

REVISTA DE FILOSOFIE

DIRECTOR

C. RĂDULESCU-MOTRU

PROFESOR LA UNIVERSITATEA DIN BUCUREȘTI

STUDII

Nicolaus Cusanus *P. P. Negulescu*
Evoluția legilor naturii *Anton Dumitriu*

RECENZII

Ion Petrovici: Viața și opera lui Kant (N. Tatu). — *Roger Munsch*: L'individu dans le déséquilibre modern (Const. D. Gtb). — *Luigi Stefanini*: Imaginismo come problema filosofico (N. Façon). — *Max Dessoir*: Einleitung in die Philosophie (Liviu Rusu). — *Nicolai Hartmann*: Hegel. Die Phil. des deutschen Idealismus, II. Teil (Dr. Nicolae Balca). — *R. Kroner*: Von Kant bis Hegel (Dr. Nicolae Balca). — *Ernst Krieck*: Völkisch-politische Anthropologie, Erster Teil. Die Wirklichkeit (Dr. Nicolae Balca). — *V. Gordon Childe*: Man Makes Himself (Nicolae Petrescu).

NOTE ȘI INFORMAȚII

Comemorarea lui Descartes. — O monografie despre Schopenhauer în românește. Heinrich Rickert (1863-1936). Ferdinand Tönnies (1855-1936). — *Revista „Philosophia”*. — Apel.

BIBLIOTECA UNIVERSITĂȚII DIN BUCUREȘTI

Sibiu

II. 154.

SOCIETATEA ROMANA DE FILOSOFIE
BUCUREȘTI

Prețul 60 Lei

REVISTA DE FILOSOFIE

Director: C. RĂDULESCU-MOTRU, Profesor la Universitatea din București

NICOLAUS CUSANUS

UN „CAP AL LUI IANUS” LA ORIGINELE FILOSOFIEI MODERNE

În amestecul, nu arareori neașteptat, al cauzelor a căror împletire complicată și obscură formează, nu numai în viața politică și economică, ci și în cea intelectuală, a popoarelor, țesătura determinismului istoric, unele întâmplări, puțin însemnate în aparență sau chiar indiferente, au câteodată o acțiune cu atât mai hotărâtoare, cu cât e mai puțin vizibilă. O astfel de influență a exercitat în deslănțuirea curentelor de idei cu care a început Renașterea și care și-au produs apoi efectele mai departe, în filosofia modernă, contactul învățaților din apusul Europei cu cei din răsăritul ei, la conciliul ecumenic ce s'a întrunit în anii 1438 și 1439, la Ferrara și Florența, ca să pună la cale unirea celor două mari biserici creștine, cea ortodoxă și cea catolică.

Un istoric italian al filosofiei, Francesco Fiorentino, a susținut chiar că, prin numărul și valoarea oamenilor ce au luat parte la lucrările lui, prin mulțimea și importanța problemelor pe care le-a discutat, prin simpația pe care a inspirat-o opiniei publice și, însfârșit, prin durata neobicinuit de lungă, pe care a avut-o, acel conciliu a exercitat o înrăurire mai directă și a însemnat mai mult, pentru filosofia Renașterii, decât „umanismul și descoperirea codicelor” cu operele vechilor autori clasici, greci și romani¹⁾. Și'n adevăr, oricât a fost de însemnată acțiunea acestor din urmă cauze ale Renașterii, — dragostea umaniștilor pentru antichitatea clasică și punerea în circulație, prin editarea și comentarea operelor de căpetenie, a concepției de viață ce-i făcuse puterea și frumusețea, ele nu produsese de cât o modificare generală, mai mult sau mai puțin vagă, a mentalității oamenilor culți din veacul 'al XV-lea. Valoarea filosofică însă a acestei modificări n'a fost, după istoricul italian, de cât relativă. Ea n'a putut exercita o influență directă și destul de accentuată. Dimpotrivă, unii din învățații bizantini ce veniseră la conciliul pentru unirea bisericilor, pu-

1) Il Risorgimento filosofico nel Quattrocento, p. 4.



nând în discuție, atât cu prilejul lucrărilor lui, cât și în convorbirile lor particulare cu învățații italieni, idei luate din operele lui Platon și ale succesorilor săi neoplatonici, au trezit un interes, nu numai viu, dar și, pe alocurea, pasionat, pentru acele opere, — și au deslănțuit astfel o mișcare intelectuală cu o orientare, nu numai precisă, ci și revoluționară, întru cât tindea să libereze cugetarea filosofică apuseană de tirania peripatetismului oficial, care o imobilizase aproape cu desăvârșire, de două veacuri întregi, de când biserica romană acordase lui Aristotel, odată cu epitetul „praecursor Christi in rebus naturalibus”, monopolul învățământului superior aprobat de ea.

Contactul însă, la care se referă istoricul italian menționat, între învățații apuseni și cei răsăriteni, a început, propriu vorbind, înainte de întrunirea conciliului, la Ferrara și Florența, — în timpul tratativelor ce au avut loc pentru pregătirea lui. În adevăr, ca delegați ai papei de la Roma sau ca emisari ai conciliului din Basel, ce juca pe acea vreme un rol atât de mare în lăuntrul catolicismului, câțiva din reprezentanții de frunte ai intelectualității occidentale, din prima jumătate a veacului al XV-lea, au trebuit să se ducă la Constantinopol, ca să ia, împreună cu împăratul bizantin și cu patriarhul ortodox, unele înțelegeri și unele măsuri prealabile. E dar necesar să aruncăm mai întâi o privire asupra împrejurărilor istorice, care au făcut neapărat necesar acel prim contact, ce n'a fost nici de cum ușor. O cunoștință ceva mai amănunțită și mai exactă a acelor împrejurări ne va fi de folos, cum se va vedea mai departe, și din alte puncte de vedere

I

Pregătirea conciliului ecumenic, destinat să înlăture marea schismă ce împărțise creștinătatea primitivă în două jumătăți, înstrăinate una de alta și, uneori, dușmane una alteia, n'a fost lipsită de greutate. Nici nu se putea altfel, dată fiind însemnătatea capitală a unirii ce se punea la cale. De peripeziile ce au luat naștere din această cauză s'ar părea că n'avem de ce să ne ocupăm aici; ele aparțin istoriei faptelor nu istorici ideilor. Dar cu prilejul lor s'a produs, înainte încă de întrunirea conciliului la Ferrara, un prim contact al învățaților apuseni cu cei greci, în metropola chiar a lumii intelectuale a răsăritului, la Constantinopol. Iar acel prim contact, de și de scurtă durată, n'a rămas fără influență asupra omului ce reprezintă, pentru noi cei de astăzi, tranziția de la cugetarea evului mediu la aceea a timpurilor moderne, adică asupra lui Nicolaus Cusanus. El însuși i-a atribuit, cu o limpezime și cu o hotărîre pe care nu le putem trece cu vederea, orientarea sa în direcția în care s'a desfășurat, apoi, întreaga sa activitate filosofică. Nu putem dar să nu aruncăm o scurtă privire asupra frământărilor

pe care le-a provocat pregătirea conciliului pentru unirea bisericilor de răsărit și de apus. Ele au constituit de altfel, cadrul istoric al mișcării de idei pe care ne propunem s'o studiem, și reconstituirea atmosferei, atât de agitată a veacului al XV-lea n'ar fi posibilă fără menționarea lor.

Înlăturarea „marei schisme” era o problemă care, la începutul acestui veac, nu interesa numai lumea răsăriteană. Dacă conducătorii imperiului bizantin, îngrijorați de înaintarea neconținută a Turcilor, doreau să restabilească unitatea credinței creștine, pentru ca să poată solicita, cu mai mulți sorți de izbândă, ajutorul Europei catolice, — lumea apuseană nu era lipsită nici ea de asemenea preocupări politice. Ea nu se simțea, e drept, amenințată din afară, dar se vedea sfâșiată, în lăuntru, de disensiuni care nu erau mai puțin grave, în felul lor, decât primejdiile de care se temea ortodoxia răsăritului.

Încă de la sfârșitul veacului al XIII-lea și, mai ales, de la începutul celui următor, prestigiul clerului catolic, pe treptele lui superioare în deosebi, scăzuse în chip îngrijitor. Abuzurile, nu arareori scandaloase, pe care papii, cardinalii, episcopii le comiteau mai mult sau mai puțin fățiș, revoltau pe mulți, pe tot mai mulți, din credincioșii bisericii romane. Pe Italieni, în primul rând, fiindcă le vedeau mai de aproape. Istoricul florentin Giovanni Villani, neputând să acopere părțile întunecate ale vieții autorităților ecleziastice din timpul său, nu le menționa totuși decât cu o vizibilă prudență și cu numeroase reticențe. Dante Alighieri însă, contemporanul său, n'a stat la îndoială să pună pe papi în acea „bolgia” a infernului, care era rezervată celor vinovați de păcatul „simoniei”. Ei făcuseră negoț cu credința și nesocotiseră cele cerești pentru cele pământești. De aceea, pedeapsa lor era și rușinoasă și cruntă. Erau îngropați pe jumătate, cu capul în jos, în pământ, numai picioarele le rămâneau afară, pentru ca să le poată arde, vecinic, un foc nestins. Uitaseră, în viață, cerul și trebuiau să „mușce”, după moarte, pământul; călcaseră în picioare în viață, focul sfânt al credinței, și trebuiau să îndure, după moarte, ca focul mistuitor al „gehenei” să le ardă, vecinic, tălpile. Asa exprimă poetul italian sentimentul aproape general, al timpului său față de papalitate.

Epoca decadenței maxime a moravurilor pontificale era, totuși, abia la început. Bonifaciu al VIII-lea, cu care pretențiile de dominație universală, nu numai sufletească, ci și politică, ale bisericii catolice ajunseseră la culme, primise de-abia, de la Filip cel frumos, răsunătoarea „palmă de la Anagni”, din 1303, iar „Sfântul Scaun” fusese de-abia mutat la Avignon, în 1305. În „captivitatea babilonică” din Franța s'au accentuat însă, într'o măsură mult mai mare, scăderile de tot felul ale

papilor, pe cari Dante nu le-a mai putut vedea fiindcă a murit în 1321.

Dar le-au văzut urmașii lui, în viața intelectaulă a veacului al XIV-lea, — și n'au fost mai puțin revoltați de cât fusese el însuși, de și au ales, spre a-și manifesta sentimentele, alte căi, mai eficace de cât putea fi literatura. În 1378 a izbucnit, în adevăr, marea criză a papalității, căreia i s'a mai dat și numele de „schismă a occidentului”. Spre a pune capăt „captivității babilonice” o parte din cardinalii catolici, profitând de faptul că Sfântul Scaun devenise vacant prin moartea lui Grigoriu al IX-lea, au „intrat în conclav” la Roma, unde, cu ritualul tradițional, au ales ca papă pe Urban al VI-lea, cu obligația de a rămâne pe loc, spre a restabili astfel sediul, consacrat de atâtea veacuri, al capului bisericii catolice. Ceilalți cardinali însă, adunându-se, în mai mare număr, la Avignon, au ales, cu acelaș ritual, pe Clement al VII-lea. Catholicismul a ajuns astfel să aibă doi șefi, care își contestau reciproc legitimitatea, — în termeni ce nu puteau să nu atingă prestigiul lor personal și, mai ales, nu puteau să nu sdruncine tăria unora din dogmele tradiționale. Se pretindea, în adevăr, că în „conclav” cardinalii primeau „inspirația” directă a lui Dumnezeu, care le indica astfel pe cine să aleagă, ca reprezentant al său pe pământ. Și fiindcă credincioșii nu puteau admite că Dumnezeu ținuse, în 1378, să aibă doi reprezentanți, care să se batjocorească reciproc, dogma respectivă se clatină rău, iar alegerile papilor se coborau la nivelul omenesc și meschin al unor operații elecorale influențate de interese ce n'aveau nimic religios.

Interesele de acest fel deveniseră mai ales vizibile în raporturile celor doi papi, de la Roma și de la Avignon, cu statele catolice din centrul și din apusul Europei. Ele se împărțiseră, în adevăr, după anumite interese ale familiilor domnitoare, ce erau foarte departe de a se confunda cu acelea ale bisericii, în două tabere, — una susținând pe Urban al VI-lea, altă pe Clement al VII-lea. Și ceea ce izbea și neliniștea mai mult ca orice, era faptul că cele mai multe dintr'însele nu se puteau fixa, trecând destul de des, de la o „obediță” la alta, ascultând adică, succesiv, când de unul, când de altul din cei doi papi, spre marele scandal al drept credincioșilor.

Ca să pună capăt acestei schisme, atât de dăunătoare, nu numai centrul unității credinței, ci și pentru prestigiul bisericii, câțiva teologi bine intenționați, de la Paris și de la Toulouse, au emis ideea unui conciliu care să examineze neînțelegerile dintre cei de la Roma și cei de la Avignon, căutând modalitatea unei aplanări. Universitatea din Paris a cerut formal, la 20 Mai 1381, convocarea unei asemenea „adunări ecumenice”, în care cunoscutul filosof scolastic Pierre d' Ailly vedea singurul mijloc capabil să ducă la alegerea unui papă unic și să redea astfel creștinătății catolice pacea mult dorită.

Partea cea mai dureroasă a situației, a cărei înlăturare se căuta pe această cale, era că cei doi papi, ne mai putând dispune fiecare de veniturile ce se adunau, altă dată, din întreaga lume catolică, în mâna unui „pontifice”, unic, aveau vecinic nevoie de bani și recurgeau la toate mijloacele, chiar și la cele mai respingătoare, ca să și-i procure. În chip firesc, trebuințele lor erau mai mari, mult mai mari, decât acelea ale papilor necontestati de altă dată. Siliți fiind să se apere, întrețineau armate întregi de propagandiști, care nu se mărgineau numai să scrie, care călătoreau și căutau să convingă, nu arareori cumpărând conștiințe, pe cei ce le stau împotrivă. Iar ca să poată face față unor cheltueli atât de mari, — cât și ca să poată întreține în jurul lor un fast menit să le asigure un prestigiu ce nu mai putea fi dobândit altfel, — cei doi papi exploatau fără milă pe credincioșii ce-i urmau. Clerul ce sta la ordinele lor reclama, la fie care pas, dări și taxe din ce în ce mai mari, de la cei pe cari îi păstorea.

Idea unei reforme a bisericii luă astfel, în mintea majorității catolicilor, proporții ce depășeau, cu mult, preocuparea inițială a restabilirii unității de conducere. Cu toate acestea, din cauza rezistenței autorității ecleziastice, conciliul, propus de universitatea din Paris și dorit de toată lumea, nu s'a putut aduna de cât în 1409, la Pisa. Ca culme, în contra așteptărilor generale, membrii lui, în loc să ia mai întâi măsuri pentru o îmbunătățire a moravurilor clerului, au crezut că trebuiau să se ocupe, în primul rând, de schisma papală. Scaunul pontifical era ocupat pe atunci de Benedict al XIII-lea, la Avignon, și de Gregoriu al XII-lea, la Roma. Cel din urmă nu fusese ales, la 30 Decembrie 1406, de cât cu condiția să se întâlnească și să se înțeleagă cu rivalul său, ca să găsească împreună modalitatea unei restabilirii a unității catolice. Fiindcă însă nu se ținuse de cuvânt, cardinalii săi l-au părăsit și au pus la cale, împreună cu aceia ai lui Benedict al XIII-lea, o înțelegere a organelor ecleziastice, peste capul celor doi papi, — o idee ce avea să ducă la rezultate neașteptate pentru structura ierarhiei catolice, împingând la un fel de „constituționalism” religios, cum s'a văzut, ulterior, la conciliile de la Constanța și de la Basel.

Înțelegerea dintre cardinali se făcuse, la început, pe o bază cât se putea mai simplă și mai puțin revoluționară. Era vorba, numai, să nu se mai aleagă un succesor în locul aceluia din cei doi pontifi care ar fi murit mai întâi. Ambii rivali însă, de soarta cărora se discutase fără să fi fost întrebați, au reacționat, convocând fie care câte un conciliu care urma să hotărască altfel, menținând starea de lucruri în ființă: În fața primejdiei ce amenința din nou, din această cauză, unitatea bisericii catolice, cardinalii, — hotărâți să pună capăt, cu orice

preț, schismei ce lua, prin atitudinea celor doi papi, un caracter din ce în ce mai personal și prin urmare mai rușinos, — au convocat ei un conciliu, menit să facă, pe căi mai drastice, ceea ce nu se mai putea face prin bună înțelegere. Intrunit la Pisa, la 28 Martie 1409, acel conciliu, care își rezerva, în mod exclusiv, titlul de „ecumenic”, fiindcă cuprindea reprezentanți din ambele sfere de influență ale celor doi pontifi rivali, i-a invitat, pe amândoi, să compară dinainte-i. Ei n’au dat însă nici o urmare acestei invitații, și, după o lună de așteptare, conciliul, constatând reaua lor voință, a început „procesul lor canonic”. Iar la 5 Iunie 1409, adunarea ecleziastică revoluționară a pronunțat sentința, declarând pe cei doi papi „eretici” și nedemni de a purta „tiara”. Sfântul Scaun devenind astfel vacant, cei 24 de cardinali, ce se găseau prezenți la conciliu, au intrat în „conclav”, ca să aleagă un nou papă. La 26 Iunie 1409 a fost ales Pietro Filargi, cardinalul din Milano, care a luat numele de Alexandru al V-lea.

Dar bunele intenții ale conciliului din Pisa s’au lovit, atât de rezistența papilor depuși, care, refuzând să recunoască legalitatea sentinței pronunțate în contra lor, au rămas în funcțiune, cât și de interesele suveranilor politici cari îi susțineau. Rezultatul practic a fost astfel că biserica romană a ajuns să aibă trei șefi, în loc de doi, iar unitatea ei a continuat să rămână un deziderat, a cărui realizare nu mai părea posibilă decât pe „calea de fapt”. Această cale a încercat-o successorul lui Alexandru al V-lea, care n’a putut păstra mandatul ce-i fusese încredințat de conciliul din Pisa decât un an, fiindcă a murit în 1410.

Ioan al XXIII-lea, successorul în chestie, era un om pornit și violent, care ar fi fost mai la locul lui în fruntea unei armate. El a început dar, atât în contra lui Benedict al XIII-lea, cât și în cantra lui Gregoriu al XII-lea, o luptă fără cruțare, cu „brațul secular” al principilor ce îl susțineau. În această luptă însă, pe lângă dificultățile inerente acțiunilor politice și militare, războinicul papă s’a lovit și de rezistența surdă a cardinalilor ce alcătuiseră conciliul de la Pisa. Ei ceruseră în adevăr, odată cu restabilirea unității în biserică, și garantarea „libertăților” ei, adică modificarea sistemului centralizator, de o fiscalitate atât de apăsătoare pentru țările periferice, al papalității. Această condiție însă nu fusese respectată nici măcar de Alexandru al V-lea. Iar sub Ioan al XXIII, contribuțiile credincioșilor, — faimoasele „decime”, — fuseseră considerabil sporite, din cauza necesităților imperioase ale luptei pe care o întreprinsese în contra adversarilor săi. Iacă de ce, în 1413, când acest papă-soldat a cerut mai cu stăruință sprijinul lui Sigismund, noul împărat german, i s’a pus o condiție, pe care n’a putut-o refuza și care a avut urmări considerabile pentru

frământata lume catolică. Sub influența cardinalilor și episcopilor din părțile sale, și ne mulțumit el însuși de starea deplorabilă în care ajunsese biserica, bine intenționatul suveran i-a cerut strămtoratului papă convocarea unui conciliu ecumenic, care să introducă în sfârșit în haosul lumii creștine de pe acea vreme ordinea cuvenită. Ioan al XXIII-lea a fost astfel silit, nu numai să convoace conciliul, dar și, — cu toată dorința ce avea de a-l vedea întrunindu-se într'un oraș italian, unde ar fi putut să-l influențeze mai ușor, — să accepte orașul Constanța, din Germania de sud, ce-i fusese indicat de împărat.

Încă de la constituirea lui, noul conciliu și-a manifestat tendințele reformatoare. Sub influența lui Pierre d' Ailly, filosoful scolastic francez pe care l-am menționat mai sus, majoritatea lui a hotărât în Ianuarie 1415, ca nu numai demnitarii, de diferite grade ai ierarhiei eclesiastice, dar și laicii, doctori în teologie și în drept, să poată lua parte, ca membri activi și volanți, — nu numai ca simpli „consilieri”, cum fusese obiceiul până atunci, — la lucrările adunării. Mai obiectivi în judecățile și mai liberi în mișcările lor, acești membri laici ai conciliului au împins, imediat ce au putut să-și exercite noile lor drepturi, la proiectul „triplei cesiuni”, menite să restabilească unitatea bisericii. După acest proiect, dacă papii de la Roma și de la Avignon consimțeau să abdice, Ioan al XXIII-lea trebuia să se poată alege un papă unic. Admițând mai întâi acest proiect, al treilea papă, care convocase conciliul și nu se aștepta să-l vadă ridicându-se în contra lui, a revenit, destul de repede, asupra primei sale hotărâri și a părăsit pe ascuns Constanța, refugiându-se, în Martie 1415, la Schaffhausen, unde s'a grăbit să convoace pe cardinali.

Conciliul însă, nu s'a lăsat intimidat. Susținând cu tărie că avea dreptul, în numele bisericii pe care o reprezenta, să impună șefului ei măsurile dictate de împrejurări pentru înlăturarea schismei, și-a continuat, pur și simplu, lucrările. În Aprilie 1415 a votat faimoasele „cinci articole” în care se rezuma „doctrina conciliară”. Această doctrină înlocuia absolutismul papal de până atunci cu un regim eclesiastic constituțional. Conciliile ecumenice, care aveau să se adune de atunci înainte regulat, reprezentând „biserica universală”, trebuiau considerate ca ținându-și puterea deadreptul de la Dumnezeu, ca inspirate direct de Sfântul Duh. Hotărârilor luate de ele trebuiau dar să li se supună toți, începând cu cei mai umili dintre credincioși și sfârșind cu papa însuși. Ele aveau dreptul să ia toate măsurile necesare pentru înlăturarea schismei și pentru întărirea bisericii, prin reforme privind nu numai pe toți membrii ierarhiei eclesiastice, ci și pe cel ce sta în fruntea ei. Orice rezistență, ce s'ar fi opus realizării unor asemenea măsuri, trebuia să fie pedepsită, chiar dacă ar fi venit din partea papei însuși.

Lui Ioan al XXIII-lea, ca papă în funcțiune, i se interzicea formal să transfere „curia apostolică”, pe care o reprezenta de drept conciliul, în vre un alt loc decât Constanța. I se anulau de mai nainte, toate actele pe care le-ar fi făcut fără aprobarea conciliului, iar în cazul când ar fi persistat în atitudinea luată, i se punea în vedere excomunicarea.

