismului și ai altruismului, nu însă aceasta este intenția noastră. Este interesant să spunem în câteva cuvinte cum înțelege *Lipps* egoismul și altruismul, căci el este reprezentantul teoriei dualității *egoism-altruism*. După *Lipps* nu tot ceea ce se referă la propria noastră personalitate este egoism. Numai atunci când voința noastră e îndreptată asupra unui lucru care are valoare în afară de personalitate, asupra unei valori materiale, atunci acțiunea este egoistă. De aceea *Lipps* zice: „Sentimentul valorii egoiste este material sau un sentiment al valorii materiale (*Sachwertgefühl*). Scopurile egoiste sunt materiale; motivele egoiste constau în ideea realizării unui ceva extrapersonal sau material“ <sup>2)</sup>. Prin urmare acțiunea îndreptată către dobândirea de bunuri materiale este egoistă. Altruismul este realizarea de bunuri materiale, dar nu pentru mulțumirea noastră, ci pentru mulțumirea altora. *Lipps* explică altruismul prin *empatie* (*Einfühlung*) în modul următor: nu pot exista motive altruiste de acțiune decât dacă presupunem și alți oameni în afară de noi. În afară de noi sunt corpuri, care se mișcă, produc sunete. Omul însă nu e numai un corp ce se mișcă și produce sunete, ci e o *personalitate*, care *simte, vrea, speră*, etc. Ori aceste fenomene se sustrag observării și percepției noastre, totuși noi putem avea o imagine despre o personalitate străină prin analogie cu propria noastră personalitate. Noi transpunem viața noastră într-o personalitate străină, eu mă trăiesc pe mine însumi într'o altă personalitate. Aceasta e *simpatia*, prin care înțelegem „retrăirea nemijlocită a mea însumi într'un altul“ <sup>3)</sup>.

1) *G. v. Gizycki*, *Moralische Beurteilung*. Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie und Soziologie, Leipzig, 1885.

2) *Th. Lipps*, *Die ethischen Grundfragen*, Hamburg und Leipzig, 1889, p. 10.

3) *Th. Lipps*, op. cit. p. 16.

Altruismul are deci în sufletul omenesc rădăcini tot atât de adânci ca și egoismul. Se poate pune totuși problema: dacă altruismul e tot așa de sine stătător ca și egoismul, de ce pare a fi mai puțin original ca egoismul? Se poate răspunde la aceasta, afirmându-se că motivele egoiste au o intensitate mai mare. Intensitatea motivelor altruiste depinde de energia sentimentelor proprii noastre personalități. Pe lângă aceasta altruismul depinde și de raporturile dintre individ și umanitate, deoarece altruismul e cu atât mai puternic cu cât aceste raporturi sunt mai numeroase și mai strânse.

Clasificarea acțiunilor în două grupe: *egoiste* și *altruiste*, este foarte arbitrară și aceasta pentru motivul că o acțiune poate fi considerată egoistă dintr'un punct de vedere și altruistă din altul. Foarte adesea apoi se confundă *conservarea personală* cu egoismul. Despre egoism, în adevăratul sens al cuvântului, nu se poate vorbi decât atunci când e conflict între binele nostru și al altuia, când un individ, în mod conștient, pune mai presus o mică plăcere sau durere a sa decât o plăcere sau durere a altuia. Pentru a caracteriza o acțiune drept altruistă-morală sau egoistă-morală trebuie să avem în vedere atât motivele cât și scopurile ei, deci ambii factori ai faptelor morale. Deosebirea făcută între egoism și altruism s'a bazat până acum numai pe factorul subiectiv, numai pe intenție, pe motiv, neglijând cu totul scopul — dar se poate ca o acțiune să pară egoistă din punct de vedere al intenției și altruistă din punct de vedere al scopului și invers. Problema motivării acțiunii morale trebuie să stabilească motivele tipice ale voinței, care sunt un rezultat al vieții în comun, al vieții sociale, cum zice *D. Gusti*<sup>1)</sup>. Acțiunile individuale trebuiesc întotdeauna considerate în raport cu viața socială, cu comunitatea căreia aparține individul — și numai când aceste acțiuni sunt contrare societății după motivele și scopurile lor, ele sunt egoiste.

În afară de teoriile expuse — în scurt — până acum asupra valorii morale, mai trebuie să menționăm și o altă teorie, cu o nuanță bine distinctă metafizică, anume *teoria perfecționismului*. Această teorie consideră drept criteriu suprem al valorii etice *perfecțiunea*, fără a lămuri însă conceptul *perfecțiunii*, fără a determina când e omul perfect. De ordinar prin perfecțiune se înțelege însușirea unei ființe

1) *D. Gusti*, Egoismus und Altruismus. Zur soziologischen Motivation des praktischen Wollens. Cap. Zur Motivation des praktischen Wollens. 1905.

sau a unui obiect de a realiza în totul și bine scopul căruia servește. Dar problema care ni se pune aici este următoarea: în ce constă perfecțiunea umană? Când ajunge omul perfect? Prin urmare acest criteriu nu e destul de explicit și nu are puterea de a determina valoarea morală supremă. *Windelband* încearcă să determine mai de aproape ce trebuie să se înțeleagă prin perfecțiune, afirmând că prin perfecțiune trebuie să se înțeleagă dezvoltarea completă a dispozițiilor date de natură<sup>1)</sup>. Prin aceasta nu a făcut însă *Windelband* deosebirea între perfecțiunea morală și perfecțiunea evolutivă, naturală, căci între dispozițiile naturale sunt unele rele — ori perfecțiunea morală nu le cuprinde și pe acestea. Și apoi această teorie a perfecționismului e formalistă, deoarece ea stabilește numai conceptul formal al realizării unor dispoziții, fără a determina, din punct de vedere al conținutului, aceste dispoziții. Teoria perfecționismului e formalistă, deși are pretențiunea de a determina și conținutul valorii etice. În sfârșit o ultimă teorie, la care ne vom opri mai mult, e teoria kântiană, care cearcă să stabilească un criteriu universal valabil al valorii morale. *Kant* pleacă dela două premise fundamentale și anume: 1. la baza acțiunii morale stă convingerea morală; 2. conținutul legii morale a valorii nu trebuie și nu poate fi determinat. Etica lui *Kant* pune ca valoare morală supremă *personalitatea* — de aceea *Kant* e reprezentantul *eticei personalității*. După *Kant* valoarea morală este rațională, e apriorică, neavând nimic experimental în sine. Nimic nu e rău sau bun decât după scopul căruia servește. Scopul e pus de voință, deci binele și răul își au izvorul în voință. Etica lui *Kant* are astfel un caracter voluntarist. Voința însă nu e determinată de instincte morale, ci de rațiune, de aceea voința devine rațiune practică. O acțiune va avea valoare morală, atunci când va fi taxată drept bună sau rea; această calificareț bun-rău, se va face întotdeauna după mobilul acțiunii, după principiul care a prezidat săvârșirea acțiunii. Principiile care determină voința sunt de două feluri și anume: *maxime* când sunt subiective, adică au valoare numai pentru voința subiectului, și *legi* când sunt obiective, valabile pentru orice subiect și se impun. Voința umană poate fi determinată de mobile diferite, nu însă orice voință e morală, ci numai aceea care e determinată de reprezentarea legii, nu de vreo înclinație sensibilă.

1) *W. Windelband*, Einleitung in die Philosophie. Ethische Probleme.

Prin urmare legea morală impune omului acțiunea, ea poruncește, de aceea legea voinței e un *imperativ*. Imperativele pot fi *hipotetice* atunci când sunt condiționate de un scop și *categorice* când sunt ele înșile un scop în sine. *Imperativul categoric* e apodictic; el exclude orice conținut material al voinței, considerând numai voința în sine, voința ca voință. Dar și imperativul categoric are un scop la bază, un scop *absolut, în sine*, un scop impus de rațiune. Scopul absolut al imperativului categoric este *demnitatea persoanei*. Din acest scop derivă forma legii morale: lucrează așa ca să reprezinți umanitatea atât în persoana ta cât și în a altuia, ca scop nu numai ca mijloc. Prin urmare valoarea morală supremă e *personalitatea*. Legea morală este autonomă, afirmă *Kant*, deoarece ea rezultă din interiorul nostru, din rațiunea aplicată acțiunii, din voință. Voința este *autonomă*, deoarece numai ea poate urma legea, pentru că este lege sau cum observă *Kuno Fischer* „nu legea face voința, ci voința face legea“<sup>1)</sup>. Voința își poate da legi sieși, deoarece e liberă. Libertatea însă nu trebuie luată în sens *psihologic*, ci în sensul *transcendental*. Libertatea nu există în lumea sensibilă, deoarece fenomenele lumii sensibile sunt în spațiu și în timp, deci ele sunt supuse cauzalității. Libertatea aparține numai lumii inteligibile, *numenului*. Omul e și fenomen și numen: e *fenomen* ca obiect al experienței și *numen* întru cât se gândește pe el însuși ca ceva deosebit de fenomene. Ca fenomen omul e supus cauzalității empirice, acțiunile sale fiind condiționate, nelibere; ca *numen* este independent de timp, deci liber. Prin urmare morala lui *Kant* e o morală a adevărului și a demnității proprii, o morală, care afirmă *datoria* ca motor al oricărei acțiuni. Viața reală a oamenilor nu este altceva decât tendința voinței morale de a se realiza în lumea sensibilă. Această tendință însă este infinită, marginile ei nu pot fi conturate și aceasta nu pentru că lumea sensibilă este infinită în spațiu și timp, ci pentru că nu ar mai avea nici un sens legea morală de vreme ce ar putea fi complet îndeplinită. De aceea idealurile vieții, ca și acelea ale cunoștinței, nu pot fi îndeplinite niciodată în întregime; ele sunt numai niște puncte călăuzitoare, după care măsurăm valoarea realității empirice. *Windelband* zice „ideile nu sunt principii constitutive ale cunoștinței, lor nu le poate corespunde niciun obiect al experienței, dar ele sunt principii

1) *Kuno Fischer*, *Vernunftkritik und Sittenlehre*.

regulative pentru aprecierea noastră asupra lucrurilor“<sup>1)</sup>). Prin urmare valoarea morală este, după Kant, un regulativ, care nu trebuie să explice acțiunea omenească, ci să ajute la realizarea ei. Ideea de personalitate este fundamentul eticii kantiane.

Dar ce înțelege Kant prin personalitate? El consideră personalitatea ca o ființă cu rațiune și autonomă, deci atribuie personalității două caractere fundamentale: *autonomia* și *libertatea*. Personalitatea e dincolo de experiență, ea este idealul omenirii, neturburat de vreun interes sensibil; ea e *numenul*, subiectul legii morale. Dar această personalitate are un dublu rol, căci ea dă legea, căreia se supune dânsa, deci este și subiect și obiect în același timp. Subiectul legii morale e personalitatea, care devine scop final, scop absolut al ei. Vorbind despre personalitate Greiner zice: „Personalitatea ca subiect al legii morale, ca ființă autonomă, posedă o demnitate, o valoare absolută, care o ridică peste tot ceea ce e sensibil și o pune dincolo de orice valoare a dorinței“<sup>2)</sup>). Personalitatea este însă o idee, care nu are o intuiție corespunzătoare ei în filosofia kantiană. Kant de fapt deosebește două feluri de personalitate: 1. o *personalitate empirică*, 2. o *personalitate transcendențială*. Personalitatea empirică are drept sâmbure esențial inteligența ca facultate a sintezei unei diversități. Conștiința și personalitatea empirică presupun însă apercipția pură, care face posibilă orice cunoștință — deci personalitatea empirică are drept bază pe cea transcendențială. Personalitatea morală e liberă pentru că ea se supune unor legi pe care și le dă ea însăși. Acum însă se pune problema: personalitatea morală este ea empirică sau transcendențială? Kant, deși nu s'a pronunțat în mod destul de clar asupra acestei probleme, totuși a afirmat o legătură între aceste două personalități. Greiner crede că, pentru Kant, personalitatea morală presupune pe cea empirică, deoarece legea morală, pentru a fi activă, aplicabilă, are nevoie de experiență, de activitatea sintetică a inteligenței. El zice: „Personalitatea empirică este nu numai *conditio sine qua non* a celei morale, ci și mijloc pentru realizarea ei“<sup>3)</sup>). Într'adevăr este și această idee în filosofia kantiană, dar nu trebuie să uităm că,

1) W. Windelband, Immanuel Kant und seine Weltanschauung, Heidelberg, 1904 p. 21—22.

2) D. Greiner, Der Begriff der Persönlichkeit bei Kant. Archiv für Geschichte der Philosophie, Berlin, 1896, X Bd. Heft I. p. 65.

3) D. Greiner, op. cit., p. 75.

pentru Kant, personalitatea empirică există numai întru cât se referă la cea transcendențială, absolută, perfectă, care este numai o *idee*. De aceea se ridică amenințătoare întrebarea: putem noi formula un ideal etic, o valoare absolută morală, care să nu aibă nicio legătură cu viața sufletului nostru, cu aspirațiunile grupului social căruia aparținem? Poate oare o simplă formulă goală și moartă să însuflețească pe indivizi și să determine acțiunile?

Dintre filosofi post-kantiani *Hegel* este acela, care a înlăturat personalitatea, nemaiconsiderând-o ca valoare supremă etică. *Hegel* pune valoarea personalității în dependență de recunoașterea unor scopuri nerealizate. Distrugerea aceasta a personalității se vede și mai bine în filosofia dreptului lui *Hegel*, unde *Statul* e valoarea supremă și unde se afirmă „nu *Statul* pentru personalitate, ci personalitatea pentru *Stat*“<sup>1)</sup>.

Revenind la *Kant*, trebuie să ne punem întrebarea dacă ideea de personalitate, așa cum a formulat-o *Kant*, este valoarea etică adevărată. Pentru *Kant* personalitatea e o idee (individul deslegat de orică condiționare spațial-temporală este o simplă idee), nu e o realitate cu temeieri empirice, care să fie subiectul acțiunii morale — de aceea în filosofia practică a lui *Kant* e vorba mai mult de o personalitate formală, transcendențială. Etica însă are a face cu acțiuni al căror izvor este sufletul omenesc cu toate variațiile sale de înfățișări. Poate să existe o astfel de etică, care să nu aibă nicio legătură cu fenomene din viața oamenilor? Materialul eticei este viața sufletească empirică. Din această cauză au încercat socialiștii să dea un fundament real eticei lui *Kant*, întru cât preceptele eticei kantiane pot foarte bine să se armonizeze cu idealul social. De aceea vedem astăzi mișcarea „kantianilor către socialism și a socialiștilor către kantianism“ cum zice *Hammacher*<sup>2)</sup>.

*Kant* însă are marele merit că a stabilit în principiu adevăratul criteriu al valorii etice, *valoarea personalității*. Etica modernă este etica personalității și a culturii. *Kant* a văzut, cum zice *Riehl*, că ceea ce este mai interior în om, mai adânc și mai înalt — este *personalitatea*, ome-

1) *M. Rubinstein*, *Das Wertsystem Hegels und die entwickelte Persönlichkeit*. Kant-Studien, Berlin, 1910, p. 267.

2) *E. Hammacher*, *Das philosophisch-ökonomische System des Marxismus*, Leipzig, 1909, p. 679.

nirea în om" <sup>1)</sup>). El însă a întemeiat un sistem *autotelic*, întru cât ideea de personalitate nu a pus-o în legătură cu o altă idee fundamentală, de care nu trebuie despărțită, cu ideea de *cultură*. Valoarea supremă morală este *personalitatea creatoare de cultură*. Chiar neokantianii recunosc că formalismul criticei kantiane a împiedecat ideea de personalitate de a dobândi valoarea sa definitivă, de aceea ei înclina să-i dea un conținut, să formeze o personalitate reală, culturală, căci etica are de scop „eticizarea întregii culturii omenești“ cum afirmă *Cohen* <sup>2)</sup>).

Personalitatea este astăzi general recunoscută ca o valoare supremă etică. Astfel *Rickert* afirmă că viața etică are drept țintă dezvoltarea personalității autonome, care se impune ca un criteriu de apreciere a tuturor acțiunilor unui individ <sup>3)</sup>). Tot așa este *Cornelius*, care consideră valoarea personalității ca cea mai fundamentală, deoarece ea intră în toate celelalte valori, cărora li se impune. Valoarea personalității e o condiție a tuturor celorlalte valori. Prin urmare, după *Cornelius*, personalitatea e o valoare în sine, întru cât conține toate condițiile în care e posibilă alcătuirea oricărei alte valori. Valoarea determină acțiunile și calificativele de moral sau imoral se dau după concordanța sau neconcordanța cu valoarea supremă. Valoare morală va avea deci orice act care va ținde la creșterea personalității <sup>4)</sup>).

*Lipps* de asemenea afirmă personalitatea ca o valoare supremă. Scopurile variate și multiple ale indivizilor sunt ordonate după criteriul personalității, după posibilitatea de a se afirma personalitatea, căci orice tendință către activitate nu este altceva decât tendința către cea mai mare afirmare posibilă a *eului*, a *personalității* proprii și străine <sup>5)</sup>).

În contra personalității ca valoare etică absolută se ridică *Richter*, care contestă personalității *valabilitatea* generală. După *Richter* o valoare este absolută atunci când se impune voinței tuturor ca scop, or personalitatea nu e un scop voit de toți, deci nu e o valoare etică absolută <sup>6)</sup>). De asemenea *Jonas Cohn* găsește, în conceptul persona-

1) *Alois Riehl*, Immanuel Kant. Rede zur Feier des Hundertjährigen Todes-tages Kants. Halle. Wittenberg, 1904, p. 25.

2) *Herman Cohen*, Kants Begründung der Ethik, II. Auflage, Berlin, 1910, p. 9.

3) *Heinrich Rickert*, Vom System der Werte, passim.

4) *Hans Cornelius*, Einleitung in die Philosophie, II. Aufl. 1911, p. 349—353.

5) *Theodor Lipps*, Vom Fühlen, Wollen und Denken, Leipzig, 1907, p. 268.

6) *Raoul Richter*, Einführung in die Philosophie, III. Aufl. Berlin, 1913, p. 116-



lității, o contradicție. El afirmă că etica stabilește ca valoare supremă *demnitatea absolută a persoanei*, care e dincolo de valorile limitate ale lucrurilor individuale și ale fenomenelor. Persoana este însă, în același timp, și o parte din lumea naturală. Orice personalitate este și subiect al unei acțiuni, dar poate fi și obiect. Prin urmare personalitatea e subiectul valorii morale, dar conținutul valorii nu-l creează subiectul, ci îi e dat de un conex de fapte istorice-sociale, care se impun conștiinței individuale. În cazul acesta, zice Cohn, personalitatea e temporal limitată și cauzal — condiționată — ori aceste caractere contrazic valoarea sa absolută ca persoană. Astfel, conchide Cohn, conceptul personalității conține în sine o contradicție <sup>1)</sup>.

Contradicția nu există însă decât dacă înțelegem prin personalitate un concept transcendental, dacă însă facem din personalitate un concept empiric-psihologic, atunci îi dăm și un conținut și se înlătură orice formalism nefolositor.

De aceea acum trebuie să arătăm ce se înțelege prin personalitate și cum etica contemporană trebuie să fie o etică a personalității. Conceptul de personalitate a fost definit de *Boethius*, în mod metafizic, astfel: „*persona est natura rationalis individua substantia*“, neputându-și închipui conștiința fără un suport substanțial. Din punct de vedere psihologic, conceptul personalității este o unitate, care sintetizează într-o totalitate întregă diversitatea fenomenelor individuale trăite. Astfel după *Ruge* „conceptul personalității cuprinde în sine conceptul unei sinteze constitutive“ <sup>2)</sup>. Deci pentru personalitate este esențială coordonarea tuturor fenomenelor vieții și unitatea lor pe baza unui ultim principiu de unitate, la care trebuie să referim toate fenomenele. Personalitatea se vedește prin două caractere constitutive: 1. o conștiință de sine, de unitate a fenomenelor vieții proprii, 2. o autonomie a voinței, o libertate de a se determina cineva, în acțiunile sale, după motive conștiente. Personalitatea, în acest sens, e personalitatea psihologică — deci nu ea este valoarea etică supremă. Personalitatea psihologică devine însă valoare supremă când e pusă în serviciul culturii. Personalitatea creatoare de valori culturale este personalitatea morală, idealul moral, valoarea absolută. Aceste valori

<sup>1)</sup> *Jonas Cohn*, *Widersinn und Bedeutung des Krieges*, Logos, 1914, Bd. V, Heft. 2. p. 130.

<sup>2)</sup> *Arnold Ruge*, *Begriff und Problem der Persönlichkeit*, p. 263. Kantstudien, 1911.

culturale alcătuiesc idealul umanității, stabilesc o unitate a voinței care cuprinde toată activitatea spiritului omenesc. Orice acțiune imorală neagă valoarea vieții proprii sau a altcuiva și atacă idealul umanității, idealul cultural, care e valoarea etică supremă. În conflictul voințelor individuale, ca și al celor totale-sociale, dreptatea este de acea parte care e mai aproape de realizarea idealului umanității. Prin raporturile sociale noi vedem personalități, care ne sunt superioare nouă, și atunci se naște în noi *ideea unei personalități ideale*, care tinde să se realizeze în fapt, producând astfel o valoare nouă. Acțiunile unui individ, pentru a fi morale sau imorale, trebuiesc cercetate din punct de vedere al scopurilor și al intențiilor. Valoarea morală rezultă tocmai din ordinea și calitatea scopurilor și din intenție; ordinea scopurilor și intenția morală sunt determinate de personalitate, de aceea personalitatea e adevărata valoare morală, sau, cum zice Lipps: „valoarea morală e valoarea personalității“<sup>1)</sup>. Această valoare e necondiționată, ea însă condiționează toate celelalte valori. Valoarea etică supremă admisă de societatea culturală modernă este deci cea culturală-socială. Maier zice: „Idealul este societatea culturii — o comunitate de oameni, dintre care fiecare lucrează de partea sa la ajungerea țintei omenirii, dintre care apoi fiecare este o personalitate desăvârșită în sine“<sup>2)</sup>.

Valorile etice pot determina două directive etice și anume: o *etică materială* și o *etică formală*. Dacă se consideră eticul ca ceva cu un conținut, atunci se ajunge la o etică social-culturală, admitându-se ordinea culturală ca valoare supremă. Dacă însă eticul e considerat ca ceva mai presus, ca supunere către legea morală numai, atunci avem o etică formală. În primul caz valoarea etică nu este ceva absolut separat de celelalte valori culturale: în al doilea însă, valoarea etică are o poziție cu totul deosebită în lumea valorilor, e ceva ce se impune tuturor valorilor. După etica formală conținutul acțiunii este indiferent pentru valoare, căci ceea ce importă e *voința, forma pură a voinței*. Etica stabilește valori generale, absolute, cărora trebuie să se supună orice individ, iar determinările materiale, determinările conținutului imperativelor etice trebuiesc luate din societatea culturală. Ceea ce rămâne constant în toată variația și diversitatea determină-

1) Theodor Lipps, Die ethischen Grundfragen, Hamburg und Leipzig, 1889, p. 74.

2) H. Meier, Psychologie des emotionalen Denkens, Tübingen, 1908, p. 772.

rilor materiale este credința într'o valoare supremă, în bine, în datorie. Acțiunile noastre sunt călăuzite de ideea unei valori absolute, care ne dă tăria de a rezista răului, care face din noi „un membru al imperiului spiritelor“ cum zice Lotze<sup>1)</sup>.

Valoarea morală este considerată de unii ca cea mai de seamă, ca fundamentală. Astfel Schmoller face din valoarea morală o măsură reglatoare a tuturor celorlalte valori: sociale, estetice, politice, economice, etc. După acest economist toate valorile sunt cuprinse în conștiința valorii morale. Valoarea etică este de sigur o valoare culturală, de aceea trebuie să ne întrebăm dacă moralitatea creează cultura sau o presupune. Cultura este și o condiție și un efect al moralității. Este o condiție sine qua non, căci ea e o stare în care convingerea morală influențează, în care legea morală se poate realiza. Bruno Bauch zice, vorbind de raporturile dintre cultură și moralitate; „cultura este o potență necesară și reală pentru moralitate, dar ea nu este chiar moralitatea“<sup>2)</sup>. Cultura e o continuă creare și transformare de valori, care dă mereu noi conținuturi etice, punând pe om în poziția de a crea și el noi valori, a căror sinteză generală e cultura omenirii spirituale superioare.

După ce am cercetat problema valorii etice din punctul de vedere al naturii ei și al criteriului ei, rămâne să arătăm în câteva cuvinte care sunt cele două procese: de cunoaștere și de valorificare a valorii, precum și elementul social al acestei valori.

Procesul de cunoaștere a valorii etice nu este altceva decât cercetarea principiului suprem etic, cu însușirile sale deosebite — și am văzut greutatea, găsirea unui asemenea principiu, din cauza diferitelor curente metafizice. Procesul de valorificare constă tocmai în aplicarea valorii etice găsite la diferitele acte individuale. Principiul sau valoarea supremă va fi întrebuițat deci ca un criteriu de măsură, de apreciere a faptelor morale; după această valoare supremă vom da calificativele de moral sau imoral.

Valorile etice sunt valori sociale, care se nasc din contactul indivizilor între ei și care își găsesc rădăcinile în natura socială a omului. Am arătat în scurt că, dintre încercările de întemeiere a eticei, teo-

1) H. Lotze, Mikrokosmos, Leipzig, 1911, Bd. II, p. 341.

2) Bruno Bauch, Sittlichkeit und Kultur. Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik. Bd. K 5. Heft I. 1905, p. 66.

ria socială este aceea care cuprinde adevărul. O acțiune are valoare etică dacă o judecăm nu numai după intențiile subiective, ci și după efectul obiectiv al ei, deci după raportul și influența ei asupra societății. Etica, prin natura sa, este o știință socială, după cum am văzut, de aceea și valorile stabilite de dânsa au caracterul social. Pe lângă aceasta valorile etice își iau conținutul lor din societatea culturală, nu din viața individuală, prin urmare socialul este un caracter constitutiv fundamental pentru valorile etice. Cu scurta cercetare a valorilor etice am terminat studierea valorilor diferitelor laturi ale vieții sociale; rămâne pentru a fi compleți să arătăm și valorile cadrului, în care are ființă această realitate, în care trăiește și pulsează viața socială. Valorile cele mai de seamă și cele mai importante sunt de sigur *valorile istorice*, asupra cărora vom stărui puțin.

## VII. VALORILE ISTORICE

Toate creațiunile umane sunt menite să adauge ceva la patrimoniul dobândit dela strămoși, să sporească această moștenire, alcătuiind astfel tradiția culturală a unui neam. Valorile prezentului formează — ca și valorile trecutului — documente, după care urmașii vor caracteriza timpul nostru. Sforțările și luptele aprige, precum și tot sbuciumul vieții actuale a societății, vor forma pentru viitorime numai o verigă din lanțul nesfârșit istoric. Istoria leagă laolaltă inelele, uneori dispartate, și alcătuește un tot, un șir strâns de fapte, care va pune într'o lumină adevărată, lipsită de subiectivitate, tot ceea ce noi vedem printr'o prismă subiectivă.

Dar cum va alcătui istoricul acest lanț istoric? Va strânge el oare aceste fapte la un loc, observându-le, așa cum observă naturalistul și fizicianul natura? Va fi el un simplu culegător de fapte? Sau va pune ceva din sufletul său și al societății în care trăiește? Dar dacă încearcă să explice și să ordoneze faptele, după un anumit criteriu, nu introduce el ceva subiectiv în șirul obiectiv al fenomenelor? În cazul acesta din urmă, este istoria o știință obiectivă ca științele naturii, sau se ocupă cu fenomene supuse unor aprecieri subiective?

Discutând problema istoriei ca știință a obiectului și metodelor sale — cu necesitate intrăm în domeniul filosofiei istoriei și a teoriei cunoașterii. Studiul istoriei ca știință a obiectului, metodelor și principiilor sale, constituie o disciplină filosofică aparte, *filosofia istoriei*.

Cel dintâi care a întrebuințat termenul de „filosofie a istoriei“ este *Voltaire* în opera sa: „*Essai sur les moeurs et l'esprit des nations*“ în sec. XVIII, în care caută începuturile culturii, făcând considerații generale asupra esenței omului și a mobilelor acțiunilor.

Primul sistem de filosofie a istoriei apare însă în evul mediu la *Augustin*, care reprezintă o *concepție religioasă*, căci el afirmă că istoria urmărește numai triumful bisericii pe pământ. Această încercare de filosofie a istoriei este reluată în sec. XII de *Otto von Freising*, apoi în sec. XVII de *Bossuet* și în sec. XVIII de *Bonald*, care este inițiatorul direcției catolice în considerarea filosofică a istoriei.

Concepția modernă asupra acestei discipline filosofice apare însă odată cu *Montesquieu* și de atunci până azi s'au făcut numeroase cercetări în această direcție a filosofiei.

Problemele, de care ne vom ocupa noi, referitor la filosofia istoriei sunt: *obiectul istoriei, judecata și conceptul istoric, metoda și noțiunea valorii în istorie.*

În ceea ce privește prima problemă concepțiile au variat foarte mult și aceasta se vede din chiar felul de a se scrie istoria. Astfel în antichitate se credea că obiectul istoriei este *povestirea faptelor*, de aceea atunci istoria era *narativă*. Astfel de istorie urmărește satisfacerea dorinței de a cunoaște faptele și se concretizează în *Anale și Cronici*. Mai târziu s'a crezut că istoria trebuie să servească viitorului prin pildele trecutului, *concepția pragmatică* a istoriei. Scopul urmărit de acest fel de istorie este amintirea fenomenelor însemnate și utile pentru a servi ca exemple acțiunilor viitoare. De aceea partizanii acestei concepții caută în fenomenele istorice motivele și scopurile voinței omenești. În sfârșit în epoca modernă se caută întemeierea istoriei ca știință, arătându-se modul de producere a fenomenelor, explicându-se *continuitatea și conexiunea* tuturor acțiunilor istorice. Aceasta este *concepția genetică* a istoriei, concepție care predomină gândirea modernă și contemporană. Dar și partizanii acestei concepții nu înțeleg în același mod obiectul istoriei, de aceea vom deosebi trei direcții, trei curente și anume: *curentul intenționist, naturalist și metafizic*. Vom expune pe scurt și analiza aceste direcții.

Istoria, așa cum este cunoscută tuturor, se ocupă de fapte; ea nu caută principii generale și legi, ci cercetează faptele trecute așa cum s'au întâmplat. Acestea prin ele înșile, nu se mai repetă, ele dispar cu înfățișarea lor proprie, de aceea istoria trebuie să le studieze cu ceea ce

au de caracteristic, distinctiv. Ceea ce deosebește un fenomen de altul, o epocă de alta, este tocmai înfățișarea sa specială, individualitatea sa proprie.

Dacă fenomenele istorice nu ar avea un aspect propriu, ele s'ar confunda cu cele anterioare și nu ar merita să fie relevate și cercetate de istorie. Istoria ca știință se ocupă cu individualități, cu fenomene care nu se repetă. Prin urmare caracterul istoriei este că privește *realitatea* nu din punctul de vedere a ceea ce e general, ci al *individualului* și *ireproductibilului*. Obiectul istoriei este astfel neîncetata schimbare a lucrurilor în particularitățile lor. De aici însă nu trebuie să se conchidă că istoria expune fapte individuale fără nicio legătură între ele; din contra ea caută să stabilească o unitate, arătând raporturile cauzale dintre fenomene, explicând originea și cauzele faptelor istorice. În al doilea rând istoria arată raportul dintre un fenomen particular și mediul înconjurător în diferitele sale stadii de dezvoltare. Și în istorie este valabilă legea cauzalității, căci obiectul ei de cercetare e constituit din efecte ale unor cauze. Legăturile cauzale însă, pe care le stabilește istoria, nu sunt generale, ci individuale, valabile numai pentru un anumit timp și referitoare numai la anumite fapte, de aceea valabilitatea lor nu poate fi generalizată. Scopul istoriei este, cum zice *Mehlis* „de a expune diversitatea formelor individuale în individualitatea și singularitatea lor, într'un conex activ explicativ“<sup>1)</sup>. Alți gânditori concep obiectul istoriei altfel, căci pun individualul în serviciul unui scop mai general. De ex.: *Bernheim* nu face din expunerea faptelor particulare un scop în sine pentru istorie, ci el crede că istoria este știința care „cercetează și expune anumite fapte temporale și spațiale ale evoluției oamenilor în manifestările lor ca ființe sociale, în conexul cauzalității psihologice“<sup>2)</sup>. Astfel obiectul istoriei este, după *Bernheim*, evoluția omului, viața omenirii în continuitatea sa. *Grotenfelt* adoptă concepția lui *Bernheim*.

Istoricul se va ocupa, după *Grotenfelt*<sup>3)</sup> cu faptele ce apar odată, nu însă ca fapte singulare, ci le va încorpora în evoluția istorică, arătând importanța ce au ele pentru transformarea culturii. Prin pătrunderea a ceea ce este individual, a caracteristicii personalității creatoare se va ajunge la o înțelegere mai completă a culturii. Tot așa *Lotze* con-

1) *Georg Mehlis*, *Lehrbuch der Geschichtsphilosophie*, Berlin, 1915, p. 128.

2) *E. Bernheim*, *Lehrbuch der historischen Methode*, Leipzig, 1908, p. 9.

3) *Arvid Grotenfelt*, *Die Wertschätzung in der Geschichte*, Leipzig, 1903, p. 5.

sideră istoria ca știința individualului. După acest filosof omenirea este numai suma indivizilor. Conceptul omenirii nu este o forță vie, activă, așa cum este egoismul sau interesul economic, politic, etc., de aceea el nu poate fi obiectul istoriei. Istoria ne apare, spune Lotze „ca un drum dela un început necunoscut către un sfârșit necunoscut și părerile, pe care trebuie să le avem asupra alcătuirii ei, nu pot servi pentru a concepe cursul și temeiul aspectelor ei în individual<sup>1)</sup>. După Sigwart istoria are drept obiect cercetarea fenomenelor concrete individuale, dintr'un anumit timp și loc. „Ea nu vrea să dobândească concepte și principii generale, ci o icoană a fenomenului real, pe care îl expune în judecăți narative asupra individualului“<sup>2)</sup>. În istorie realitatea ce ni se oferă, fenomenele, trebuiesc considerate ca efecte ale unei activități spirituale omenești, individualizate în timp.

Xenopol consideră istoria ca știința evoluției în timp, indiferent dacă e vorba de fenomene individuale sau generale, în spațiu. În loc de deosebirea între *fenomene generale*, care alcătuiesc obiectul științelor naturii, și *fenomene individuale* — obiectul istoriei — Xenopol distinge *fenomene ce se repetă* mereu, care pot dobândi o formulare în legi și concepte, și *fenomene ce nu se repetă* niciodată, care nu au nicio expresie în legi: acestea sunt, după savantul nostru istoric-filosof, obiectul istoriei. Xenopol numește pe acestea din urmă *fenomene de succesiune*. Ele sunt supuse unui factor transformator foarte important: timpul, care individualizează oarecum fenomenele, arătându-le sub forma lor particulară, diferențială<sup>3)</sup>.

Al doilea curent din concepția modernă a istoriei neagă orice influență a individualului asupra mersului istoric al omenirii, considerând istoria ca o știință de legi. Dintre reprezentanții cei mai de seamă ai acestei concepții trebuie să cităm pe Condorcet. După acest filosof al istoriei factorii care condiționează fenomenele istorice sunt: 1. dispozițiile oamenilor; 2. natura exterioară; 3. raportul dintre indivizi; 4. achizițiile culturale. Scopul evoluției istorice este nivelarea marilor diferențe dintre națiuni și perfecționarea membrilor unei națiuni. După Condorcet obiectul istoriei nu este individualul, ci poporul, masa —

1) H. Lotze, *Mikrokosmos*, Bd. II, 1911, p. 53.

2) Ch. Sigwart, *Logik, Methodenlehre*, 1911, p. 635.

3) A. D. Xenopol, *Théorie de l'histoire. Répétition et succession universelle*.

progresul masselor. Istoria se va preocupa deci de ceea ce este *constant*, *regulat de legi*<sup>1)</sup>.

A. Comte, formulând cele trei faze cunoscute, ale evoluției: *faza teologică, metafizică și pozitivistă*, le-a considerat chiar ca legi istorice, deci a conceput istoria tot ca o știință a legilor de evoluție generală.

Buckle crede că în istorie se pot stabili legi analoage legilor naturale. După el orice fenomen istoric e condiționat de doi factori: *natura și spiritul omului* — acest din urmă factor având preponderență. În special însă intelectul determină fenomenele, de aceea legile istorice vor fi tot una cu acelea ale inteligenței.

Aceeași concepție a istoriei o vom găsi și la Bourdeau, care consideră ca obiect de știință numai faptele generale, căci individualul poate fi numai un frumos obiect de povestire, de legendă, nu însă de știință. Lacombe merge încă și mai departe, căutând să arate, pe cale științifică, că individualul nu poate avea nici măcar rolul de cauză, de oarece cauza e un antecedent căruia îi urmează un fenomen, efectul. Individualul este ceea ce apare numai odată, însă noi, în acest caz, nu putem ști dacă întotdeauna va urma același efect, deoarece antecedentul a apărut numai odată; prin urmare nu putem fi siguri că acel antecedent e cauza consecventului. În modul acesta, zice Lacombe, prin afirmarea individului ca obiect al istoriei, se introduc, în această știință, factori care nu pot fi analizați. După acest gânditor istoria trebuie să explice fenomenele prin legile și conceptele științelor naturii. Toate acțiunile omenești sunt conduse de scopuri dar scopurile derivă din trebuințe, de aceea prin clasificarea trebuințelor încearcă Lacombe să stabilească legile acțiunilor. Criteriul de clasificare, pe care îl întrebuințează el, este *urgența satisfacerii trebuințelor*. Cele mai imperioase trebuinți sunt cele fizice, corporale, de aceea trebuie să punem pe primul plan, în studiul vieții istorice, activitatea economică<sup>2)</sup>.

Acestei concepții a lui Lacombe i-a adus obiecțiuni Bernheim, arătând că acest criteriu, ales de Lacombe, este variabil după împrejurări și dispoziții individuale. Astfel chiar cea mai fundamentală trebuință — aceea de hrană — e diferită după indivizi și societăți. De exemplu: la Hinduși ea e limitată prin trebuința religioasă, tot așa la asceți și

1) Condorcet, *Esquisse d'un tableau historique du progrès de l'esprit humain*, 1795.

2) P. Lacombe, *De l'histoire considerée comme science*, 1894.



*vegetarieni* (la aceștia e limitată prin o altă trebuință). De asemenea popoarele civilizate subordonează trebuința hranei altor scopuri mai înalte. În genere individul se prezintă cu trebuințe și dorințe diferite, de aceea conceptele scopurilor sociale nu se pot deriva numai din celele ale psihologiei individuale. *Bernheim* spune: „legile și conceptele științelor naturii nu sunt mijloace suficiente ale cunoștinței istorice<sup>1)</sup>).

Tot printre partizanii concepției ce neagă individualul trebuie pus și *K. Lamprecht*, care deosebește în evoluția istorică un principiu constant, ce se afirmă întotdeauna sub forme diferite, anume *principiul intensității crescânde a vieții social-psihice*. Obiectul istoriei este, după *Lamprecht*, *evoluția culturii universale*. Formele în care se manifestă această evoluție sunt: animismul, simbolismul natural, tipismul, convenționalismul, individualismul și subiectivismul. Acestea sunt tipuri generale ale evoluției istorice și reprezintă grade de evoluție ale conștiinței, ale libertății spiritului. Activitatea spirituală se manifestă, în toate fazele enumerate, cu o intensitate crescândă. În mod cauzal nu poate fi cunoscut decât ceea ce e general, manifestările masselor, căci individualul este irațional și ca atare nu poate fi obiect de cunoaștere.

În sfârșit *materialismul istoric* concepe istoria tot ca o știință al cărei obiect e manifestarea generală a masselor, negând individualului orice rol. Această concepție atribuie istoriei legi generale și absolut valabile. După *Marx, Engel, Kautsky*, evoluția socială istorică e determinată de structura economică a societății. Formele conștiinței sociale, viața spirituală întreagă se schimbă odată cu modul de producție economică. Istoria are ca obiect, după *materialismul istoric*, lupta dintre clase și evoluția structurii economice a societății<sup>2)</sup>.

Am denumit aceste concepții, din a doua direcție, cu termenul de *naturaliste* pentru că ele vor să stabilească legi generale de evoluție în istorie, așa cum sunt în științele naturii.

Ne rămâne de analizat *curentul metafizic* reprezentat de *Hegel* în primul rând. Acest filosof pune viața istorică în dependență de o *entitate metafizică*, de așa numitul „*spirit al universului*“. Individualitatea unui popor depinde de ceea ce numește *Volksgeist*. Acest spirit e o *forță creatoare* de cultură, el însă e numai un membru al unei enti-

<sup>1)</sup> *E. Bernheim*, op. cit. p. 144.

<sup>2)</sup> A se vedea pe larg *P. Andrei*, *Sociologia marxistă și Sociologia neokantiană*, Iași, 1915.

tăți mai mari, care trece peste granițele unei individualități — e membrul unui *spirit universal*. Istoricul cercetează desvoltarea acestui spirit în experiență, după legi, în deosebire de filosof care face unitatea metafizică, independentă de experiență. Istoria este astfel o expunere a desvoltării spiritului universal în timp. Individul nu e decât un instrument al spiritului universal, al rațiunii. Tot ceea ce face dânsul e sub constrângerea acestei rațiuni absolute. Prin urmare, activă în mersul fenomenelor mondiale este rațiunea eternă. Toată succesiunea de fapte la diferite popoare constituie numai niște momente ale unui proces evolutiv universal. Spiritul universal se obiectivează în statele istorice — de aceea susține *Hegel* că fiecui popor are o *menire istorică*. Istoria este astfel pentru *Hegel* „o logică și o dialectică cosmică“<sup>1)</sup>.

Dintre filosofi noi, aceeași concepție o reprezintă *Münsterberg*. Acest filosof afirmă că istoria nu trebuie să stabilească raporturi cauzale, ci să facă numai posibilă *înțelegerea faptelor* (ca și cum o asemenea înțelegere ar fi posibilă fără interpretare cauzală). Obiect al istoriei este după *Münsterberg* lumea *voinței*. El zice „numai acolo unde este voință e istorie“<sup>2)</sup>. Istoria are ca scop să alcătuiască din grupele de voințe individuale un sistem de voințe în ordine, în conexiune. După *Münsterberg* caracteristica istoriei nu este în faptul că se ocupă cu individualul, ci în punctul de vedere *subiectivizator* al ei, căci istoria are ca obiect acte de *voințe subiective*, nu obiecte în timp. Istoria stabilește numai un conex de *volițiuni* pe baza elementelor identice ale *volițiunilor* individuale; în niciun caz însă în alcătuirea acestui conex nu intră cauzalitatea. Istoria se ocupă deci cu legătura dintre diferitele voințe, cu procesul de alcătuire subiectivă a realității istorice. Ea nu caută raporturi cauzale, pentru că fenomenele istorice nu pot fi explicate ca cele științifice, unde lipsește elementul *voinței subiective*.

*Münsterberg* spune textual în această privință: „E clar că considerația cauzală și concepția istorică merg pe drumuri cu totul separate“<sup>3)</sup>. Prin urmare, după această concepție realitatea istorică nu intră în lanțul cauzei, cu atât mai mult cu cât legătura cauzală se reduce la o persistență temporală și ceea ce e temporal e cauzal ori fe-

1) *Hildegard Trescher*, *Montesquieu Einfluss auf d'e philosophischen Grundlagen der Staatslehre* (Schmollers). *Hegels-Schmollers Jahrbuch*, 1918.

2) *H. Münsterberg*, *Grundzüge der Psychologie*, Leipzig, 1900, p. 115.

3) *H. Münsterberg*, *op. cit.* p. 133.

noțiunile istorice, fiind subiective, nu sunt temporale, prin urmare nu sunt nici cauzale; de aceea conchide *Münsterberg* „istoria vorbește despre realități, care sunt în infinit de variate raporturi cu lucrurile temporale, care însă nu sunt lucruri și nu sunt nici temporale“<sup>1)</sup>).