Lipsit de sprijinul ducelui de Austria, care îl luase la început sub protecția sa, dar care, când împăratul Sigismund, susținătorul conciliului, a intervenit, l-a abandonat, Ioan al XXIII-lea, ne mai putând lupta și ne voind să se supună, a căutat cel puțin să câștige timp, deplasându-se neconținut. Conciliul însă a procedat cu repeziciune, și energie. L'a somat să „compare” dinainte-i într'un termen anumit, și fiindcă nu s'a prezentat, l'a suspendat din funcțiune, punându-l „sub supraveghere” în castelul de la Rudolfzell. În sfârșit, la 29 Mai 1415 l'a depus, transferându-l în castelul dela Heidelberg.

Impresionat de energia cu care conciliul își aducea la îndeplinire hotărârile, Gregoriu al XII-lea, papa de la Roma, l-a înștiințat că ar fi dispus să abdice, dacă i s'ar da putința să-și salveze demnitatea pontificală. Conciliul a acceptat și, la 4 Iulie 1415, în ședință solemnă și în prezența împăratului Sigismund, trimisul lui Gregoriu al XII-lea a citit două „bule” ale lui. În cea dintâi, pontificile roman „autoriza” conciliul în funcțiune să se întrunească la Constanța și să ia măsurile cerute de nevoile bisericii; în cea de-a doua, îi manifesta dorința sa de a abdica, spre a înlesni restabilirea unității catolice. Conciliul a luat act, l-a considerat ca demisionat și, drept mulțumire, l-a încărcat cu onoruri.

Mai rămânea, în calea planurilor conciliului, Benedict al XIII-lea care, luptând din toate puterile, încerca să se mențină cu orice preț. Svârcolirile sale au durat doi ani întregi, din cauza neînțelegerilor dintre conducătorii politici ai statelor catolice. Părăsit însă, treptat, de toți, a fost și el depus de conciliu, în Iulie 1417. Sfântul Scaun devenind astfel vacant, conclavul, care pe lângă cardinali mai cuprindea acum și pe „delegații națiunilor”, a ales la 11 Noemvrie 1417 pe Otton Colonna, care a luat numele de Martin al V-lea.

Potrivit cu unul din cele 5 puncte votate de reformatorii dela Constanța, un nou conciliu s'a adunat la Pavia în 1423, dar s'a sfârșit după un an, fără să fi făcut prea mult șgomot. ceea ce era un semn că spiritele începuseră a se liniști. Singura hotărâre ce ne interesează aci, este cea care fixa data și locul conciliului următor, în 1431, la Basel. Cu acest conciliu ajungem în preajma evenimentelor ce au provocat primul contact al învățaților apuseni cu cei răsăriteni, la Constantinopol, de care am spus că trebuie să ne ocupăm mai întâi.

Încă din toamna anului 1430, împăratul Ioan al VIII-lea

Paleologul adresase lumii catolice apelul său cunoscut. El vedea în apropierea din ce în ce mai amenințătoare a Turcilor o primejdie pentru întreaga lume creștină, și propunea, spre a-i întări puterea de rezistență, unirea, cât mai neîntârziată, a bisericii de răsărit cu cea de apus. „Latinii” ar fi simțit atunci mai bine că, apărând creștinismul oriental în contra păgânului, apărau propria lor credință. El cerea dar adunarea unui conciliu, la care se declara gata să ia parte împreună cu patriarhii, mitropoliții și episcopii săi, — și care, din deferență pentru Sfântul Scaun, urma să aibă loc în Italia.

Martin al V-lea, căruia i se adresase apelul împăratului bizantin, și care, știind cât de mari și de urgente erau nevoile ce-l provocaseră, spera să realizeze unirea propusă în profitul catolicismului, sporind astfel prestigiul și puterea papalității, a și început, imediat, pregătirile. La alegerea orașului italian însă, în care trebuia să se adune conciliul, s'a lovit de hotărârea luată la Pavia, în 1423, ca conciliul următor să se întrunească la Basel în 1431. Incercarea sa de a tergiversa, spre a câștiga timp și a putea ajunge la o eventuală schimbare a hotărârii în chestie, a produs în cercurile eclesiastice o vie agitație, a cărei manifestare mai impresionantă a fost faptul că în dimineața zilei de 8 Noemvrie 1430 se puteau citi pe zidurile Romei — și chiar pe ale Vaticanului — afișe în care se cerea cu stăruință convocarea conciliului la Basel, sub amenințarea că papa va fi depus, dacă va lăsa să înceapă anul 1431 fără să fi luat nici o măsură pentru adunarea lui. Știind cât de scăzut era prestigiul papalității, Martin al V-lea nu putea să nu fie impresionat de această manifestație. El nu ignora că demnitatea pontificală, în general, și a sa personală, în deosebi, erau subminate, de vreme îndelungată, de nenumăratele anecdote, glume, cuplete, mai mult sau mai puțin corosive, care circulau fără întrerupere în toate păturile sociale. Lui însuși, copiii îi cântau pe stradă:

Papa Martino,
 Signore di Piombino,
 Duca d'Urbino,
 Non vale un lupino ¹⁾).

Orice era dar cu puțință, într'o asemenea atmosferă, și, cedând presiunilor ce se exercitau astfel asupra-i, papa a con-

1) Philippe Monnier, *Le Quattrocento*, I, p. 84. În traducere românească acest catren ar suna în felul următor: „Papa Martin, domnul din Piombino ducele din Urbino, nu face o ceapă degerată”. *Lupino* era o plantă furageră, ale cărei semințe se mâncau, la nevoie, și de țărani, dar cu neplăcere: era o mâncare foarte proastă. Înțelesul expresiei în care e întrebuițat acest cuvânt este: „Nu face două parale”.

vocat conciliul dorit, la Basel. Puțin timp după aceea însă a murit subit, la 20 Februarie 1431.

Alegerea unui nou pontifice, în persoana lui Gabriel Condulmero, nepotul lui Gregoriu al XII-lea, care a luat numele de Eugen al IV-lea, a întârziat adunarea conciliului. Mai mult încă, reluând tratativele cu Ioan al VIII-lea Paleologul, întrerupte de moartea predecesorului său, noul papă, a început a se gândi la amânarea și la transferarea lui. Împăratul bizantin exprimase în adevăr dorința de a nu fi silit să se depărteze prea mult de capitala sa, atât de amenințată, — mai ales că suita, cu care își propunea să vină la conciliu avea să fie foarte numeroasă. El ceruse dar ca conciliul să se întrunească într'un oraș din Italia. Se căzuse chiar de acord, în principiu, din cauza apropierii de Veneția, unde intenționau să debarce bizantinii, asupra vestitului centru universitar Bologna.

Bruscând lucrurile, potrivit cu firea sa autoritară și impulsivă, Eugen al IV-lea, prin bula de la 18 Decembrie 1431, a suspendat ședințele conciliului de la Basel, l'a transferat la Bologna, și i-a fixat reluarea lucrărilor într'un termen de un an și jumătate, ce i se părea necesar pentru pregătirile de făcut în vederea marelui act al unirii bisericilor de răsărit și apus. Conciliul însă a protestat. Mai mult încă, printr'o circulară adresată, la 21 Ianuarie 1432, catolicilor din toate țările, le-a adus la cunoștință că înțelege să-și urmeze, neînturburat, desbaterile. Iar în ședința de la 15 Februarie, a declarat solemn că papa n'avea dreptul să disolve adunarea „bisericii universale”. Principalele puteri catolice i-au aprobat atitudinea. Împăratul Sigismund, care avea nevoie de conciliu pentru pacificarea Boemiei, unde izbucniseră turburările „hus-site”, a fost cel dintâi să îndemne conciliul la rezistență și să ceară lui Eugen al IV-lea, să revină asupra hotărârii sale. Franța, Castilia, Anglia, duca de Milan și Savoia, i-au urmat pe aceeași cale. Iar în ședința de la 29 Aprilie 1432, conciliul a cerut formal papei să anuleze bula de la 18 Decembrie 1431 și să vină să ia parte la lucrările sale sau să-și delege un reprezentant, dându-i un termen de trei luni, după care se declara hotărât să se îngrijească singur de interesele bisericii și fiindcă Eugen al IV-lea n'a dat nici o urmare acestei invitații, o „somație” mai drastică i-a fost trimisă la 15 Decembrie 1432, — care adăoga, în acelaș timp, că orice adunare, ce ar mai convoca el, n'ar fi de cât un „conciliabul”, nu un „conciliu”, iar cei ce ar îndrăzni să ia parte la asemenea „conspirație” în contra bisericii universale, s'ar expune să fie excomunicați.

Papa a încercat să ia o atitudine conciliantă, care să evite o rupere definitivă a relațiilor lui cu cei ce se ridicau, cu atâta îndrăsneală, împotriva-i. A acceptat dar ca conciliul să lucreze

încă la Basel, dar atribuind activității sale un rol pregător și o valoare consultativă. Ba, încă, chiar și cu acest caracter străduințele lui trebuiau să se limiteze la studiul reformelor ce priveau pe „membrii” bisericii, nu și pe „șeful” ei. O asemenea atitudine însă nu putea să micșoreze tensiunea ce se produsese. La 13 Iulie 1433, conciliul a acordat papei încă un termen de două luni ca să retragă bula cu pricina, care nu fusese încă abrogată. Răspunsul lui Eugeniu al IV-lea a fost drastic. Cu puterea tradițională a cuvântului pontifical, a proclamat solemn, la 13 Septembrie 1433, superioritatea intangibilă a papei și a tăgăduit conciliului dreptul de a-i discuta actele.

Ruptura imediată și ireparabilă n'a putut fi oprită de cât de intervenția împăratului Sigismund. Dar ducele din Milano, Filippo-Maria Visconti, care sta de partea conciliului, a luat „calea de fapt”. Bandele sale armate, având în frunte pe condotierii Niccolo Fortebraccio și Francesco Sforza, au amenințat serios Roma, și papa a capitulat. Anulând bula prin care îi disolvase, a recunoscut „canonicitatea” conciliului și a trimis patru „legați” să-l reprezinte la lucrările lui. Mai mult încă, în ședința de la 24 Aprilie 1434, acești legați au recunoscut solemn dreptul superior al conciliului de a reprezenta biserica, mai presus de ori ce demnitar al ei, ca individ izolat, fără a excepta pe papa.

Văzând neînțelegerile dintre catolici, cu privire la sediul conciliului proiectat, sau poate voind să măgulească pe suveranii țărilor mai apropiate de peninsula balcanică, de la care credeau că se putea aștepta un ajutor mai eficace în contra Turcilor, delegații bizantini ce veniseră, în vara următoare, în Italia, au propus ca marea adunare să se întrunească la Viena sau la Buda. Eugen al IV-lea însă trata, în același timp, cu împăratul Sigismund, ca unirea bisericilor să se discute la Constantinopol, sub prezidența unui „legat” roman. În asemenea condiții, se înțelege, hotărârea nu se putea lua cu ușurință, și tratativele amenințau să se prelungească peste măsură. Ca culme, conciliul de la Basel, a luat și el atitudine, în cele din urmă, față de aceste tratative interminabile. În ședința de la 6 Decembrie 1436 a cerut ca chestia unirii să se discute la Basel sau la Avignon, — și, după recunoașterea, de către papă, a drepturilor lui superioare, această propunere urma să aibă precădere.

Cardinalul Cesarini însă, care prezida conciliul și care, dându-și seamă că prea multă intransigență putea pune în primejdie, în cele din urmă, unirea proiectată, a căutat să convingă pe membrii lui că era bine să se țină socoteală de dorința, exprimată de la început de împăratul bizantin, ca să se aleagă ca sediu al marelui adunări, ce avea să examineze această chestie, un oraș italian. El a propus dar conciliului, potri-

vit cu această dorință, Florența sau Udine. Ajungându-se, la 7 Mai 1437, la vot, majoritatea și-a menținut preferința, manifestată cu o jumătate de an, mai înainte, în favoarea sediului de până atunci al conciliului, adică în favoarea orașului Basel, unde reprezentanții bisericii catolice se găseau deja întruniți și unde nu mai era nevoie de alte pregătiri. Legații papali însă au sigilat pe ascuns, ca votată, propunerea cardinalului Cesarini, și au dus-o papei care, de acord cu ambasadorul bizantin Dishypatos, a ratificat-o, la 26 Iunie 1437. Luând cunoștință de acest fapt, conciliul, cum era firesc, a protestat. Mai mult încă, a „somat” pe Eugen al IV-lea să „compare” dinainte-i, în termen de 60 de zile, amenințându-l că altfel, va lua împotriva-i măsuri severe.

În fața unei asemenea situații, atât conciliul, cât și papa, ca să prevină nedumerirea, și, eventual, nehotărârea împăratului bizantin, au simțit nevoia să trimită la Constantinopol delegați, care să-l liniștească, să-l încurajeze și, în sfârșit, să-l îndemne să ia drumul proiectat. Printre acești delegați se găsea și Nicolaus Cusanus, filosoful de care voim să ne ocupăm și care era considerat ca o „lumină a bisericii”. A cui cauză avea s’o pledeze la Constantinopol, vom vedea ceva mai departe, când îi vom cerceta activitatea în sânul conciliului de la Basel și părerile pe care a fost silit să și le facă asupra-i. Până acum ne-au interesat numai împrejurările care l-au adus să ia contact cu învățații bizantini. Ca să putem aprecia însă influența pe care acest contact a putut-o avea asupra lui, trebuie să vedem mai întâi ce era el, ca om, și cu ce orientare sufletească pornise în misiunea ce-i fusese încredințată.

II

Omul de care e vorba se născuse în 1401 la Cues, un mic sat german situat pe țărmul râului Mosela, în fața orașelului Berncastel. Era fiul unui luntraș, Johann Krebs, care își câștiga existența cu transporturile pe apă și cu pescuitul, fără a fi totuși sărac; se pare chiar că era destul de înlesnit, de vreme ce a lăsat la moarte imobile în valoare de peste trei mii de „fiorini de aur”, ceeace, pentru acea vreme, constituia o mică avere. Copilul de care ne interesăm primise la naștere numele de Nikolaus și era destinat, ca cel mai mare dintre băieții luntrașului, să-i ajute și, eventual, să-i urmeze în exercitarea meseriei din care trăia. El se simtea însă împins în altă direcție; îi plăceau cărțile cu care, după parerea celor dimprejură-i, pierdea prea multă vreme. Se pare chiar că din această cauză a fost pedepsit odată, cu prea multă asprime, de tatăl său, care era un om muncitor și bun, dar pornit și, câteodată, brutal. Imputându-i într’o zi că, de dragul cărților, îl lipsea de ajutorul

pe care i-l datora, luntrașul infuriat și-a bătut copilul cu una din vâslele, cu care își mîna luntrea. Iar rezultatul a fost că băiatul, care moștenise o fire tot atât de impulsivă, a fugit de acasă și a intrat în serviciul unui proprietar bogat din vecinătate, contele de Manderscheid.

Observând deșteptăciunea firească a micului său „famulus” și impresionat de curiozitatea pasională cu care îl surprindea câteodată uitându-se la cărțile din biblioteca sa, aristocratul mărinos s'a crezut dator să-i dea posibilitatea de a se desvolta. L'a trimis dar, pe socoteala sa, la o școală foarte prețuită pe atunci, — aceea a ordinului călugăresc al „fraților vieții comune”, din Deventer. Iniințată de Gerhard de Groot și de Florian Raderoy, cu în-doita menire de a ridica nivelul studiilor clasice și nivelul vieții sufletești, și de a contribui astfel la regenerarea morală a lumii printr'o educație mai îngrijită a tinerimii, școala de care e vorba, pe lângă candidații la preoție, cărora le era în principiu rezervată, începuse a primi, la acea epocă, și laici. Ordinul călugăresc care o susținea nu era prea vechi; nu primise aprobarea oficială a sîntului scaun decât în 1376; dar se întinsese totuși cu repeziune pe valea Rhinului de jos, în Olanda mai ales. Orientarea lui doctrinară nu era ortodoxă. Fără a respinge formal teologia scolastică a timpului, — „frații vieții comune” înclinau către un misticism mai mult sau mai puțin pronunțat, pe care îl practicau mai mult sau mai puțin fătis. Cei doi mistici mai însemnați de la începutul viacului al XV-lea, Ruysbroeck și Thomas Hamarken, mai cunoscut sub numele de Thomas din Kempen sau a *Kempis*, ilustrau acelaș curent de gândire și simțire religioasă, nu fără legături cu ordinul călugăresc de care vorbim. Cel din urmă din misticii mențiți, — autorul cărții, atât de citite până astăzi în lumea catolică, *Imitatio Christi*, — frecventase chiar școala de la Deventer a „fraților vieții comune”.

Evoluția intelectuală a tînrului Nikolaus Krebs a început astfel, într'o atmosferă, nu numai adînc religioasă, dar și pronunțat mistică, — a cărei influență avea să-i hotărască mai tîrziu, la o cotitură importantă a vieții, direcția ulterioară a întregii lui activități. Nu i-au lipsit, totuși, nici îndemnurile către studiul naturii și, îndeosebi, al științelor matematice. Ele par a-i fi venit, în școala de la Deventer, de la un tînar italian, Paolo Bussi, despre care nu știm decât că a trăit mai tîrziu, ca naturalist la Florența¹⁾. Nici preocupările religioase, însă, nici cele științifice n'au isbutit să devină predominante în viața sufletească a lui Nikolaus Krebs, la vârsta la care a părăsit pe

1) Și care nu trebuie confundat cu Giovanni Andrea Bussi da Vigevano; acesta i-a servit cîtva timp filosofului ca secretar, ajungând apoi episcop de Accia și mai tîrziu, de Aleria, în Corsica.

„frații vieții comune” ca să treacă la univeritatea din Heidelberg, în 1416. El n’avea atunci decât 15 ani, și la o asemenea vârstă totul este încă, în viața sufletească a marei majorității a oamenilor, în devenire.

Universitatea din Heidelberg era încă, la acea epocă, unul din cuiburile nominalismului, ce tindea să pună capăt filozofiei scolastice, la sfârșitul evului mediu. Invățământul ei fusese dominat două zeci de ani, din 1376 până în 1396, de influența, nu numai ca profesor, ci și ca rector, a lui Marsilius din Inghere, cunoscutul adept al Duns Scotus și al lui Occam. Și fiindcă nominalismul avea, ca doctrină, o parte polemică ce stârnea mai totdeauna pornirile dialectice ale studenților, n’ar fi fost nimic mai firesc de cât ca cugetarea tânărului Nikolaus Krebs să ajungă a fi stăpânită „la Heidelberg, de preocupări filozofice. De și acesta parc a fi fost în adevăr cazul, judecând după activitatea lui de mai târziu, faptul este totuși că, după un an și jumătate numai, în care timp nu știm bine ce fel de studii a făcut,¹⁾ a părăsit universitatea din Heidelberg și s’a dus la cea din Padua, unde s’a înscris la facultatea de drept.

După misticismul religios al „fraților vieții comune”, după nominalismul filozofic al lui Marsilius din Inghere, a căror influență asupra tânărului student ce ne preocupă fusese incontestabilă, o asemenea orientare, mai mult practică, a planurilor lui de viitor nu-și putea găsi explicarea decât în împrejurările timpului. Toată lumea era preocupată, pe acea vreme, de frământările din sânul bisericii catolice. Toți vedeau originea lor în egoismul, atât de puțin apostolic, în poțtele nesățioase și în ambițiile nemăsurate, atât de puțin creștinești, ale șefilor ierarhiei ecleziastice. Toți erau îngrijorați, de asemenea, de adâncă decadență a moravurilor ce, întreținută de stricăciunea slujitorilor altarului, se întindea, din ce în ce mai mult, printre laici. Iar îndreptarea n’o mai așteptau, cei mai mulți, decât de la străduințele reprezentanților obștiei credincioșilor, adunați în conciliul de la Constanța. Cu o vie satisfacție au fost astfel primite, de mai toată lumea, voturile din primăvara anului 1415, prin care, cum am văzut mai sus, acest conciliu se proclamă instanță bisericească supremă, în drept de a lua hotărâri obligatoare pentru cei ce ar ocupa, vremelnice, sfântul scaun. Cu o vie satisfacție a fost primită, de asemenea, cascada papilor, ce a urmat imediat, cum am văzut mai sus, cu depunerea lui Ioan al XXIII-lea și cu abdicarea lui Gregoriu al VII-lea. Aceste evenimente, atât de mari, atât de surprinzătoare, pentru

1) Așa ne asigură cel puțin unul din ultimii învățați ce s’au ocupat în deosebi de operele lui. Cf. Edmond Vansteenbergh, *Le Cardinal Nicolas de Cues*, p. 9.

acele vremuri, făcuseră senzație mai pretutindeni, mai ales însă în centrele mai apropiate, unde știrile de la Constanța veneau mai repede și mai bogate în amănunte, — cum era, tocmai, orașul universitar Heidelberg. Atât profesorii, cât și studenții universității fuseseră cuprinși de un adevărat entuziasm pentru energia cu care conciliul proceda la realizarea reformelor, a căror necesitate era atât de evidentă. Doctrina „conciliară” însă, grație căreia se putuseră face primii pași pe călea cea nouă, era o doctrină constituțională. Ea înlocuia vechiul absolutism papal cu dreptul de a controla, de a judeca și de a hotărâ, în ultimă instanță, al reprezentanților obștiei credincioșilor, nu numai clerici, ci și laici. Ea introducea cu alte cuvinte, în viața bisericească, al cărei rol era, pe acea vreme, atât de mare, regimul parlamentar. De unde concluzia, pentru tinerimea universitară, care dorea să joace un rol în funcționarea acestui regim atât de plin de făgadueli, că trebuia să studieze dreptul și să cultive arta oratorică, — acestea fiind mijloacele de care atârna, în primul rând, succesul, în debaterile parlamentare.

Trebuie dar să credem că tânărul Nikolaus Krebs a fost luat și el de curentul ce se formase, în această direcție. E însă probabil că la hotărârea sa de a se duce să studieze dreptul la Padua a mai contribuit, într-o măsură tot atât de mare poate, dorința adâncă de a se instrui, setea de știință, de care l-am văzut stăpânit încă din copilărie. Era doar firesc ca centrul universitar italian, care era vestit pe acea vreme în toată Europa, nu numai pentru studiul dreptului, ci și pentru acela al filosofiei și al medicinei, să-l atragă cu o putere irezistibilă.

La Padua a petrecut Nikolaus Krebs șase ani; era stagiul cerut pentru luarea doctoratului în drept. În acest răstimp însă nu l-au ocupat, exclusiv, studiile juridice. Curiozitatea universală de care era chinuit nu s'ar fi împăcat cu o asemenea mărginire a orizontului său intelectual. Cert este, bunăoară, că a urmat cursurile de „muzică și astrologie” ale lui Prosdocimo de' Beldomandi, — care însă, sub aceste denumiri tradiționale, făcea mai mult matematică și astronomie. Și le-a urmat în 1422, în ajunul doctoratului în drept, pe care l-a luat în 1423, când era adică mai ocupat ca ori când cu studiile juridice. Mai înainte urmase cursurile de filosofie și, mai ales, de fizică, ale lui Paolo Niccoletti din Udine, cunoscut și sub numele de Paolo Venero, unul din principalii reprezentanți ai peripatetismul averroist de pe acea vreme. Mai ascultase, de asemenea, și cursurile de filosofie și medicină ale lui Ugo Benzi din Siena, și în sfârșit, mai învățase și grecește, — nu știm bine cu cine, dar știm bine că cu ajutorul lui Giuliano Cesarini, care avusese ca profesor pe Ambrogio Traversari.