Care din aceste trei concepții expuse este cea adevărată? Care a sesizat mai bine obiectul istoriei și legile sale?

Credem că prima concepție — cea intuiționistă — este adevărată, căci istoria se ocupă cu *fenomene individuale și ireproductibile*. Prin obiectul și prin metoda sa istoria se deosebește de științele naturii în mod clar. Acestea au drept obiect calitatea eterogenă și infinită, pe care o cunoaștem însă prin simplificarea datelor intuitive și prin generalizarea conceptelor alcătuite. Noi depășim diversitatea imensă din realitate prin ajutorul conceptelor.

În formarea acestor concepte se elimină însă tot ceea ce este intuitiv, de aceea în ele nu mai e cuprinsă realitatea individuală cu variatele sale aspecte, căci elementele particulare și intuitive dispar odată cu abstragerea a ceea ce e general. În modul acesta conceptul lasă la o parte ceea ce e special intuitiv și apare o singură dată în realitate. Din această cauză, afirmă *Rickert* că între conceptele din științele naturii și realitatea empirică este o adevărată prăpastie. Conceptele științifice au, în modul acesta, o graniță insurmontabilă în chiar realitatea empirică individuală, pe care o trăim noi. Prin însăși alcătuirea sa conceptul și legea nu arată nimic din ceea ce este unic și individual din realitatea dintr'un anumit loc și timp.

Pentru același motiv combate *Bergson* întreaga metodă intelectualistă de cunoaștere, căci, după el, realitatea este într'o continuă devenire, într'un proces neîncetat de transformare, ori prin conceptele intelectuale noi *solidificăm* realitatea mobilă în anumite forme constante, căci numai ceea ce e solid are o formă mai mult sau mai puțin constantă și determinată. Realitatea, afirmă *Bergson*, este o serie de momente schimbătoare, în care fiecare moment cuprinde ceva nou, propriu, deosebit de momentul anterior<sup>2)</sup>).

Alcătuirea conceptelor și a legilor face însă posibilă orientarea noastră în mijlocul realității, căci, dacă am avea numai diversitatea intuitivă și individuală, nu am putea fi destul de bine orientați, ne-am izbi mereu de haosul infinit al realității.

<sup>1)</sup> *H. Münsterberg*, Philosophie der Werte, Paris, 1911.

<sup>2)</sup> *H. Bergson*, L'évolution créatrice, Paris, 1911.

Cu aceste elemente individuale, care apar o singură dată, ale realității empirice, se ocupă istoria. Caracterul acestei științe este deci faptul că privește realitatea din punct de vedere al individualului sau, cum zice *Mehlis* „științele naturii au a face cu persistența în schimbare; istoria, cu schimbarea în persistență“<sup>1)</sup>. Științele naturii au ca obiect cercetarea elementelor constante ale realității, a legilor, pe când istoria se preocupă cu fenomene propriu zise. *Simmel* numește istoria, în deosebire de științele naturii — care pleacă dela particular la general — o știință a realității în sensul arătat. Concepția istoriei ca știință a individualului se găsește chiar la *Schopenhauer*, iar acum e reprezentată în special de *H. Rickert*, care recunoaște că această concepție e numai „o nouă aplicare a unor concepte cunoscute de mult pentru clarificarea esenței logice a științei istoriei“<sup>2)</sup>.

Această concepție a obiectului istoriei (realitatea intuitivă și individuală) am denumit-o noi intuiționistă.

Dacă realitatea intuitivă, în totalitatea sa nu poate fi cuprinsă în concepte, din cauza multiplelor și variatelor sale forme și elemente, nu urmează că individualitatea nu poate intra și ea în noțiuni. Problema ce ni se pune imediat este: cum e posibilă prelucrarea realității intuitive prin concepte, fără a se lăsa la o parte ceva din individualitatea sa? Orice concept cuprinde ceva general, de aceea și conceptele istorice trebuie să aibă un element general, numai cât trebuie să nu uităm că aici generalul nu e un scop, ca în științele naturii, ci un simplu mijloc pentru a studia *individualul*, care e adevăratul obiect al istoriei. Unul dintre conceptele fundamentale istorice este acela al *cauzalității istorice*.

Istoria, deși se ocupă cu fenomene individuale și ireproductibile, totuși are și ea unele elemente generale, adevărate concepte istorice, cum este acel al *cauzalității*. Contrar lui *Lacombe*, care susține, după cum am văzut, că individualul nu poate fi cauză, *Rickert* crede că în istorie avem a face cu șiruri cauzale individuale. El pleacă dela ideea că orice cauză și orice efect se deosebește de alte cauze și efecte prin fizionomia sa proprie, prin caractere speciale, care le fac astfel individuale. Există cauze și efecte individuale; se înțelege dela sine că legătura acestora

1) *G. Mehlis*, Lehrbuch der Geschichtsphilosophie, 1915, p. 129.

2) *H. Rickert*, Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung, Tübingen, II. Auflage, 1913, p. 266.

va fi tot individuală. *Astfel de legătură cauzală individuală este cea istorică.* Prin urmare înlănțuirea reală dintre cauza și efectul istoric este individuală. Pe baza categoriei cauzalității se pot stabili două feluri de *nexuri cauzale* și anume: a. *generale sau științifice* și b. *individuale sau istorice*. Istoricul caută să explice cauzal fenomenele particulare cu înfățișarea lor specifică — deci stabilește legături cauzale speciale. Momentele acestea nu sunt nici ele absolut discontinuie și toate laolaltă sunt verigi într'un *întreg dinamic*.

Individul, de care se ocupă istoria, este membru al unui *tot istoric*, el alcătuește împreună cu alții, *grupe istorice*, în baza asemănării dintre ei. Așa se explică faptul că avem concepte istorice individualizatoare, care au, în același timp, și un conținut general, căci cuprind în ele ceea ce este comun tuturor indivizilor unei grupe. Dar ele expun și ceea ce e specific, particular acestui grup. Grupele la oaltă formează unități mai mari care și ele sunt individuale în spațiu și particulare în timp. Astfel se ajunge la *totul istoric ultim*, unitatea supremă, care este *omenirea culturală*, ce conține pe indivizi ca membri activi ai săi. Acest tot apare și el numai odată cu o anumită înfățișare proprie, este deci și el un fenomen individual în devenire. Toate încercările de a găsi în istorie concepte universale, norme și legi generale ca în științele naturii au eșuat. Istoria ca știință nu poate stabili legi. *N. Iorga*, analizând una din legile stabilite de *Buckle*, arată clar falsitatea concepției naturaliste. Astfel *Buckle* consideră drept o lege istorică faptul că clima tropicelor aprinde imaginația și face pe indivizi să se grupeze în caste. Această lege e desmințită de experiență, căci prin astfel de regiuni trăesc negrii a căror imaginație e foarte redusă, care adorm dacă numără până la zece. Tot așa nu se verifică alcătuirea de castă prin aceste locuri. De aceea *N. Iorga* conchide: „Legile istorice sunt o localizare nereușită a legilor fizice“<sup>1)</sup>.

*Xenopol*, deși admite că istoria are de a face cu fenomene de succesiune, nu de repetiție, deci cu fapte particulare, caută totuși un element general organizator al fenomenelor istorice.

Acest element organizator este, după dânsul, conceptul de *serie*. Seria este un *element logic* „care ne e dat în mână chiar de lucruri, pentru a ne face posibilă sevizarea realității“<sup>2)</sup>. Seria are asemănări

1) *N. Iorga*, Despre concepția actuală a istoriei și geneza ei, 1899, p. 13.

2) *A. D. Xenopol*, Natur und Geschichte. Historische Zeitschrift, 1914, p. 3. 1914,

cu legea naturală — ea are o aplicație generală asupra întregului domeniu supus evoluției, ca și legea; ea leagă la o altă mai multe fapte ca și legea, în sfârșit ea ajută la construirea unui sistem, ca atare la întemeierea științei. Intreaga dezvoltare e supusă seriei evoluției, care se subdivide în mai multe subserii ca: *subseria evoluției anorganice, organice și spirituale*. Prin urmare în istorie există elemente generale, numite de către *Xenopol*, serii. După *Xenopol* seriile ca și legile din științele naturii exprimă realitatea așa cum este ea. Ele nu sunt numai produse ale spiritului nostru, deși sunt rezultate ale abstracțiunii. Prin procesul de abstracție noi pătrundem însă mai adânc în natura lucrurilor. *Xenopol* spune textual: „Cu cât abstracția merge mai departe, cu atât mai adânc pătrunde ea în esența internă a naturii și aduce spiritul mai aproape de dânsa“<sup>1)</sup>. Prin urmare conceptele și legile au un echivalent în realitate, ele expun „esența internă a realității“<sup>2)</sup>, dându-ne o oglindă a sâmburelui central al lumii. În concepția lui *Xenopol* se introduce ca element general — și *individual* în același timp — *timpul*. E general pentru că orice fenomen se produce în timp și e particular pentru că nota specifică fiecărui fapt depinde de timpul în care s'a petrecut el. Timpul individualizează astfel fenomenele. El spune: „individualul în concepția istorică este o consecință a intervențiunii modificatoare a timpului“<sup>3)</sup>. Această accentuare a timpului ca factor constant în evoluția istorică a făcut pe *Lacombe* să-i obiecteze lui *Xenopol* că face din timp o cauză activă, pe când el consideră timpul ca factor pur subiectiv. Timpul „nu e nimic în sine obiectiv; nu e decât o idee a noastră“<sup>4)</sup>. Deci nu el este cauza schimbărilor istorice, ci motivele psihologice au acest rol.

*Xenopol* însă spune că timpul nu acționează ca o entitate în transformarea fenomenelor, ci sunt anumite forțe, care lucrează în timp și care modifică fenomenele dându-le o culoare istorică. *Xenopol* deosebește două feluri de fenomene și anume: *fenomene de repetiție și fenomene de succesiune*. Primele sunt obiectul științelor ce au legi — ele se eliberează de noțiunea timpului, deoarece se repetă

1) A. D. *Xenopol*, *Natur und Geschichte*. Historische Zeitschrift, 1914, p, 3.

2) A. D. *Xenopol*, op. cit. p. 3.

3) A. D. *Xenopol*, *Les sciences naturelles et l'histoire*. (À propos d'un ouvrage récent, *Revue de synthèse historique*, Tome IV, Paris, 1902, p. 280.

4) P. *Lacombe*, *La science et l'histoire d'après A. Xenopol*. *Revue de synthese historique*.

mereu și sunt supuse legii care nu ține seamă de timp. În științele care au legi se neglijează tot ceea ce e particular; căutându-se numai aspectele generale care se pot prinde în concepte. Faptele însă care, sub influența unor anumiți factori, se modifică sunt fenomene de succesiune. Aceste fenomene sunt foarte variate, foarte deosebite între ele, de aceea ele nu pot fi supuse generalizării și deci nu se pot formula legi<sup>1)</sup>. Ele suferă influența modificatoare a timpului.

În teoria generală a lui Xenopol, e adevărat că el consideră spațiul și timpul ca niște date obiective. Tot așa crede că cunoștința noastră este o oglindire a realității externe. Acest mod de a vedea este reînvierea vechiului *realism naiv*, care e demult părăsit de filosofie. Pe lângă aceasta, prin deosebirea făcută de Xenopol în fapte de repetiție și succesiune, se înțelege că nașura chiar oferă aceste două aspecte aeeva. Ar urma de aici, cum zice și *Rickert*, că natura și istoria sunt ceva dat, iar cunoștința despre ele ar trebui să oglindească realitatea.

În al doilea rând, în privința deosebirei ce face Xenopol între fenomene de repetiție și succesiune, trebuie să observăm că repetiție absolută nu există, ci evoluția e un proces de neîncetată creație, de continuă diferențiere. Nu putem admite că în științele naturii avem a face numai cu fenomene de repetiție, pentru că de fapt și acolo avem schimbare — căci o revenire a unui fenomen este de fapt un nou proces, o adevărată creațiune. Obiectul istoriei este deci neîncetata curgere a lucrurilor în aspectele lor individuale. În deosebire de științele naturii, care se ocupă cu ceea ce e constant în realitate, cu ceea ce e comun și general în fenomene, cu *legile*, istoria se ocupă cu fenomenele propriu zise, individuale și ireproductibile. Ca atare cauzalitatea istorică este și ea individuală. Dacă noțiunile istorice s'nt un fel de *reprezentări tipice* cu valabilitate limitată de timp, atunci ce este *judicata istorică*? În această privință *Mehlis* crede că în istorie avem de a face cu *judcăți singulare*, deoarece ne referim la un timp și loc determinat precum și la un obiect unic. Dar nu se poate accepta această concepție, căci *Mehlis* neglijează un fapt, anume că *judcata istorică* are drept obiect individualul în legătură cu un element general organizator, care dă acestei *judcăți* caracterul de particularitate. Avem în istorie *judcăți particulare*, nu însă *singulare*.

<sup>1)</sup> A. D. Xenopol, Les faits de répétition et les faits de succession, Revue de synthèse historique, Tome I, p. 124, Paris, 1900.

La baza acestor judecăți sunt: *individul istoric, cauzalitatea istorică și evoluția istorică.*

În ceea ce privește *metoda istoriei* vom constata iarăși existența unei deosebiri față de științele naturii. Științele naturii au o metodă generalizatoare, căci ele caută să cuprindă sub niște scheme generale, care sunt legile, toată varietatea individualităților — pe când istoria privește toate fenomenele sub aspectul lor particular. Deosebirea aceasta de metodă o accentuează în special *Rickert*. În contra ei se ridică însă *Riehl*, care nu admite decât *puncte de plecare variate*, în aplicarea diferitelor metode. El zice: „Nu direcția către individual, în deosebire de aceea către general, direcția către tot, către unități spirituale și sisteme, deosebește istoria în sensul strâmt al cuvântului de știința naturală analizatoare“<sup>1)</sup>. Istoria trebuie să expună faptele trecutului și să le interpreteze. Ea nu stabilește legi, dar le presupune. În istorie, zice *Riehl*, metoda este aceeași ca și în celelalte științe numai obiectul este altul, căci în științele naturii legile sunt obiectul, faptele individuale fiind numai un mijloc pentru stabilirea legilor, pe când în istorie faptele chiar sunt obiectul.

Dacă istoria nu stabilește legi, nu trebuie să deducem că ea nu este știință. *Paul Barth*, de pildă, crede că istoria, întru cât expune fenomene ce apar odată și stabilește legături istorice singulare, nu e o știință propriu zisă, ci ea pregătește material numai pentru sociologie<sup>2)</sup>. *Riehl* însă, deși recunoaște că istoria nu poate stabili legi, nu tăgăduiește totuși acestei discipline caracterul de știință, deoarece are metodă științifică. După *Riehl* metoda dă caracterul de știință. Știința e tot ceea ce e dobândit prin metodă științifică, știința e cunoștința metodică<sup>3)</sup>. Prin urmare, după *Riehl*, nu pe baza existenței legilor, ci a metodei, se alcătuește știința — și astfel istoria este știință. Într'adevăr istoria izează de procedeele științei privind fenomenele prin prisma obiectivității, așa că are caracterul de știință.

Cu acestea ajungem la una din cele mai interesante probleme: *valoarea în istorie*. Am văzut că *Xenopol* consideră ca element general, organizator, în istorie noțiunea de *serie*. *Rickert* însă și alți filosofi ai istoriei admit un alt element general, anume *valoarea*. Nu tot ceea ce

1) *A. Riehl*, Logik und Erkenntnistheorie. Kultur der Gegenwart, 1908, p. 102.

2) *Paul Barth*, Philosophie der Geschichte als Soziologie, Leipzig, 1897.

3) *A. Riehl*, Vorlesungen über die Methodenlehre, Sommersemester, Berlin, 1914.



este individual și unic e fapt istoric, deoarece sunt o sumedenie de fapte individuale, care nu aparțin istoriei. Un fenomen dobândește caracter istoric numai prin relația cu o valoare.

Plastic și frumos exprimă necesitatea valorii în istorie *Windelband*, care zice: „După cum individul incapabil de a acumula în memoria sa întreaga sumă de detalii a tot ceea ce e supus mărturiei sale, nu reține decât acele detalii și nu vorbește decât despre acelea care i-au părut importante sub un raport oarecare, sau care posedă în ochii săi o oarecare valoare, tot așa ansamblul amintirilor umanității (și aceasta trebuie să devină istoria) nu e constituit decât de faptele și evenimentele care prezintă un raport oarecare cu valorile care determină viața speței“<sup>1)</sup>.

În expunerea individualului istoria trebuie să separe esențialul de neesențial, ea trebuie să explice și să înfățișeze numai ceea ce este interesant. Dar acești termeni: *esențial*, *interesant*, presupun o comparație cu noțiunea de valoare.

Deosebirea esențialului de neesențial se poate face printr'o *raportare teoretică a obiectelor istorice la valori*, cum zice *Rickert*. Expunerea istorică este științifică atunci când e raportată la o valoare supremă necondiționată. Istoricul cercetează fenomenele în raport cu o idee supremă, le grupează și le clasifică numai după această idee, care reprezintă cea mai înaltă valoare. În al doilea rând aprecierea fenomenelor istorice se face tot în baza acestei valori, căci faptele individuale au importanță istorică, numai întru cât contribuie la realizarea acestei valori. Prin această valoare generală se pot înțelege două lucruri: 1. o valoare recunoscută în mod real de toți indivizii; 2. un ideal normativ. În istorie valoarea trebuie să fie recunoscută de toți oamenii, pentru a servi drept criteriu de organizare a realității istoriei. Valoarea generală necondiționată în istorie este *valoarea culturală*. Conceptele *cultură* și *istorie* sunt foarte strâns legate între ele. De aceea *Rickert* zice: „Numai valorile culturale fac posibilă istoria ca știință și numai evoluția istorică produce bunuri culturale reale, în care sunt valori culturale“<sup>2)</sup>. Prin urmare avem științe naturale generalizatoare opuse științei culturale individualizatoare — istoria. *Windelband* consideră ca valoare necondiționată pentru istorie *valoarea morală*. Științele na-

1) *W. Windelband*, La science et l'histoire devant la logique contemporaine, Revue de synthèse historique, Tome IX, Paris, 1904, p. 136.

2) *H. Rickert*, Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung, II. Auflage, 1913, Tübingen, p. 511.

turale sunt cauzale, istoria e o știință timologică, al cărei scop este valoarea. *Windelband* zice: „E clar că istoria nu e posibilă decât numai întru cât se servește de concepția valorii, care trebuie considerată ca scopul ei“<sup>1)</sup>).

Istoricul trebuie să expună faptele fără părtinire, în mod obiectiv; totuși atunci când alege el ceea ce este esențial de ceea ce nu este, nu introduce el elemente subiective? Cum poate fi deci istoria obiectivă? Dacă istoria nu are obiectivitate așa cum au științele naturii, este ea știință? Obiectivitatea istorică e garantată prin aceea că avem a face cu valori generale, care se impun tuturor, și apoi criteriul valorii se aplică numai materialului de fapte. *Grotenfelt* zice: „Intru cât valoarea condiționează numai alegerea materiei, nu distruge caracterul științific al istoriei“<sup>2)</sup>. Foarte adesea această valoare se impune chiar în mod inconștient, instinctiv; unii istorici fac alegerea materialului istoric „fără să simtă trebuința de a-și clarifica supozițiile propriului lor procedeu“, zice *Grotenfelt*<sup>3)</sup>. Valoarea aceasta recunoscută de toți e un criteriu obiectiv pentru istorie, în alegerea faptelor. Dintre fenomenele individuale și ireproductibile, atât de numeroase, numai acelea pot forma obiect de studiu istoric, care au legătură cu valoarea supremă.

Din cele spuse rezultă că între istorie și științele naturii există deosebiri și de obiect și de metodă. Științele naturii nu se ocupă cu viața spirituală, pe când istoria are ca obiect fenomene rezultate numai din voința din spiritul indivizilor. În al doilea rând, științele naturii au o metodă generalizatoare, iar istoria o metodă individualizatoare. În sfârșit științele naturii nu au noțiunea valorii, pe când istoria nu poate exista fără această noțiune. Metodă individualizatoare au și unele științe ale naturii, cum sunt: zoologia, geologia, dar ceea ce face caracteristica istoriei este tocmai relația cu valoarea.

*Rickert* este reprezentantul cel mai de seamă al concepției istoriei ca știință timologică și individualizatoare. *Rickert* raportează faptele istorice la o idee generală, la valori. Într'adevăr zice *Rickert*, în cursul evoluției istorice s'au dezvoltat valori, dar ele nu sunt temele istoriei. De altminteri el reia o temă mai veche, susținută înainte de *Schopen-*

1) *W. Windelband*, La science et l'histoire devant la logique contemporaine p. 138.

2) *Arvid Grotenfelt*, Die Wertschätzung in der Geschichte, Leipzig, 1913, p. 203.

3) *Arvid Grotenfelt*, op. cit. p. 175.

*hauer* și *Fichte*. Momentul valorii în fenomenele istorice îl găsim accentuat chiar la *Kant*, care însă a considerat *individualul* numai ca purtător al generalității valorii. Individualul istoric este, după *Kant*, numai capabil de o valoare, el prin sine însuși fiind fără valoare. Momentul valorii în istorie l-a accentuat *Fichte*, care introduce „cunoștința momentului valorii în conceptul culturii și al istoriei“ cum zice *Lask* <sup>1)</sup>. El însă introduce în istorie considerații metafizice. Meritul cel mare a lui *Rickert* este tocmai faptul că exclude tot ceea ce este metafizic. După *Fichte* sensul istoriei e determinat de un plan al lumii, de totalitatea fenomenelor valorii. El consideră individualitatea ca o valoare, întru cât ea este încorporată ca membru într'un *tot al valorii*. Prin urmare individualitatea este un fragment, dar un fragment care nu poate fi înlocuit cu altul. *Fichte* deosebește însă două feluri de individualități și anume: o *individualitate neesențială sensibilă*, care nu are o valoare proprie, și o *individualitate esențială suprasensibilă*. Individualul are valoare prin locul pe care îl ocupă el în totul evolutiv. Individualitatea empirică, aceea care se manifestă în istorie, are rolul de a introduce valoarea din lumea transcendentă în cea sensibilă-temporală. După *Fichte* materia istoriei o alcătuește individualul, care realizează însă valorile culturale, valorile care se opun oarecum uniformității naturale și neschimbării ei.