Acest Cesarini, al cărui nume l-am întâlnit mai sus, în istoria conciliului din Basel, și îl vom regăsi mai jos, în aceea

a conciliului din Florența, era încă student al universității din Padua, la înscrierea lui Nikolaus Krebs. Aparținând uneia din cele dintâi familii ale aristocrației romane, tânărul de care e vorba se bucura de o înzestrare sufletească excepțională, dar era așa de sărac în cât, la universitatea din Peruggia, unde își începuse studiile, aduna „mucurile” de lumânări de la ceilalți studenți, pentru ca să poată lucra noaptea, fiindcă nu-i ajungea ziua. Giuliano Cesarini era, în adevăr, un muncitor neobosit. Prestigiul de care se bucura printre studenți, când a trecut la universitatea din Padua, a atras atenția lui Nikolaus Krebs, care a devenit unul din familiarii lui, în care calitate s'a folosit, în multe părți, de o asistentă intelectuală ce i-a fost totdeauna acordată cu dărnicie. Imediat ce și-a luat însă doctoratul, Giuliano Cesarini, care era foarte prețuit pentru întinderea cunoștințelor și ascuțimea judecății sale, a fost numit profesor la facultatea de drept din Padua și Nikolaus Krebs i-a devenit elev. Cu toată nuanța nouă pe care o luase, prietenia lor a rămas totuși, în fond, neschimbată, și o vom vedea producându-și efectele mai târziu.

N'ar fi fost natural ca tânărul german să fi părăsit Italia, fără să fi văzut Roma. Nu era însă numai curiozitatea „turistului”; nu erau nici reminiscențele clasice, numai; ultimii biografi ai filosofului presupun că era, mai ales, dragostea lui adâncă pentru biserică, în care trebuie să vedem cauza de căpetenie care l'a împins să viziteze reședința tradițională, restabilă în sfârșit, a Sfântului Scaun.¹⁾ Se pare, în ori ce caz, că în timpul șederii sale la Roma, în 1424, după ce își luase doctoratul în drept, a avut Nikolaus Krebs câteva emoții religioase, ce n'au rămas fără influență asupra vieții sale ulterioare. Le-a avut, anume, ascultând pe un călugăr, Bernardino din Siena, care ținea predici populare în piețele publice. Elocvența lui înflăcărată, în care imaginile violente alternau cu suavitățile mistice, avea, după mărturia unora dintre contemporani, efecte fulgerătoare. Ascultătorii plângeau, se băteau cu pumnii în piept, își smulgeau părul, cădeau în genuchi, implorând „grația” divină. Și e probabil că contagiunea mentală, care e una din caracteristicile de căpetenie ale psihologiei colective, a contribuit mai mult de cât dragostea adâncă pentru biserică, ce i se atribuia lui Nikolaus Krebs, ca să-i dea emoțiile religioase de care e vorba.

Pe seama acestor emoții, ce înprospătaseră vechile impresii mistice de la Deventer, trebuie să punem așa dar faptul că,

1) Trebuie totuși să observăm că atât Vaustenberghe, cât și Rotta, biografii la care ne referim, sunt catolici. Titlul operei lui Rotta, la care ne referim este — cu numele întreg al autorului — *Paulo Rotta, Il Cardinale Nicolò di Cusa*, Milano 1928.

de și studiasse dreptul, tânărul doctor, când s'a întors în Germania, în loc să practice avocatura, s'a îndreptat în spre cariera eclesiastică. Unii susțin că primul lui proces i-a pricinuit o decepție, care a fost atât de adâncă, în cât l-a silit să renunțe la profesiunea pentru care se pregătise. Cauza pentru care pledase dinaintea judecătorilor din Mainz era, incontestabil, dreaptă; și totuși a pierdut-o, din cauza unui simplu „vițiu” de formă.

Fapt este, în orice caz, că în primăvara anului 1425, doctorul în drept de la Padua s'a înscris printre studenții în teologie ai universității din Colonia. Situația lui părănd interesantă, arhiepiscopul din Trier i-a acordat unele „libertăți”. I-a servit un stipendiu și, cu toate că nu era încă preot, i-a atribuit venitul parohiei Altrich, din diocesa sa. Anul următor a fost chiar numit „canonic” al bisericii sfântului Simion din Trier, de și nu fusese încă hirotonisit. Convins de valoarea tânărului, care aspira să intre în rândurile clerului, și prin urmare de importanța pe care o putea dobândi, cu vremea, pentru biserica română, prelatul în chestie, Otto von Ziegenhain, n'a stat la îndoială, în dorința sa de a-l fixa și de a-i ajuta desvoltarea, să treacă peste normele obișnuite.

Curând după aceea însă, candidatul la preoție a fost prins, pe neașteptate, în mrejele umanismului născând. În vara anului 1426, cardinalul Giordano Orsini, legatul papal din Germania, având să se ocupe de un proces eclesiastic în care Nikolaus Krebs fusese solicitat, ca jurist, să-și dea și el părerea, a fost impresionat de concluziile puse de el și a dorit să-l cunoască personal. Iar rezultatul a fost că și l-a atașat ca secretar. În această nouă situație, sfera preocupărilor, dacă nu chiar a intereselor lui reale s'a lărgit brusc. Cardinalul Orsini avea predelecții umaniste foarte pronunțate. Trăind alături de el, tânărul teolog a trebuit să-i împărtășească vederile și să-l ajute în căutarea operelor rămase de la autorii vechi, greci și romani. A început dar și el să exploreze bibliotecile mănăstirilor ce-i erau accesibile, — și, în deosebi, pe aceea a catedralei din Colonia, care cuprindea vre-o opt sute de „codice” manuscrise. Cercetările sale au ajuns repede la cunoștința umanștilor italice. Guarino și Bracciolini s'au grăbit să le semnaleze în corespondența lor, — cel din urmă cu o mențiune specială și elogioasă, cu privire la seriozitatea tânărului învățat, despre care zicea că era „doctus et, ut videtur, minime verbosus aut fallax”.¹⁾

1) Poggio Bracciolini, *Epistulae*, ed. Tomelli, t. I, lib. III, ep. XII. Cf. Rem. Sabbadini, *Le scoperte dei codici latini e greci nei secoli XIV e XV*. Firenze, 1905.

Scrisoarea lui Bracciolini e din Mai 1427. Speranțele ce se puneau pe atunci în cercetările tânărului german, — căruia umanistii obicinuiau să-i zică Nicolaus Trevirensis, înainte de a începe să-i dea numele, care i-a rămas, de Nicolaus Cusanus, — erau foarte mari. Se crede că descoperise trei din operele lui Cicerone, *De republica*, *De legibus* și *De fato*, câteva comedii necunoscute ale lui Plaut, Istoria naturală a lui Pliniu, toate scrierile lui Aulus Gellius, aproape întreg: Quintus Curtius, precum și diferite tratate ale lui Ciprian și ale lui Tertullian. Bucuria umanistilor era mare și, din toate părțile, „ii segretario di Trevivi” era chemat să vină în Italia, ca să dea lămuriri necesare.

Urmând acestor chemări, Nicolaus Cusanus a fost în adevăr în Italia, în vara anului 1427, și s'a străduit să potolească nerăbdarea umanistilor italieni, arătându-le că codicile descoperite trebuiau să fie mai întâi „identificate”, ceea ce nu era treabă ușoară și nu se putea face la repezeală. A mai fost așteptat și în iarna anului 1428, dar în zadar. De-abia în Decembrie 1429, tânărul filolog german a putut să se întorcă la Roma, aducând cu sine singurul rezultat sigur al cercetărilor sale, adică codicele cu comedii ale lui Plaut, pe care l-a predat cardinalului Orsini și care a păstrat, de atunci, numele de „codicele orsinian”. Mai aducea însă și unele manuscrise, mai puțin interesante pentru umanistii italieni, preocupați mai mult de literatură, dar mai prețioase pentru el însuși care avea mai mult predilecții științifice și filosofice. Așa erau, între altele, manuscrisul operei „*Involutio sperae*”, a lui Aratus, și aceia al operei „*Astronomia*”, a lui Manillus.

În acest interval, Nicolaus Cusanus fusese hirotonisit și obținuse beneficii eclesiastice importante. Era canonic al bisericii Sfintei Fecioare din Ober-Wesel și decan al bisericii Sfântului Florin din Coblenz. Notorietatea la care ajunsese, ca umanist, îi fusese larg răsplătită de curia romană, pentru reprezentanții căreia, după exemplul cardinalului Orsini, dragostea pentru antichitatea clasică lua proporții din ce în ce mai mari, și care era pe cale să devină un centru al studiilor respective. Numărul prelaților romani care „cultivau literele” creștea necontenit, iar în jurul lor roiau numeroși umanisti italieni, în fruntea căror străluceau Poggio Bracciolini, Antonio Loschi, Cenci dei Rusticci, și atâția alții. Aceași notorietate i-a ajutat în sfârșit lui Nicolaus Cusanus să joace un rol important la conciliul din Basél, unde s'a dus în 1432, împins de interese ce n'aveau întru nimic aface cu umanismul.

Arhiepiscopul din Trier, Otto von Ziegenhain, murise în 1430. „Capitolul” eclesiastic local alesese ca succesor pe unul din membrii săi, baronul Iakob von Sierck. Decanul „capitolului” din Colonia însă, contele Ulrich von Manderscheid,

care candidase și el, n'a acceptat acest vot și și-a trimis protestul la Roma. Ca să pună capăt conflictului, papa Martin al V-lea s'a mărginit să transfere, în locul vacant, pe Raban von Helmstadt, episcopul din Spira, — cu numele german Speyer. În acelaș timp însă, Ulrich von Manderscheid obținuse renunțarea lui Jakob von Sierck și izbutise să determine „capitolul” din Trier să-l aleagă în unanimitate. În această nouă calitate, de ales în formele convenite, noul arhiepiscop, neîntărit încă de Sfântul Scaun, a protestat cu tărie în contra actului de autoritate al lui Martin al V-lea, care a răspuns aruncând „interdicția” asupra deciziei întregi. Iar rezultatul a fost că ambii arhiepiscopi din Trier, — cel numit de papa, și cel ales de „capitol”, — au făcut apel la conciliul din Basel, a cărui menire era, pentru contemporani, să aplaneze conflictele din lumea creștină.

Solicitat de Ulrich von Manderscheid să-i susțină cauza, ca jurist, dinaintea judecătorilor la care apelase, Nicolaus Cusanus și-a adus aminte de vechile sale obligații față de familia binefăcătorului său din copilărie. Nu e dar de mirare că a pus, în desfășurarea procesului dinaintea diferitelor comisiu numite de conciliu, nu numai multă stăruință, dar și puțină pasiune. Și, de vreme ce trebuia să pledeze în contra a ceea ce era dator să considere ca un abuz de putere a curiei romane, nu era nimic mai firesc decât să ia partea conciliului în contra papei, în diferendul principal de care am vorbit mai sus. El a jucat astfel în restul discuțiilor, rolul unui adept convins al „doctrinei conciliare”, ce introducea, cum am văzut, în viața bisericii catolice, un regim constituțional. Sunt caracteristice, din acest punct de vedere, cuvintele pe care le-a rostit atunci când, după lunga „instrucție” a afacerii, care durase doi ani, procesul a început să fie debătut în „plenul” conciliului, la 15 Martie 1434. Un arhiepiscop, având sarcina să administreze o „provincie spirituală” este, — a zis el, — o autoritate guvernamentală. O asemenea autoritate însă nu se poate stabili de cât cu consimțământul subordonaților; altfel riscă să vină în contradicție cu dreptul natural. De unde rezultă că „rezervele, proviziunile și tranzațiunile” făcute de „pontificele suprem”, după bunul său plac, sunt nelegitime. A o nega, ar însemna, în bună și dreaptă logică, a autoriza pe papi să dispună, după voie, de Imperiu. Este dar în interesul națiunii germane întregi să aperc cauza lui Ulrich von Manderscheid. Și este, de asemenea, în interesul conciliului, să respecte hotărârile luate, atât de el însuși cât și de conciliul din Constanța, pentru înfrânarea abuzurilor curiei romane.

Nicolaus Cusanus susținuse aceeași teză în scris, în opera „De concordantia catholica”, pe care o redactase în cursul procesului și o distribuise conciliului în toamna anului 1433. Unii cred că ceea ce l-a îndemnat s'o scrie a fost numai do-

rința de a câștiga mai dinainte conciliul pentru cauza pe care trebuia s'o apere dinainte-i, precum și de a-i arăta că era, din punct de vedere al doctrinei, un partizan convins al atitudinii, mai mult de cât independente, pe care o luase, față de sfântul scaun, marea adunare religioasă. Ar fi însă nedrept să vedem în lucrarea de care e vorba numai o manifestare oportunistă. Autorul ei suferise, în tinerețe, unele influențe, care duceau în chip firesc la ideile în chestie, așa încât putem admite că ele constituiau, la cel ce le susținea, convingeri adevărate. Nicolaus Cusanus trecuse, cum am văzut, pe la universitatea din Heidelberg, unde nominalismul era încă în floare. Principalul reprezentant al nominalismului însă, Occam, fusese, cum se știe, un susținător convins al constituționalismului în viața ecleziastică. Atât el, cât și contimporanul său Marsilio din Padua, creaseră un curent de idei, ale cărui ultime valuri ajunseseră până la conciliul din Constanța, până la cel din Basel chiar, și influențaseră, și pe această cale, pe autorul operei „De concordantia catholica”. Asupra acestui curent de idei e bine să ne oprim un moment.

În opera sa „Defensor pacis”, Marsilio din Padua stabilise o distincție, menită să clarifice raporturile dintre autoritățile politice și cele bisericesti, ce fuseseră puse în discuție, în mod violent, de conflictul dintre împăratul german, Ludovic de Bavaria, și papa Ioan al XXII-lea. Era distincția celebră dintre „ordinea religioasă” și „ordinea civilă”. Pe cea dintâi o constituie legea divină, hotărâtă de voința lui Dumnezeu și comunicată oamenilor prin cărțile sfinte, pe cea de-a doua o constituiesc legile umane, stabilite de voința popoarelor, conform cu principiul suveranității naționale. Așa fiind, ordinea religioasă este, evident, independentă de cea civilă. Originea ei divină o pune la adăpost de orice amestec omenesc. Dar de aci nu rezultă că autoritățile bisericesti sunt independente de cele politice. Căci „ordinea religioasă” nu e tot una cu „ierarhia ecleziastică”. Această ierarhie este departe de a fi de origine divină. Cristos n'a dat credincioșilor săi o organizare, compusă dintr'o serie de „prepuși”, subordonați unii altora, și toți împreună unui șef unic. El s'a mărginit să-și trimită „ucenicii” în lume, ca să-i propovăduiască învățăturile, învestindu-i pe toți cu puteri egale. Pe vremea apostolilor, n'au existat nici episcopi, nici cardinali, nici papi. Toată această ierarhie ecleziastică este de origine politică. Ea a fost creată de împărații romani cari îmbrățișaseră creștinismul și care voiau să dea statului lor o structură unitară și din punct de vedere bisericesc. Ca atare însă ea este, incontestabil, o parte constitutivă a structurii politice a statului.

Iar concluzia practică pe care o trăgea Marsilio din Padua, din aceste considerații, era că papii atârnau de împărații care

ii creaseră și de succesorii lor cari își păstrau, asupra-le, drepturile câștigate. Impărații aveau astfel dreptul să numească pe papi și să-i revoace; puteau, de asemenea, să-i tragă la răspundere, când nu-și făceau datoria cum trebuia, și să-i pedepsească; puteau chiar să guverneze direct biserica, în momentele de criză, când erau siliți să retragă papilor delegația administrativă pe care le-o încredințaseră. Impărații trebuiau însă atunci să se sprijine pe conciliile ecumenice, pe care erau datori să le convoace, cerându-le să hotărască asupra problemelor religioase ale timpului.

Căci numai conciliile aveau dreptul să hotărască în această materie. Acest drept al lor decurge din natura însăși a bisericii. În evul mediu se înțelegea prin biserică, în mod cu totul eronat, numai ierarhia ecleziastică. Biserica o formau adică, din acest punct de vedere, papii, cardinalii, episcopii și preoții. Marsilio din Padua susținea însă că biserica o formează comunitatea întreagă a credincioșilor, — *universitas credentium et invocantium nomen Christi et hujus universitatis partes omnes in quacumque comunitate, etiam domestica*¹⁾.

Cu drept cuvânt s'a văzut în această concepție un reflex al nominalismului²⁾. Înainte de apariția acestei direcții a cugetării medievale, concepția bisericii era strict realistă, în înțelesul platonice al acestui cuvânt. Filosofii scolastici anteriori adoptaseră părerea lui Platon că ideile generale au o realitate substanțială, existând independent, atât de mintea care le gândește, cât și de obiectele la care se referă. Iar unul din argumentele lor, de ordine teologică mai mult de cât filosofică, era că, dacă „genurile”, cum li se zicea pe atunci ideilor generale sau noțiunilor, n'ar avea o existență deosebită, de sine stătătoare, atunci biserica n'ar mai fi decât suma credincioșilor săi. Biserica însă, ca instituție de origine divină, este eternă; ea nu se poate confunda cu oamenii ce-i formează, la un moment dat, corpul vizibil, și care sunt trecători.

Nominalismul însă a opus, cu Occam, acestui argument, că o instituție divină, independentă de contingentele omenești, e numai „ordinea religioasă”, care constă în complexul dogmelor revelate. Biserica însăși, ca realitate concretă, nu e de cât suma credincioșilor, — sumă alcătuită, în marea ei majoritate, din laici, nu din clerici. În lucrările pe care le-a scris la München, între 1329 și 1350, *Tractatus potestatis ecclesiae, Octo quaestiones super potestate summi pontificis, Opus no-*

1) *Defensor pacis* I. 2, în Goldast, *Monarchia sancti imperii romani Francofonti* 1614, t. II, p. 193.

2) E. Emerson. *The Defensor pacis* of Marsilio of Padua. Cambridge 1920, p. 32.

maginta dierum, Occam a mers chiar mai departe aplicând bisericii, ca comunitate a credincioșilor, principiul suveranității populare, pe care Marsilio din Padua îl scosese, cu câțiva ani mai înainte, din concepția statului ca comunitate a cetățenilor. După cum regii sunt aleși de comunitatea cetățenilor ca să guverneze statul, tot așa papii trebuie să fie aleși de comunitatea credincioșilor ca să administreze biserica. Faptul că papii au fost aleși, în trecut, numai de colegiul cardinalilor trebuie interpretat ca trăgându-și legitimitatea din caracterul reprezentativ al acestui colegiu. El nu putea hotărî decât prin delegație, în numele întregii comunități creștine, pe care o reprezenta și de la care primise, în principiu cel puțin, dreptul de a hotărî.

Această reprezentare însă, care în evul mediu era numai tacită, numai subînțeleasă, trebuie să devină, zice Occam, expresă manifestă. Izvorul oricărei puteri, în biserică, îl constituie comunitatea credincioșilor, în care intră, nu numai clericii, ci și laicii, nu numai bărbații, ci și femeile. Această comunitate o reprezintă conciliul ecumenic, ales de ei toți. Ca atare, conciliul ecumenic are puteri suverane în tot ce privește biserica, cum are adunarea poporului în tot ce privește statul. Conciliul are dreptul să facă legi, după care să se guverneze biserica, și să stabilească norme, după care să se interpreteze dogmele. Hotărârile conciliului au putere obligatorie pentru papi, cum au hotărârile adunării poporului pentru regi. Când papii nu respectă hotărârile sale, conciliul are dreptul să-i judece, să-i depună și să-i predea autorităților politice spre a le aplica pedepsele corporale cuvenite.¹⁾

Aceste idei, ale lui Marsilio din Padua și ale lui Occam, au avut o influență considerabilă asupra opiniei publice a timpului, — și efectele s'au văzut la conciliul din Constanța, al căruia radicalism l-am schițat mai sus. Ca să nu mai rămână nicio îndoială, în această privință, e de ajuns să menționăm faptul că, după atâția alți scriitori, care au reluat ideile lui Occam, — ca Heinrich von Langenstein, Nicolas de Clamanges, Jacoppo Zabarella, — un membru însuși al conciliului din Constanța, Dietrich von Nieheim, susținându-le la rândul său, în lucrarea asupra „Modurilor de a uni și de a reforma biserica într'un conciliu ecumenic” din 1410, nu s'a sfiit să afirme că, pentru restabilirea păcii în sânul lumii creștine și a relațiilor ei normale cu lumea politică, toate mijloacele erau admisibile, — chiar și viclenia, violența, corupțiunea și moartea. Sub aparența ei de contribuție „procedurală” lucrarea aceasta avea și un conținut teoretic, menit să justifice îngrijorarea generală din marele mase

1) Octo quaestiones I, 17 și III, 8. Cf. S. Riezler, Die litterarischen Widersacher der Päpste zur Zeit Ludwigs des Baiers.

ale credincioșilor precum și revolta adâncă a multora dintr'înșii. Dietrich von Nieheim susținea că puterea deplină de a hotărî, în tot ce o privea, aparține numai bisericii „întregi”, pe care o reprezintă conciliul, ne rămânând papei de cât rolul de agent de execuție. Această afirmare avea ca fundament teoretic deosebirea dintre „cele două biserici”, — cea „particulară” și cea „generală”. Cea dintâi era „biserica apostolică”, pe care o forma ierarhia ecleziastică și pe care o reprezintă papa; cea de-a doua era comunitatea tuturor credincioșilor, pe care o reprezenta conciliul ecumenic. Dumnezeu însă a dat puterea spirituală tuturor celor ce au fost în stare s'o primească și s'o păstreze cu credință, adică tuturor credincioșilor, și prin urmare bisericii ca comunitate a lor. Conciliul ecumenic, ce reprezintă această comunitate, e astfel o instanță superioară, peste care nu mai poate fi nimic altceva, — pe pământ. Papa nu poate avea dar de cât un rol subordonat; el trebuie să asculte de conciliul ecumenic și să-i urmeze cu sfîntenie hotărîrile; altfel, conciliul are, nu numai dreptul, ci și datoria, să-l depună.¹⁾

Intrucât ieșise din sânul chiar al conciliului din Constanța, lucrarea lui Dietrich von Nieheim a exercitat o influență considerabilă asupra conciliului din Basel, care îi constituia, oare cum continuarea. Mulți din cei ce au participat la acest din urmă conciliu o cunoșteau, și nu puțin o luau ca îndreptar. Printre ei se găseau și Nicolaus Cusanus. El luase, pentru motive de ordine practică pe care le-am văzut, partea conciliului, în contra papei. Simțind însă nevoia să dea atitudinii sale și o justificare teoretică, juristul german a scris lucrarea intitulată „De concordantia catholica”, pe care, cum am zis mai sus, a distribuit-o membrilor conciliului în toamna anului 1433. Ceea ce a izbit pe unii din cei ce au studiat-o, astăzi, a fost caracterul ei împăciuitoare sau chiar oportunist. Ea susținea superioritatea conciliului față de sfântul scaun, dar se silea să tacă și papei o situație onorabilă, — să-i dea chiar drepturi destul de mari. Și recurgea, pentru întemeierea acestei atitudini, la unele „distincțiuni” subtile, ce nu se făcuseră până atunci și care îi constituiau originalitatea.

Biserica, — zicea Nicolaus Cusanus în lucrarea de care e vorba, — este, incontestabil, comunitatea credincioșilor ce o alcătuiesc. În ce constă însă această comunitate? Ea nu se reduce, de sigur, la „suma” pură și simplă a indivizilor ce iau parte la înjgheburile ei. Ea stă, — cum o arată de altfel și numele, — nu în juxtapunerea fizică a oamenilor, ci în legătura sufletească ce îi împreunează într'o grupare unică, în comu-

1) Scrierea lui Nieheim se găsește în culegerea lui H. Hardt, *Magnum oecumenicum constantiense concilium, Francofonti et Lipsiae 1697-1700*, t. I pars. V, p. 68—142.

nitatea de idei și sentimente ce îi ține strânși pe toți laolaltă, Ei sunt, toți, frați întru Cristos. Comunitatea lor stă astfel în „unirea” lor sufletească cu Mântuitorul, — care este, în acelaș timp, o unire a lor între ei, — într’o „dulce armonie”, care este „concordanța catolică”. Expresia exterioară și formală a acestei comunități o constituie ierarhia eclesiastică. În fie care subdiviziune, mai mică sau mai mare, a bisericii, comunitatea e reprezentată de un membru al acestei ierarhii. Pe treapta cea mai de jos, în fie care parohie, de preot. Pe o treaptă intermediară, în fie care eparhie, de episcop. Pe treapta cea mai înaltă, în biserica universală, de pontificele roman. În structura „formală” a bisericii, așa dar, primatul revine, incontestabil, papei. De aceea, nici o adunare, care nu e convocată, în regulă, de el, și la care el nu participă, personal sau printr’un „legat” al său, nu poate fi un conciliu ecumenic, care să reprezinte în mod legitim comunitatea tuturor credincioșilor.

Odată însă ce conciliul, legal constituit prin alegeri ale comunităților eclesiastice și formal convocat de papa, se întrunește și începe să lucreze, el stă sub inspirația directă a lui Dumnezeu și își ține puterea numai de la voința lui atotstăpânitoare. Primatul papei, care e o funcțiune pur administrativă, — și se exercită, ca atare, numai în intervalele dintre adunările periodice ale conciliului ecumenic, încetează atunci când suprema reprezentare a comunității credincioșilor se ocupă ea însăși de interesele bisericii. Nu mai încap dar îndoială că au dreptate cei ce susțin că conciliul este superior papei, care e obligat să se asocieze la toate lucrările lui și să se supună la toate hotărârile pe care le ia. Când papa, — cum se întâmplă, din nefericire, câteodată, — refuză să mai ia parte la activitatea lui, conciliul, odată legal convocat, poate să-și continue, neturburat, ședințele. Iar când papa refuză să se supună la hotărârile pe care le ia, conciliul are dreptul să-l depună.

Cu alte cuvinte „infaibilitatea” acordată de Cristos bisericii sale trebuie înțeleasă ca revenind direct conciliului ecumenic, și numai indirect papei, — care nu o poate exercita de cât numai prin delegație și numai în timpul când conciliul nu este, el însuși, în funcțiune.

S’a văzut în această distincție subtilă o „arguție” de avocat și, poate, o dovadă de oportunism.¹⁾ Ea ar putea fi însă interpretată și altfel: ca o dovadă de bun simț și de spirit practic. Nicolaus Cusanus văzuse că, după conciliul din Constanta nici Martin al V-lea, nici Eugen al IV-lea nu veniseră cu reformele ce se arătasera indispensabile pentru înlăturarea numeroaselor neajunsuri de care suferea biserica, — neajun-

1) Cf. Ed. Vansteenberghe, Le Cardinal Nicolas de Cues, p. 41.

suri ce duseseră la mișcarea revoluționară a lui Huss și la luptele religioase din Boemia. Conciliul din Basel, care era chemat, tocmai, să ia măsurile convenite, trebuia să își facă, prin urmare, o situație cât mai tare din punctul de vedere al doctrinei și cât mai ușoară din punctul de vedere al procedurii. De aci, afirmările, clare și categorice, ale autorului „Concordanței catolice”, că conciliul era superior papei și putea să lucreze și fără participarea lui, directă sau indirectă. Odată însă ce conciliul din Basel, și-ar fi încheiat lucrările, și ar fi rămas apoi ca papa să-i pună în aplicare, ca mandatar, hotărârile, trebuia să i se facă și lui o situație cât mai tare, din punctul de vedere al doctrinei, și cât mai ușoară, din punctul de vedere al procedurii. De aci, declarațiile clare și categorice, ale autorului, „Concordanței catolice”, că papa avea, în administrarea bisericii, un primat indiscutabil, și că fără convocarea lui, nici un conciliu ecumenic nu se putea aduna, în mod legal. Această din urmă prerogativă a papei, care era enormă, era destinată să-l pună la adăpost, în principiu, de intervenirea întempestivă a vreunei adunări locale, cu caracter revoluționar. Era însă evident că prerogativa în chestie putea duce și la situații primejdioase.

Nicolaus Cusanus se înfățișa astfel, în opera de care vorbim, ca un om, care era poate naiv în buna lui credință, dar nu era lipsit de bun simț și de spirit practic, cum li se întâmplă uneori să fie fanaticilor stăpâniți de superstiția formulelor intransigente. El dorea cu toată sinceritatea, ca orice bun catolic, îndreptarea bisericii și, gândindu-se cu toată seriozitatea la măsurile concrete ce ar fi putut-o realiza, nu se lasă intimidat de rigiditatea formulelor abstracte. Acele măsuri ocupau, în opera sa, o parte însemnată, alcătuind un plan întreg de forme eclesiastice, — de care însă nu ne putem ocupa aici. Nu le putem menționa, în treacăt, decât numai în legătură cu influența nominalismului, pe care am relevat-o mai sus, și pe care e firesc s'o ilustrăm și cu această ocazie.

Principală cauză a relelor ce bântuiau biserica o vedea Nicolaus Cusanus în nesocotirea realităților locale și individuale, în profitul unei autorități centrale care, în lipsa unui contact mai susținut cu acele realități concrete, devenise o simplă ficțiune abstractă. Așa era, bunăoară, nesocotirea vechilor sinoade provinciale care căzuseră cu totul în desuetudine. Numai printr'insele însă, prin discuțiile contradictorii ce se produceau în sânul lor, se putea stabili contactul autorităților ierarhice cu reprezentanții direcți ai marilor mase ale credincioșilor. Controlul acestor sinoade dispărând, abuzurile ierarhiei eclesiastice luaseră proporții în adevăr dureroase. Pe de altă parte, numirea autorităților bisericesti, de grade diferite, de sus în jos era plină de neajunsuri grave, alegerea neputându-se întemeia pe o cunoaștere îndestulătoare a celor ce se numeau

astfel și care, nu arareori, obțineau numirea numai fiindcă o cumpărau. În orice ierarhie, fiecare treaptă trebuie să exprime treptele inferioare. Ca să poată urma însă acest principiu, treptele ierarhiei eclesiastice trebuie „să iasă” unele din altele. Și anume, micile comunități, mărginite și locale, ale credincioșilor, trebuie să-și aleagă preoții parohi. În „diocezele”, în care se grupează, în număr mai mare, aceste mici comunități, preoții parohi trebuie să-și aleagă episcopii. În „provinciile”, pe care le formează mai multe dioceze, episcopii trebuie să-și aleagă „metropolitani” sau arhiepiscopii. În „țările”, pe care le compun provinciile, arhiepiscopii trebuie să aleagă pe cardinali. Aceștia, în sfârșit, trebuie să aleagă pe capul suprem al „bisericii universale”, adică pe papa.

Nicolaus Cusanus susținea astfel, și el, constituționalismul eclesiastic, atât de la modă pe vremea lui, — și afirma cu destulă tărie drepturile conciliului ecumenic, care decurgeau în chip firesc din acest regim, — dar fără să micșoreze prea mult situația papei, așa cum făceau predecesorii săi. Această moderație transacțională i-a permis să-și schimbe atitudinea, fără prea multă inconsecvență, atunci când împrejurările i-au impus-o. Ceea ce l-a silit să înceapă a se îndoi de valoarea hotărârilor conciliului, a fost faptul că în procesul, pe care venise să-l pledeze dinainte-i, al lui Ulrich von Manderscheid, sentința pronunțată de suprema instanță religioasă nu contrazicea numai interesele lui de avocat, ci și concepțiile lui de teoretician al organizării eclesiastice. La 15 Mai 1434, conciliul a declarat „canonică” transferarea lui Raban von Helmsstadt care devenea astfel, definitiv, arhiepiscop de Trier. Transferarea lui însă fusese o „numire de sus în jos”. Dimpotrivă, Ulrich von Manderscheid, care fusese ales în unanimitate de „capitolul” în drept, era expresia „de jos în sus” a provinciei care își căuta conducătorul sufleteș. Conciliul se punea astfel în contradicție cu regimul constituțional, pe care voia să-l impună bisericii, și fără de care propria lui situație devenea discutabilă. Sentința pe care o pronunțase nu putea dar să nu sdruncine încrederea, pe care o avusese până atunci, într’insul, Nicolaus Cusanus.

Ceea ce i-a înlesnit trecerea de la atitudinea lui de până atunci la una mai favorabilă papei, a fost evoluția analoagă ce se îndeplinea, în același timp, în spiritul umora din membrii mai ponderați ai conciliului, în frunte cu cardinalul Cesarini, vechiul său condiscipul și magistrul de la Padua. Capetele mai clar-văzătoare ajunseseră, în adevăr, să se teamă de haosul către care ducea acțiunea conciliului, și să simtă nevoia ca, fără să renunțe la reformele necesare, să salveze totuși autoritatea centrală, prin care trăise biserica până atunci, adică autoritatea papei.

Când s'a produs în sfârșit conflictul pe tema alegerii orașului unde ar mai să se întrunească delegații bizantini cu cei catolici, spre a realiza unirea proiectată a bisericilor de răsărit și de apus, minoritatea conciliului din Basel, care votase, cum am văzut, pentru un oraș italian ce ar conveni papei Eugen al IV-lea și împăratului Ioan Paleologul, a delegat trei „oratori” care să prezinte sfântului scaun această hotărîre și, luând din parte-i precizunile cuvenite, să se ducă la Constantinopol, spre a le comunica celor în drept. Delegații erau Pierre de Versailles, episcopul din Digne, Antonio Martinez, episcopul din Oporto, și Nicolaus Cusanus, care, deși prin situația lui în ierarhia ecleziastică nu putea juca de cât un rol subordonat, era totuși, atât prin cultura lui multilaterală, cât și prin faptul că cunoștea limba greacă, indicat să lucreze ca conducător. Părăsind orașul Basel în Mai 1437, delegația a obținut aprobarea papei Eugen al IV-lea și lămuririle necesare, în Iulie, iar în August s'a îmbarcat pe „Galerele pontificale” la Veneția, împreună cu trimișii sfântului scaun.

Majoritatea conciliului a trimis, firește, și ea o delegație, — și, la Constantinopol, discuțiile au luat forme contradictorii destul de violente. Nicolaus Cusanus care, ca cunoscător al limbii grecești, trebuia, cum am zis, să ducă greul, a avut astfel destul de lucru. Din fericire, situația i-a fost ușurată de atitudinea excesivă pe care au luat-o trimișii majorității de la Basel. Cu o brutalitate ce n'avea nimic diplomatic, ei au notificat împăratului bizantin că, dacă ar fi acceptat orașul italian ales de papă, s'ar fi expus să n'aibă cu cine trata, fiindcă Eugen al IV-lea ar fi fost, până să ajungă el în Italia, depus de conciliu. Nesocotind totuși aceste amenințări și stăruiind în credința lor că nu se putea trata unirea bisericii de răsărit cu cea de apus fără participarea reprezentantului tradițional al acesteia din urmă, care era papa, — Ioan al VIII-lea, cu o strălucită suită civilă, și patriarhul Iosef, cu o numeroasă suită ecleziastică, s'au îmbarcat împreună cu delegații lui Eugen al IV-lea și cu aceia ai minorității conciliului la 27 Noemvrie 1437, pe galerele pontificale, și au pornit, escortați de triramele bizantine, către Veneția, unde au debarcat la 18 Februarie 1438.

În timpul acestei călătorii, care a durat aproape trei luni, a putut în sfârșit Nicolaus Cusanus să vorbească cu învățații greci și despre alte lucruri de cât cele ce îl ocupaseră atât de mult la Constantinopol. Printre laicii bizantini se găsea Georgios Gemistos, reformatorul din Misithra, iar printre clerici strălucea Bessarion, arhiepiscopul din Nicăa. Amândoi erau vestiți, în lumea răsăriteană, prin cunoștințele lor filosofice. Nicolaus Cusanus, a cărui curiozitate, cum am văzut, era, încă din copilărie, atât de mare, nu putea scăpa ocazia de a învăța

ceva, cercetându-le părerile. Cât de neobosit fusese și în timpul, atât de scurt, pe care îl petrecuse în imperiul bizantin, ne-o poate arăta faptul că izbutise să viziteze câteva din mănăstirile mai însemnate din peninsula chalcidică, — pe cele de la muntele Athos în primul rând, — unde descoperise textele grecești ale unora din conciliile ecumenice mai vechi (al 6-lea, al 7-lea, al 8-lea), precum și pe acela al scrierii sfântului Vasile în contra lui Eunomiu, — care a fost apoi utilizat de mai multe ori de „latini”, în cursul discuțiilor de la Ferrera și Florența.

Pe de altă parte, din cei doi învățați greci pe care i-am menționat, unul cel puțin era un „militant”. Cu tendințele lui reformatoare, de care vom lua cunoștință mai departe, Georgios Gemistos nu putea scăpa nici el ocazia de a-și propovădui ideile, — și nu mai încape îndoială că, printre catolicii care îl ascultau, cel mai atent și mai receptiv a trebuit să fie, potrivit cu structura lui sufletească, Nicolaus Cusanus.

Ce-a putut învăța el însă de la filosoful grec? Cum vom vedea mai departe, ideile de reformă ale lui Georgios Gemistos aveau, ca temelie teoretică, neoplatonismul. Propovăduitorul lor se considera el însuși, cu toată convingerea, ca un ucenic al lui Platon, — pe care însă îl vedea mai mult prin prisma lui Proclus. Putem fi dar siguri că ceea ce a primit, de la el, Nicolaus Cusanus, a fost un platonism neoplatonic, sub forma unei entuziaste apologii a lui Platon. Entuziasmul comunicativ era, în adevăr, una din caracteristicile învățatului grec, care avea o fire de misionar. Grație căldurii și adevărului cu care vorbea a și izbutit, cum vom vedea mai departe, să influențeze pe Cosimo dei Medici, făcându-l să conceapă planul de a întemeia, la Florența, o „Academie” destinată studiului, mai amănunțit și mai aprofundat, al filosofiei lui Platon.

Nicolaus Cusanus, însă, chiar dacă nu era un adept declarat al lui Aristotel, avea totuși o cultură filosofică impregnată de peripatetismul averroist al universității din Padua, unde își făcuse partea cea mai însemnată a studiilor sale superioare. Iar ca teolog catolic urma direcția, dominantă, pe atunci, fiindcă era oficial impusa, a tomismului, — ceea ce îl așeza pe același teren și îl orienta înspre același izvor aristotelic. Îndoielile pe care le-a manifestat de sigur, obiecțiile pe care le-a ridicat fără îndoială, în discuțiile pe care a trebuit să le aibă cu Georgios Gemistos, i-au fost totuși înlăturate, după toate probabilitățile, de cel de-al doilea din învățații greci pe care i-am menționat, de Bessarion, al cărui spirit conciliant și transaccional avea să impresioneze atât de mult pe „latini”, în polemica ce s'a deslănțuit în Italia, — în timpul și în urma conciliului pentru unirea bisericilor, — între partizanii lui Platon și aceia ai lui Aristotel. Arhiepiscopul din Nicea a trebuit să-i arate lui Nicolaus Cusanus că peripatetismul, care explica, în chip mai mulțumitor, atâtea

și atâtea lucruri, nu putea fi totuși înțeles cu adevărat decât cu ajutorul platonismului. Nu degeaba fusese doar Aristotel ucenicul lui Platon. Idealismul platonice rămânea astfel, după părerea lui, care nu era un dușman al formalismului peripatetic, temelia ultimă a gândirii filosofice.

Ceeace a căpătat Nicolaus Cusanus, la primul său contact cu învățații greci, pe corăbiile ce duceau pe împăratul Ioan Paleologul și pe patriarhul Iosef la conciliul pentru unirea bisericilor de răsărit și apus, a fost o pronunțată orientare către platonism și neoplatonism. Iar această orientare o considera el însuși ca alcătuind punctul de plecare al întregii sale activități filosofice de mai târziu, ca fiind, propriu vorbind, revelația ce l-a pus pe calea, pe care a mers apoi toată viața. În capitolul cu care încheia opera sa capitală „De docta ignorantia”, Nicolaus Cusanus mărturisea, în adevăr, că ideea fundamentală pe care o desvolta într’însa îi venise „pe mare”, pe când „se întorcea din Grecia”, ca printr’un dar de sus, „de la părintele luminilor”¹⁾. Faptul că această inspirație, pe care el o considera ca fiind de origine supranaturală, îl îndreptase în direcția, în care lucraseră tovarășii lui de drum, și coincidea cu discuțiile, pe care le avusese cu ei, era, din punct de vedere istoric, o dovadă neîndoioasă a influenței pe care am căutat s’o punem în evidență.

Pe lângă începuturile mistice de la Deventer, ceea ce l-a ajutat pe Nicolaus Cusanus să se orienteze în această nouă direcție a fost, după toate probabilitățile, predilecția sa pentru matematică, pentru știința numerelor și figurilor, a raporturilor și proporțiilor, pe care o cultivase, cu pasiune, și Platon. E vrednic de relevat faptul că filosoful de care vorbim și prin care s’a făcut, pentru gândirea europeană, trecerea de la evul mediu la timpurile moderne, considera matematica, cu două veacuri înaintea lui Descartes, ca fiind singurul lucru sigur pe care îl avem „în știința noastră”.²⁾ Și, ca și el, credea că, în comparație cu matematica, filosofia, așa cum se desfășurase până în timpul său, nu putea fi considerată decât ca o încercare vecinic reînnoită, dar vecinic neizbutită, a atâtor și atâtor cugetători, de a se apropia de adevărul, pe care nu-l putuseră atinge niciodată. Iar dacă își permitea să spună că ar fi putut să facă ceva mai mult decât ei, Nicolaus Cusanus își întemeia speranța pe ajutorul pe care ar fi fost în stare să i-l dea matematica.

1) În traducerea recentă, în limba franceză, a lui L. Monlinier, apărută sub titlul „De la docte ignorance” în colecția „Textes et traductions pour servir à l’histoire de la pensée moderne”, pe care o publică Abel Rey, pasajul citat se găsește la pagina 225.

2) Pasajul se găsește în opera „De possess”, pag. 258: „Nihil certi habemus in nostra scientia, nisi nostram mathematicam”.

È dar natural și necesar să aruncăm mai întâi o privire asupra aceloră din îndeletnicirile lui, pe care le-am putea numi „științifice”. Ne vom ușura astfel, pe cât posibil, intrarea în studiul concepțiilor lui filosofice.

Până atunci însă, câteva indicații biografice încă, spre a încheia tabloul vieții unuia din oamenii cei mai însemnați dela începutul Renașterii. Ele nu pot fi, se înțelege, decât foarte reduse, orice dezvoltare fiind de acum înainte, din punctul de vedere ce ne preocupă, de prisos. Odată punctul de plecare al cugetării lui Nicolaus Cusanus stabilit, în legătură cu împrejurările pe care le-am văzut, viața lui nu mai interesează decât istoria interioară a bisericii catolice, pe care a servit-o cu un devotament neîntrecut, în numeroasele însărcinări ce i-au fost încredințate. A fost „legat”, *a latere*, al Sfântului Scaun pentru țările germane „de sud, din centru și din apus”; a fost episcop de Brixen; a fost cardinal; a fost vicar general; a fost „camerier al sfântului colegiu”. Pe vremea lui Pius al II-lea, i se adăoga chiar supranumele de „vice-papă”. După inspirația lui a trimis pontificele roman, în 1461, sultanului Mahomet, scrisoarea faimoasă prin care îl invita să urmeze exemplul marelui său înaintaș întru stăpânirea orientului, al împăratului Constantin, convertindu-se la creștinism. Nicolaus Cusanus susținuse, în adevăr, în opera sa, „De cribratione Alchoran” că asemănările dintre „legea profetului” și aceea a lui Cristos erau atât de mari, iar deosebirile atât de mici, în cât contopirea lor într-o religie universală, care ar fi asigurat omnirii, pe calea unității de credință, pacea mult dorită, n’ar fi fost nici de cum anevoioasă. Aceste proiecte chimice erau însă condamnate mai dinainte să nu ducă la nimic, și autorul lor, care devenise, după o viață atât de plină, cea mai impunătoare figură a bisericii romane de pe acea vreme, a murit, fără să fi văzut cel mai mic semn că ele s’ar fi putut realiza, în 1464.

De și viața nu i-a fost tot atât de lungă, cât i-a fost de încărcată, Nicolaus Cusanus a găsit totuși puțința să scrie numeroase opere, — scurte, e drept, în cea mai mare parte, dar cu un conținut, totuși, care presupunea cunoștințe întinse și o muncă încordată. După „De concordantia catholica” din 1433, au urmat: în 1437 „De reparatione calendarii”, în 1440 „De docta ignorantia”, în acelaș an sau poate în 1441 „De conjecturis”, în 1445 „De querendo Deum” și „De filiatione Dei”, în 1446, „De dato patris luminum”, în 1447 „De genesi”, în 1449 „Apologia doctae ignorantiae”, în 1450 „De deo ab-„De arithmetics complementis” și „De quadratura circuli”. Tot scondito” și „De transmutationibus geometricis”, în acelaș an în 1450, petrecând în Italia câteva luni, ca să ia parte la serbările „jubileului” papal, Nicolaus Cusanus a scris cele trei

dialoguri „De sapientia”, „De mente” și „De staticis experimentis”, care compun opera intitulată „Idiota”. Au urmat apoi, în 1453 și 1454, „De mathematicis complementis”, „De visione Dei” și „De Beryllo”, în 1458 „De mathematica perfectione” și „De una recti curvique mensura”, în 1460 sau 61 „De possess’”, în 1462 „De non aliud” și „De figura mundi”, în acelaș an „De venatione sapientiae” și „De ludo globi”, în 1463 „Compendium”, în 1464 în sfârșit „De apice theoriae”, care a fost considerat ca testamentul său filosofic.)