Sunt totuși cugetători care nu au admis valoarea ca element al istoriei. Așa e *Riehl*, tot așa putem cita pe *Xenopol*, care a dus chiar polemică cu reprezentantul concepției timologice în istorie, cu *Rickert*. *Xenopol* pleacă mai întâi dela o idee generală, aceea că noțiunea de valoare e relativă și ca atare ea nu poate servi drept bază științifică. Toate științele se bazează pe postulate și axiome, a căror valoare este absolută și de aceea ele ne oferă garanție de siguranță în cunoaștere, ori valoarea fiind ceva relativ nu poate fi temeiul unei științe <sup>2)</sup>. Vom vedea după ce vom expune părerea lui *Xenopol* în această privință, tăria acestui argument. Combătând pe *Rickert*, *Xenopol* zice că valoarea nu e ceva special pentru istorie în sensul în care a fost luată. Dacă prin valoare se înțelege *interesul* nostru pentru tot ceea ce ne înconjoară și dacă din acest interes facem un principiu de alegere a esențialului, atunci conceptul valorii există în orice

<sup>1)</sup> *Emil Lask*, *Fichtes Idealismus und die Geschichte*, Tübingen und Leipzig, 1902, p. 201.

<sup>2)</sup> *A. D. Xenopol*, *Les sciences naturelles et l'histoire*, p. 281—285.

știință, nu este numai un principiu istoric, căci orice știință se ocupă numai cu lucrurile care interesează, cu lucrurile esențiale. După părerea lui *Xenopol* conceptul valorii se ia în două sensuri deosebite: 1. în sens de *interes* al nostru față de obiecte, 2. în *sens istoric*. După *Xenopol* conceptul valorii nu poate avea decât un singur sens și anume acela de valorificare, de apreciere dintr'un punct de vedere individual. În orice știință valorile depind de interesele teoretice și practice ale omenirii. Prin aceste interese omul e ocazionat să dea mai multă sau mai puțină atenție unor anumite fenomene; interesele sunt foarte variate, deci și valorile vor fi tot așa de variate. Pe de altă parte valoarea nu poate avea niciun rol în istorie, zice *Xenopol*, deoarece istoria se referă numai la evoluția spiritului; ori evoluția spiritului e numai o parte din evoluția universală, din evoluția materiei. Principiile conducătoare ale evoluției materiei nu se deosebesc de acelea ale evoluției spiritului decât prin aceea că aceste principii cresc cu atât mai mult cu cât avem forme superioare de evoluție. Baza lor însă este aceeași, deoarece caracteristica istoriei de a se ocupa cu individualul nu e proprie numai evoluției spiritului, ci întregii evoluții, căci această individualizare a fenomenelor succesive se realizează la toate formele. Astfel, zice *Xenopol*, *totul este unitatea evoluției materiei și a spiritului*, iar evoluția spiritului e numai o parte și pentru a putea stabili principiile părții trebuie să pornim dela principiile totului. De aici deduce *Xenopol*, că valoarea nu poate avea niciun rol în istorie ca știință deoarece: 1. valoarea e de natură morală și ca atare nu aparține domeniului logicei, 2. valoarea nu e ceva absolut, ori știința nu poate avea la baza sa ceva relativ, 3. valoarea are adesea în sine ceva inconstient, care nu poate fi obiect de știință, 4. valoarea ca un principiu de alegere nu aparține numai istoriei ci tuturor științelor.

Dacă valoarea nu este elementul general organizator al fenomenelor istorice, atunci care este acest element? *Xenopol* răspunde la această problemă prin introducerea unui concept nou, conceptul de *serie*. Seriile sunt niște rame generale în care se petrec diferitele fenomene succesive. Seria seamănă mult cu legea. Legea este, zice *Xenopol* „rezultatul concentrării tuturor faptelor omogene într'un singur tip”<sup>1)</sup> ea e un fenomen generalizat, deoarece ea cuprinde esența fiecărui fenomen și dă fiecăruia expresia totului, pe când seria este

1) A. D. *Xenopol*, *Der Wertbegriff in der Geschichte*, 1906, p. 37.

cu totul deosebită, căci ea este *individuală și specifică în timp*, deși poate fi generală în spațiu (în formații geologice). Seria se deosebește de lege în primul rând prin relațiile sale cu timpul.

Legea nu depinde de loc de timp, pe când seria nu poate fi concepută decât în timp. În al doilea rând, legea nu reține faptele individuale ci le *neagă*, păstrând numai caracterul general; seria din contră, lasă faptele neatinse, le înlănțuiește însă la olaltă. Deși deosebită de lege, totuși seria conține un element general, are o funcțiune logică identică cu funcțiunea legii. Elementul general al seriei e deosebit de acela al legii, căci deși se întinde asupra mai multor concepte separate, rămâne tot individual prin faptul că apare odată în timp. Seria nu se repetă în timp; ea unește într'un tot fapte individuale, ușurează cunoștința lor și face posibilă, pentru spirit, stăpânirea intelectuală a fenomenelor.

Legea se servește de generalizare pentru a unifica faptele individuale într'un tot, pe când seria înlănțuiește aceste fapte după cauzalitate, după raporturile cauzale ce există între ele. Istoria există ca știință numai întru cât fenomenele sunt legate cauzal. Prin urmare istoria este știință pentru că stabilește legături cauzale valabile, dar ea nu are a face cu conceptul valorii.

Aceste sunt concluziile lui *Xenopol*. El însă greșește excluzând valoarea din istorie. Argumentele pe care le aduce contra valorii sunt nedrepte. Astfel mai întâi valoarea nu e numai de natură morală; nu trebuie să reducem valoarea numai la morală căci ea e și de natură logică. Ea e un element indispensabil al cunoștinței omenești. Valoarea istorică este de natură culturală, iar prin valoare culturală înțelegem o totalitate de valori speciale (juridice, economice, politice, etc.). În al doilea rând, *Xenopol* neagă valoarea pe temeiul relativității sale. Aceasta e fals, deoarece există și valori absolute, ce se impun tuturor, valori postulate de natură teleologică. Al treilea argument contra valorii încă nu rezistă criticei, deoarece *Xenopol* afirmă că valoarea are ceva inconștient în sine. Inconștient este numai sentimentul valorii, care însă dobândește claritate și o formă precisă de îndată ce se stabilește un raport între subiectul valorii și obiectul ei într'o judecată. Deosebirea pe care o găsim noi între valoarea din științele naturii și valoarea istorică, constă numai în faptul că în primul fel de științe avem de a face cu valoarea de adevăr, cu valori hiperindividuale, pe când

în istorie avem de a face cu valori sociale, cu valorile care, în constituția lor, au elemente sociale. Istoricul nu este numai un colecător de fapte, căci faptele acestea prin ele nu au nicio importanță, dar dobândesc o valoare prin sensul lor, prin interpretarea ce li se dă. Ideile istorice sunt, cum spune Iorga „interpretările sale (ale istoricului), care se opresc asupra unor anumite fapte sau grupe de fapte, asupra unei fărâmi de viață trecută, mai restrânsă sau mai întinsă. Afară de dănsule e însă concepția lui generală, care atinge chemarea științei sale, scopurile cărora trebuie să le servească, căile pe care trebuie să înainteze precum și sensul pe care-l atribuie domeniului mai vast asupra căruia se îndreaptă studiile sale“<sup>1)</sup>. Prin urmare Iorga pune faptele istorice în legătură cu concepția generală, care de sigur că servă drept criteriu de apreciere, de ordonare a faptelor, de interpretare a lor. Istoricul alege faptele și le rânduește în raport cu valorile culturale sociale. Un fapt istoric va deveni istoric numai prin raportul cu aceste valori, numai prin faptul că a atins aceste valori create de societate. Numai prin raportarea faptelor la aceste valori culturale generale, dobândesc ele caracterul istoric.

Acest proces nu e tot una cu acela de valorificare căci e un proces teoretic, care nu trebuie confundat cu procesul practic de valorificare, de apreciere. De altminteri Rickert are grijă să le deosebească. El numește procesul de valorificare cu terminologia germană *praktische Wertung*, în deosebire de procesul de cunoaștere care e *theoretische Wertbeziehung*. El zice: „Cunoștința teoretică și valoarea pozitivă sau negativă sunt două procese principal deosebite“<sup>2)</sup>. Prin cunoștința teoretică înțelege el raportarea teoretică la valori. Astfel sunt stabilite diferite valori culturale ca: cele politice, estetice, juridice, etc., prin raportarea teoretică a faptelor la aceste valori, și dobândește valoarea istorică. Tot așa, pentru a exclude din istorie orice practicisim, zice Rickert, vorbind despre istorie: „Istoria nu e o știință valorificatoare, ci una care raportează numai la valori“<sup>3)</sup>. Windelband, de asemeni: „Raportarea la valori nu e de loc aprecierea valo-

1) N. Iorga, Două concepții istorice. Cuvântare ținută la intrarea în Academie, București, 1911, p. 5.

2) H. Rickert, *Geschichtsphilosophie*, Festschrift für Kuno Fischer, p. 358.

3) H. Rickert, *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung* p. 318.

rii“<sup>1)</sup>. Aceste două procese, *teoretic* și *practic*, trebuiesc separate, deși la prima vedere ele par a se confunda. Unii chiar nu le separă de loc. Astfel *Riehl* afirmă că este imposibil, din punct de vedere psihologic, a raporta faptele istorice la valori, fără a le valorifica, deoarece „a raporta ceva la valori și a-l valorifica este unul și același act indivizibil al spiritului“<sup>2)</sup>.

Procesul de valorificare este aprecierea drept bun sau rău, drept util sau vătămător pentru societate. Pe când primul proces constată numai, acest al doilea e o apreciere, o atitudine voluntară, practică, o atitudine care e determinată de anumite intenții și scopuri care se impuneau pentru realizare. Procesul de valorificare constituie *istoria pragmatică*.

De ce sunt valorile istorice sociale? Omul și faptele lui sunt considerate ca istorice numai întru cât interesează societatea: valorile culturale care dau caracterul istoric fenomenelor individuale sunt valori sociale, valori general recunoscute. Fenomenele din viața unui om izolat, fără a avea vreo importanță pentru cultura socială, nu dobândesc caracter istoric, nu devin valori istorice; din moment însă ce ele sunt în raport cu valorile culturale sociale, acele întâmplări au caracter istoric. Fenomenele istorice sunt *mărimi de valori* determinate de sisteme *politice, economice, etc.* Individul este numai acel care realizează scopurile obiective ale totului istoric. *Sistemele politice* însă și cele *economice* sunt chiar *categorii de valoare* ale acestor fenomene istorice<sup>3)</sup>.

Intr'adevăr fenomenele istorice sunt acele care au importanță pentru desvoltarea culturală a unui popor. Astfel de fenomene sunt determinate de *idei politice* sau de *fapte economice* sau de *trădiție, etc.* Prin urmare în alegerea materialului istoric și în apropierea lui avem o idee regulativă fundamentală — unitatea culturală. Aceasta e valoarea care stabilește valori istorice multiple și variate.

Acest caracter social al valorilor istorice a făcut pe unii gânditori să reducă istoria la sociologie, cum e *P. Barth*, care crede că istoria trebuie să se ocupe numai de ceea ce are rol și acțiune socială, numai de societățile omenești și schimbările lor. De sigur că *Barth*

1) *W. Windelband*, *Einleitung in d'e Philosophie*, p. 333.

2) *Alois Riehl*, *Logik und Erkenntnisstheorie*, 1908, p. 101.

3) *Felix Kuberka*, *Über das Wesen der politischen Systeme in der Geschichte*, Heidelberg, 1913. Critica acestei lucrări am făcut-o noi în Arhiva pentru știința și reforma socială, Mai 1919.

exagerează, căci istoria nu se poate confunda cu sociologia: istoria e o știință individualizatoare, pe când sociologia e generalizatoare. Apoi istoria privește realitatea socială numai dintr'un punct de vedere, pe când sociologia din toate laturile sale. Valorile stabilite de istorie sunt valori ale cadrului social în care pulsează viața socială.

Valorile cercetate până acum au comun faptul că sunt valori active, valori în care personalitatea individuală și socială e activă. Personalitatea — subiectul valorii — intră în raport cu alte personalități, intră într'o legătură socială, în care exercită o activitate, ce e supusă aprecierii, deci unui proces de valorificare. Voința se manifestă în aceste valori în mod activ, creând sau distrugând raporturi de valoare. Dar în afară de acest raport activ, personalitatea poate avea o atitudine mai mult sau mai puțin pasivă, o *atitudine contemplativă*. Valorile care se nasc din această atitudine contemplativă a personalității sunt *valorile estetice* și *cele religioase*, în care elementul activ este întunecat, deoarece predomină acest element contemplativ. Nu trebuie însă să se creadă că elementul activ lipsește cu totul, nu lipsește, dar predomină cel contemplativ. Activitatea este la aceste valori de natură pur internă, în deosebire de valorile studiate până acum, unde activitatea are forme externe de manifestare.

### VIII. VALORI ESTETICE <sup>1)</sup>

Intre cunoștința teoretică și acțiunea practică există un domeniu mijlociu, caracterizat printr'un moment de natură deosebită, prin *momentul estetic*. Pe când în activitatea teoretică a gândirii noi *reflecțăm*, căutând a stabili diferite raporturi, fie de cauzalitate între lucruri, între conținuturi de conștiință, fie de identitate, în activitatea practică noi lucrăm, *reacționăm*, încercând a utiliza lucrurile, a le modifica după trebuințele noastre. Cu totul altfel de activitate este în viața estetică, unde nu avem nici atitudine reflexivă, nici practică, ci una *intuitivă*. Prin urmare în viața estetică noi *intuim*. Aceste atitudini ale spiritului nostru au ca rezultate diferite produse, care sunt obiectul de cercetare al unor discipline filosofice diferite. Astfel atitudinea reflexivă e obiectul logicii și teoriei cunoașterii, atitudinea practică e obiectul eticii și al științelor sociale, iar cea intuitivă-con-

<sup>1)</sup> Acest capitol a fost publicat în „Convorbiri Literare“ sub titlul „*Valorile estetice și teoria empatiei*“. Acum refacem și amplificăm numai articolul menționat.



templativă e obiectul esteticeii. Logica și teoria cunoașterii se întreabă: cum trebuie să concepem lumea pentru a avea o idee unitară despre univers? Etica își pune problema normelor acțiunii, iar estetica se preocupă de intuiția frumosului, de artă și valoare estetică în general. Logica, etica și estetica sunt științe normative, între care există un adevărat paralelism. Din acest paralelism rezultă, zice *Lalande*, că „valorile științifice, etice și artistice pot găsi acolo o lege comună și sunt ca fețele exterioare ale unei piramide care, întorcându-și spatelul una altele, tind totuși către același scop“<sup>1)</sup>. Acest paralelism poate fi privit din două puncte de vedere și anume: *al stării lor așa cum sunt ele alcătuite de fapt și al problemelor ce-și pun*. Din primul punct de vedere au cam același concept directiv și cam aceleași obiecte materiale și psihologice de studiu. Pe de o parte logica se ocupă cu *adevărul*, etica cu *justul* și estetica cu *frumosul*. Tot așa din al doilea punct de vedere: logica e știința legilor gândirii sau arta de a raționa bine, etica e știința obiceiurilor, sau arta de a acționa bine, iar estetica e constatarea sau schimbătoarea gustului artistic. De asemenea logica vrea să găsească un singur adevăr, etica o singură valoare, iar estetica o singură normă estetică. Logica este deci știința gândirii, etica a voinței, iar estetica a sentimentului. În cercetarea estetică avem deci a face cu sentimente și anume cu cea mai înaltă speță de sentimente. Valoarea estetică are ca substrat sentimentul. Cercetarea valorii estetice se poate face pe trei căi, sau mai just pot fi trei puncte de vedere și anume: a. un punct de vedere *istoric*, b. altul *psihologic* și c. unul *critic normativ*. Din primul punct de vedere se va studia *evoluția intuiției estetice*, precum și diferitele moduri de a concepe frumosul, atât în trecut cât și în prezent. Al doilea punct de vedere va determina analiza sentimentelor, ce întovărășesc orice reprezentare estetică, iar al treilea punct e acela al *fixării unui ideal estetic*, a unei valori supreme, care e unitatea de măsură a frumosului. Estetica îndreptată către critica frumosului e bazată pe psihologie, „deci „estetica psihologică este o supoziție pentru cea normativă“ cum zice *H. Maier*“<sup>2)</sup>. Momentul normativ constă în arătarea condițiilor și legilor frumosului și prin aceasta se arată calea pe care se poate ajunge chiar la scopul artistic, la creația

1) *A. Lalande*, Du parallélisme formel des sciences normatives, Revue de Métaphysique et de Morale, Juillet 1911, p. 532.

2) *H. Maier*, Psychologie des emotionalen Denkens, p. 452, Tübingen, 1908.

frumosului (deși aceste legi și condiții ca norme pentru creerea frumosului sunt inutile, căci artistul în creația sa nu urmează nicio normă, ci el dă norme artei.

Când vorbim despre frumos și estetică putem înțelege trei lucruri: 1. *creația estetică*, 2. *plăcerea estetică*, 3. *opera estetică*. Aceste trei lucruri sunt deosebite unul de altul, deși toate sunt cuprinse sub același termen general de *frumos*. Intr'adevăr momentele sufletești sunt deosebite în creația estetică și în plăcerea estetică. Ele presupun chiar două personalități diferite. Opera de artă este obiectivarea propriei vieți a artistului, de aceea s'a spus că „arta e o limbă prin care artistul împărtășește publicului său anumite conținuturi“<sup>1)</sup>. În *creația artistică* artistul obiectivează viața sa proprie, deci un moment *subiectiv*, prin ajutorul unui material sensibil, printr'un element *obiectiv*. În felul acesta avem în creație o cooperare a două momente. Orice artist creează valori — și are conștiința despre aceasta — pentru un *public ideal*. El poate crea valori ascunzând ceea ce e pur subiectiv, dând impresia că nu a pus nimic personal, și atunci arta sa e numită *academică*, rece; dar artistul poate pune și ceea ce e pur personal, neîngrijindu-se de public și de cerințele lui — în acest caz el creează arta *manieristă*.

În privința creației artistice, a originii sale, sunt mai multe teorii, dintre care trei sunt mai importante: 1. *teoria spontaneității*, care susține că arta rezultă din *instinctul spontan al jocului*, din trebuința de a cheltui un surplus de energie. Se pune însă, în acest caz, problema: de ce se exprimă acest instinct general al jocului în forme multiple și variate și nu numai într'o singură formă? 2. *Teoria expresiunii*, ce consideră creația artistică ca o expresie a personalității artistului. Zola a definit arta ca natura văzută prin prisma unei personalități. 3. *Teoria imitației* consideră arta drept un rezultat al imitației naturii. Cea mai justă e a doua teorie. În privința *plăcerii estetice* trebuie să afirmăm că ea variază dela individ la individ, depinzând de excitabilitatea afectivă a fiecărui individ și de sensibilitatea sa. După modul cum simte fiecare individ se pot deosebi *tipuri estetice* și anume: *tipul senzoric, motor și discursiv*. Tipul senzoric poate fi *vizual și auditiv*. Tipul vizual percepe și simte plăcere estetică numai prin excitații vizuale. Tipul auditiv e acel ce simte plăcere estetică prin sunet<sup>2)</sup>. La *poezii simbolști și neoromantici* sunetul e un scop, nu un

<sup>1)</sup> H. Maier, *Psychologie des emotionalen Denkens*, p. 452, Tübingen, 1908.

<sup>2)</sup> Müller-Freienfels, *Psychologie der Kunst*. Bd. I p. 19, Leipzig und Berlin, 1912.

mijloc. *Verlaine* a spus: „de la musique avant toute chose“. Alții consideră sunetul drept un mijloc de exprimare a unui fond. Pentru *Wagner*, de ex., muzica e un mijloc de exprimare a unor idei, pentru el elementele dramatice sunt pe primul plan. *Tipul motor* simte plăcerea în activitate, în mișcarea dintr'o operă, iar cel *discursiv* în înțelegerea operei.

Plăcerea estetică este însă o transpunere de viață în sufletul altuia. Când vorbim despre valori estetice, se pune problema: noi ne referim la creația estetică, la plăcerea estetică, ori la opera de artă? De sigur că atunci noi avem în vedere plăcerea estetică, care însă e determinată de opera de artă. Trebuie să facem o clară deosebire și între *plăcere estetică* și *înțelegere estetică*, căci o operă de artă poate fi înțeleasă fără însă a fi și gustată. Se poate ca *Rafael* să fie mai bine simțit de un necunoscător de artă, decât de un specialist, căci acel profan va avea sentimentul mistic al religiozității în fața „*Sixtinei*“, pe când un specialist va admira compoziția genială a culorilor și a liniilor<sup>1)</sup>. Primul va avea plăcerea estetică, iar cel de al doilea înțelegerea estetică. Valorile estetice se referă deci la plăcerea estetică. Dar ce e valoarea estetică și cum poate fi ea determinată? În privința determinării acestui fel de valoare întâmpinăm cea mai mare greutate, căci s'au dat așa de multe răspunsuri, care au căutat să arate mai precis ce e valoarea și totuși cele mai multe s'au redus pur și simplu la afirmarea valorii, nu la explicarea ei. S'a confundat valoarea estetică cu judecata de valoare și s'a cercetat mai mult aceasta din urmă. Dar de fapt valoarea estetică nu depinde de judecată, ci judecata de valoare e în dependență de *ideea de frumos*, căci valoarea e un punct de direcție al judecăților. Valoarea estetică a fost concepută în diferite feluri. Astfel unii au conceput frumosul ca o asociațiune de reprezentări, de factori senzoriali. Valoarea estetică ar fi astfel produsul combinării acestor factori. Alții susțin că valoarea estetică e determinată nu de conținutul de reprezentări, ci de *forma* de unire a lor. Și această teorie este unilaterală ca și prima, deoarece *forma*, ca și fondul, e numai un element al obiectului estetic și prin urmare și al valorii. Frumosul constă și din fond și din formă — din o concordanță a lor. *Kant* a dedus valoarea estetică din *concordanța intuițiilor și conceptelor*, înălțurând unilateralitatea primelor două concepții.

1) *Karl Groos*, *Ästhetik — Die Philosophie im Beginn des 20 Jahrhunderts*, Heidelberg, 1907.