III.

Cu mai multă limpezime poate, cu mai multă ușurință în orice caz, decât în operele filosofice ale lui Nicolaus Cusanus, se poate vedea rolul de mijlocitor — sau de trăsătură de unire — între evul mediu și timpurile moderne, pe care l-a jucat el în istoria culturii europene în operele lui „științifice”. E vorba de operele care, ca intenție mai mult de cât ca rezultate, au meritat să li se acorde acest nume. Autorul lor încerca, în adevăr într’însele, să rezolve unele probleme speciale, privitoare la unele categorii particulare de fenomene ale naturii, așa cum obicinuiam să facă științele propriu zise, — sau, cel puțin, căuta prin anumite propuneri, cu caracter metodologic mai ales, să ajute și să accelereze dezvoltarea științelor respective. Ca conținut însă, operele de care e vorba erau un amestec confus și, pentru noi cei de astăzi, ciudat de concepții vechi, admise încă, e drept, de toată lumea, dar care aveau să fie părăsite în scurtă vreme de reprezentanții mai înaintați ai intelectualității europene, și de idei noi, ce nu puteau să nu surprindă pe contemporani, dar care aveau să-și găsească în curând recunoașterea deplină și aplicările firești. Și tocmai prin această uimitoare juxtapunere, a ceea ce aparținea trecutului cu ceea ce revenea viitorului, juca în activitatea „științifică” a lui Nicolaus Cusanus rolul pe care l-am relevat, — izbutca, anume, să arunce o punte între evul mediu ce se sfârșea și timpurile moderne ce începeau.

Atât contemporanii lui, cât și contemporanii noștri, i-au atribuit mai întâi merite excepționale în matematici și în astronomie. Eruditul italian Paulo Bussi, de care am vorbit mai

1) Aceste opere au apărut în mai multe ediții complete. Prima a apărut la Strassburg în 1490, într’un volum unic *in-folio*. A doua a apărut la Milano în 1502, în două volume *in-quarto*. A treia a apărut la Paris în 1514, prin îngrijirea lui Jacques Lefèvre d’Étaples, în 3 volume *in-quarto*. A patra a apărut în 1565 la Basel, în 3 „tomuri”, într’un volum mare *in-quarto*, cu paginația în continuitate. La această paginație se referă citațiile din studiul de față, acolo unde se indică, nu numai capitolul din opera respectivă, ci și pagina.

sus, zicea că nimeni, pe vremea aceea, n'a fost mai versat în științele de care e vorba de cât Nicolaus Cusanus¹⁾. Iar cunoscutul istoric, din timpul nostru, al științelor matematice, M. Cantor, zice că printre matematicienii, germani sau italieni, din prima jumătate a veacului al XV-lea, Nicolaus Cusanus a fost „unicul cap de geniu”.²⁾

Am văzut că la universitatea din Padua tânărul student în drept Krebs din Cues ascultase și cursurile de matematică și de astronomie. Rezultatele acestor îndeletniciri lăaturalnice ale sale au ieșit mai întâi la iveală la conciliul din Basel, căruia i-a propus o îndreptare a calendarului. Nemulțumirile pe care le ridica, de mai multă vreme, calendarul iulian priveau în deosebi data sărbătorii capitale a creștinismului. Paștele „cădeau” din ce în ce mai târziu și se putea prevedea că, după un număr oare care de veacuri, aveau să ajungă în plină vară, încetând astfel de a mai fi aniversarea exactă a învierii Mântuitorului, care avusese loc în preajma echinoxiului de primăvară. Chestia îndreptării lucrurilor se pusesse astfel mai de mult. Papa Clement al VI-lea însărcinase chiar, în 1345, pe Jaan de Murs și pe Firmin de Belleval, doi astronomi parisieni, să studieze chestia și să facă propuneri. La conciliul din Constanța, problema fusese pusă din nou, în 1414, de către Pine d'Ailly. Și fiindcă nu se făcuse încă nimic, conciliul din Basel a reluat-o.

Acestor preocupări a răspuns opera din 1437 a lui Nicolaus Cusanus, *Reparatio Calendarii*, pe care am menționat-o mai sus. Ea se compunea din trei părți. În cea dintâi se arătau greșelile ce se făcuseră în calcularea anului solar și a celui lunar; în a doua, se subliniau consecințele acelor greșeli; iar în a treia se propuneau măsurile de îndreptare. Nu vom intra de sigur în studiul lor. Chestia calendarului nu prezintă nici un interes, din punct de vedere filosofic. De altfel, reformele propuse de autorul lucrării de care vorbim nu erau scutite, nici ele, de neajunsuri³⁾. Ne mărginim dar să relevăm numai faptul că ea dovedea cunoștințe întinse și aprofundate de astronomie și de matematică, — și să adăogăm că ea părea a li fost, în preocupările autorului, numai un preludiu, destinat să servească din introducere la un întreg sistem cosmologic⁴⁾. Acest sistem, care a apărut mai întâi în opera „De docta ignorantia”

1) Cf. B. Botfield, *Praefationes et epistolae editionibus principibus auctorum veterum prepositae*. Cantabrigiae, 1861, p. 75, 77. „In disciplinis mathematicis suo tempore doctior Nicolao fuit nemo”.

2) M. Cantor, *Vorlesungen über Geschichte der Mathematik*, 2-4 Aufl. Leipzig 1899, Bd. II, p. 211.

3) Precum se știe, reforma calendarului nu s'a putut realiza de cât în 1582, de către Gregoriu al XIII-lea.

4) cf. Edm. Vansteenberghe, *Le Cardinal Nicolas de Cues*, pag. 241.

din 1440, îl înfățișa pe Nicolaus Cusanus ca pe un inovator îndrăzneț care, cu un veac înaintea lui Copernic, se ridica în contra geocentrismului tradițional, și, cu două înaintea lui Herschel, susținea unitatea de compoziție și de structură a tuturor corpurilor cosmice, inclusiv pământul nostru.

Această atitudine a lui era cu atât mai surprinzătoare, cu cât la universitatea din Padua, unde își făcuse studiile, domneau încă, necontestate de nimeni, ideile cosmologice ale lui Aristotel, cu adaosele astronomice ale lui Hipparch și Ptolemeu, — idei și adaose admise de filosofii medievali, creștini și arabi. Imaginea universului rămăsese aceeași, la toți. În centrul lui sta, nemișcat, pământul; în jurul acestui corp cosmic, — nu numai central, ci și capital, întru cât în vederea lui exista tot restul, — se învârteau cele opt „sfere”, ale planetelor și stelelor fixe. „Epiciclurile” pe care le introduseseră în sistemul cosmologic al peripatetismului astronomii citați, ca să poată explica neregularitățile mișcărilor planetare ce contrastau cu mișcarea uniformă a „sferelor”, nu atinseseră întru nimic, nici imobilitatea pământului, nici poziția lui centrală. Iar din punct de vedere substanțial, „lumea sublunară”, ce învăluia pământul, cu tot ce se afla pe el, se deosebea radical de „lumea cerească” a celor opt „sfere”. Cea dintâi era compusă dintr'un amestec, vecinic schimbător și prin urmare coruptibil, al celor „patru elemente”; cea din urmă, dimpotrivă, era alcătuită dintr'o „esență” specială, pură, neschimbătoare, incoruptibilă.

Nicolaus Cusanus a crezut că putea să treacă peste aceste rămășițe ale unui trecut, ce nu fusese în stare să se ridice cu mintea până la o înțelegere, mai apropiată de adevăr, a realității cosmice. Pentru el, pământul nu era centrul lumii, nici nu se deosebea, în compoziția și structura lui, de celelalte corpuri, numite, prin opoziție, cerești. Ceea ce a izbit însă, nu atât pe contemporanii îndrăznețului învățat, cât pe cercetătorii de astăzi ai ideilor lui, a fost faptul că atitudinea pe care o luase nu se întemeia pe date științifice, ci pe argumente filosofice¹⁾. Observări noi asupra raporturilor pământului cu celelalte corpuri cerești, asupra poziției lui față de ele, asupra mișcărilor lui eventuale, asupra compoziției și structurii lui, — observări de fapt, în înțelesul științific al cuvântului, — nu se făcuseră încă pe acea vreme. Aveau să urmeze în curând, e drept, dar nu începuseră încă. Nicolaus Cusanus a avut totuși „înțuiția” că ceea ce crezuseră oamenii până atunci, în aceste privințe, era departe, foarte departe, de adevăr, — și, în lipsa constatărilor pozitive, pe care să

1) cf. E. Costanzi, *Un precursore di Galileo nel sec. XV, il cardinale Niccolò da Cusa*, Roma 1898, pag. 33.

se poată întemeia, a recurs la considerații dialectice, în care spera să găsească un sprijin îndestulător, — sau poate chiar superior. Vom vedea mai departe, când vom arunca o privire asupra concepției epistemologice a gânditorului de care vorbim, ce înseamnă acest adaos. Deocamdată, să vedem care au fost considerațiile dialectice de care s'a folosit el, în cazul ce ne preocupă.

Universul, — zicea Nicolaus Cusanus, — nu poate avea un centru fix și imobil. Un asemenea centru, ori cum am căuta să ni-l închipuim, s'ar confunda, în mod inevitabil, cu circumferința totului cosmic. Și iată, de ce. Un centru fix și imobil al universului n'ar putea fi decât un punct, ce nu și-ar schimba, el însuși, poziția, ce nu s'ar mișca adică el însuși, și în care, în același timp, nu s'ar produce nici o altă mișcare. Intr'un univers însă, în care totul se mișcă, aceasta n'ar putea însemna decât că în punctul presupus mișcarea obștească își atinge minimumul. Ce este însă „minimumul”? Este cantitatea cea mai mică cu putință, — cantitatea adică de cât care o alta și mai mică nu mai este posibilă. Ca atare, minimumul este un maximum. Este maximumul în micime. Ceea ce însemnează că minimumul și maximumul „coincidă”. Ele sunt, amândouă, superlative, și ca atare au același conținut și aceeași valoare logică, — indiferent fiind în ce direcție stabilesc fie care, un „non plus ultra”¹⁾.

În ipoteza, acum, că mișcările din univers se fac în jurul unui centru și sunt prin urmare circulare, este evident că ele trebuie să fie cu atât mai repezi, cu cât sunt mai depărtate de centrul presupus. Pe circumferința universului, așa dar, mișcarea trebuie să ajungă la maximum. Și fiindcă, în centrul universului, ea se coboară dimpotrivă, cum am văzut, la minimum, concluzia ce ni se impune, — dacă e adevărat că minimumul și maximumul coincidă, — este că centrul universului se confundă cu circumferința lui. O asemenea concluzie însă, când e vorba de un centru care ar fi un corp material și relativ, cu dimensiuni determinate și reduse, cum sunt acelea ale pământului, nu se poate confunda cu circumferința universului, care e materială și relativă deasemenea, dar nu poate avea decât dimensiuni incomparabil mai mari. Absurditatea nu dispăre de cât dacă punem în centrul universului și la circumferința lui o ființă imaterială și absolută, — dacă adică, spre a ne exprima mai exact, punem centrul și circumferința universului în Dumnezeu. Dumnezeu e pretutindeni prezent în univers, — carc, ca atare, își are centrul pretutindeni și circumferința nicăieri. Căci Dumnezeu este infinit, nu fiindcă îl

1) cf. *De docta ignorantia*, I, 4. *Introd. franceză* a lui Moulinier, pg. 43.

putem concepe ca infinit, ci fiindcă nu-l putem concepe ca finit, de vreme ce nu poate exista pentru mîntea noastră nimic care să-l poată limita.

Pămîntul nu e dar centrul lumii, cum s'a crezut, fără nici un temeliu, atîta vreme .El nu e decât un corp cosmic, printre celelalte corpuri cosmice, — și nu diferă de ele decât numai în aparență, fiindcă situația noastră față de el este alta, cu totul alta, decât față de celelalte. Mai întîi, pămîntul nu poate fi imobil; el trebuie să urmeze regula generală a corpurilor cosmice, din categoria cărora face parte și printre care nu se bucură nici de cum de o situație privilegiată; el trebuie adică să se miște. Impresia de imobilitate, pe care o avem noi cei ce trăim pe suprafața lui, este o iluzie, a cărei explicare nu e nici de cum anevoioasă. Să ne închipuim că ne-am afla pe o corabie, în mijlocul unui fluviu imens, ale cărui maluri nu le-am putea vedea. Corabia însăși n'ar avea o mișcare proprie; ea n'ar poseda nici pânze, nici vâsle, care s'o pună în mișcare; dar ar urma curentul apei pe care ar pluti. Numai că, acest curent, care ne-ar face să ne deplasăm neconștient cu masa întregă a apei în mișcare, noi nu l-am putea percepe, fiindcă n'ar fi în jurul nostru nici un punct imobil, în raport cu care să ne putem da seama că ne mișcăm¹⁾. Situația locuitorilor de pe pămînt este exact aceeași. Ei se mișcă, în spațiile cosmice, odată cu pămîntul, dar nu-și pot da seama de această mișcare, fiindcă toate punctele din jurul lor, care sunt situate tot pe suprafața pămîntului, se mișcă odată cu ei, cu aceeași iuteală și în aceeași direcție. Dacă ne-am putea transporta pe vreunul din celelalte corpuri cerești, despre care suntem convinși că se mișcă, am avea aceeași impresie de imobilitate, — pe care trebuie s'o aibă locuitorii de pe suprafețele lor, dacă există. Locuitorii, de pe lună, de pe soare, de pe Marte, — dacă aceste corpuri cerești ar fi acoperite și ele, ca pămîntul, de ființe vii, înzestrate cu simțire și gândire, — ar considera de sigur corpul cersc pe suprafața căruia s'ar găsi, ca fiind centrul imobil al universului. De unde trebuie să tragem, încă odată, concluzia, că „mașina lumii, ca să zicem așa, are centrul pretutindeni și circumferința nicăieri, fiindcă Dumnezeu singur este centru și circumferință, el care este pretutindeni și nicăieri”²⁾.

Cîu despre forma mișcării de care e animat pămîntul, Nicolaus Cusanus crede că ea nu poate fi decât circulară, fără ca, totuși, curba închisă, pe care o descrie, să aibă perfecțiunea

1) Cf. De doctâ ignorantia, II, 12. În traducerea franceză a lui Mounier, p. 155.

2) Ibid. Am citat această frază a lui Nicolaus Cusanus, fiindcă cuvintele lui au fost repetate mai târziu de alții, fără a li se indica originea.

unui cerc geometric. Aceeași credință o are el și despre forma pământului însuși, care trebuie să fie rotund, fără a fi sferic, în înțelesul geometric al cuvântului. Cu alte cuvinte, după el, pământul are o formă neregulată, dar care „tinde” să devină circulară. De unde, însă, aceste forme și, mai ales, tendința lor către o perfecțiune geometrică, pe care n'o posedă încă?

Aci, intervin îarași, în cosmologia lui Nicolaus Cusanus, considerații filosofice, în locul constatărilor științifice, — deși acestea din urmă nu lipsesc cu totul. Așa bunăoară, că pământul trebuie să fie rotund, ne-o arată, zice el, faptul că umbra lui, în eclipsele de lună, are o margine rotundă. De ce e însă rotund, și de ce tinde către o formă sferică perfectă? — La această întrebare, nu ne mai pot răspunde constatările de fapt; nu ne pot răspunde de cât considerații de altă natură. Așa bunăoară, este evident că pământul, de vreme ce nu se deosebește de celelalte corpuri cerești, prin nici un privilegiu special, trebuie să urmeze, în ceea ce privește forma și mișcarea lui, regula lor generală. Ele însă alcătuiesc împreună universul. Regula lor generală trebuie să fie dar regula universului în general. Care poate fi această regulă?

Universul a fost creat de Dumnezeu, care, fiind absolut, este perfect. Ca atare, universul, care nu e decât relativ, nu poate fi de cât imperfect. Dar, ca creațiune a lui Dumnezeu, trebuie să caute a se conforma cu natura lui, trebuie să tindă a-l semăna. De și imperfect, prin urmare, universul trebuie să tindă către perfecțiune. Și fiindcă, fiind limitat, trebuie să aibă o formă, acea formă trebuie să se apropie cât mai mult de perfecțiune. Din punct de vedere geometric însă, figura cea mai perfectă e sfera. Corpurile cerești trebuie prin urmare să fie rotunde și să tindă a lua forma sferică. Intru cât urmează, așa dar, regula lor generală, pământul trebuie să fie și el rotund și să tindă a lua forma sferică. Cât despre mișcarea lui, ea trebuie să se supună, evident, aceluiași norme. Că celelalte corpuri cosmice, ale căror mișcări le putem observa, urmează, în drumurile lor, curbe închise, ne-o arată, până la evidentă, periodicitatea pozițiilor pe care le ocupă pe cer. Iar acele curbe, după regula pe care am văzut-o, a naștinței generale a creaturilor către perfecțiunea creatorului, trebuie să tindă a lua forma circulară, fără a putea atinge perfecțiunea geometrică a cercului. Acelaș lucru trebuie să fie adevărat și despre mișcarea pământului, pe care, cum am zis, n'o putem observa direct¹⁾.

1) Unii au văzut în această părere a filosofului nostru o anticipare a descoperirii lui Kepler, care a stabilit că orbitele planetelor nu sunt circulare, ci eliptice. Așa, Vansteenberghé, Le Cardinal Nicolas de Cues, p. 246.

În sfârșit, Nicolaus Cusanus a ținut să dovedească, în felul său, că nici din punctul de vedere al poziției și al structurii sale pământul nu se deosebește de celelalte corpuri cerești. Cosmologia peripatetică îl declarase, proclamându-l sediul fatal al nestatorniciei și corupțiunii. El era compus în adevăr, după Aristotel, dintr'un amestec, vecinic schimbător, al celor patru elemente tradiționale: pământul, apa, aerul și focul. Celelalte corpuri cosmice însă erau compuse, după el, dintr'o substanță specială, mai subtilă de cât focul și, firește, mai ușoară, mai arzătoare și mai luminoasă de cât el. Dovadă, pozițiile pe care le ocupau, potrivit cu ușurința lor, corpurile cerești, situate atât de departe, la periferia universului, în centrul căruia se adunaseră elementele grele; dovadă, de asemenea, căldura și lumina pe care le răspândea corpul ceresc cel mai apropiat de pământ, adică soarele.

Nicolaus Cusanus nu admitea această deosebire. El susținea că corpurile cerești sunt compuse din aceleași elemente ca și pământul, — și așezate în aceeași ordine: cele mai grele în centrul lor, cele mai ușoare, la distanțe din ce în ce mai mari, înspre periferie. Soarele, bunăoară, e departe de a fi un corp simplu, compus dintr'o substanță unică și uniform distribuită în masa lui. El trebuie să fie compus din substanțe diferite, analoge cu pământul, apa, aerul și focul, pe care le cunoaștem de pe planeta noastră, și care sunt de sigur „suprapuse”, în masa lui, în aceeași ordine ca în masa ei. Soarele trebuie să aibă adică un nucleu central, solid și opac, cum este pământul. Acel nucleu trebuie să fie acoperit de o sferă lichidă și transparentă, cum este apa noastră. Trebuie să urmeze apoi o atmosferă, analogă cu aerul. Iar totul trebuie să fie învăluit de un vast strat superior, arzător și luminos, — cum este focul. Noi însă, din cauza poziției în care ne aflăm față de soare, nu vedem decât acest strat exterior al lui, care ne ascunde restul. Dacă ne-am afla în interiorul soarelui, pe nucleul lui central, am vedea soarele așa cum vedem pământul nostru, solid, rece, întunecat, fără căldură și lumină proprie. Și ne-am înșela, în cazul soarelui, cum ne înșelăm în cazul pământului. Căci pământul e compus și el din aceleași straturi suprapuse, ca și soarele. Și dacă am fi situați în afară de sfera lui integrală, într'un punct exterior din care să-l putem contempla în întregime, l-am vedea de sigur cu o înfățișare analogă cu aceea a soarelui. Mai puțin cald și mai puțin luminos, de sigur; dar totuși, cald și luminos, ca un soare mai mic, — sau, cum zice Nicolaus Cusanus însuși, „ca o stea luminoasă”. Iacă, în întregime, acest curios pasaj din „De docta ignorantia”. „...Dacă cineva s'ar găsi în soare, n'ar vedea lumina pe care o vedem noi; dacă ar considera corpul soarelui, ar vedea în centru un fel de pământ, la circumferință

un fel de lumină ca aceea a unui foc, iar între amândouă un nor apos, ca să zicem așa, și un aer mai limpede. Pământul posedă aceleași elemente. De aceea, dacă cineva s'ar găsi în afară de regiunea lui de foc, pământul nostru i-ar părea, pe circumferința acelei regiuni, din cauza focului, o stea luminoasă¹⁾).

Asemenea afirmări nu sunt de sigur de natură să ne întărească, — nouă, celor de astăzi, — credința că Nicolaus Cusanus a fost un om de știință, în înțelesul modern al cuvântului. El a contribuit totuși, într'o măsură destul de însemnată, să ușureze, tocmai prin afirmările de acest fel, evoluția ideilor înspre concepțiile astronomiei moderne, care au început, un veac după el, cu Copernic și cu urmașii săi. Mai mult însă nu putea face, întrucât îi lipsea materialul necesar de date pozitive. Și, ca să dovedească, parcă, tuturor, că înțelegea pe deplin nevoia, pe care o avea știința despre lume, de un asemenea material, Nicolaus Cusanus, de și nu era un astronom de profesiune și n'avea un observator propriu zis, își procurase totuși câteva instrumente astronomice și făcuse, el însuși, numeroase observări, care îi permisese să îndrepteze, în *Correctio tabularum Alphonsi*, multe din erorile pe care le comiseseră cei ce, în veacul al VIII-lea, compuseseră, din ordinul lui Alfons al V-lea, regele Castiliei, cunoscutele table astronomice. El însuși a făcut odată aluzie, — cu discreția cuvenită, — la „descoperirile” sale, adăugând însă că nu putea vorbi de ele, ca să nu aibă aerul că-și dă singur certificate²⁾). Câteva pagini mai departe însă, în ediția completă a operelor sale, urmează două cataloage de stele fixe, la descoperirea cărora nu lucrase singur, dar luase o parte însemnată.