Alți gânditori reduc valoarea estetică la cea biologică. Punctul de plecare al acestei teorii e o concepție greșită a valorii în genere. Astfel e teoria estetică reprezentată de *R. Müller-Freienfels*, care consideră viața ca principiul cel mai general al valorii. Autorul mai sus citat zice: „Pretutîndeni acolo, unde vorbesc despre valoare, este la bază un raport cu o ființă vie; ceva este considerat ca valoare numai când contribuie la conservarea sau la propășirea vieții“<sup>1)</sup>. Valoarea este o relație între un subiect și un obiect — subiectul fiind întotdeauna o ființă vie, iar obiectul viața. De aici deduce autorul citat că „toate valorile reale sunt, în ultima esență, valori biologice“<sup>2)</sup>. Judecățile de valoare de asemenea vor fi adevărate, după această teorie, numai dacă vor afirma valori biologice reale. De altmînteri *Müller-Freienfels* nu e consecvent întotdeauna, deoarece vorbește și de conservarea eului spiritual uneori. Această teorie biologică a valorii a fost mult discutată, punându-se problema raportului dintre *frumos* și *util*. Pot fi trei ipoteze asupra acestui raport: 1. frumosul și utilul se identifică, 2. se exclud, 3. se încrucișează, căci ceea ce e frumos poate fi și util și invers. Identitatea între bine și frumos a susținut-o *Platon*, iar la moderni *Guyau*. A doua ipoteză, *Emmerson*, *Bain* și *Spencer*. După *Spencer* frumosul se naște atunci când a dispărut utilul. Cea mai justă ipoteză e a treia, deoarece frumosul poate fi și util, precum utilul poate fi și frumos.

Teoria biologică a valorii estetice pleacă însă dela un punct de vedere greșit în concepția valorii, căci, cercetînd esența valorii, consideră ca subiect numai *viața* și anume *viața fizică, organică*. Noțiunea de subiect însă trebuie luată într'un sens mai larg, în sensul de subiect psihologic în genere, iar ca obiect al valorii trebuie considerat tot ceea ce corespunde unui sentiment, unei dorințe, unui scop, care nu este numaidecît biologic. Aceasta cu atît mai mult în artă unde avem a face cu *valori proprii*. Tocmai aceasta e caracteristica fenomenului estetic, a *vieții estetice*, că are *valori proprii*, valori care nu servesc la realizarea altor scopuri, în deosebire de *viața practică* unde avem *valori mijlocite*, valori ce servesc ca mijloc pentru anumite scopuri. *Teoria psihologică* vrea să derive valoarea estetică din legile forțelor sufletului. Astfel s'a încercat derivarea frumosului din instinctul jocului. *Konrad Lange* a redus arta la o *iluzie*, pe care ni-o

1) *Müller-Freienfels*, *Psychologie der Kunst*, Bd. I p. 151.

2) *Müller-Freienfels*, op. cit., p. 152.

producem noi înșine. *Broder Christiansen* a confundat teoria valorii estetice cu o teorie psihologică voluntaristă, deoarece el consideră ca valoare estetică tot ceea ce mulțumește un instinct fundamental omnesc, o voință cu scopuri imanente, cu tendința de a crea ceva independent de o țință externă. Valoarea estetică presupune deci o activitate care, dându-ne iluzia realității, ne duce într'o lume de creații imaginare. După această concepție fenomenul estetic nu este altceva decât iluzia dezvoltării unui instinct.

Această teorie a lui *Christiansen* nu este mulțumitoare, pentru că nu arată deloc ceea ce e propriu valorilor estetice sau, mai bine, prin acel scop immanent nu determină nicidecum caracterul valorii estetice. Prin tendința de a crea ceva independent de un scop extern se pot înțelege foarte bine și valorile religioase, care se bazează în definitiv pe aceeași tendință de interiorizare, de creare a ceva fără de scop extern. Teoria psihologică a valorii estetice trebuie să arate cum se produce valoarea estetică, obiectul estetic, care e creație psihică. Astfel de teorie e *Einfühlung-ul*, despre care vom vorbi mai târziu. Această direcție psihologică explică plăcerea și producția estetică prin anumite stări psihice subiective. În contra direcției estetice psihologice este *Meumann*. De asemenea *Groos* afirmă că psihologia pregătește numai terenul pentru construirea valorii estetice <sup>1)</sup>. Psihologia este explicativă, estetica e normativă: psihologia nu dă criteriu pentru valorile estetice și nici nu deosebește esteticul de neesthetic.

*Teoria logică* a valorii consideră frumosul drept conținut logic al gândirii, îmbrăcat însă nu în concepte, ci în intuiția sensibilă. Valoarea estetică este deci, după această teorie „o gândire logică inconștientă“, cum zice *W. Wundt* <sup>2)</sup>. Valoarea estetică rezultă dintr'o tendință de a concretiza gândirea. De aici conchide *Wundt* că „arta nu e o treaptă premergătoare, ci e o completare a științei“ <sup>3)</sup>. Știința lucrează cu concepte și idei abstracte, iar arta cu intuiții. Dar conceptul e strâns legat cu intuiția și de aceea arta e influențată de conceptele științifice și de ideile filosofice.

Această teorie logicistă nu e mulțumitoare, deoarece nu analizează subiectul valorii estetice și neglijează cu totul rădăcinile psiho-

<sup>1)</sup> *Karl Groos, Ästhetik, Die philosophie im Beginn des 20-sten Jahrhunderts, Festschrift für Kuno Fischer, Heidelberg, 1907.*

<sup>2)</sup> *W. Wundt, System der Philosophie, Bd. II. Ästhetische Anschauung.*

<sup>3)</sup> *W. Wundt, op. cit., p. 260.*

logice, afective ale artei, dând prea mare importanță elementului intelectual.

O altă teorie asupra valorii estetice e cea *metafizică*, pentru care frumosul e ceva absolut, obiectiv, independent de subiectivitatea noastră. Reprezentantul acestei teorii e *F. Th. Vischer*. Direcția metafizică vrea să explice fenomenul estetic în legătură cu concepția metafizică a esenței lumii. Astfel este *Schopenhauer*, care vrea să explice frumosul prin reducerea ideilor la trepte de obiectivare ale voinței universale. Tot o direcție metafizică reprezintă și *Bergson*, pentru care intuiția estetică și cea metafizică sunt foarte aproape. *Le Roy* exprimă foarte clar acest raport dintre intuiția estetică și cea metafizică în felul următor : „arta e filosofia înaintea analizei, a criticei, a științei: intuiția estetică este intuiția metafizică născândă, mărginită la vis, care nu merge până la proba verificării pozitive. Reciproc, filosofia este arta care succedează științei, care ține seamă de dansa, arta care ia drept materie rezultatele analizei și care se supune cerințelor unei critici riguroase: *intuiția metafizică este intuiția estetică verificată, sistematizată*“<sup>1)</sup>. Aceasta e o aberație însă, deoarece frumosul e o noțiune corelată cu noțiunea *subiect* și nu poate exista o valoare estetică decât pentru un subiect, pentru o conștiință. Teoria însă care dă un adevărat criteriu pentru determinarea valorilor estetice, este *teoria empatiei*, e teoria cunoscută sub numele *Einfühlung*. Termenul acesta *empatie* nu spune pentru noi Românii prea mult, e tot un termen străin, așa cum e și termenul german *Einfühlung*; întrebuițăm totuși această formațiune grecească, deoarece și în literatura englezească e întrebuițat ca echivalent pentru *Einfühlung*. De altminteri ar fi un proces de adevărată creație în limba noastră dacă am găsi termenii necesari pentru a exprima toate ideile și subtilitățile filosofiei. *Teoria empatiei* sau a *Einfühlungului* a fost formulată de *Th. Lipps*. *Lipps* deosebește la obiectul estetic o *formă* (ton, culoare, etc.) și un *conținut*. Conținutul estetic e de natură psihică. În sezișarea și în gustarea unei opere de artă noi suntem în activitate internă psihică, noi introducem în obiectul estetic ceva din sufletul nostru<sup>2)</sup>. Această introducere a sufletului în obiecte e ceea ce numește *Lipps Einfühlung general apercetiv*. El deosebește însă patru feluri de *Einfühlung* și anume: a. când însuflețim natura și spațiul,

1) *Edouard Le Roy*, Une philosophie nouvelle. Henri Bergson, 1913, p. 51.

2) *Lipps*, zice: Ich bin in dem Objekt mit dieser inneren Tätigkeit eingeführt. Ästhetik p. 358 in Kultur der Gegenwart, 1908, Teil I.

avem o empatie naturală empirică — e ceea ce numește el *Einfühlung natural* (Natureinfühlung) — în acest caz noi atribuim naturii tendințe, puteri, activitate. Aceasta este baza psihologică a vechiului antropomorfism; b. când atribuim naturii chiar sentimentele ce ne agită sufletul nostru: mândria, jalea, durerea, atunci se naște empatia estetică (ästhetische Einfühlung); c. când dispozițiile noastre sufletești, trezite cu ocazia unor factori străini, le atribuim chiar acelor factori se produce *empatie dispozițională* (Stimmungseinfühlung). De ex. : culorile și tonurile muzicale trezesc în sufletul nostru diferite sentimente; dacă noi considerăm aceste sentimente ca inerente oarecum culorilor și tonurilor, înseamnă că am introdus dispozițiile noastre afective chiar în acele senzații vizuale sau auditive.

În sfârșit al patrulea fel de empatie e aceea care se poate numi *socială* și care constă în pătrunderea, în introducerea vieții noastre în sufletul altor oameni. În cazul acesta există o „transpunere a mea în altul“<sup>1)</sup>.

Prin urmare prin empatie înțelegem o obiectivare a eului nostru, o oglindire a lui în lumea externă și o comunicație afectivă cu obiectele în care am introdus ceva din sufletul nostru. Valoarea estetică se produce astfel prin afirmarea vieții (nu în sensul de afirmare utilitară a vieții). Negarea vieții într'un obiect constituie, după *Lipps*, urâtul. În valoarea estetică noi simțim ceea ce e omenesc, simțim valoarea ca fiind în același timp și în noi și în obiect. Simțim o *empatie estetică* pentru orice obiect, unde punem viață și „această simpatie estetică este sâmburele general al oricărei plăceri estetice în genere“<sup>2)</sup>. Un obiect are deci cu atât mai mare valoare estetică, cu cât ne putem transpune mai mult în el și cu cât găsim ceva mai important pentru personalitatea noastră.

Această teorie a empatiei — sumar expusă și asupra căreia vom reveni — are meritul de a da un criteriu pentru valoarea estetică, un criteriu general. Vom vedea în curând ce s'a obiectat acestei teorii și mai ales cum o putem completa pentru a fi o adevărată teorie a valorilor estetice.

O altă teorie este cea socială, care a căutat să explice valoarea estetică prin originea ei socială și prin rolul ei social. Astfel *Burckhard*<sup>3)</sup>

1) *Lipps*, op. cit. p. 362. Ästhetik.

2) *Lipps*, op. cit. p. 363.

3) *Burckhard*, Ästhetik und Sozialwissenschaft, 1913.

afirmă că orice operă estetică cuprinde doi factori: *forma* și *materia*, care colaborează, producând opera frumoasă. Forma este individuală, afirmă *Burckhard*, iar materia socială, deoarece orice artist se inspire din fenomene social-trăite, dând numai o formă personală. Aceasta în ceea ce privește originea. Referitor la rolul operelor, s'a afirmat că valoarea estetică a operei de artă provine din întrebuintărea și: tendința unei opere față de societate — arta cu tendințe — în deosebire de curentul contrar, care crede că valoarea estetică există prin ea și pentru ea — arta pentru artă. De fapt este un raport de reciprocitate între artă și societate, căci societatea dă artei conținutul — ideile sociale — pe de o parte, iar pe de alta momentul formal-individual al operei de artă influențează societatea.

În contra acestei păreri se ridică *Bergson*, care susține că, artistul nu împrumută materialul dela societatea din afară, deci că arta nu are deloc caracter social. El spune: „Ceea ce ne interesează în opera poetului e viziunea unor anumite stări de suflet foarte profunde sau a unor anumite conflicte cu totul interioare, ori această viziune nu poate să se îndeplinească din afară. Sufletele nu sunt penetrabile unele pentru altele. Noi nu vedem niciodată în afară decât unele semne ale pasiunii. Noi nu le interpretăm — întotdeauna defectuos de altminteri — decât prin analogie cu ceea ce am simțit în noi înșine. Ceea ce simțim, este esențialul și nu putem cunoaște à fond decât propriul nostru suflet, când ajungem să-l cunoaștem“<sup>1)</sup>. Aceste teorii, enumerate mai înainte, au vrut să explice, în diferite moduri, valoarea estetică, încercând a da, în același timp, și criteriul sau unitatea de măsură a valorilor estetice.

Se impune acum, după această sumară expunere istorică a teoriilor valorii estetice, să cercetăm sistematic problema. Pentru a determina cadrul discuției, vom limita studiul la cercetarea problemei obiectului valorii estetice, a subiectului ei, a caracterului valorii estetice și în sfârșit problema judecăților de valoare estetică.

Când vorbim de *valoare estetică*, înțelegem un *obiect*, care are valoare, și un *subiect*, pentru care există acea valoare. Aceste două noțiuni sunt constitutive pentru noțiunea de valoare. Obiectul valorii estetice e ceva diferit după indivizi; de aceea nu trebuie să se confunde obiectul estetic cu opera de artă. Temeiul acestei deosebiri între obiectul valorii estetice și opera de artă se poate vedea din faptul că pot

1) *H. Bergson*, *Le rire*, 8-éd. Paris, 1912, p. 170—171.



există mai multe aprecieri diferite asupra aceleiași opere de artă. De ce aceasta? Tocmai pentru că obiectul estetic e altul pentru fiecare individ. Vom explica aceasta. Obiectul estetic e în funcțiune de subiect și e rezultat al unei sinteze operate în subiect. Orice obiect este o unitate sintetică de reprezentări, formată prin ajutorul unor concepte fundamentale, numite categorii. În structura obiectului estetic vom avea prin urmare anumite *elemente* — care sunt *intuițiile* sensibile — ordonate într'un tot unitar, sintetic, prin categorii și anume prin categoria finalității. Această finalitate nu trebuie însă înțeleasă în sens obiectiv, în sensul unei mijlociri către un scop utilitar sau de altă natură externă. Este o *finalitate fără scop*, cum a numit-o Kant (*Zwekmässigkeit ohne Zweck*). După Kant finalitatea estetică constă în concordanța formei obiectului estetic cu facultatea de cunoaștere, sau în concordanța intuițiilor cu conceptele<sup>1)</sup>. Finalitatea estetică constă deci în ordonarea intuițiilor pentru a ne reda *viața*.

Obiectul estetic nu este o realitate externă, ci e o realitate construită de un subiect, care pornește dela impresiuni deșteptate de către realitate, dar care îmbină aceste impresiuni după anumite idei ale sale, într'o oarecare formă. În felul acesta e ușor de înțeles că obiectul estetic nu e ceva transcendent<sup>2)</sup>, dar nici ceva prea subiectiv, ci are și elemente reale și elemente ideale. Obiectul estetic este deci în funcție de subiect, nefiind însă redus în mod absolut la subiect, căci el are și momente obiective.

Dacă obiectul estetic are și momente obiective, atunci problema valorilor estetice ia o altă înfățișare, deoarece în cazul acesta temeiul valorii trebuie să fie căutat și în acel substrat obiectiv.

S. *Witasek* vorbește chiar de anumite calități ale substratului estetic<sup>3)</sup>. Vom vedea în curând care poate fi temeiul obiectiv al valorii estetice.

S'a afirmat că nu poate exista o *măsură intersubiectivă* a valorii estetice, o măsură comună obiectivă a lor, tocmai pe motivul că aceste valori își au originea în individ și ca atare, sunt oarecum atomizate. Vom arăta imediat întru cât e justificată această părere.

1) *Kant*, Kritik der Urteilskraft, Das Geschmacksurteil beruht auf Gründen apriori.

2) *Witasek*, Über die ästhetische Objektivität. Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, 1915.

3) *Witasek*, op. cit.

Am găsit în structura obiectului estetic două momente constitutive: unul *obiectiv*, care poate fi considerat ca substrat al valorii — și anume realitatea externă — și altul *subiectiv*, care constă din impresiunile subiective, ordonate prin categorii și combinate cu idei. Momentul obiectiv, care pare constant, este totuși schimbat și transformat prin factorul subiectiv. Acest factor subiectiv — impresiunile — variază dela individ la individ, de unde și varietatea de valorificări estetice. S'a încercat evitarea greutăților, ce se întâmpină în stabilirea unei valori, norme generale, pe diferite temeuri. Astfel *B. Christiansen* a afirmat existența unei unități de valoare estetică, pornind dela niște considerații psihologice. El crede că „instinctele fundamentale ale indivizilor, în care își au originea valorile, concordă”<sup>1)</sup>. De sigur că este o explicare psihologică cu temeuri serioase. De fapt este aceeași idee pe care a exprimat-o *Kant* prin conceptul de *valabilitate generală subiectivă*, considerând o valoare care există pentru subiectivitatea general omenească. *Kant* a făcut supoziția existenței unui acord general, a unei simțiri subiective a plăcerii, aceeași la toți oamenii<sup>2)</sup>. Dacă este posibilă o unitate de valoare estetică — și este posibilă — atunci se impune problema: care e acea unitate? În ce constă această valoare tipică?

Noi credem că acea valoare este *valoarea empatică*, valoarea produsă prin *Einfühlung*. Vom încerca a dovedi aceasta. E știut din experiență că simt frumosul acei oameni, care au o mare excitabilitate psihică, care au mai multă mobilitate sufletească, care pot ieși din propria lor stare sufletească momentană și pot iradia viața lor asupra altor lucruri. Cine n'a simțit, fiind înaintea unui peisaj frumos, că se depersonalizează întrucâtva, că ceva din sufletul său a trecut în lucrurile înconjurătoare? Așa se explică poate tendința scriitorilor de a face imagini, comparații umanizate. Este deci un *transfert psihic*, de aceea omul transmite lucrurilor ceva din sufletul său. Ba chiar sunt unele firi, unii oameni, care vor să vadă viața concretizată. De pildă: sunt unii oameni a căror plăcere estetică — în admirația unui peisaj — e cu mult mai mare atunci când văd alți oameni în acel peisaj sau când văd acolo animale. Noi căutăm în artă pretutindeni *viața*, pentru că punem ceva din viața noastră. Tot așa într'un tablou — în pictură — noi căutăm expresiuni ale vieții psihice. De ce ne plac por-

1) *B. Christiansen*, Philosophie der Kunst, 1909, p. 34.

2) *I. Kant*, Kritik der Urteilskraft, Ed. 2 Vorländer, 1902.

tretele lui *Rembrandt*? De sigur pentru că ele exprimă viața. *Bătrânii* lui *Rembrandt* exprimă „un maximum de viață trăită“ cum zice *Simmel*<sup>1)</sup>. Dar în muzică? Diferitele sunete joase, înalte, nu exprimă ele sentimente de tristețe, de veselie? Nu exprimă ele viața noastră? Oare muzica lui *Wagner* nu este ea fermecătoare tocmai pentru că este expresia dramelor sufletești? Noi găsim și simțim frumosul acolo unde găsim viață, acolo unde putem transpune mai lesne și mai mult din sufletul nostru. Această proiectare a sufletului nostru în altceva este *empatia* — e *Einfühlung*-ul cum i-a zis *Lipps*. *Empatia* e o proiecțiune a activității noastre în obiectul estetic. Când conținutul nostru sufletește, a fost proiectat în obiecte, atunci le animează pe acestea.

În contra acestei teorii a empatiei s'au adus multe obiecțiuni, care par, la prima vedere, foarte serioase, care însă analizate mai de aproape nu rezistă criticei.

Astfel *Müller-Freinfels* aduce trei argumente de căpetenie contra empatiei și anume: a. conceptul acesta nu e ceva unitar și nici fenomenul psihic denumit prin acest termen nu e destul de exact analizat; b. faptele, care sunt la baza empatiei, nu sunt specifice numai domeniului estetic, ci sunt și în viața practică, pretutindeni; c. fenomenele estetice afirmate de empatie nu coincid cu totalitatea simțirii estetice, deoarece într'un sentiment estetic avem întotdeauna o unitate a unui *element intelectual* și a unui sentiment.

Aceste obiecțiuni generale le considerăm cu totul greșite pentru următoarele motive: a. conceptul empatiei e destul de unitar, nu e însă un concept cu un conținut și o sferă determinată, rezultat al unei abstracțiuni, ci e un termen pentru denumirea unui act psihic, a cărui natură e mai greu de analizat. Se știe însă din psihologia sentimentului că sentimentul are proprietatea iradierii, se poate extinde asupra unor obiecte diferite, dar care au și părți asemănătoare între ele; tot așa se știe că în baza legii transfertului psihic afectiv noi putem să transpunem ceva din sufletul nostru în sufletul altcuiva. *Empatia* nu e altceva decât un transfert psihic. E greu de analizat acest fenomen al empatiei, pentru că se pot face confuziuni. Astfel se poate înțelege, prin această proiectare a sufletului, un fel de *obiectivare* și aceasta ar fi atunci o mare lipsă a empatiei, întru cât n'ar ține seamă de faptul că sentimentele sunt pur subiective, că nu se pot extinde asupra lumii

1) *G. Simmel, Rembrandtstudie, Logos, Heft I, 1914.*

externe, că nu se pot obiectiva. Dar nu aceasta este empatia, căci aici avem a face numai cu un proces de proiecțiune, de contopire a sufletului cu un anumit obiect, de comunicare și de continuitate psihică. *Müller-Freienfels* a înțeles (*Einfühlung*) empatia numai în mod pasiv, adică a crezut că tot procesul empatic se reduce la o atribuire de stări psihice proprii obiectelor, proces pe care Germanii îl numesc *Zufühlung*. Nu însă acesta e sensul adevărat al empatiei, căci *Lipps* a înțeles prin empatie procesul de simțire în mod activ cu lucrurile, simpatia activă, ce constă în faptul că trăim și noi ceea ce punem în obiecte și le trăim în același timp. Pentru acest motiv prima obiecțiune a lui *Müller-Freienfels* cade.