Profitând de călătoriile pe care le făcuse, cu prilejul numeroaselor sale misiuni eclesiastice, Nicolaus Cusanus s'a ocupat și de geografie. I se datorește, se crede, prima hartă a Europei centrale, care a apărut la câteva decenii după ce murise, în 1491, dar purtându-i numele. Iar importanța ce s'a dat acestei opere geografice au dovedit-o edițiile succesive, în care a apărut ulterior, la Eichstrett, Nüremberg, Roma și Basel. E probabil însă că, la stabilirea ei, Nicolaus Cusanus a fost ajutat de prietenul său Paulo del Pozzo Toscanelli³⁾), cunoscutul învățat italian care întrevăzuse existența unui nou continent, dincolo de Oceanul Atlantic, și al cărui nume a fost

1) De docta ignorantia, II, 12. În traducerea franceză a lui Moulinier, p. 156.

2) Opera, ed. Basileae, p. 1171: „Ego vero, siquid inveni, non conveni hic ponere, ne testimonium mihi metipsi videar ponere.

3) Cf. Uzielli, La vita dei tempi di Paolo dal Pozzo Toscanelli, Roma 1894. Cf. și G. Uzielli, Toscanelli, Colombo e Vespucci, Milano, 1902.

amestecat, din această cauză, în istoria descoperirii Americii¹⁾.

Și mai bine s'a văzut însă spiritul științific, de care era animat Nicolaus Cusanus, în științele fizice, și în deosebi în mecanică, de care s'a ocupat mai ales în ultima carte din „Idiota”, intitulată, cum am văzut, „De staticis experimentis”. El susținuse, cum am zis mai sus, că matematica era cea mai sigură dintre științe. Așa fiind, i se părea că era foarte important ca, în fizică, proprietățile corpurilor să fie traduse în țifre, spre a putea fi supuse calculului. Printre proprietățile lor însă, una din cele mai însemnate e greutatea. Nicolaus Cusanus credea că corpurile au, toate, greutăți specifice, grație cărora pot fi recunoscute, și care sunt diferite, după cum sunt luate în aer, în apă sau în alte lichide. El sfătuia dar pe fizicienii să utilizeze cât mai mult balanța, care e un instrument foarte prețios, și suggera numeroase experiențe. El își închipuia, bunăoară, că s'ar putea prevedea schimbările timpului măsurând, cu o balanță, umezeala aerului. Dacă s'ar atârna de unul din brațele unei balanțe un ghem mare de lână, și s'ar stabili echilibrul atârându-se de celălalt braț câteva pietricele, într'un aer „temperat”, care n'ar fi nici prea umed, nici prea uscat, atunci, orice creștere a umezeli aerului s'ar traduce printr'o creștere a greutății ghemului de lână, pe când orice creștere a uscăciunii s'ar traduce, dimpotrivă, printr'o scădere a greutății lui. Ceea ce izbește, în această lucrare, e sfortarea autorului de a introduce în fizică metoda experimentală, întemeiată pe măsurători exacte, în locul aprecierilor vagi, întemeiate numai pe impresiile sensoriale.

Cele mai numeroase însă din lucrările „științifice ale lui Nicolaus Cusanus sunt cele matematice. Asupra lor trebuie totuși să trecem, mai repede de cât asupra celorlalte, pentru două motive. întâi, cele mai multe dintr'însele studiază probleme, care își găseau îndreptățirea în starea de atunci a științelor matematice, dar nu se mai pun astăzi. Al doilea, de conținutul celei mai importante dintr'însele va trebui să ne ocupăm când vom studia filosofia autorului ei. Lucrarea, la care facem aluzie, este cea intitulată „De transmutationibus geometricis”, pe care Nicolaus Cusanus a scris'o în 1450, dar ale cărei idei esențiale se găseau cuprinse în „De docta ignorantia” din 1440, formând chiar o parte însemnată, nu ca întindere, ci ca înțeles metodologic, al ei. În dedicația către Paulo Toscanelli, ce însoțea „Transmutațiile geometrice”, autorul revenea, el însuși, asupra acestei însemnătăți metodologice a ideilor matematice, arătându-i că el nu se ocupa de aceste idei de cât numai în vederea „unor scopuri mai înalte”, care erau de natură filosofică. Ne vom

1) Cf. *Histoire critique de la grande entreprise de Cristophe Colomb*, par H-nri Vignaud, Paris, 1911.

mărgini dar să relevăm, din punct de vedere matematic, faptul că, stabilind posibilitatea figurilor geometrice de a se „transforma” unele în altele, — adică, mai exact, de a „coincida” unele cu altele, — la infinit, a deschis calea calculului infinitesimal, și a devenit astfel un precursor al lui Leibniz și al lui Newton.

Ca să ajungem, în sfârșit, la filosofia lui Nicolaus Cusanus, să considerăm un moment însemnătatea metodologică pe care o atribuie el matematicilor, pentru filosofie. De această însemnătate se ocupă el în capitolul al 11-lea, al cărții întâia, din „De docta ignorantia”. Capitolul în chestie este intitulat, „Despre puternicul ajutor al matematicilor în înțelegerea diferitelor adevăruri divine”. Asemenea adevăruri sunt, evident, cele privitoare la cauza primă a universului, care este Dumnezeu, — și sunt de mai multe feluri, după cum caută să ne lămurească natura acelei cauze prime, considerată în ea însăși, raporturile ei cu lumea pe care a creat-o, înainte și după creațiune, scopul pe care l-a urmărit și la realizarea căruia continuă să lucreze, pe calea creațiunii, inițiale și continuate, etc., înțelegerea adevărilor de acest nivel suprem nu poate fi, după Nicolaus Cusanus, de cât „simbolică”. Căci despre Dumnezeu nu ne putem face o reprezentare adecvată, care să ni-l arate, întocmai, așa cum este. Nu putem avea adică o imagine proprieu zisă, a lui, — așa cum avem imaginile lucrurilor din lumea noastră pământească, pe care le percepem cu simțurile. Despre Dumnezeu nu ne putem face decât o idee aproximativă, care nu poate fi decât un simbol, al unei entități transcendente, inaccesibile, nu copia unei realități perceptibile cum sunt obiectele experienței noastre obicinuite.

Iar calea, pe care putem ajunge la o asemenea înțelegere simbolică a „adevărurilor divine”, este — și nu poate fi decât — calea tradițională a întregii experiențe omenești. Este anume, calea ce duce de la cunoscut la necunoscut, de la vizibil la invizibil. Oamenii au căutat totdeauna să descopere necunoscutul aprofundând cunoscutul, și să ghicească invizibilul scrutând vizibilul. Cunoscutul și vizibilul sunt însă, pentru toți cercetătorii deopotrivă, imaginile lucrurilor ce compun lumea, pe care o pot percepe cu simțurile. Așa au gândit totdeauna „doctorii cei mai înțelepți”; ei au fost „de acord să afirme că lucrurile vizibile sunt imaginile lucrurilor invizibile”... Dar aceste imagini nu sunt, toate, deopotrivă de credincioase; nu toate ne pot da, cu fidelitatea cuvenită, ceea ce voim să găsim într’însele. De aceea, a doua jumătate a frazei, pe care am început s’o cităm, se sfârșește cu o restricție plină de prudență. Doctorii cei mai înțelepți, la care se referă Nicolaus Cusanus, sunt, de acord, — adăogă el, — să afirme, ca „creatorul nostru poate fi văzut și cunoscut prin creaturile sale ca într’o oglindă și într’o

enigmă".¹⁾ Dacă însă o oglindă, presupunând că este bine lustrurită și perfect plană, ne poate da o imagine mai credincioasă a lucrurilor ce se resfrâng într'însa, — în schimb, o enigmă nu ne poate permite decât să intervedem, foarte îndepărtat și foarte aproximativ, lucrul de care e vorba într'însa.

Așa este și cu lucrurile experienței noastre, de la imaginile cărora trebuie să pornim ca să ajungem la înțelegerea simbolică a adevărilor supreme. Nu toate ne pot servi dar deopotrivă, — și trebuie să alegem, printre ele, pe cele mai potrivite. Cum zice Nicolaus Cusanus însuși: „când facem o cercetare cu ajutorul unei imagini, nu trebuie să existe nimic îndoios cu privire la imaginea în proporție cu care explorăm necunoscutul; căci nu există alt drum către ceea ce este nesigur, de cât ceea ce este sigur”²⁾. Dintre toate imaginile lucrurilor sensibile însă, cele mai sigure sunt cele matematice. Cu cât imaginile lucrurilor sensibile sunt mai concrete, cu atât, — partea materială pe care o resfrâng fiind mai mare, — ele sunt mai variabile, mai supuse fluctuațiilor. Dimpotrivă, cu cât imaginile lucrurilor sensibile sunt mai abstracte, cu atât, — partea materială, pe care o rezumă, fiind mai redusă, — ele sunt mai puțin supuse fluctuațiilor, mai puțin variabile, și prin urmare mai sigure. Din acest punct de vedere, maximul de constanță și de certitudine ni-l oferă imaginile matematice ale lucrurilor, care nu privesc de cât cantitatea lor, concretă și discretă, adică întinderea lor, cu formele sau figurile care o determină, și raporturile lor numerice. De aceea toți filosofii, de la Pitagora și Platon, până la Augustin și Boetiu, au susținut că nimeni „nu poate ajunge la știința lucrurilor divine”, dacă „e cu totul străin de practica matematicilor”³⁾. Și Nicolaus Cusanus încheie capitolul, de care ne ocupăm, din „De docta ignorantia”, zicând: „Pe această cale înțelegem să înaintăm, împreună cu ei, și, întru cât nu e altă cale care să ducă la lucrurile divine de cât aceea a simbolurilor, afirmăm că putem alege acum semnele matematice, din cauza incoruptibilității lor certitudini”⁴⁾.

IV

Pentru ca să putem însă ajunge, printr'însele, la scopul pe care îl urmărim, nu putem utiliza, în filosofie, semnele matematice cu proporțiile pe care le au în științele ce se

1) De docta ignorantia, I, 11. În traducerea franceză a lui Moulhier, pag. 57.

2) Idem, ibidem. În traducerea citată, p. 57—58.

3) Idem, ibidem. În traducerea citată, p. 58.

4) Idem, ibidem. În traducerea citată, p. 59.

ocupă de ele. În adevăr, ce voim noi să întrevădem, în semnele de acest fel, ca în niște imagini, mai credincioase de cât celelalte, ale lucrurilor ce alcătuiesc universul? Voim să întrevădem cauza primă a universului și natura ei, cauza lui creatoare și raporturile ei cu lucrurile pe care le-a creat. Acea cauză însă depășește, în mod incomparabil și incomensurabil, toate lucrurile mărginite în ale căror imagini matematice voim să-și întrezărim ființa supremă. Ea nu poate fi de cât un maximum, ca potențialitate și actualitate, ca existență și acțiune. Dacă dar voim ca semnele matematice ale lucrurilor din univers să ne ajute a ne face o idee aproximativă de cauza lor inițială sau de principiul lor creator, trebuie neapărat să le considerăm, și pe ele, la maximum.

Când le considerăm însă astfel, ajungem la o constatare în adevăr puimitoare. Constatăm anume că, duse la maximum, ele încetează de a se mai deosebi unele de altele și de a se mai opune unele altora, confundându-se, toate deopotrivă, într'un element unic, care le cuprinde pe toate, în mod potențial, și le dă naștere tuturor, în mod real, printr'o desfășurare firească. Să considerăm, bunăoară, așa cum am zis, figurile geometrice, care ne sunt, printre semnele matematice, cele mai cunoscute și mai familiare. Să luăm, de pildă, un triunghi cu dimensiuni mărginite, cum sunt toate triunghiurile de care se ocupă geometria, și să căutăm a vedea ce devine el, atunci când dăm elementelor ce-l alcătuiesc dimensiunile maxime. Fie triunghiul $A B C$:

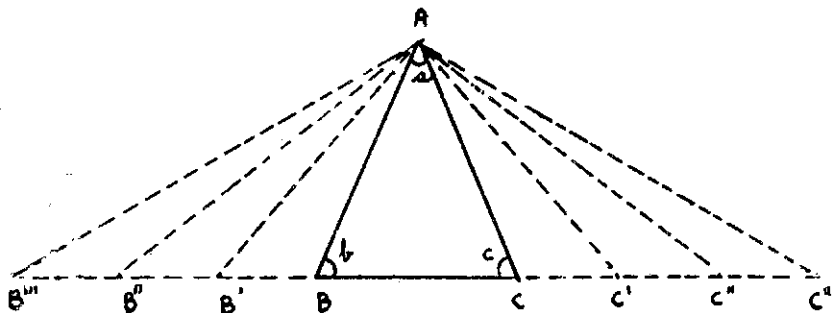


Fig. 1

Laturile lui nu pot crește, nu se pot adică lungi, ca să ajungă a lua dimensiunile maxime pe care voim să li le dăm, de cât toate odată. Dacă una din ele ar rămânea neschimbată, ar imobiliza și pe celelalte. Dacă, bunăoară, nu s'ar lungi latura BC , nu s'ar putea lungi nici laturile AB și AC . Să vedem dar ce se întâmplă, atunci când se lungeste, — la infinit, ca să ia dimensiunea maximă, decât care nu poate exista alta și mai mare, — latura BC .

Pe măsură ce ea se lungeste, devenind, succesiv, $B'C'$, $B''C''$, laturile AB și AC se lungesc și ele, devenind, succesiv, AB' , AC' , AB'' , AC'' , etc. În acelaș timp însă unghiul a din vârful triunghiului primitiv, care era la început ascuțit, crește, devenind mai întâi drept și apoi din ce în ce mai obtus; în schimb, unghiurile b și c , din celelalte două vârfuri ale triunghiului primitiv, devin din ce în ce mai ascuțite. Când dar latura BC , ca să atingă maximul, ajunge la infinit, laturile AB și AC devin și ele infinite, dar, în acelaș timp, unghiul a dintre ele devine egal cu două unghiuri drepte, laturile lui se prelungesc adică una pe alta, în linie dreaptă; iar unghiurile b și c devin egale cu zero, laturile lor se suprapun adică, confundându-se unele cu altele. Ceea ce însemnează că, la infinit, când își atinge maximul, triunghiul nostru nu mai e o figură compusă din trei laturi, ci se transformă într-o linie dreaptă, unică și infinită. Iar în această linie dreaptă infinită, care este triunghiul maxim, laturile și unghiurile nu mai sunt deosebite și nu se mai opun unele altora, ca în triunghiurile obicinuite, de proporții reduse, ale geometriei, ci coincidă unele cu altele, ca și cum ar fi unul și acelaș lucru. E un prim exemplu de ceea ce vom numi, mai departe, coincidența contrariilor, sau, cu propriile cuvinte ale lui Nicolaus Cusanus, *coincidentia oppositorum*.

Dar să mai luăm încă un exemplu, ca să ne încredințăm și mai bine de uimitoarea transformare pe care o suferă figurile geometrice, când ajung să aibă dimensiunile maxime. Circumferința unui cerc este, evident, o linie curbă, ce se deosebește, radical, de o linie dreaptă. Curbura unei circumferințe însă variază cu mărimea cercului pe care îl delimitează. Cu cât diametrul unui cerc este mai mic, cu atât curbura circumferinței lui este mai mare. Și dimpotrivă, cu cât diametrul unui cerc este mai mare, cu atât curbura circumferinței lui este mai mică. De aceasta ne putem încredința privind o serie de arcuri, de mărimi egale, tăiate din circumferințele unor cercuri de mărimi diferite, — pe care să ni le închipuim, pentru necesitatea exemplificării, crescânde.

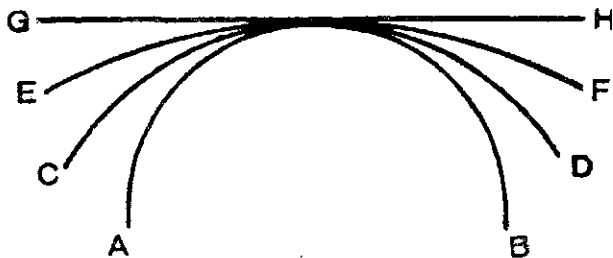


Fig. 2

Arcul AB, care face parte din circumferința unui cerc mai mic, are o curbură vizibil mai mare de cât arcurile CD și EF, care fac parte din circumferințele unor cercuri din ce în ce mai mari. Iar arcul GH, pe care trebuie să ni-l închipuim ca făcând parte din circumferința unui cerc ajuns la maximum de mărime, având adică un diametru infinit, are o curbură atât de mică, încât nu mai poate fi deosebit de o linie dreaptă. Și'n adevăr, atunci când o linie curbă ajunge la maximum, ca mărime, curbura ei se coboară, inevitabil, la minimum. O linie curbă însă, ajunsă la minimum de curbură, devine o linie dreaptă. Ne putând fi și mai puțin curbă de cât este, curbura ei tinde să devină egală cu zero. Sau, cum zicem noi astăzi, la limită, linia curbă tinde a se confunda cu linia dreaptă. Iacă de ce, zice Nicolaus Cusanus, la maximum, cercul, ca și triunghiul devine o linie dreaptă infinită. Acest nou caz ne oferă încă un exemplu de ceea ce am numit coincidența contrariilor. La infinit, linia curbă nu se mai deosebește de linia dreaptă și nu i se mai opune. Ele se identifică într'o unitate superioară.

În sfârșit, ca să luăm un ultim exemplu, nu numai triunghiul și cercul, dar și sfera se confundă, la maximum, cu linia dreaptă. Ca să ne convingem, n'avem de cât să considerăm linia dreaptă în ceea ce reprezintă ea ca potențialitate creatoare, — creatoare de figuri geometrice, bine înțeles. Fie o linie dreaptă AB. Să ne închipuim că ea se mișcă în jurul punctului A, care rămâne imobil, până când capătul ei B ajunge în punctul C. Avem în acest caz un triunghi ABC, cu latura BC curbă, care însă, cum am văzut, poate deveni, la infinit, o linie dreaptă. Dacă linia AB continuă a se mișca în jurul punctul A, care rămâne imobil, până când capătul ei B revine

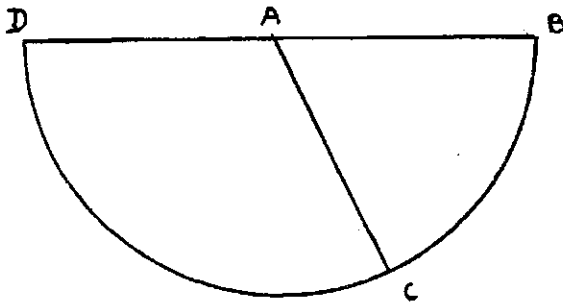


Fig. 3

la punctul de piecare, ea descrie un cerc. După ce a dat naștere unui triunghi, adică, linia AB dă naștere unui cerc. Dacă însă, în nașterea ei, linia, se oprește atunci când capătul ei B ajunge în punctul diametral opus, D, atunci figura descrisă e un semi-cerc. Iar dacă acest semi-cerc se învârtește în jurul diametrului DB, figura care ea naștere este o sferă.

Ca potențialitate, așa dar, linia dreaptă finită este creatoare de figuri geometrice; ea *poate* da naștere unui triunghi, unui cerc, unei sfere. Ceea ce însă linia dreaptă finită este, în mod potențial, linia dreaptă infinită trebuie să fie, în mod actual. Căci linia dreaptă finită *poate* deveni orice, de vreme ce nu este încă deplin actualizată sau realizată, pe când linia dreaptă infinită, fiind tot ce poate să fie, nu mai poate deveni nimic; ea este actualizată sau realizată în întregime. De linia dreaptă infinită nu se mai poate zice dar că ea poate da naștere unui triunghi, unui cerc, unei sfere; nu se mai poate zice de cât că ea *este* un triunghi, un cerc, o sferă. Cum zice Nicolaus Cusanus însuși. „Dacă aceste figuri sunt, în mod potențial, în linia dreaptă finită, și dacă linia dreaptă infinită este, în mod actual, tot ceea ce linia dreaptă finită este în mod actual, tot ceea ce linia dreaptă finită este în mod potențial, urmează că infinitul este triunghi, cerc și sferă.”¹⁾

Considerată așa dar din punctul de vedere ce ne preocupă, — al învățămintelor pe care le putem trage dintr'înșă cu privire la principiul suprem al lumii, — geometria ne arată că la originea tuturor formelor spațiale, pe care le studiază ea, stă o formă unică, în care se cuprind toate deopotrivă. Ori cât s'ar deosebi unele de altele, ori cât s'ar opune unele altora, în câmpul experienței noastre sensibile, în care nu pot avea de cât dimensiuni mărginite, acele forme spațiale multiple încetează, în sânul formei spațiale unice, de a se mai deosebi și de a se mai opune, confundându-se în acea „coincidență a contrariilor”, care am văzut că se realizează la infinit, — în „maximum” de mărime.

Trebuie dar să ne închipuim în acelaș mod principiul suprem al universului. Ca un „maximum” adică, ce, depășind, totul, cuprinde în sine tot, într'o unitate în care, orice deosebire dispărând, se împacă toate opozițiile și se armonizează toate contrastele.

Cum putem cunoaște însă acea unitate ultimă, pe care o ghicim mai mult de cât o întvedem, în studiul „Semnelor matematice”?

Aici se ridică dinaintea noastră problema specială, ce constituie obiectul de căpetenie al filosofiei lui Nicolaus Cusanus. Această filosofie este, în primul rând, ceea ce se obicinuește a se numi o „teorie a cunoștinței”. „Docta ignorantă”, pe care o propovăduiește ea, nu este, în adevăr, de cât o soluție a problemei epistemologice.

Nu o soluție sceptică, însă, cum s'ar părea la prima vedere. „Docta ignorantă” este, e drept, pentru Nicolaus Cusanus, — cum vom vedea imediat, — „Știința neștiinței”. Dar

1) De docta ignorantia, I, 13. În trad. franceză a lui Moulinier p. 63

această „știință a neștiinței” nu este pentru el un scop, ci un mijloc. El n’o cultivă, ca să pună dorinței firești a omului de a cunoaște realitatea cosmică o barieră definitivă, peste puțină de trecut; ci dimpotrivă, ca s’o ajute, dacă nu să ajungă la adevăr, și să se bucure de posesiunea lui deplină, cel puțin să se apropie de el și să-l întrevadă. De aceea, de și își întitulează operea lui de căpetenie „De docta ignorantia”, Nicolaus Cusanus simte nevoia să-și liniștească de la început cititorii, arătându-le că nu se găndește nici de cum să nege, în mod absolut, posibilitatea cunoașterii, ci voințe numai să le semnaleze dificultățile ei, care sunt mari, și să le indice modul cum le-ar putea evita.

Noi observăm, — așa începe el, — că ori cărui lucru îi este, oare cum, înăscută dorința de a fi mai bine, de a exista mai deplin, de a-și realiza adică mai desăvârșit natura, atât firește cât îi este cu puțină fie căruia. Și mai observăm că, tinzând către un asemenea scop, ori ce lucru posedă și instrumentele necesare pentru atingerea lui. Așa sunt și ființele cărora le este înăscută judecata. Scopul ei fiind cunoașterea, nu se poate, cu alte cuvinte, ca cunoașterea să fie imposibilă și ca cei ce caută într’înșă odihna sufletului lor să n’o găsească niciodată. Dacă uneori, sau chiar adesea, nu este așa, cauza nu poate fi de cât un neajuns întâmplător sau, cum zic filozofii, un „accident”, care nu este esențial și necesar. O boală, de pildă, de care suferim, ne alterează gustul alimentelor, iar prejudecățile, pe care ni le impune opinia publică, ne strică raționamentele. De aci însă nu rezultă că inteligența noastră, întru cât e sănătoasă și liberă, nu poate ajunge la adevăr. Numai că, trebuie să știm pe ce cale să-l căutăm. Ne închipuim, de o biceiu, că-l găsim în „consensul” general, adică în „acordul” totalității sau majorității oamenilor cu mintea — cum se zice — la locul ei. Un asemenea acord este de sigur un îndreptar prețios în viața de toate zilele. El poate ținea, din punct de vedere practic, locul certitudinii teoretice. În știință însă, în filosofie mai ales, de la care așteptăm lămurirea marilor mistere ale existenței, ne trebuie ceva mai mult. Căci cunoașterea lucrurilor supreme se lovește de dificultăți mari. Iar acele dificultăți, de vreme ce nu putem trece peste ele, trebuie să știm să le ocolim; dacă voim să ajungem, totuși, să întrevedem, cel puțin, adevărul, pe care îl căutăm.

In cercetările lor, atât oamenii simpli cât și învățații, se îndreptează, în chip firesc, de la cunoscut la necunoscut, căutând să aplice lucrurilor, pe care nu le cunosc încă, constatările făcute asupra celor pe care le cunosc mai dinainte. În acest scop ei țin seamă, se înțelege, de asemănări și deosebiri, din punct de vedere calitativ, precum și, mai ales, de proporții. din punct de vedere cantitativ. Căutarea adevărului se întemciază astfel, în mod

curent, pe comparații. Această metodă comparativă însă, ușoară la început, devine, pe măsură ce înaintează cercetările, tot mai anevoioasă, și ajunge în cele din urmă la o limită, peste care nu poate trece, cu propriile ei mijloace.

În adevăr, metoda comparativă presupune totdeauna o reducere proporțională a lucrului nou, a căruia cunoștință o caută cercetătorii, la lucrul vechiu, a căruia cunoștință o au de mai nainte. Iar această reducere implică întrebuintarea unui număr oare care de termeni intermediari. Cât timp numărul acestor termeni e încă mic, procedarea rămâne ușoară. Când însă numărul, termenilor intermediari crește, ea devine anevoioasă. Mai bine ca ori unde se vede acest lucru în matematici. În geometrie bunăoară, reducerea la axiome a propozițiilor din primele teoreme e foarte ușoară. Pe măsură ce înaintăm însă, numărul teoremelor crescând și fie care dintr'însele întemeindu-se pe cele ce o precedă, argumentarea devine din ce în ce mai complicată și, prin urmare, mai anevoioasă. În sfârșit, metoda aceasta are o limită firească. Ea nu se poate aplica de cât mărimilor firești, între care pot exista asemănări și deosebiri, între care se pot stabili proporții. Când ajungem însă la infinit, metoda comparativă devine impracticabilă. Infinitul, pe care nu-l cunoaștem, nu se poate compara în nici un chip, din nici un punct de vedere, cu lucrurile finite pe care le cunoaștem. Pe calea așa dar, pe care ajungem să cunoaștem lucrurile finite ale experienței noastre obicinuite, nu putem ajunge să cunoaștem și infinitul, care o depășește. Iar infinitul, pe care nu-l putem cunoaște astfel, este principiul suprem al lumii, este „maximul” care am zis că stă la originea ei, este cauza ei primă, este Ființa transcendentă care i-a dat naștere.

Deocamdată prin urmare nu ne rămâne altceva de făcut, decât să ne dăm seama că, cu mijloacele de care ne-am servit până acum ca să cunoaștem lucrurile ce alcătuiesc lumea, nu-i putem cunoaște de asemenea originea și natura. Ajungând însă astfel să știm ce nu putem ști, realizăm un îndoit câștig. Mai întâi, nu mai suntem expuși să rătăcim pe căi greșite, pe care adevărul nu poate fi găsit, — cum au făcut atâția din filosofii de mai înainte, care n'au urmat exemplul lui Socrate. Înțeleptul atenian a fost mai învățat de cât toți învățații, fiindcă avea știința neștiinței. Marea lui superioritate sta în faptul că știa că nu știa nimic. Și apoi, știind că nu putem găsi știința pe căile pe care am căutat-o până acum, dobândim ceva foarte de preț: libertatea, pe de o parte, și indemnul pe de alta, de a căuta în alte direcții.

Trebuie dar să examinăm mai de aproape mecanismul cunoașterii, în general, ca să vedem dacă, alături de căile bătute de toată lumea, nu mai există cumva vre'o potecă ascunsă,

pe care să ne putem strecura, totuși, ca să ne apropiem, oare cum pe furiș și ori cât de puțin, de scopul urmărit.

Precum se știe de mult și de toată lumea, noi cunoaștem lucrurile ce ne înconjoară cu ajutorul simțurilor și al rațiunii. Simțurile ne dau imaginile lor obscure, care se confundă, mai mult sau mai puțin, într'o masă indistinctă și haotică. Rațiunea, primind aceste imagini confuze, le separă, așezându-le unele lângă altele, în spațiu, și unele după altele, în timp, le ordonează, așezându-le în clase, după asemănările și deosebiriile dintre ele, le subsumează, supunându-le unor concepte generale ce exprimă caracterele lor esențiale, — și pune astfel temeliele gândirii logice, care se continuă cu judecățile, ce stabilesc raporturi între concepte, și cu argumentările, ce stabilesc raporturi între judecăți.

Pe această cale însă, a gândirii logice, pe care se construiește știința lucrurilor finite, nu putem ajunge, am zis, la știința infinitului, care este „maximul” ce stă la originea lumii, sau cauza ei primă, sau principiul ei creator. E momentul să vedem, acum, mai deaproape, de unde vine această imposibilitate. Vine de acolo, zice Nicolaus Cusanus, că gândirea logică, sau, cum i se mai zice, discursivă, e stăpânită de principiul contradicției. Acest principiu, l-a pus la temelie logiceii însuși părintele ei, Aristotel. Și'n adevăr rațiunea noastră nu și-ar putea îndeplini rolul de a separa imaginile confuze, pe care ni le procură simțurile, și de a le ordona, în felul cum am văzut, fără sprijinul și ajutorul lui. După el, în adevăr, nici un lucru nu poate fi, în acelaș timp, ceea ce este și ceea ce nu este, — sau, cu termenii obicinuiți, nu poate fi, în acelaș timp, el însuși și contrariul său. Dacă n'ar fi așa, rațiunea noastră n'ar mai putea lucra așa cum am văzut că lucrează. Dacă n'ar urma adică principiul contradicției, ea n'ar mai putea construi edificiul gândirii logice și, odată cu el, știința lucrurilor finite ale experienței noastre.

Infinitul însă, ca principiu suprem al universului, nu se supune principiului contradicției. El poate fi, în acelaș timp, el însuși și contrariul său, — întrucât într'însul, care cuprinde în sine tot ce există, nu mai există deosebiri, contraste, opoziții. Am văzut, bunăoară, că el este un maximum, care e în acelaș timp un minimum. Căci atât maximul, cât și minimum, sunt unul și acelaș lucru: sunt ceva ce nu poate fi depășit, — indiferent fiind în ce direcție, a mărimii sau a micimii, este imposibilă depășirea. După cum dar coincidă și principiul suprem al universului maximal și minimal, care sunt, pentru rațiunea noastră, termeni contradictorii prin excelență, tot așa coincidă într'însul tot ceea ce, în câmpul experienței noastre finite, este deosebire, contrast, opoziție. Am văzut, de pildă, în geometrie, că figurile care, când au dimensiuni finite, se deosebesc unele

de altele, contrastează unele cu altele, se opun unele altora, ajung, când iau dimensiuni infinite, să se confunde într'o unitate îndistinctă. La infinit linia dreaptă e tot una cu triunghiul, cu cercul, cu sfera, — de și reprezentarea acestei unificări a lor este imposibilă, ea fiind indiscernabilă. De aceea, transpunând acest rezultat al speculației matematice în domeniul metafizicei, am zis că nu ne putem închipui principiul suprem al universului de cât ca fiind „coincidența contrariilor”. — sau, cu termenul lui Nicolaus Cusanus însuși, *coincidentia oppositorum*.

Faptul însă că am putut ajunge la un asemenea rezultat în matematici, și că l-am putut utiliza apoi din punct de vedere metafizic ne arată că noi putem depăși principiul contradicției. Nu cu rațiunea, de sigur, care n'ar putea nici să lucreze, nici să existe, fără acest principiu, ci cu o altă facultate, mai liberă de cât ea, și cu posibilități mai mari, — facultate căreia Nicolaus Cusanus îi dă numele de „intelect”, în acest sens restrâns și special. Funcțiunea acestei noi facultăți nu mai constă în deosebire și separare, ca aceea a rațiunii. Rolul ei este, dimpotrivă, să asimileze și să împreuneze, — să șteargă deosebirile, să suprimе contrastele, să înlătore coincidențele, — contopind pluralitatea, diversitatea și opoziția într'o unitate omogenă, armonică, în sine împăcată. Iar ținta ultimă la care tinde să ajungă activitatea acestei noi facultăți, este să ne permită să întrevădem unitatea supremă a existenței cosmice într'o intuiție, ce n'are nimic comun cu ideile rațiunii, care este o „vedere fără înțelegere”, — sau, cu propriile cuvinte ale lui Nicolaus Cusanus, o „visio sine comprehensione”. Acestei stări sufletești, superioare și excepționale, îi mai dă filosoful nostru și numele de „unio” și de „filiatio”, — ca să ne arate că, spre a o putea avea, trebuie să ne unim cu unitatea unică a lumii, confundându-ne în sânul ei, sau să rețrăim sentimentul de dependență ce ne leagă de ea, sentimentul că descindem dintr'însa, și că, întorcându-ne la obârșia noastră cosmică, ajungem în sfârșit s'o cunoaștem, recunoscând-o.

Dar la acest rezultat final nu putem ajunge de cât transformând „știința neștiinței”, pe care izbutisem s'o dobândim într'o „neștiință știutoare”. Iar la această neprețuită neștiință nu ne putem ridica de cât numai golindu-ne mintea de balastul științei fără de folos, — „vărsând triunghiul, cercul și sfera” ca să putem vedea identitatea lor în linie dreaptă infinită. Căci numai așa putem izbuti să avem, în sfârșit, intuiția acelei „coincidențe a contrariilor”, care am zis că se realizează în principiul suprem al universului și care îl alcătuește. În adevăr, cum zice Nicolaus Cusanus însuși, acest principiu este deasupra tuturor lucrurilor a căror „știință” ne-o dau simțurile și rațiunea „atât de mult și atât de bine, încât „trebuie nea-

părat să vărsăm tot ce cunoaştem graţie simţurilor, imaginaţiei sau raţiunii, prin organele lor naturale, ca să ajungem la *intelecţiunea* cea mai simplă şi mai abstractă, în care toate lucrurile formează o unitate, — în care linia dreaptă este un triunghi, triunghiul un cerc, iar cercul o sferă, în care unitatea este trinitate, — şi invers, în care accidentul este substanţă, corpul spirit, mişcarea repaos, şi așa mai departe, pentru tot restul. Și de îndată ce înțelegem că unitatea este, ea însăși, toate lucrurile, ne dăm seama că, în ea însăși, ori ce lucru este toate lucrurile”¹⁾). Atunci, și numai atunci, ne lămurim, în sfârșit, că și noi suntem toate lucrurile, suntem adică unitatea, și că o „vedem fără a o înțelege” fiindcă suntem în ea, care este în noi.

Ceea ce propovăduia astfel Nicolaus Cusanus era cunoașterea mistică a principiului suprem al universului, prin unirea spirituală a omului cu Dumnezeu. Atmosfera mistică în care trăise la Deventer, la școala ordinului religios al „fraților vieții comune”, lăsase urme care, înviorate, grație călătoriei la Constantinopol și convorbirilor cu filosoful bizantin Georgios Gemistos, de contactul cu neoplatonismul lui Proklos, își produceau efectele. Alte influențe îl împinseseră de asemenea în aceeași direcție. Operele lui Dionisie Areopagitul, care inspiraseră pe Scot Eriugena și pe atâția din misticii creștini, nu-i erau necunoscute. Pe unele, ca „Ierarhia cerească”, și „Tratatul despre numele divine”, părea a le fi citit înainte încă de misiunea pe care o avusese pe lângă împăratul Ioan Paleologul. Utilizase, anume, unele idei dintr'însele, după Vansteenberghe, într'o predică din 1431²⁾). Revelația pe care o avusese însă pe mare, pe când se întorcea, împreună cu învățații bizantini, de la Constantinopol, rămânea momentul hotărâtor în orientarea către misticism, care avea să ducă la concepțiile din „De docta ignorantia” și la cele din lucrările ce i-au urmat.

Nicolaus Cusanus inaugura dar, la sfârșitul evului mediu și la începutul Renașterii, un neoplatonism mistic, ce nu contrasta numai, în mod evident, cu peripatetismul oficial al bisericii romane și al universităților timpului, dar i se și opunea fațăș. Și nu e de sigur fără interes să vedem, cum i se înfățișa lumea acestui gânditor îndrăzneț, de o originalitate discutabilă poate, dar de o independență indiscutabilă, care, căutând să înoiască, cu ajutorul trecutului, căile viitorului, a introdus în mișcarea filosofică a veacului al XV-lea fermenți metodologice de o reală eficiență. Influența lui s'a exercitat, în adevăr, asupra multora din cei ce i-au urmat, în acelaș veac sau mai

1) De docta ignorantia, I, 10. In trad. franceză a lui Moulinier, p. 54, 55.

2) Le cardinal Nicolas de Cues, pag. 414.

târziu. Puțin simțită încă la cugetatorii grupați în jurul Academiei platonice din Florența, ea a devenit evidentă la Giordano Bruno, iar unii istorici ai filosofiei au regăsit-o, după mai bine de două veacuri, în unele din ideile de căpetenie ale lui Leibniz, — în concepția monadei ca „oglinză” a întregului univers” bunăoară.

V.

Cum era firesc pentru un demnitar al bisericii, care era, ca atare, un reprezentant, pe pământ, al divinității sau, cel puțin, un slujitor al ei, și cum era inevitabil pentru un adept al neoplatonismului, care punea „unitatea unică” a principiului creator mai presus de „divinitatea multiplă” a lumii create, — în concepția despre univers pe care și-o făcuse Nicolau Cusanus, locul întâi îl ocupa Dumnezeu. El nu simțea însă nevoia, ca predecesorii săi scolastici, să-i dovedească existența, în mod expres, într’o parte a operei sale ce ar fi fost consacrată anume unei asemenea demonstrații. Existența lui Dumnezeu i se părea ceva de la sine înțeles, un adevăr consacrat de consimțământul universal. „N’a fost, niciodată, nici o națiune, — zicca el în capitolul al 7-lea din cartea întâia a „Doctei ignorante”, — care să nu fi slujit pe Dumnezeu și să nu-l fi recunoscut drept maximul absolut”. Ceea ce nu înseamnă, de sigur, că „toate națiunile” fuseseră, totdeauna, adevărate convinse ale ideii pe care și-o făcea el despre divinitate. El voia să zică numai că, admitând, ca un adevăr ce li se impunea tuturor, existența lui Dumnezeu, toți oamenii l-au considerat, totdeauna, ca fiind realitatea cosmică supremă, ce se distinge printr’un maximum de inteligență și de putere. Cu toate acestea, în capitolul anterior celui din care am citat aceste cuvinte, Nicolau Cusanus dovedea că „maximul absolut” este „necesitatea absolută” și că, prin urmare, el nu poate să nu existe. Iar demonstrația lui era, în esență, următoarea. Lumea, care, pentru experiența noastră cel puțin, există, — altfel nici n’am simți nevoia să ne explicăm existența ei, — este compusă din lucruri finite. Lucrurile de acest fel însă au un început și un sfârșit; dacă nu le-ar avea, ar fi infinite, cecace vedem, în chip neîndoios, că nu sunt. Iar începutul lucrurilor finite nu stă în propria lor putere. Nici un lucru finit nu poate, în adevăr, să înceapă a exista, — sau, cum se zice de obicei, să ia naștere, — de cât prin acțiunea unui alt lucru, diferit de el însuși. Altfel, dacă s’ar produce singur, aceasta ar însemna că a existat înainte de a începe să existe, — cecace e absurd. În experiența noastră, e drept, lucrurile finite au, la originea lor, alte lucruri finite. Un stejar iese dintr’o ghindă, un pui de găină dintr’un ou, un om dintr’o pereche de părinți. Dar această constatare nu



rezolvă nicidecum problema originii lucrurilor finite ce alcătuiesc lumea. Și'n adevăr, după norma pe care ne-o indică această constatare, trebuind să punem la originea ori căruia lucru finit un alt lucru finit, ne angajăm într'o serie de explicații parțiale care, întrucât se întinde la infinit, nu poate rezolva niciodată problema totală, a originii tuturor lucrurilor finite ce alcătuiesc universul. Existența acestor lucruri finite presupune dar, de vreme ce e reală, o existență infinită, fără de început și fără de sfârșit, care trebuie să fie reală de asemenea. Numar o astfel de existență poate rezolva problema de care e vorba, fiindcă, cu privire la ea, chestia originii nu se mai spune. Fiind infinită, ea n'a avut, niciodată, un început; a existat totdeauna, prin ea însăși.

Iar această existență infinită, a cărei realitate este, pentru lume, o necesitate absolută, este, cum am văzut, un maximum. Nimic, în adevăr, n'o poate depăși. Și fiindcă nimic nu poate exista fără ea, nimic nu există în afară de ea, — și nu i se poate opune. Nu i se poate opune, prin urmare, non-existența. De altfel, ce ar fi non-existența? Ar fi „minimumul” de existență. Am văzut însă că minimumul, întrucât nu poate fi nici el depășit, este și el un maximum. De aceea am zis, și maximumul și minimumul fiind amândouă superlative ce nu pot fi depășite, coincidă, într'o unitate indisolubilă. În acea unitate, deci, minimumul de existență este în același timp maximumul de existență. Potrivit cu principiul coincidenței contrariilor, în principiul suprem care stă la originea lumii, non-existența e tot una cu existența. Capitolul al 6-lea al cărții întâia din „De docta ignorantia”, se încheie dar cu cuvintele: „Pentru astfel de motive și altele superioare analoage, docta ignorantă vede că maximumul simplu există în mod necesar, așa în cât este necesitate absolută”¹⁾).

I se adaugă „maximumului, în această concluzie, un calificativ asupra căruia trebuie să ne oprim un moment, fiindcă nu l-am întâlnit încă până acum, acela de „simplu”. Care poate fi semnificarea lui? Că el nu se opune celui de „absolut”, cu care ne-am deprins, ne-o arată alte texte, de care n'am avut ocazia să ne ocupăm. Așa bunăoară, capitalul al 4-lea din cartea întâia a „Doctei ignorante” începe cu cuvintele: „Maximumul absolut și simplu...”, și sfârșește cu fraza: „Maximumul și minimumul, — care, cum am văzut, coincidă, — sunt, în înțelesul în care îi luăm în această lucrare, termeni de o valoare transcendentă, de o semnificare absolută, așa în cât toate lucrurile sunt cuprinse în simplitatea lor desăvârșită...”²⁾). Se vede fără nici o greutate că, în acest text, prin califica-

1) În traducerea franceză a lui Moulmier pag. 48.

2) În traducerea franceză a lui Moulmier, pag. 42,44.

tivul de care e vorba nu se exprimă altceva de cât ceea ce am putea numi „omogenitatea unității”. În adevăr, toate coincidând în maximul absolut, nu pot exista într’însul deosebiri, și cu atât mai puțin contraste și contradicții. El este, astfel, o unitate omogenă, — și prin urmare „indistinctă”. Această accepțiune reiese și mai limpede dintr’un alt text, în care ni se face teoria „trinității”. Nefiind numai filosof, ci și demnitar al bisericii, Nicolaus Cusanus nu putea să nu dea „unității unice” a neoplatismului un colorit creștin, arătând că ea implică în sine trei ipostaze, fără să înceteze totuși de a fi ceea ce este, fără a-și pierde adică nici „unicitatea” existenței, nici „omogenitatea” substanței. Termenul de comparație la care recurge, și de astă dată, filosoful nostru, este un „simbol” matematic. Am văzut că triunghiul, atunci când elementele lui constitutive iau proporțiile maxime, devine o linie dreaptă infinită. Așa fiind, putem zice că linia dreaptă infinită, de și este, vădit, unică, este totuși „trină”, compusă fiind din trei laturi diferite. Numai că, întrucât se confundă, aceste laturi nu mai sunt distincte. În „indistincția” lor, așa dar, stă faptul că linia dreaptă infinită este unică. Întrucât însă, în compunerea acestei indistincții distingem, cu închipuirea noastră, cele trei laturi ale triunghiului maxim, linia dreaptă infinită, este „trină”, ca să ne servim și noi de cuvântul pe care îl întrebuințază autorul.