În ceea ce privește a doua obiecțiune trebuie să recunoaștem că *Lipps*, deși a deosebit patru feluri de empatie, nu a specificat totuși ce este caracteristic pentru domeniul estetic, în deosebire de viața practică.

Aici e nevoie de un mic adaos. În empatia estetică predomină momentul *contemplativ* al vieții psihice, zic predomină pentru că nu lipsește nici momentul activ. În empatia practică predomină *momentul volitiv*, deoarece, atunci când ne transpunem viața noastră în sufletul semenilor noștri, se deșteaptă în noi un impuls voluntar, acela de a reacționa, de a lucra pentru binele lor. Momentul contemplativ al valorii estetice nu exclude elementul activ, deoarece admirația operei de artă este ea însăși activă și empatia nu este decât o activitate. Dar această activitate nu are nimic subiectiv, nimic referitor la subiectul ce simte. În momentul când suntem dominați de un sentiment estetic, noi proiectăm sufletul nostru în lucruri, în opera de artă, și simțim acele conținuturi sufletești fără a avea vreo nuanță subiectivă: noi compătimim persoana sau lucrul personificat, trăim viața pe care am exteriorizat-o fără a ști că este a noastră.

Referitor la a treia obiecțiune — că sentimentul estetic are și un element intelectual — putem afirma că această întâmpinare nici nu privește teoria empatiei, pentru că *Lipps* a determinat empatia estetică prin aceea că noi punem în natură forțele, tendințele, mândria, jalea, etc., deci tot ceea ce avem în suflet. De altminteri am arătat mai înainte că obiectul estetic în structura sa, are și elemente reale și elemente ideale, intelectuale.

Aceste obiecțiuni de mai sus — care sunt și cele mai generale și

mai curente — nu pot sdruncina teoria empatiei, care rămâne să explice valorile estetice, să dea o unitate de valoare.

O altă obiecțiune, foarte interesantă prin natura sa, e aceea adusă de *Münsterberg*, care găsește că empatia nu este în acord cu fenomenul estetic. După *Münsterberg* valoarea estetică se reduce la o armonie de voințe, la o armonie dintre voința noastră și voințele naturii. Nu e just, afirmă *Münsterberg*, că noi transpunem sufletul nostru în fenomenele și lucrurile înconjurătoare, ci natura, prin voința sa, vine în contact cu noi. Voința naturii se proiectează în noi. Raportul dintre voința noastră și voința naturii e posibil numai prin eliminarea oricărui interes practic al nostru. Valoarea estetică o consideră *Münsterberg* obiectivă, întru cât ea e determinată de natura exterioară. Unitatea din frumusețea estetică „noi o trăim, dar noi o creiem“, ea „se transportă în noi, cum zice *Masci*, grație simpatiei“ deci „starea noastră de conștiință e consecutivă, nu originară“<sup>1)</sup>. Astfel frumosul e o manifestare a voinței cosmice. Deci — pentru *Münsterberg* — empatia nu poate servi la dobândirea unității de valoare estetică, ci acea unitate e armonia dintre cele două voințe: a noastră și a naturii.

Se vede din această foarte succintă expunere a argumentării lui *Münsterberg*<sup>2)</sup> că el caută să introducă o valoare metafizică, conformă cu voluntarismul său mistic; ori, în estetică, după cum am văzut la începutul acestui studiu, suntem pe un teren psihologic. De asemenea *Meumann* combate empatia, afirmând că nu poate explica valoarea estetică în întregimea sa. Cum putem explica, prin empatie, plăcerea rezultată din proporțiile simetrice sau din combinarea culorilor, a sonorilor? Empatia este, după acest cugetător, numai un element al valorii estetice<sup>3)</sup>. La acestea putem răspunde că chiar în proporțiile estetice, în culori și sunuri, are loc un proces de empatie, deoarece sunt factorii asociativi, care ne fac să ne resimțim influențați de culori și sunuri legate de variate sentimente, de forme simetrice legate cu anumite sentimente izvorâte din tendința de a considera totul în legătură cu noi, cu viața noastră trupească și s fletească

Pentru aceste motive credem că teoria empatiei ne poate da uni-

1) *F. Masci*, La Filosofia dei valori. Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei, Roma, 1911, p. 325.

2) *Münsterberg*, Philosophie der Werte.

3) *Meumann*, Vorlesungen zur Einführung in die experimentelle Pädagogik und ihre psychologischen Grundlagen, I-II. Auflage, Leipzig, 1911.

tatea de valoare estetică și deci poate înlătura orice scepticism și relativism al valorii estetice. Valoarea estetică există, iar empatia e formularea criteriului de a o găsi. Prin urmare vom găsi frumosul acolo unde vom avea emoțiune estetică, rezultată din transpunerea sufletului nostru în scene, persoane și lucruri, cu care vom simți momentan, uitându-ne pe noi înșine, cu ceea ce avem diferențial și specific. Dar ce caractere specifice are valoarea estetică? În primul rând, trebuie s'o spunem, valoarea estetică are în sine un element întrucâtva irațional. Kant a afirmat acest irațional prin negarea conceptului estetic. Valorile estetice nu se pot impune pe calea rațională și nici nu au un caracter stringent obiectiv, ci din contră ele prezintă un grad de interioritate, de subiectivitate, care însă reprezintă ceva general omenesc. Într'adevăr nu putem face pe cineva să simtă frumusețea unei opere de artă, ci cel mult îl putem face să înțeleagă o operă mai grea. Germanii fac o justă deosebire între *plăcere estetică* (Kunstgenuss) și *înțelegere estetică* (Kunstverständnis). Această iraționalitate și interioritate a valorilor estetice fac să fie mai grea analiza fenomenului empatic. Pe lângă iraționalitate, valorile estetice au și caracterul de *intuitivitate*, căci aceste valori nu rezultă din reflexiune, ci sunt intuitive.

Caracterul cel mai propriu al valorilor estetice este însă *autonomia*. Valorile în general pot fi *heteronome* și *autonome*. Sunt heteronome valorile, atunci când ele sunt impuse de cineva străin nouă, exterior eului nostru; sunt însă autonome atunci când noi înșine alcătuim acele valori și le recunoaștem ca atare. *Valorile estetice sunt autonome*, deoarece norma frumosului și-o dă subiectul. Nu urmează de aici că pot fi atâtea norme, deci atâtea valori estetice, câți indivizi sunt, ci norma e aceeași — deși e subiectivă — căci e o subiectivitate general omenescă. Valoarea estetică trebuie să fie generală și durabilă, deoarece tot ceea ce aparține momentului dispare cu momentul. Adeseaori putem avea iluzia valorii prin strălucirea momentană a unui obiect estetic, totuși dacă acel obiect nu exprimă ceva general omenesc, viața în ceea ce are mai înalt, el dispare. Cu drept cuvânt zice *Goethe*:

„Was glänzt ist für den Augenblick geboren,

„Das Echte bleibt der Nachwelt unverloren“<sup>1)</sup>.

1) *Goethe*, Faust, herausgegeben von *Georg Wittkowski*, Leipzig, 1910, p. 6, Vorspiel auf dem.

Un alt caracter al valorii estetice e *absolutul*. Valoarea estetică e considerată împreună cu *adevărul* și *binele* ca fiind absolute. Sunt însă păreri deosebite în această privință. Valoarea estetică a fost uneori înglobată în alte valori, luându-i-se acest caracter al absolutului. De pildă: pentru *Platon*, valoarea estetică era cuprinsă în cea morală. *Platon* considera frumosul ca o parte a binelui. Valoarea morală este, după dânsul, absolută, iar celelalte valori sunt subordonate acesteia; chiar valorile logice sunt considerate ca elemente ale valorii morale. Valoarea estetică este însă pe același plan cu *binele* și *adevărul*, e absolută, căci izvorul ei este altul decât al adevărului și binelui: fiecare dintre aceste trei valori rezultă din altă putere sufletească deci fiecare este de sine stătătoare. De aici nu trebuie să se tragă concluzia că ele n'au nicio legătură între ele, ci din contră, ele se întretes, se ajută reciproc. *Arta*, de pildă, are un scop în sine, totuși valorile estetice pot fi și *etice* și religioase. Valoarea estetică poate servi ca factor moralizator atunci când contribuie la realizarea unor scopuri etice. Tot așa *arta* poate servi religiei. E cunoscută influența muzicii pentru dezvoltarea sentimentului religios. Valoarea estetică și cea logică sunt scopuri în sine, sunt *autotele*, cum zice *Utitz*<sup>1)</sup>.

Din cele pe scurt arătate până acum, se poate vedea, că ceea ce în celelalte valori constituie procesul de cunoaștere a valorii, este aici *procesul de intuire*, căci în celelalte valori avem de a face cu reflexiunea și gândirea, pe când aici cu simțirea, cu intuirea momentană, datorită unui sentiment spontan. Rămâne să arătăm care e procesul de valorificare.

Procesul de valorificare, sau de recunoaștere a valorilor se exprimă în judecățile de valoare. Unii consideră judecata estetică de valoare ca orice judecată teoretică, pe când alții atribue acestei judecăți anumite caractere particulare. Astfel, după *Rickert* „judecățile sunt totdeauna teoretice“<sup>2)</sup>, deci judecata estetică nu are caractere specifice, deosebitoare. Prin urmare ceea ce se înțelege prin judecata estetică de valoare nu este altceva decât judecata teoretică asupra valorii estetice. Tot așa *Maiier* consideră judecata estetică de valoare ca o judecată al cărei predicat este *frumosul*. *Maiier* afirmă chiar că judecățile estetice sunt judecăți logice, judecăți de cunoaștere normale,

<sup>1)</sup> *Emil Utitz*, *Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft*, Jahrbücher der Philosophie, 1913.

<sup>2)</sup> *H. Rickert*, *Vom System der Werte, Logos*, Bd. IV, 1913, Heft 3.

aceasta cu atât mai mult cu cât ele vor să fie adevărate<sup>1)</sup>. Intr'adevăr aceste judecăți pot fi adevărate atunci când relația plăcerii sau neplăcerii unui obiect cu sentimentul naturii este adevărată.

Judecățile estetice apar, ca toate celelalte judecăți, în două forme: într'o formă subiectivă și alta obiectivă. De ex.: aceasta îmi place e forma subiectivă a judecății estetice — pe când aceasta e frumos, e forma obiectivă. Criteriile de apreciere ale judecăților de valoare pot fi 4 și anume: 1. concordanța judecăților aceluiași individ asupra aceluiași obiect în împrejurări și timpuri diferite; 2. concordanța judecăților aceluiași individ asupra unor obiecte diferite; 3. concordanța judecăților mai multor indivizi și 4. armonizarea tuturor judecăților în jurul unei idei absolute, ce se impune ca valoare, care trebuie recunoscută. Acest din urmă criteriu ne dă oarecum o siguranță obiectivă. Judecata estetică, afirmă *Landmann-Kalischer*<sup>2)</sup>, pentru a fi valabilă trebuie să fie obiectivă și să considere valoarea estetică drept o însușire a lucrurilor, așa cum sunt considerate calitățile sensibile.

În deosebire de toți aceștia *Kant* consideră judecata estetică nu ca o judecată logică. În primul rând judecata estetică este contemplativă, adică indiferentă în ceea ce privește existența unui obiect. Pe lângă aceasta judecata estetică nu e bazată pe concepte. Acesta e caracterul cel mai de seamă al acestei spețe de judecăți, în deosebire de judecățile logice. *Kant* zice: „Judecata estetică nu este o judecată de cunoaștere (nici teoretică, nici practică) și de aceea nu este întemeiată pe concepte și nu tinde către ele“<sup>3)</sup>. Dacă privim judecata estetică din punct de vedere al cantității logice, atunci găsim că toate aceste judecăți sunt individuale. Judecata estetică postulează un acord general referitor la plăcere. Judecata estetică nu e teoretică, nici practică; ea are două caracteristici: 1. o *valabilitate generală apriorică*, nu însă o *valabilitate logică* după concepte și prin concepte; 2. o necesitate, care trebuie să aibă baze apriorice. Aceste judecăți sunt sintetice, după *Kant*, pentru că ele depășesc conceptul și intuiția obiectului și au ca predicat un sentiment de plăcere sau de neplăcere, deci în aceste judecăți se sintetizează noțiuni deosebite unele de altele. Se poate ridica însă o problemă de foarte mare însemnătate

1) *H. Maier*, *Psychologie des emotionalen Denkens*, Das ästhetische Denken.

2) *Edith Landmann-Kalischer*, *Über den Erkenntniswert ästhetischer Urteile*, *Archiv für die gesammte Psychologie*, Leipzig, 1905.

3) *I. Kant*, *Kritik der Urteilskraft*, III. Auflage, Leipzig, 1902, p. 49.



în privința valabilității acestei judecăți. Astfel judecata estetică ne poate apărea *pur subiectivă*, deci fără pretenție de a avea valoare și pentru alții. De aceea spune poporul că *fiecare are gustul său*. Dar se mai spune de asemenea că *asupra gustului nu se poate discuta* — ceea ce înseamnă că baza judecății poate fi și obiectivă, dar că nu e de natură conceptuală. Nu se poate discuta asupra gustului, pentru că discuția tinde către unanimitate, către armonia tuturor, ori aceasta nu se poate face decât prin anumite concepte obiective. Se poate afirma însă că gustul implică discuția și deci că judecata estetică e bazată pe concepte. În punerea față în față a acestor păreri contradictorii este *antinomia estetică*, care constă dintr'o teză și o antiteză, formulate de Kant în modul următor. Teza: judecata estetică nu se bazează pe concepte; antiteza: judecata estetică se bazează pe concepte. Cum rezolvă Kant această antinomie? Antinomia aceasta o rezolvă Kant arătând că în teză e vorba de un anumit fel de concept, pe când în antiteză de alt fel. În teză e vorba de *concepte determinate*, iar în antiteză de *concepte nedeterminate*, de concepte prin care nu se poate cunoaște nimic și care nu pot dovedi nimic pentru judecata estetică. Unitatea tezei și antitezei se poate face trecându-se peste ceea ce e sensibil și căutându-se „în suprasensibil punctul de unire al tuturor facultăților noastre apriorice, pentru că nu rămâne niciun alt drum de a face rațiunea concordantă cu sine însăși“<sup>1)</sup>). Kant admite deci un principiu aprioric, care este la baza tuturor judecăților estetice, un principiu însă care nu poate fi sesizat în vreun concept determinat.

Judecățile estetice în formă sunt perfect asemănătoare cu cele logice-teoretice, dar nu pot avea stringența aceloră. Judecățile logice-teoretice au temeiuri obiective, care se impun tuturor și apelează în primul rând la inteligență, pe când judecățile estetice nu sunt necesare și nu se impun tuturor, pentru că au foarte multe temeiuri subiective, isvorînd din sentiment. Generalitatea judecăților estetice, valabilitatea lor e ceva foarte relativ, deoarece poți convinge pe cineva despre o idee, dar nu îl poți face să simtă împreună cu tine și nu îl poți face să trăiască emoțiuni estetice, pe care le trăiești tu.

Rămâne să vedem acum, iarăși în scurt, care este partea socialului în valorile estetice. Noi am pus valorile estetice printre valorile sociale și s'ar părea poate ceva neîndreptățit, deoarece arta este o creație indi-

1) I. Kant, Kritik der Urteilskraft, p. 210.

viduală și un proces de individualizare a lucrurilor și ideilor. Astfel *Rickert* recunoaște caracterul contemplativ al valorii estetice, dar neagă caracterul ei social. După dânsul obiectele pe care le considerăm în mod contemplativ numai nu sunt personalități, ci sunt *lucruri asociale*. El opune valoarea estetică și cea logică, pe care le consideră ca valori contemplative, valorii etice, care e legată de persoane și care e activă. Toate valorile științifice sunt, după *Rickert*, valori contemplative, căci nu au a face cu persoane, ci cu lucruri, deci sunt asociale, oricât de mare ar fi importanța lor pentru viața socială. *Rickert* neglijează faptul că valoarea în constituția sa are elemente sociale; după el numai valorile etice sunt sociale.

Partizan al individualismului în artă este și *H. Bergson*. Arta, după acest filosof, înlătură orice simbol util, practic, care maschează realitatea, căci ea e „o viziune mai directă o realității”<sup>1)</sup>. Dar pentru a ajunge la asemenea viziune trebuie să ne lepădăm de orice convenție utilă, să ne dezinteresăm, să avem „o oarecare imaterialitate în viață”<sup>2)</sup>. Astfel arta implică și realul și idealul. „Realismul este în operă când idealismul este în suflet și numai prin idealitate se ia contact cu realitatea”<sup>3)</sup>.

Dar scopul artei este întotdeauna individual, afirmă *Bergson*. El zice: „ceea ce pictorul fixează pe pânză, e ceea ce are el în vedere într'un oarecare loc, în o anumită zi, la o anumită oră, cu culori care nu vor mai fi văzute. Ceea ce cântă poetul e o stare de suflet ce a fost a sa și numai a sa și care nu va mai fi niciodată. Ceea ce dramaturgul ne pune sub ochi, e desfășurarea unui suflet, o țesătură vie de sentimente și evenimente, ceva în sfârșit care s'a prezentat odată pentru a nu se mai reproduce niciodată. De geaba le vom da acestor sentimente nume generale — în alt suflet ele nu vor mai fi deloc același lucru. Ele sunt individualizate”<sup>4)</sup>. Dar dacă opera de artă este individuală, dacă frumosul e legat de un suflet numai, de ce ni se pare general?

*Bergson* crede că aceasta provine din cauza confuziunii ce se face între: *generalitatea obiectelor și generalitatea judecăților ce facem noi asupra lor*. Astfel un sentiment poate fi recunoscut în general ca adevărat și totuși să nu fie general. Dacă frumosul din opera de artă e

1) *H. Bergson*, *Le rire* (8 ed.) 1912, p. 162.

2) *H. Bergson*, *Le rire* (8 ed.) 1912 p. 161.

3) *H. Bergson*, op. cit. p. 161.

4) *H. Bergson*, op. cit. p. 165.

individual, după ce recunoaştem noi că este adevărat? La aceasta Bergson răspunde: „După efortul, pe care ne determină să-l facem asupra noastră pentru a vedea sincer la rândul nostru“<sup>1)</sup>, „Adevărul poartă în sine o putere de convingere, de conversiune chiar, care e marca după care se recunoaşte el. Cu cât mai mare e opera şi cu cât mai adânc e adevărul întrezărit, cu atât mai mult efectul se va putea aştepta şi de asemenea cu atât mai mult acest efect va deveni universal. Universalitatea este deci aici în efectul produs şi nu în cauză“<sup>2)</sup>.

Valorile le-am clasificat noi în hiperindividuale şi sociale, după cum, în alcătuirea lor, predomină elementele pur individuale sau cele sociale. Deci noi nu am avut în vedere numai scopul, căruia servesc valorile.

Valoarea estetică, din acest punct de vedere, pare a exclude socialul, căci ea este creaţia geniului, care depăşeşte, schimbă cu totul socialul. Şi totuşi geniul s'a dezvoltat în mijlocul realităţii sociale, trăieşte în această realitate şi în mod involuntar dobândeşte caractere specifice, datorite tocmai realităţii sociale, căreia aparţine. De ce diferă literatura fiecărui popor de a altor popoare? De ce literatura nordului e o literatură voluntaristă, cu nuanţe mistice — pe când literatura sudului e imaginativă, sensuală chiar? Geniul unui *Ibsen* sau al lui *Tolstoi* nu au putut crea opere absolut individuale, în care să nu reflecteze realitatea în care trăiesc şi care îi formează chiar pe dânsii? De ce *D'Annunzio* nu a creat o literatură voluntaristă ibseniană? Sau tot aşa ne putem întreba asupra marii diferenţe dintre celelalte arte. Muzica mistică a lui *Wagner*, în care predomină mila şi pietatea, nu seamănă absolut deloc cu muzica lui *Rosini*, *Leoncavallo*, etc., unde predomină cu totul altceva. Tot aşa nu cumva pictura lui *Rubens* şi *Rembrandt*, care reprezintă viaţa trăită sub aspectul ei crud, aspru, reprezintă realitatea socială care a determinat pe artiştii să creeze în acest mod. *Rembrandt* înfăţişează voinţa în pictură — pe când un *Corregio* pasiunea *Michelangelo* prinde pasiunile şi mişcările de sentiment ale omului, *Rubens* lupta internă sufletească. De ce toate aceste deosebiri, dacă nu ar interveni socialul, care să determine creaţia artistică? Geniul e unul, puterea de creaţie a fiecăruia s'ar vedea numai prin intensitatea efectului, dacă n'ar exista elementul calitativ deosebit, socialul. Tare accentuiază influenţa socialului în creaţia artistică, în valoarea estetică, ară-

<sup>1)</sup> *H. Bergson*, op. cit. p. 166.

<sup>2)</sup> *H. Bergson*, op. cit. p. 167.

tând legătura dintre opera de artă și mediul social <sup>1)</sup>.) Tot așa Guyau afirmă că valoarea estetică conține socialul ca element, dar are și un rol social, deoarece ea dezvoltă *simpatia socială*, care duce la unitatea voințelor, la ceea ce numește dânsul *sinergia socială* <sup>2)</sup>).

Artistul în valorile pe care le creează reprezintă realitatea socială așa cum s'a reflectat dânsa în sufletul său, așa cum l-a impresionat pe dânsul. Acest ceva social se afirmă cu atât mai mult în valoarea estetică cu cât în artă se exprimă tipuri reprezentative, tipuri, care cumulează toate caracterele ființei vii, ființei sociale.

Valorile estetice tind să înfățișeze, în mod contemplativ și prin contemplație, socialul sub forma celei mai desăvârșite individualități, în afară de alte valori contemplative, de valorile religioase, care tind către totalitatea infinită, perfectă.

## IX. VALORI RELIGIOASE

În deosebire de toate valorile studiate până acum sunt o grupă de valori — cu un caracter specific, valorile religioase. Toate valorile, de care ne-am ocupat mai înainte, se raportează la o realitate empirică, la o realitate pe care o constatăm în experiență. Valorile religioase însă se raportează la o realitate suprasensibilă. Religia are valori speciale, deosebite în ele înșile, căci domeniul ei este transcendent, supraempiric. Individul, fiind numai un atom din vastul cosmos, depinde în orice moment de acest cosmos, de influența căruia nu se poate degaja; de aceea întotdeauna noi suntem într'un anumit raport cu lumea, cu universul. Noi trăim viața valorii în momente individuale, separate, dar mai ales trăim valorile ca efecte ale lucrurilor asupra noastră. Pentru acest motiv noi raportăm, în ultima instanță, toate valorile la o realitate supraempirică. *Höfding* afirmă că valoarea religioasă caută să stabilească raportul dintre valoare și realitate, în deosebire de etică, ce determină raporturile diferitelor valori. Afirmarea aceasta trebuie să o interpretăm în sensul că realitatea, despre care vorbește *Höfding* e realitate suprasensibilă. Raportul cu acest ceva nevăzut, transcendent, există atât în primele, cât și în ultimele stadii ale evoluției. În acest raport cu ceea ce depășește puterea noastră de înțelegere stă valoarea

<sup>1)</sup> *H. Taine*, Philosophie de l'art.

<sup>2)</sup> *M. Guyau*, L'art au point de vue sociologique, passim.

cea mai înaltă, de unde pornește orice speranță, orice rază de bine. Cultura, cu tot progresul adus pe tărâmul intelectual, nu a putut schimba nimic din natura acestui raport religios.

Valorile sociale cercetate mai înainte sunt de natură intelectuală și volitivă, pe când valorile religioase sunt mai mult afective și au un caracter contemplativ. Acest caracter se vedește prin faptul că valoarea religioasă înlătură dorințele impulsive omenești, depărtează tot ceea ce abate pe om dela idealul suprem. Valoarea religioasă, zice *Dilthey* „tinde să distrugă tot ceea ce e pasager, tot ceea ce e dorit, tot ce aparține simțurilor în individ“<sup>1)</sup>.

Omul caută să dea un sens vieții sale, ca individ, universului ca tot și ultima valoare, care explică că totul este Dumnezeu, valoarea transcendentă. E adevărat însă că în căutarea acestui sens al vieții și al lumii omul este călăuzit mai mult de sentiment decât de rațiune. De aceea religia este, cum observă *Richter*, „un sentiment al vieții și al lumii, nu o cunoștință“<sup>2)</sup>. Religia caută deci mai mult să aprecieze realitatea, viața, prin raportarea la valoarea supremă, decât să o explice. Pentru religie realitatea empirică nu este altceva decât o parte de valoare sau chiar non-valoare. Intr'adevăr, în sentimentul religios noi simțim în mod imediat valoarea, căci transcendentul se impune spiritului nu numai prin infinit și incognoscibil, ci și prin însușiri de valoare, prin o măreție extraordinară, care ne face să atribuim chiar attribute reale de valoare unui postulat.

În ideea de Dumnezeu avem contopite reprezentări timologice, reprezentarea *valorii binelui și răului*, care sunt neapărat legate de sentimente. Din unirea acestor două reprezentări de valori rezultă o *sinteză concludentă* și anume ideea unei puteri stăpânitoare a vieții, care îmbracă forma de *spirit* sau *Dumnezeu*. Credința noastră în valori supreme religioase pornește dela reprezentări, dar își are fundamentul în sentiment.

Valoarea religioasă poate fi studiată din două puncte de vedere și anume: 1. din punct de vedere *empiric-psihiologic* 2. din punct de vedere *rațional-logic*. Primul punct de vedere caută să arate întemeierea valorii pe temeuri psihice și este adoptat de antropologi și psihologi, care, prin psihologia experimentală, vor să arate esența

<sup>1)</sup> *W. Dilthey*, *Das Wesen der Philosophie, Systematische Philosophie*, Berlin, 1908, II. Auflage, p. 44.

<sup>2)</sup> *R. Richter*, *Einführung in die Philosophie*, III. Auflage, Berlin, 1913, p. 11.

valorii religioase. Această direcție însă explică numai evoluția valorii religioase și rădăcinile psihologice ale fenomenului trăit al valorii, fără a exprima ce face valabilitatea generală a raportului religios. Psihologismul nu analizează adevărul și valoarea conținutului religiei și aceasta nici nu intră în sfera sa. Pornind însă dela acest punct de vedere, dela empirismul psihologic, putem încerca o critică a valorii raportului religios, abstracție făcând de orice considerație de timp sau loc, de orice considerație psihologică, și atunci ajungem la *logica rațională*, care întemeiază valoarea religioasă în sine însăși. Prin urmare aceste două puncte de vedere se întregesc, se completează reciproc. *Troeltsch* vorbește chiar de psihologie și teoria cunoașterii în religie<sup>1)</sup>. *Concepția psihologică* întemeiază religia pe *conștiința religioasă subiectivă*, rezultată din personificarea propriilor sale interese și din admirația forțelor naturii. *Kant* a susținut că religia e un *raport intern al sufletului, o proiectare psihică și metafizică a sa în lucruri*.

De aici a rezultat *concepția antropologică a religiei*. *Feuerbach* crede că Dumnezeu e omul ridicat la infinit. Transcendentul e un produs ideal uman.

Alți filosofi pun religia în funcțiune de *trebuința de infinit și incognoscibil*, cum sunt *M. Müller* și *Spencer*. *Schleiermacher* consideră ca esență a religiei *sentimentul de dependență față de infinit și de forțele naturii*.

Dacă concepția psihologică dă un temei subiectiv-individual fenomenului și valorii religioase, *concepția logică* caută elementele obiective-intelectuale ale religiei. Ea încearcă să ajungă, prin raționalism, la *transcendent*, la *aprioricul rațiunii* și al *oricărei cunoștințe*. Acest a priori se realizează în fenomene sub forma de cauză.

Psihologia raportului de valoare religioasă cercetează rădăcinile psihologice ale acestui raport și găsește două rădăcini de asemenea natură, anume: *teama și iubirea*. Religiiile vechi, politeiste, se bazau pe teamă. Primitivii adorau pe zei, pentru că le era teamă de dânsii sau pentru a dobândi dela ei ceea ce le trebuia. Apoi în religia mozaică Iehova e reprezentat ca un zeu aspru, neiertător, de care trebuie să se teamă toți. Într'adevăr teama este un element al sentimentului religios, dar nu este el predominant. Raportul religios e determinat de alt element psihologic, anume de iubirea pentru realitatea supraem

1) *Ernst Troeltsch*, *Psychologie und Erkenntnistheorie in der Religionswissenschaft*, Tübingen, 1905.

pirică. Religia creștină, în deosebire de celelalte forme religioase mai vechi, a recunoscut rolul iubirii — de aceea a întemeiat raportul religios pe iubire. Dumnezeu creștinilor e bun, blând și iertător: orice faptă creștinească trebuie să izvorască din iubire. Iubește pe aproapele tău ca pe tine însuși, recomandă religia creștină. Tocmai aici stă superioritatea religiei creștine asupra celorlalte religii, într-o măsură cât a văzut tendința firească a sufletului omenească de a iubi și de a fi iubit și protejat de o forță suprafirească, transcendentă. Iubirea este adevăratul element al valorii religioase și aceasta se vede mai bine din analiza chiar a stării celei mai superioare religioase, a extazului. Extazul nu este altceva decât tendința de unitate, de contopire cu Dumnezeu, de absorbire a personalității în forța cea mare și misterioasă, pe care o simțim planând deasupra noastră. Sunt foarte interesante mărturisirile Sf. Tereza în această privință. Ea zice, vorbind despre unele momente de extaz ale sale: „Mi-am simțit sufletul înflăcărat de o arzătoare iubire de Dumnezeu: această iubire era evident supranaturală căci nu știam cine o aprinsese în mine și eu însămi nu luasem parte la acest fenomen“<sup>1)</sup>. Tot așa vorbește Swedenborg despre iubire ca element al extazului. Dar raportul religios nu se poate reduce numai la aceste elemente psihologice, deoarece credința implică „convingerea unei continuități, a unei persistențe dincolo de orizontul revelat de experiență și contra întreruperilor și lacunelor, care caracterizează această experiență“<sup>2)</sup>. Prin urmare credința implică ideea unei continuități în înfinit. Dacă esența valorii religioase ar fi numai de natură psihologică, atunci valoarea religioasă ar fi pur subiectivă și ar putea să nu fie generală, ar putea să nu existe pentru unii indivizi. Se constată totuși că această valoare este general omenească. Ce face generalitatea acestei valori? De sigur că elementul logic intervine și generalizează raportul religios subiectiv. Care este acest element logic? Acest element logic este *principiul de cauzalitate*. În baza cauzalității noi căutăm cauza cauzelor, cercetând originea tuturor lucrurilor. Indemnați de acest principiu noi depășim lumea sensibilă, lumea accesibilă experienței și cunoștinței noastre, extinzând legăturile cauzale stabilite de noi dincolo de immanent, în *transcendent*. Prin urmare în baza cauzalității raportul stabilit de noi între realitatea empirică și o valoare supremă, între noi și Dumnezeu, între immanent și transcendent, devine ceva general valabil.

1) H. Höffding, Philosophie de la religion, Paris, Alcan, 1908, p. 94.

2) H. Höffding, op. cit. p. 108.

Religia, ca fenomen psihic, nu e numai sentiment și reprezentare deci, ci este și o *conștiință a valorii*. Ea tinde către o experiență suprapământescă, către esența cea mai intimă a oricărei realități, către „o viață metafizică“<sup>1)</sup> cum zice *Windelband*. În fenomenul religios valoarea care se impune este iubirea divinității, a sfințeniei — a ceea ce numesc Germanii *das Heilige*. Acest ceva sfânt este, după *Windelband*, „realitatea supraomenească și supraempirică a normei și a idealului, convingerea că norma rațiunii nu este invențiunea sau iluzia noastră, ci o valoare, care își are temeiurile în ultimele adâncimi ale realității lumii chiar“<sup>2)</sup>. Acest ideal sfânt, religios, predomină întreaga viață — în el se sintetizează conștiința supremă a binelui, a adevărului și frumosului. Sub influența valorii transcendente omul devine religios, căci atunci simte el că aparține unei lumi suprasensibile. Valoarea aceasta transcendentă se impune individului, făcându-l să se simtă dependent de ea. Din sentimentul dependenței față de transcendent se naște o reprezentare transcendentă, o reprezentare a valorii suprafirești. Omul are tendința de a-și reprezenta sub o oarecare formă tot ceea ce simte el și de aceea caută să prindă în forme empirice tot ceea ce scapă experienței, tot ceea ce este infinit. În modul acesta se poate explica tendința de antropomorfizare care este în fiecare formă de religie. Valorile empirice pot fi în conflict unele cu altele, ele sunt foarte variate ca înfățișare deși au multe elemente comune. Unitatea tuturor valorilor într'o valoare supremă, transcendentă, o face valoarea religioasă. Această valoare e forma cea mai perfectă a conștiinței generale omenești. Unitatea tuturor valorilor în valoarea religioasă nu înseamnă o subordonare a tuturor celorlalte valori față de cea religioasă, ci o coordonare și armonizare a lor în valoarea religioasă. Unii filosofi au căutat să facă această unitate a valorilor empirice în alt mod. *Münsterberg*, de pildă, afirmă că se poate face unitatea tuturor valorilor, distrugându-se orice deosebire dintre lumea obiectivă, subiectivă și medie — și această distrugere se poate face prin dispariția *eului personal*. Prin dispariția eului personal nu dispar și valorile, întru cât esența lor este efortul de a se conserva și de a se unifica. Obiectul efortului este *eul*, zice *Münsterberg* — dacă dispăre eul, atunci efortul devine ea însăși obiectul ei. În modul acesta ajunge *Münsterberg* la concluzia că există o voință, ce tinde

1) *W. Windelband*, *Das Heilige*, Präludien, Tübingen, 1911, II, Bd. p. 273.

2) *W. Windelband*, op. cit. p. 282.



să se conserve, să se reînnoiască și să se depășească, există o tendință către un eu *fundamental*, către un *supraeu*, care e valoarea fundamentală și originară. Acest *supraeu*, afirmat de *Münsterberg*, e originea lumii, e originea valorilor. *Supraeul* e *voința de valoare* (*der Wille zum Wert*)<sup>1)</sup>. *Münsterberg* a crezut că poate înlocui valoarea supremă religioasă printr'o valoare metafizică. De altminteri el caută să îmbine idealismul cu pozitivismul. Tema sa este *sinteza idealismului lui Fichte cu pozitivismul psihologic modern*. Dar nu se poate înlocui valoarea religioasă numai prin o valoare metafizică, intelectuală, căci în sufletul omnesc sunt nesecate izvoare de credință chiar dacă par a fi epuizate. Numai speculațiile intelectuale nu istovesc sfera realității și valorii; transcendentul e un postulat nu numai al intelectului, ci și al sentimentului, transcendentul se impune sufletului omnesc ca valoare religioasă. Speculațiile metafizice nu pot întemeia valoarea religioasă, căci ele vor să determine chiar conținutul acestei valori — și acest lucru e ceva imposibil. Noi ne simțim în comunicație, sufletește, cu un spirit superior. Sufletul nostru, afirmă *James*, este înconjurat de un spirit invizibil, de un suflet mai vast, al cărui instrument suntem — și care este izvorul tuturor tendințelor și dorințelor noastre. Pe calea psihologică și logică însă, unite la oaltă ajungem să stabilim motivele, care ne hotărăsc credința în persistența eternă a unei valori supreme. Nu putem însă pe cale rațională numai să determinăm valoarea religioasă, deoarece Dumnezeu e dat în conștiința religioasă ca *absolut*, ori absolutul noi nu-l putem concepe. Tocmai această imposibilitate de a concepe absolutul, aceasta e baza religiei! În natură există un principiu ascuns, pe care nu-l putem cunoaște, care are însă afinitate cu rațiunea umană. Această afinitate cu principiul suprem spiritual face pe om capabil de a simți valoarea religioasă. Omul simte această valoare, căci trăiește în conștiința sa, cum zice *Spir* „posesiunea imediată a realității”. „Realitatea vie în devenirea sa, în natura sa adevărată, nu o putem sezisa decât prin o intuiție, prin sentimentul religios, în care se revelează absolutul.” Noi simțim în interiorul sufletului nostru realitatea unei perfecțiuni morale eterne, către a cărei realizare tindem, care însă „scapă condițiilor fizice ale producției fizice și ale devenirii, înlănțuirii cauzale, deci organizării conștiente și legii timpului”<sup>2)</sup>. Realitatea aceasta superioară nu se poate

1) *H. Münsterberg*, Philosophie der Werte, cap. Die Entwahlungswerte.

2) *Paul Hermant*, Les Mystiques. Études psychologique et sociale. Revue de synthèse historique. Tome, X, 1905.

experimenta prin aceleași mijloace ca și realitatea fizică, căci ea e normală. „Această experiență neformulată încă, imediată și nediscursivă, este aceea a Divinului“<sup>1)</sup>. Dumnezeu e norma supremă și eternă. Spir a negat valorii religioase orice natură fizică, considerând pe Dumnezeu ca lumea normelor, a valorilor. De aceea, conchide Segond „problema existenței și acțiunii divinului se reduce la aceea a existenței și acțiunii valorilor“<sup>2)</sup>.

Această valoare e considerată ca fiind întotdeauna actuală și prezentă, însă ascunsă omului de cursul neîntrerupt al experienței. Budismul, platonismul, misticismul, toate aceste forme de afirmare ale valorii religioase concordă în a afirma actualitate valorii religioase. Prin urmare ceea ce e dat în timp ca o multiplicitate diversă, e concentrat într'o unitate absolută în eternitate. Această unitate absolută o poate ajunge omul prin confundarea personalității sale cu ideea religioasă. Pentru Platon oamenii vor fi perfecți numai atunci când vor cunoaște lumea ideilor, când își vor fi confundat personalitatea lor cu această lume. Prin tendința către această lume noi ne apropiem de Dumnezeu și dovedim că suntem în oarecare măsură părtași valorii supreme. Orice lucru, care tinde către Dumnezeu are în sine un element divin, zice Paul Hermant<sup>3)</sup>, căci nu putem tinde către un lucru, dacă nu este în noi o parte din el.

Prin urmare omul este religios întru cât se simte determinat de ceva transcendent, suprasensibil. Acest sentiment de dependență dă naștere trebuinței de reprezentare a transcendentului sub o oarecare formă. Aici este punctul vulnerabil al religiilor în genere, căci ele vor să determine în conștiință ceea ce e nedeterminat. Prin mit și prin dogmă nu se poate reprezenta valoarea supremă. Totuși nu e mai puțin adevărat că omul tinde să-și reprezinte sub o formă oarecare pe Dumnezeu, de unde momentele antropomorfe, pe care le găsim la orice religie. Concretizarea valorii transcendente într'o persoană este însă ceva absolut imposibil, căci Dumnezeu, care e ceva supraempiric, infinit, suprapersonal, nu poate fi conceput sub o formă personală. Această tendință de a întrupa valoarea transcendentă

1) J. Segond, L'idéalisme des valeurs et la doctrine de Spir. Revue philosophique, 1912, p. 124.

2) J. Segond, Idem.

3) J. Segond, Idem, p. 138.

denotă că oamenii caută divinitatea în natura externă, sau mai bine zis: oamenii căutau divinitatea în natura externă, deoarece religia de astăzi caută pe Dumnezeu în lumea internă a sufletului.

Valoarea religioasă e de natură contemplativă, ea face unitatea desăvârșită, în care dispare chiar dualitatea: subiect, obiect, deoarece subiectul e absorbit în tot. În panteismul religios nu există nimic individual conturat, totul dispare în totulul infinit, în univers.

La această grupă de valori procesul de cunoaștere constă în determinarea elementelor psihologice și a celor logice, în baza cărora aspirăm către o unitate a tuturor valorilor, către transcendent ca valoare supremă. Al doilea proces, cel de valorificare, se reduce la atribuirea de însușiri acestei valori absolute. În baza procesului acesta s'a alcătuit teologia morală, căci apreciind, valorificând unitatea infinită și supremă, i s'au atribuit însușiri morale — bunătate, atotștiință, etc. Dacă morala teologică este astăzi părăsită, deoarece etica e întemeiată pe baze sociale, după cum am văzut mai înainte, totuși teologia morală nu e distrusă în totul. Noi facem deosebire între *morala teologică* și *teologia morală*. Prin morală teologică înțelegem reducerea temeiurilor morale la divinitate în ultima instanță, independent de lumea în care se săvârșește o acțiune, independent de mobilele și motivele care determină faptele cuiva. Teologia morală însă are pentru noi un sens deosebit, anume atribuirea de epitete morale (bun, sfânt, etc.) transcendentului. Morala teologică e ceva absurd, combătut, pe când teologia morală este un rezultat necesar al trebuinței de valorificare a valorii absolute, religioase.

După ce am arătat foarte pe scurt în ce constau valorile religioase, precum și sensul proceselor pe care le-am deosebit noi, rămâne să spunem ceva despre caracterul social al valorilor religioase. Unii filosofi consideră aceste valori ca fiind absolut individuale, având un caracter asocial. *Rickert*, de pildă, zice: „În panteism își găsește desăvârșirea nu numai monismul, ci își găsește cea mai pură expresie a sa chiar și caracterul impersonal și asocial al valorilor, în acest domeniu al totalității desăvârșite“<sup>1)</sup>. Tot așa *James*, afirmând experiența religioasă, înlătură orice element social, deoarece aceasta este o experiență individuală, din care nu se poate scoate niciun fel de adevăr.

Sunt însă alți filosofi, pentru care religia are o esență socială și

1) *H. Rickert*, *Vom System der Werte*, p. 310.

pentru care valoarea religioasă nu e de natură pur individuală. Astfel *Max Weber* înțelege prin religie acele sisteme de reglementare atât a vieții individuale cât și a celei sociale. El recunoaște influența socialului asupra dezvoltării religiei <sup>1)</sup>. Tot așa *F. Tönnies* înțelege prin religie „un fenomen de cea mai mare însemnătate a vieții sufletești sociale și prin aceasta și al celei individuale“ <sup>2)</sup>. *Durkheim* și școala sa sociologică au considerat fenomenul religios ca fenomen social prin excelență. *Durkheim* afirmă că „religia are ca origină nu sentimente individuale, ci stări ale sufletului colectiv și că ea variază odată cu aceste stări. Dacă ea s'ar baza pe constituția individului, nu s'ar prezenta cu această înfățișare constrângătoare“ <sup>3)</sup>. De aceea toți cugetătorii grupați în jurul lui *Durkheim* și a revistei *L'Année sociologique* consideră religia numai ca un fenomen social și se preocupă numai de sociologia religioasă, înlăturând orice studiu al elementului pur individual. Pentru *Durkheim* credința și practica religioasă sunt obligatorii, se impun sufletului nostru, ori tot ceea ce e obligator are origine socială, de unde rezultă că valoarea religioasă este de natură socială <sup>4)</sup>. Pentru etnografi și școala sociologică religia apare ca o funcție socială, ca un produs al vieții tribului așa cum sunt arta, limba, dreptul. Analizând fenomenul religios *Durkheim* găsește că nu transcendentul este elementul general constitutiv. Esența religiei nu este, cum credeau *Müller* și *Spencer*, speculația asupra a tot ceea ce scapă științei, căci ideea de supranatural nu e ceva originar și comun religiilor. În unele religii lipsește ideea de divinitate în sensul de ceva suprafiresc. De ex.: în budism. Religia este, după *Durkheim* „un sistem solidar de credințe și practice relative la lucruri sacre... care unesc în aceeași comunitate morală, numită biserică, pe toți acei care aderă la ele“ <sup>5)</sup>.

Ideea de sacru s'a născut însă odată cu agregările sociale și a fost inspirată de aspectul lor. Totemismul e religia clanului, totemul a dat

1) *Max Weber*, Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen. Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik, September, Heft 1915.

2) *Ferdinand Tönnies*, Soziologie im System der Wissenschaften. Archiv für Rechts und Wirtschaftsphilosophie. Ianuar 1916, Heft 2, Berlin, p. 185.

3) *Henri Berr*, Les progrès de la sociologie religieuse. Revue de synthèse historique, Tome XII-ième, 1906, p. 30.

4) *Durkheim*, De la définition des phénomènes religieux. L'année sociologique 1899, Paris.

5) *Durkheim*, Les formes élémentaires de la vie religieuse, 1912, Paris, p. 65.

ideea de sfânt, el e forma exterioară a divinității, dar e și simbolul clanului. „Dumnezeu și societatea sunt una“. „Zeul clanului, principiul totemic nu pot fi altceva decât clanul însuși hipostaziat și reprezentat sub forma sensibilă a plantei și animalului“. Prin urmare societatea este hipostaziată ca divinitate, ea e obiect de respect. Sentimentul religios nu e altceva decât „sentimentul, pe care colectivitatea îl inspiră membrilor săi, proiectat în afară de conștiința, care îl simte“. Credința în nemurire e numai „perpetuarea vieții grupului. Prin urmare valorile religioase sunt valori sociale hipostaziate.

În realitate însă religia nu e formă absolut socială, pentru că societatea însăși s'a dezvoltat sub influența religiei, ca atare ea trebuie să fie anterioară organizării sociale. Dar ceea ce are în social religia este *cultul* — *forma*.

Raportul vieții sale cu valoarea transcendentă îl exprimă omul printr'o acțiune externă, în mod direct, prin *cult*. Ce rost are *cultul*? Prin *cult* omul vrea să se pună în contact cu divinitatea pentru a influența asupra ei și pentru a satisface trebuințele sale sufletești. De aceea omul se roagă. Prin rugăciune el comunică cu divinitatea, din grația căreia se revarsă ceva și asupra lui. Așa numai se poate explica faptul că în urma rugăciunii unii oameni se simt mai bine, mai puternici și mai întăriți în viață. *Momentul social* în rugăciune este, după *Windelband*, tendința de a împărtăși sentimentul religios la cât mai multe persoane. Rugăciunea, deci, prin sine are ceva social. Dar *cultul* în întregime sa, e un rezultat al vieții istorico-sociale, de aceea *cultul* variază dela popor la popor, am putea zice. Forma de manifestare a sentimentului religios e determinată de starea culturală-istorică a popoarelor — deci e foarte variată, pe când fondul, esența sentimentului religios, determinat de valoarea supremă, este totdeauna aceeași.

## X. VALORI SOCIAL-CULTURALE ÎN GENERE

Toate valorile studiate în această a doua parte a lucrării noastre au fost considerate ca valori sociale, deoarece ele sunt determinate sau de cadrul general în care trăiește realitatea socială, sau de multele și variatele laturi de manifestare ale acestei vieți. Toate grupele de valori schițate au comun faptul că se referă întotdeauna la o valoare supremă, care se impune atât valorilor istorice, cât și celor etice și politice,

etc. — valoarea culturală. Valorile sociale sunt produse ale spiritului, ele nu pot fi reduse la alte valori, căci au caractere proprii, deosebitoare. În antichitatea depărtată *Heraclit* încercase o reducere a valorilor etice și politice la valorile naturii, fizice, fiindcă el considera legea naturală ca o lege universală, iar legile etico-politice ca niște manifestări ale ei. Viața socială e determinată de idei și idealuri, care sunt valori și care caută să fie realizate. Valorile sociale nu pot fi reduse la niciuna din grupele precedente, pentru că ele sunt ceva mai complexe decât fiecare grupă de valori, ele sunt totalitatea acelor valori parțiale. Toate valorile speciale au o sferă prea îngustă pentru a se identifica cu valorile sociale sau pentru a le cuprinde. Se pune însă o nouă problemă foarte interesantă, prin natura ei, și anume: care e raportul valorilor sociale cu celelalte valori? Valorile sociale sunt totalitatea valorilor parțiale: istorice, etice, juridice, etc. Ele au la baza lor o *finalitate socială* și rezultă din *voința socială*, *voința indivizilor* de a fi împreună, de a se supune aceluiași legi, etc. Prin urmare valorile sociale se nasc prin gândirea și *voința socială*. *Tönnies* consideră ca izvor al valorii sociale „întregul conținut al *voinței sociale*, întru cât acest conținut vrea să lege pe indivizi, să fie determinant pentru ei”<sup>1)</sup>. Baza valorilor sociale este deci *voința socială*. Într’adevăr *voința individuală* nu este altceva decât numai o parte din *voința totală*. După cum realitatea *voinței individuale* constă în faptul că individul face anumite acte de *voință*, tot așa realitatea acelei *voințe totale-sociale* constă în aceea că societatea face anumite acte voluntare, care se impun *voinței tuturor indivizilor*. Vorbind despre această *voință totală* *Wundt* zice: „În special toate efectele *voinței totale* sunt incomparabil mai puternice decât acelea ale *voinței individuale*... Dacă s’ar măsura realitatea după efectele sale, atunci ar fi de recunoscut, în mod neîndoelnic *voința totală* ca fiind mai reală”<sup>2)</sup>.

Această *voință totală* se manifestă în diferite moduri, care alcătuiesc diferitele valori sociale, iar noțiunea aceasta de *valoare socială* propriu, zisă cuprinde în sine toate celelalte valori speciale. Dar această *voință socială* este ea altceva decât o unitate a *voințelor individuale*? Sau nu este decât o *voință individuală*, care își întinde puterea sa asupra altor *voințe*? Dacă într’adevăr *societalul* s’ar reduce la indivi-

1) *F. Tönnies*, *Soziologie im System der Wissenschaften*, p. 187.

2) *W. Wundt*, *System der Philosophie*, p. 390, I. Bd.

dual, ar urma că nu există decât ceea ce e individual, comunitatea spirituală nefiind decât o legătură a acestor unități originar izolate. De asemenea produsele sociale s'ar reduce, în cazul acesta, numai la niște creații individuale. Dar aceasta nu se poate susține, pentru că individualul nu este anterior socialului. *Wundt* zice despre individ că nu poate exista ca personalitate conștientă decât în societate și prin societate, căci toate acele creații pe care se bazează dezvoltarea vieții spirituale presupun activitatea individului, dar nu mai puțin și comunitatea spirituală. „Astfel, în această privință realitatea vieții totale este tot așa de originară și sigur întemeiată ca și aceea a vieții individului”<sup>1)</sup>. De sigur că nu vom afirma o existență anterioară independentă de individ, în care să se întrupeze oarecum voința socială. Dacă reducem voința socială la o sumă a voințelor individuale, atunci valorile sociale nu sunt altceva decât o simplă coexistență de valori individuale. Dacă din contra atribuim voinței sociale un rol de sine stătător, atunci valoarea socială are o existență proprie, diferită de cele individuale. În primul caz facem din individual un criteriu de apreciere al vieții sociale, căci individul devine un scop, iar ceea ce contribuie la perfecțiunea lui devine mijloc. În modul acesta se ajunge la un adevărat *atomism social*.

În al doilea caz însă, valorile sociale nu mai sunt o colecție, o sumă de valori individuale, ci sunt *valori transpersonale*, cum zice *Lask*. Valorile sociale ne apar *concrete*, ca grup mare, care se impune individului și ne apar *abstracte* sau formale ca valori „care pot fi sistematizate, contrar valorii individuale”<sup>2)</sup>. Prin urmare valorile sociale nu sunt numai o sumă de valori individuale, ci au un caracter unitar, specific, superior indivizilor izolați. După cum realitatea socială se poate manifesta în diferite moduri: economic, juridic, politic, tot așa pot varia și valorile sociale. În viața socială avem de aface cu *personalități*, apoi cu *legătura socială* a acestor personalități și în al treilea rând cu *activitatea* lor. Aceste trei noțiuni sunt strâns legate între ele, pentru că activitatea oricărei personalități individuale influențează asupra societății, deoarece orice om trăiește într-o conexiune socială și exercită o activitate socială, chiar când aceasta are caracter *antisocial* (socia-

1) *W. Wundt*, Idem, Bd. II. p. 189.

2) *E. Lask*, Rechtsphilosophie. Philosophie im Beginn des 20-ten Jahrhunderts p. 296.

lului i se poate opune numai asocialul). Valorile sociale tind să formeze personalități libere, care să fie determinate în acțiunile lor numai de o voință autonomă. După cum personalitatea individuală este făuritorul și purtătorul valorilor personale, tot așa valorile sociale trebuie să aibă o expresie oarecare a personalității ca substrat al lor. Purtătorul valorilor sociale, temeiul lor, am putea zice, este *personalitatea socială, personalitatea totală*. Ce se înțelege prin personalitate socială? Este ea ceva deosebit de personalitățile individuale, sau e suma lor? Vom răspunde că, personalitatea socială este o *unitate a voințelor individuale*, care sunt constante și independente și în același timp o *subordonare a tuturor scopurilor parțiale* față de un scop unic, care este acela al societății. Unitatea voințelor individuale și subordonarea scopurilor parțiale — acestea sunt două caracteristici de seamă ale personalității sociale. După cum am văzut în schițarea valorilor etice, valoarea, care se impune și a cărei imediată realizare este căutată, e *crearea și perfecționarea personalității individuale autonome*. Personalitatea individuală este însă în serviciul personalității sociale, căci individul există ca ființă socială. Personalitatea însă este numai un mijloc pentru realizarea idealului uman, care e un *ideal cultural*. H. Maier zice: „Idealul este o *societate culturală*, o comunitate de oameni, unde fiecare se silește să ajungă la scopul, către care tinde omenirea și unde fiecare, pe de altă parte, este o personalitate individuală completă“<sup>1)</sup>. Pentru a putea stabili un criteriu de măsură al variațiilor valorilor sociale, e nevoie de o valoare supremă. Această valoare supremă nu poate fi economică, precum nu poate fi nici de natură politică și nici morală, căci toate acestea sunt abstracțiuni din complexul valorilor sociale. Viața socială nu poate fi redusă nici la cea economică, nici la cea politică și apoi foarte adesea aceste valori se pot contrazice între ele. De aceea e nevoie de stabilirea altui principiu suprem, a unui ideal mai cuprinzător, care este o *valoare totală-culturală*. Valoarea aceasta cuprinde în sine toți factorii *social-teleologici*. Prin urmare valorile sociale au drept măsură, drept criteriu, cultura totală.

Prin cultură nu trebuie să se înțeleagă ceva transcendent, metafizic, căci noțiunea de cultură e legată cu aceea de evoluție istorică-teleologică. Cultura este, cum spune Rickert, procesul de realizare a

1) H. Maier, *Psychologie des emotionalen Denkens*, p. 772.



valorilor sociale în evoluția istorică<sup>1)</sup>. În sens obiectiv prin cultură se înțelege totalitatea produselor activității omenești în scopul traiului și perfecțiunii. În conceptul culturii deosebește *Radbruch* trei lucruri: 1. *cultura istorică*, 2. *cultura filosofică*, 3. *cultura etică*. Punctul de plecare al tuturor acestor trei sensuri este cultura istorică, care oferă oarecum materialul culturii filosofice. *Radbruch* afirmă că istoria dă numai *fapte de cultură* (Kulturatsachen), pe când filosofia stabilește *valori de cultură* (Kulturwerten). Faptul de cultură presupune valoarea de cultură<sup>2)</sup>. Prin cultură propriu zis trebuie să înțelegem realizarea tuturor valorilor. Substratul ideal în care sunt realizate aceste valori e personalitatea socială, care trebuie să reprezinte purtătorul culturii. Cultura este o obiectivare a spiritului omenesc în activitate, în opere, de aceea *Simmel* consideră cultura ca o materializare a spiritului. El deosebește însă *cultura subiectivă intelectuală* a spiritului, prin care se înțelege mai mult afirmarea existenței unei personalități, — de *cultura obiectivă*, care are rezultate materiale practice<sup>3)</sup> *O. Ewald* deosebește *valorile culturale* de *valorile civilizației*<sup>4)</sup>. El consideră valorile religioase, estetice și teoretice (filosofice) drept valori culturale, iar valorile etice, juridice, economice, tehnice, drept valori ale civilizației. Această deosebire făcută de *Ewald* este amplificată de *Mehlis*, care numește valorile culturale *valori absolute*, în deosebire de cele ale civilizației, pe care le numește *valori obiective*. După *Mehlis* valorile obiective au caracter social, pe când cele absolute nu. Valorile absolute desăvârșesc conceptul unității, căci religia și arta, în formele lor superioare, înving orice dualitate. *Mehlis* însă nu a cercetat mai deaproape felul elementelor constitutive ale valorii, căci altminteri ar fi văzut elementul social chiar în aceste valori, în care se pare că numai individualul are rol constitutiv. Noi am încercat să arătăm, pe scurt, rolul socialului și în aceste valori, pe care *Mehlis* le numește absolute.

Valorile sociale sunt deci culturale, într-un cânt toate se reglementează după acest ideal total cultural. Idealul suprem cultural s'ar referi la întreaga umanitate, ar fi deci realizarea umanității culturale,

1) *H. Rickert*, *Geschichtsphilosophie*, p. 368.

2) *G. Radbruch*, *Über den Begriff der Kultur*. *Logos*, Bd. II 1911-1912 Heft 2.

3) *G. Simmel*, *Philosophie des Geldes*. *Wert und Geld*.

4) *O. Ewald*, *Kultur und Technik*. *Logos*, Bd. 3 Heft 3.

fără granițe, fără deosebiri, în care ar exista numai o deosebire interioară, deosebire provenită din sentimentul gradului de personalitate ajuns de fiecare. Prin urmare, ca purtător al idealului suprem cultural ar trebui să fie umanitatea, cum însă aceasta este ceva prea larg, cel puțin pentru timpul nostru, rămâne ca substrat real, ca subiect activ, ca personalitate socială, care realizează valoarea culturală, *națiunea*. În cazul acesta personalitatea individuală se subordonează națiunii, în care se contopește cu celelalte personalități, având o singură voință de activitate comună, de realizare a culturii. Viața indivizilor este pusă deci în serviciul culturii și numai prin aceasta dobândește ea valoare. Altminteri viața n'are valoare. Biologismul însă vede în viață valoarea supremă, de aceea toate valorile sunt considerate ca inerente vieții. Viața ca atare nu e nici valoare, nici non-valoare, ci valoarea ei depinde de modul particular al fiecărui individ de a-i pune un scop, de a o aprecia. Biologiștii consideră viața drept valoare supremă, deoarece ei pornesc dela considerația că viața e condiția oricărei valori. În cazul acesta însă valoarea care se atribuie vieții este dependentă de alte valori și e valabilă numai în cazul, când acele valori sunt valabile. De sigur că viața e condiția valorilor culturale, dar ea nu e decât o condiție, care nu are valoare proprie, ci valoare condițională pentru realizarea altor bunuri. Prin urmare viața dobândește valoare numai prin creația de opere, prin cultură. Astfel viața e în serviciul culturii, cum zice *Rickert*<sup>1)</sup>, nu cultura în serviciul vieții. Viața trebuie jertfită atunci când conservarea valorilor o cere. Așa se explică și se îndrituește distrugerea vieții individuale în război, pentru apărarea personalității sociale și valorilor culturale create. Jertfirea momentană asigură durata culturii realizată în stat. De aceea jertfa vieții individuale servește statului prin aceea că „asigură dreptul său la durată“ (*Sein Recht auf Dauer*)<sup>2)</sup>. Din cele expuse până acum se vede că valorile sociale-culturale pot fi considerate din două puncte de vedere și anume: 1. din punct de vedere al *constituirii* lor, arătându-se componentele valorii, 2. din punct de vedere a *realizării* lor. *Constatarea și determinarea* valorilor sociale aparțin *sociologiei* și se bazează pe celelalte științe sociale particulare. *Realizarea* valorilor aparține *politicii*. În sfârșit realizarea va-

1) *H. Rickert*, *Lebenswerte und Kulturwerte*. Logos, Bd. II. Heft II.

2) *Jonas Cohn*, *Widersinn und Bedeutung des Krieges*. Logos. Bd. II. 1914.

lorilor sociale presupune o valorificare a lor, o apreciere, după un anumit criteriu. De aceea deci deosebim: 1. o *constatare a valorilor sociale*, acesta e obiectul sociologiei, 2. o *realizare a valorilor* — obiectul politicii, 3. o *apreciere a lor* — obiectul eticei<sup>1)</sup>. Aprecierea se face după o valoare supremă, care e cultura.

Sociologia valorii, după cum am arătat, se ocupă cu studiul valorilor intersubiective, căutând să evidențieze elementul social, care dă un caracter deosebit valorilor, pe care adesea suntem înclinați să le considerăm numai ca produse subiective. În același timp sociologia valorii încearcă o întemeiere științifică a valorilor, deoarece nu se vor putea rezolva niciodată problemele sociale, dacă nu pornesc dela considerații teoretice. Sociologia valorii vrea să explice viața socială practică, cu trebuințele și dorințele sale, prin teorie. Voința socială va crea valori culturale-sociale adevărate, durabile, numai atunci când va fi călăuzită de gândire și de cunoștință rațională. Pentru acest motiv sociologia valorii are strânsă legătură cu prima parte a lucrării noastre, care îi servește ca fundament teoretic.

---

1) P. Andrei. La personnalité en tant que valeur sociale. Archives de sociologie et criminologie, Juin 1914, n. 5.

# I N D E X

## ALFABETIC DE AUTORII ȘI OPERELE CITATE

- ACKENHEIL, F., Sollen, Werten und Wollen, Berlin, 1912.
- ADLER, MAX, Marxistische Probleme (Beiträge zur Theorie der materialistischen Geschichtsanfassung und Dialektik), Stuttgart, 1913.
- ANDREI, P., Procesul de cunoaștere și recunoaștere a valorilor. Studii sociologice și etice, Iași, 1915.
- ANDREI, P., Le problème de la valeur dans le droit. Arch ves de sociologie et criminologie, Bucarest, No. 10-12, 1915.
- ANDREI, P., La personnalité en tant que valeur sociale. Archives de sociologie et criminologie, No. 5, București, 1914.
- ANDREI, P., Valorile estetice și teoria empatiei. Convorbiri literare, No. 10, 1915.
- ANDREI, P., Sociologia marxistă și sociologia neokantiană. Studii sociologice și etice, Director: D. Gusti, Iași, 1915.
- ARISTOTE, La politique, traduite par Thurot, Paris.
- BALDWIN-JAMES MARK, Das Denken und die Dinge, III Bd. Leipzig, 1914.
- BARTH, PAUL, Philosophie der Geschichte als Sociologie, Leipzig, 1897.
- BAUCH, BRUNO, Ethik. Die Philosophie im Beginn des 20-ten Jahrhunderts. Festschrift für Kuno Fischer, Heidelberg, 1907.
- BAUCH, BRUNO, Sittlichkeit und Kultur. Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, Bd. K 5, Heft I, 1905.
- BENTHAM, Traité de legislation.
- BERGMANN, I., Reine Logik, Berlin, 1879.
- BERGSON, H., L'évolution créatrice, Paris, 1911.
- BERGSON, H., Matière et mémoire, Paris, 1912.
- BERGSON, H., Le rire, Paris, 1912.
- BIERMANN, ED. W., Die Weltanschauung des Marxismus, Leipzig, 1908.
- BLOCH, WERNER, Der Pragmatismus von Schiller und James. Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, Heft 1—2, 1913.
- BODIN, CHARLES, La notion de la valeur, Revue d'économie politique; publiée par Ch. Gide, Ed. Villey, A. Souchon 28-e année 1914.
- BÖHM-BAWERK, Wert, Handwörterbuch der Staatswissenschaft, 7-er Bd., II Auflage, Jena, 1901.

- BOUTROUX, E., De l'idée de la loi naturelle dans la science et la philosophie, Paris, 1901.
- BURCKHARDT, Ästhetik und Sozialwissenschaft, 1913.
- CASSIRER, ERNST, Das Erkenntnisproblem, II Bd. II Auflage, Berlin, 1911.
- CASSIRER, ERNST, Erkenntnistheorie nebst den Grenzfragen der Logik. Jahrbücher der Philosophie, Herausgegeben von Frischeisen-Köhler, Berlin, 1913.
- COHN, IONAS, Beiträge zur Lehre von den Wertungen. Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, 1897.
- COHN, IONAS, Widersinn und Bedeutung des Krieges, Logos, Bd. V, Heft II, 1914.
- COHEN, HERMANN, Kants Begründung der Ethik, II Auflage, Berlin, 1910.
- COHEN, HERMANN, Logik der reinen Erkenntnis, Berlin, 1902.
- CORNELIUS, HANS, Einleitung in die Philosophie, II Auflage, 1911.
- CHRISTIANSEN, B., Philosophie der Kunst, 1909.
- CROCE, BENEDETTO, Über die sogenannten Wert-Urteile, Logos, Bd. I, Heft I, 1910.
- DILTHEY, W., Studien zur Grundlegung der Geisteswissenschaften, Berlin, 1905.
- DILTHEY, W., Das Wesen der Philosophie, Kultur der Gegenwart. Systematische Philosophie, II Auflage, Berlin, 1908.
- DIETZEL, H., Theoretische Socialökonomik, Bd. I, Leipzig, 1895.
- DURKHEIM, E., De 'a division du travail social, Paris
- DURKHEIM, E., Jugements de valeur et jugements de réalité. Revue de métaphysique et de morale, 1911.
- DURKHEIM, E., Les règles de la méthode sociologique, ed. 5, Paris, 1910.
- DURKHEIM, E., De la définition des phénomènes religieux. L'Année sociologique, 1899.
- DÜHRING, Cursus der National und Sozialökonomie, II Auflage.
- EHRENFELS, CHR., Werttheorie und Ethik. Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie und Soziologie, 1903.
- EISLER, ROBERT, Studien zur Werttheorie, Leipzig, 1902.
- EISLER, RUDOLF, Wörterbuch der philosophischen Begriffe, III Auflage, III-ter Bd. 1910.
- EISLER, RUDOLF, Der Zweck (Seine Bedeutung für Natur und Geist), Berlin, 1914.
- EISLER, RUDOLF, Einführung in die Erkenntnistheorie, Leipzig, 1907.
- ELSENHANS, Phänomenologie, Psychologie, Erkenntnistheorie. Kant Studien Heft 2-3, 1915.
- ENGLÄNDER, OSKAR, Die Erkenntnis des Sittlich-Richtigen in die Nationalökonomie, Schmollers Jahrbuch, Heft III, 1914.
- EPSTEIN, IACOB, Sozialpolitik und Sittlichkeit (Äusserungen zur Wertdiskussion im Ausschuss des Vereins für Sozialpolitik), 1913.
- ERDMANN, BENNO, Erkennen und Verstehen, Berlin, 1912.
- EUCKEN, RUDOLPH, Les grands courants de la pensée contemporaine, Paris, 1911.
- EWALD, D., Kultur und Technik, Logos, Bd. III.