Tot așa, zice Nicolaus Cusanus, principiul suprem al lumii, pe care am încercat să-l descriem zicând că este un maximum absolut, este, în acelaș timp, unitar și trinitar, fără ca natura lui să sufere vre-o schimbare. Cele trei ipostaze ale divinității creatoare sunt, pentru creștinism, tatăl, fiul și sfântul duh. Ele nu constituiesc însă o multiplicitate numerică. A le considera astfel, ar fi a comite greșala pe care o semnală sfântul Augustin, când zicea: „Dum incipis numerare trinitatem, exis veritatem” (când începi să numeri treimea, părăsești adevărul). Comentând aceste cuvinte ale marelui său înaintaș, Nicolaus Cusanus zice: „În teologie trebuie, pe cât posibil, să îmbrățișem termenii contradictorii într’o concepție simplă, depășindu-i. Nu trebuie dar, în teologie, să concepem distincția și indistincția înnumai ca două lucruri contradictorii. Trebuie să le concepem, depășindu-le, așa cum sunt în principiul lor cel mai simplu, unde nu mai există deosebire între distincție și indistincție. Atunci înțelegem limpede că trinitatea și unitatea sunt unul și acelaș lucru. În adevăr, unde distincția este indistincție, trinitatea este unitate; și invers, unde distincția e distincție, unitatea este trinitate”.¹⁾

1) De docta ignorantia, I, 19. În trad. franceză a lui Mouliner, p. 78

Cu înțelesul așa dar de „indistinct”, calificativul „simplu”, atribuit „maximului” cosmic, nu numai că nu se opune calificativului „absolut”, dar e tot atât de adevărat ca el. După principiile lui Nicolaus Cusanus însă, ar trebui să zicem că este „mai adevărat”, fiindcă e mai negativ. El crede anume, ca unii din predecesorii săi, că atunci când negăm ceva despre Dumnezeu, suntem mai aproape de adevăr de cât atunci când afirmăm ceva. Cu această credință, el rămâne vechea deosebire dintre teologia „afirmativă” și cea „negativă”, examinând „numele” ce se pot da principiului suprem al universului, îndreptățirea și inteligibilitatea lor. Capitolul al 24-lea din cartea întâia a operei sale de căpetenie, în care se reia această deosebire a misticilor din antichitate, începe cu cuvintele: „Acum când, cu ajutorul matematicilor, ne-am străduit să ajungem mai știutori în neștiința noastră cu privire la maximul dintru întâi, mai trebuie, ca să ne desăvârșim silințele, să cercetăm și numele ce i se dau”. Și adaugă imediat: „Întru cât maximul acesta e maximul simplu căruia am văzut că nimic nu-i este opus, e vădit că nici un nume nu-i poate conveni, în mod propriu. Căci toate numele provin dintr'o alegere a rașunii noastre, prin care deosebim un lucru de altul. Acoșo însă unde toate lucrurile se confundă într'o unitate, nici un nume nu mai poate fi potrivit. De aceea, cu dreptate a zis Hermes Trismegistul: „Dumnezeu, fiind universalitatea tuturor lucrurilor, nu poate avea nici un nume care să i se potrivească. Ar trebui, în adevăr, sau să-i dăm, lui, numele tuturor existențelor, sau să le dăm lor, la toate, numele lui. Căci el cuprinde, în simplitatea lui, diversitatea lor întregă”.¹⁾

Așa bunăoară, neoplatonicii i-au zis lui Dumnezeu „unitatea unică”. Și numele ne-a părut, și nouă, admisibil. Dar totuși, așa cum înțelegem noi de obicei unitatea, numele acesta nu poate fi propriu. În adevăr, denumirile prin care desemnăm noi lucrurile nu urmăresc alt scop de cât să ne permită să le deosebim unele de altele. Ele sunt născocite de rațiunea noastră, a cărei funcțiune este, cum am văzut, să deosebească și să separe. Grație numelor pe care li le dăm însă, lucrurile, deosebindu-se unele de altele, se opun unele altora. De aceea, nu există nici un nume, căruia să nu i se opună altul. „Unității” i se opun astfel „pluralitatea”. Aceste două cuvinte formează, pentru mintea noastră, o pereche de termeni corelativi, fie care implicând pe celălalt. În acest înțeles însă, este evident că „unitatea” nu poate fi un nume care să desemneze, cu proprietatea cuvenită, pe Dumnezeu. Lui Dumnezeu, ca unitate, nu i se poate opune pluralitatea. Căci pluralitatea nu

1) De docta ignorantia, I, 24. În trad. franc. a lui Moulinier, p. 90, 91

este în afară de el însuși, ci în lăuntru lui. Ea este, ca atare, et însuși, și nu i se poate opune.

De aceea, zice Nicolaus Cusanus, singurul nume care ni s'a părut că ar fi la adăpost de asemenea obiecții, a iost acela de „maximum”. Ce e drept, maximumului, ca termen i se opune minimumul. Inșă am văzut că, fiind și unul și altul, superlative, ele indică, amândouă deopotrivă, ceva ce nu mai poate fi depășit, și coincidă astfel, din punct de vedere logic. Impreună cu minimumul, maximumul „închide totul în simplitatea unității sale”. El poate fi astfel întrebuițat, cu mai multă îndreptățire decât altele, ca nume al lui Dumnezeu. Dar, din nefericire, rămâne „deasupra ori cărei inteligențe”. „In adevăr, cine ar putea să înțeleagă unitatea infinită, care depășește în mod infinit ori ce opoziție, în care toate lucrurile se cuprind, într'o simplitate ce exclude ori ce complexitate, în care alteritatea și diversitatea nu există, în care omul nu se deosebește de leu, nici cerul de pământ, și în care, totuși, toate sunt, cu tot dinadinsul, nu după finitatea lor, ci întru cât sunt cuprinse într'nsa, unitatea maximă ea însăși?”¹⁾

Se vede acum, de ce am zis, că toate calificativele, de felul celor asupra cărora ne-am aporit, fiind afirmative, sunt mai departe de adevăr, când sunt întrebuițate ca nume ale divinității, de cât cele negative. „Numele afirmative pe care i le dăm lui Dumnezeu nu pot să nu-l micșoreze în mod infinit; căci numele de acest fel i le dăm totdeauna după exemplul a ceva ce găsim la creaturile lui”²⁾.

Cu creaturile lui însă nu-l putem compara pe Dumnezeu, fără a-l micșora peste ori ce măsură. Iar fundamentul logic al acestei imposibilități este că un nume particular, ori care ar fi el, întru cât cuprinde ceva deosebit de principiul suprem al universului și care i se opune, nu-i poate fi atribuit cu nici un chip fără o „infinită diminuățune”.

Cu toate acestea, toate religiile au la bază o teologie afirmativă. Explicarea este că divinitatea nu poate fi adorată, într'un cult, de cât în conformitate cu concepțiile pe care și le fac oamenii despre natura ei. De aceea, bunăoară, creștinii adoră pe Dumnezeu în formele cunoscute: ca unul și același în trei persoane, — tatăl, fiul și sfântul duh, — ca atot puternic și atot știutor, ca infinit de bun și neînduplecat de just, etc. E aici o necesitate naturală, peste care nu se poate trece, de sigur, dar care trebuie complectată cu alta, tot atât de imperioasă. Cu necesitatea, anume, de a nu coborî cultul unei religii la nivelul unei idolatrii, care atribuie unei imagini a divinității ceea ce nu-i poate conveni, ei înșiși, în adevărata ei

1) De docta ignorantia, I, 24. In traducerea franceză citată, pag. 92.

2) Ibidem.

realitate. Teologia afirmativă trebuie dar complectată cu teologia negativă, pe care au propovăduit-o unii, — cei mai înțelepți de sigur, — dintre învățații antichității, dar care n'a fost îndeajuns luată în seamă.

Ce e această teologie negativă, o putem înțelege fără greutate, după cele ce am văzut până acum. Docta ignorantă ne-a arătat că Dumnezeu nu poate fi exprimat, fiindcă nu poate fi cuprins în formule care, chiar matematice fiind, să poată pretinde că sunt adevărate. Dumnezeu este adevărul absolut, până la care nu se pot ridica adevărurile noastre relative. De Dumnezeu nu putem dar vorbi, fără teamă de a greși, — și prin urmare cu mai multă posibilitate de a nemi adevărul, — decât „înlăturând și tăgăduind”. Înlăturând, de la el, calitățile ce i se atribuie, și negând că le-ar poseda. De aceea „prea marele” Dionisie Areopagitul, unul din principalii susținători ai teologiei negative, a zis că Dumnezeu nu este nimic din ceea ce putem ști și putem spune. Nu este, bunăoară, „nici adevăr, nici inteligență, nici lumină”. Nu este, nici tată, nici fiu, nici duh sfânt”. „Este numai infinit”. Înlăturând și negând, în acest chip, ajungem, în teologia negativă, „să nu mai găsim în Dumnezeu decât infinitatea”. Și de aceea, după această teologie, care e mai adevărată de cât ori care alta, „Dumnezeu nu poate fi cunoscut, nici în acest veac, nici în cel viitor”, de către nici una din creaturile lui. Ori ce creatură este, în raport cu lumina lui orbitoare, întuneric adânc. Iar întunericul nu poate înțelege lumina, care nu se poate înțelege de cât ea singură¹⁾.

De-abea la un sfert de veac însă, — aproape, — după ce susținuse în acest chip, în „De docta ignorantia”, necesitatea și excelența teologiei negative, a putut ajunge Nicolaus Cusanus să descopere numele cel mai potrivit ce, după el, se putea da lui Dumnezeu. Era numele negativ „nu altul” sau „nu altceva”. Acest nume forma titlul, — iar demonstrația utilității lui constituia conținutul, — curioasei mici lucrări „De non aliud”, pe care cardinalul a scris-o la Roma, în Ianuarie 1462. Era, așternută pe hârtie, o convorbire pe care o avusesse autorul cu secretarul său Giovanni Bussi, cu vechiul său condiscipul de la universitatea din Padua, Paulo Balbo, și cu medicul său, Ferdinand Martinez de Roritz. Intru cât cardinalul și primii doi din interlocutorii săi, aparțineau, toți trei, bisericii, era natural ca în convorbirea lor să se ocupe de obiectul suprem al tuturor speculațiilor religioase, adică de Dumnezeu. Cu privire la natura lui, Giovanni Bussi și Paulo Balbo aveau, aproximativ, ideile lui Proclus. Cel dintâi era un admirator al „Comentariului” acestui filosof asupra dia-

1) De docta ignorantia, I, 26. În traducerea franceză citată pg. 99,100

logului „Parmenide”, al lui Platon, iar cel de-al doilea traducea, tocmai, „Teologia lui Platon”, a aceluiaș gânditor de la sfârșitul antichității. Cât despre medicul cardinalului, el nu putea fi de cât un adept al peripatetismului averroist, care forma, pe atunci, temelia studiilor medicale, la universitățile portugheze, unde învățase el. Tuturor filosofilor, pe care îi reprezenta în discuție, interlocutorii săi, Nicolaus Cusanus le-a opus pe Dionisie Areopagitul, a cărui teologie negativă n’o putea uita. El susținea, potrivit cu principiile ei, pe care le expusese în „De docta ignorantia”, că singurul nume ce s’ar putea da, cu mai multă îndreptățire, principiului suprem al universului, ar fi „nu altul” sau „nu altceva”. În adevăr, am văzut că tot ce putem ști, în ignoranța noastră savantă, despre el, este că depășește tot ce există. Singurul lucru, pe care îl putem afirma despre el, este, dar, că n’are margini. Căci dacă ar avea, undeva, o margine, ar trebui să existe, acolo, ceva care să-l limiteze, ceva ce i-ar fi exterior, — în care caz principiul suprem al universului n’ar mai depăși întreaga realitate cosmică, n’ar mai fi „maximul absolut”. Singurul atribut ce-i poate determina existența este, prin urmare, atributul negativ al infinității.

Ca atare însă, Dumnezeu cuprinde în sine totul, și, cu toate că nu se poate deosebi de nimic din ceea ce se află într’însul în mod indistinct, nu se poate zice totuși că se aseamănă cu nimic, de vreme ce depășește, în mod incomparabil, totul. Dumnezeu nu este dar de cât el însuși, — ceea ce, ca să evităm tautologia, nu putem exprima decât zicând că el „nu” este „altul”. De aci, numele curios de „non aliud”, care, din punct de vedere strict gramatical, — întru cât *aliud* este neutru, — însemnează, propriu vorbind, „nu altceva”.

Înainte, totuși, de acest nume negativ, pe care a ajuns la bătrânețe, — cu doi ani numai înainte de a muri, — să-l dea lui Dumnezeu, Nicolaus Cusanus îi mai dase unul pozitiv, dar intraductibil, numele latin de „Possesit”. Dumnezeu ar fi, după acest nume, virtualitatea complet actualizată, potentialitatea (*posse*) care este (*est*). Numele de „possest” provine, în adevăr, din contopirea acestor două cuvinte, — *posse* și *est*, — într’unul singur. Ca să putem înțelege însă cu adevărat acest nume, trebuie să luăm în mai de aproape considerație raporturile lui Dumnezeu cu universul. Era de altfel firesc ca, după ce ne-am străduit să înțelegem pe creator, să trecem la creațiunea lui, spre a ne putea astfel desăvârși, cunoștința încă nedesăvârșită, pe care am ajuns să ne-o facem despre el.

VI

Cu privire la originea lumii, cele dintâi și cele mai numeroase ipoteze, atât religioase cât și filosofice, s’au întemeiat

pe principiul, ce părea o axiomă fundamentală a minții ome-
nești, că „din nimic, nimic nu poate ieși”. Nașterea lumii
actuale apărea astfel ca o transformare a unei stări anterioare
a ei, — în care aceleași elemente constitutive existau sub
alte forme, nedeterminate și neprecise, amestecate și confuze,
sau, cu un singur cuvânt, haotice. Așa credeau, bunăoară, primii
filosofi greci, pentru care „cosmos-ul” nu putuse ieși de cât
din „haos”, prin separarea nenumăratelor părți ce-l com-
poneau și așezarea lor într’o ordine armonică. Singura deosebire
dintre ei, de la Anaxagora înainte cel puțin, sta în modul diferit
ferit cum își închipuiau că s’a realizat procesul de transformare,
pe care îl presupunau, toți deopotrivă. Unii credeau că a fost
un proces mecanic, ce s’a desfășurat automatic, prin jocul for-
țelor fizice ale naturii; alții socoteau că a fost un proces
inteligent ce s’a îndreptat, potrivit cu intențiile principiului
ordonator ce-l deslănțuise, înspre anumite scopuri. Această din
urmă ipoteză, depărtându-se mai puțin de vechile credințe re-
ligioase, s’a bucurat, în chip firesc, de mai multă faoare și
a luat în desvoltarea mai târzie a filosofiei grecești, numeroase
forme dintre care, de unele, va trebui să ne ocupăm în cele
ce urmează. Iar ca justificare a afirmării că ipoteza de care
e vorba contrazicea mai puțin credințele religioase curente pe
acele vremuri, e de ajuns să amintim că cele mai multe din
religiile primitive considerau „creația” lumii ca o „prelucrare”
a unor materiale preexistente, de către zeii lor creatori. Până
și în „cartea genezei”, din Biblia mozaică, se păstrase, cu o
suficientă claritate, această presupunere. Ideea, mult mai ra-
finată, că zeii creatori au creat lumea „din nimic”, numai cu
puterea supra naturală a „cuvântului” lor, a apărut mai târ-
ziu, — în unele din religiile orientale, din care a trecut apoi
și în cea creștină, unde a devenit una din dogmele de căpetenie.

Ca reprezentant al bisericii romane, Nicolaus Cusanus nu
putea trece peste această dogmă, — a creației din nimic.
Tot ce putea face era, să adapteze cu ea credințele filosofice
la care ajunsese. Și fiindcă nu era ușor să explice cum a putut
apărea lumea acolo unde, înainte de creațiunea ei, nu era
nimic, s’a crezut dator să declare de la început, în „De docta
ignorantia”, că explicarea creației nu stă în puterea creaturilor
ce au ieșit dintr’însa. Toate sunt, în această privință, „mute”.
Cel ce le întreabă, nu poate obține de la ele nici un răspuns,
și trebuie să se adreseze celui ce este „rațiunea lor” de a
fi și „cauza” lor. El, care „le-a făcut” pe toate, numai el
singur poate ști „ce sunt, cum sunt și de ce sunt” ele¹⁾. Tot
ce poate dar încerca filosofia, — spre a nu lăsa mintea ome-
nească, ce îi cere mereu, cu o neobosită stăruință, să-i lă-

1) De docta ignorantia, II, 13. În traducerea franceză citată pag. 167.

murească, ori cât de puțin, misterul creațiunii, — este să construiască ipoteze, care, ori cât s'ar sili să se apropie de nepătrunsul adevăr, rămân vecinic la o infinită depărtare de el.

Cea dintâi și cea mai firească ipoteză i se părea lui Nicolaus Cusanus, că nu putea fi decât cea neoplatonică. I se părea, în adevăr, că lumea nu putea fi decât „emanția” substanței divine. Firește, această concepție ducea la panteism, și nu se împăca cu teismul creștin, care considera pe Dumnezeu ca fiind exterior și superior universului. Cu toate acestea, scolasticii medievali, — nu numai cei ce, urmând pe sfântul Augustin sau pe Scot Eriugena, călcau pe drumurile neoplatonismului, ci și cei ce, din veacul al XIII-lea înainte, urmau filosofia oficială a bisericii romane, adică peripatetismul aristotelic, — se simțeau îndemnați sau se vedeau siliți s'o adopte, cu temperamentele necesare. Cazul cel mai interesant era, de sigur, al celor din urmă. Aristotel, pe care biserica romană îl proclamase „praecursor Christi, in rebus naturalibus”, propovăduia, întocmai ca și creștinismul, un Dumnezeu transcendent, — căruia însă nu-i atribuia nici o acțiune directă asupra lumii; îl declara, dimpotrivă, imobil, — iar mișcarea din lume o considera ca izvorând din „atracția” pe care o exercita, asupra-i — imobilitatea lui. Această atracție, însă, nu trebuia considerată ca avându-și izvorul în Dumnezeu; mișcarea, pe care o producea, își avea principiul în substratul material al lumii. Era, oarecum, tendința materiei către formă, sau, cu alte cuvinte, pornirea imperfecțiunii către perfecțiune. Dumnezeu nu era decât modelul cel mai perfect, către care se îndrepta, în chip firesc, această pornire. Dacă însă, în cosmologia aristotelică, această pornire, creatoare de mișcare, putea explica modul cum a luat naștere ordinea cosmică în sânul substratului obscur și haotic, care era materia fără formă, — ea presupunea, în schimb, preexistența aceluia substrat, cu tendința lui inerentă către determinare. Nașterea lumii era, în această ipoteză, o simplă transformare a unei existente anterioare. Adepții creștini ai lui Aristotel trebuiau dar să caute, cu orice pret, să pună de acord această concepție, a filosofului lor preferat, cu dogma „creației din nimic” a bisericii. Ei nu mai puteau opune lui Dumnezeu, ca ființă transcendentă a căreia calitate unică era perfecțiunea, un substrat preexistent al cărui defect unic era imperfecțiunea, — problema „creațiunii” reducându-se astfel, numai, la aceea a cauzelor și modalităților apropierii treptate a acelei realități imperfecte de modelul perfect ce o „atrage”. Ei erau obligați să creadă că nimic nu mai exista, la început, în afară de Dumnezeu, și să-și explice cum a putut să ia „lumea” de astăzi locul „nimicului” de altă dată.

Toma din Aquino, — sfântul Toma, cum îi ziceau mai

pe scurt scolastici, — reprezentantul de căpetenie al peripatetismului creștin, se lovide el însuși, de această dificultate. Trebuind să considere pe Dumnezeu ca imobil, — așa cum învățase de la Aristotel, era silit să-și închipuie creațiunea ca o „emanatie”, pură și simplă, asemenea cu lumina pe care o lampă nemiscată o împrăstie împrejur, umplând cu ea „locul” ocupat mai înainte de întuneric. Iacă bunăoară un text, care nu mai lasă nici o îndoială în această privință, și pe care e mai bine să-l reproducem în original: „Quia omnis motus indiget subjecto, ut hic Aristoteles probat, et rei veritas habet, sequitur quod productio universalis entis a Deo non sit motus, nec mutatio, sed sit quaedam simplex emanatio”¹⁾. Și iacă încă unul care îl confirmă: „Oportet igitur processum emanationis a Deo uniri quidem in ipso principio, multiplicari autem secundum res infimas ad quas terminatur”²⁾. Albert cel mare, a cărui influență o găsisse Nicolaus Cusanus, atotputernică încă, la universitatea din Colonia, da o formă mai materială acestei concepții emanatiste. „Tatăl, — zicea el, — este izvorul de viață care și-a găsit vâna în Fiu și curgerea în toate lucrurile prin Sfântul Duh. Trebuie să mărturisim în vre un chip că, din Ființa primă curge, în toate ființele, o formă unică”. Aceste cuvinte le citează filosoful nostru, el însuși, în două rânduri³⁾, și le parafrazează apoi în chipul următor: „Orice formă decurge din forma lui Dumnezeu, orice ființă din ființa lui, orice bunătate din bunătatea lui, orice adevăr din adevărul lui; și această curgere o numim creațiune”⁴⁾.

O asemenea concepție însă a procesului creator ducea, în lăuntrul neoplatonismului, la panteism. Dacă totul era o emanatie a substanței lui Dumnezeu, tot era divin; Dumnezeu era pretutindeni prezent în univers, îi era immanent, se confunda prin urmare cu el. Spre a ocoli această consecință logică a creațiunii considerate ca o emanatie, Nicolaus Cusanus a căutat să recurgă la unele interpretări care să-i permită să păstreze principiul transcendenței divine. Așa a fost, mai întâi, teoria, de origine platonicească pură, a „participației”. Lucrurile ce alcătuiesc lumea există fiindcă „participă”, în mod relativ, adică în proporții diferite, la realitatea absolută a divinității. Numai așa se poate explica, între altele, deosebirea dintre substanțe și atribute. Substanțele participă direct și într-o măsură mai mare la realitatea divină. Ele au dar o existență care se apropie mai mult de „absolutul” acesteia. De aceea se zice că ele există „prin sine”, — sau, cu formula scolasticilor medievali,

1) Expositio in Physic., VIII, lect. 2.

2) Summa contra Gentes, IV, cap. 1.

3) De concordantia catholica, I, 1 și De Beryllo, XIV.

4) Sermo „in principiis”, 1445.

că ele posedă „asseitatea”, calificativ care indică existența „a se”. Atributele însă au o existență redusă, fiindcă e condiționată de aceea a substanțelor cărora le aparțin. Ele participă dar numai indirect și firește, într’o mai mică măsură la realitatea absolută a divinității. Această teorie însă, care apare în „De docta ignorantia” (cartea I, capitolul 18), rămâne, apoi, fără aplicare. O alta îi ia locul în „De Genesi”, — opera în care Nicolaus Cusanus se ocupă mai mult de natura procesului creator. Acest proces ia, într’însa, aspectul unei „asimilări”, menite să pună mai bine în evidență inițiativa divinității.

În adevăr, în teoria „participării”, existențele cosmice, care participau la realitatea divinității, păreau a o face din inițiativa lor proprie. Cel ce „ia parte” la ceva, este el însuși promotorul acțiunii sale. Partea divinității în procesul creator apărea astfel considerabil redusă. Mai mult încă, se presupunea existența, sub o formă oare care, a lucrurilor care, din inițiativa lor proprie, participau la realitatea divinității, spre a-și desăvârși existența. În teoria „asimilării”, primul cel puțin din aceste două neajunsuri, pare înlăturat. Dumnezeu „cheamă” la sine tot ce nu este el însuși, spre a-l asimila cu sine însuși. Și prin acest proces de asimilare a „diferitului” cu „Identicul”, a „altului” cu „El însuși”, ia naștere lumea. Explicarea acestei curioase formule e destul de simplă. Dumnezeu, care e perfect, nu se poate schimba. El este invariabil. Nu i se poate zice dar decât „El însuși” sau „Acelaș”. De unde rezultă că activitatea lui Dumnezeu nu poate fi decât o acțiune de „identificare”. „Acelaș” nu poate face de cât „acelaș” lucru, nu poate adică de cât să identifice cu sine însuși ceea ce nu este el însuși, — și „cheamă” la sine „altul” sau „diferitul”, în vederea unei asemenea identificări. Sau, cu formula textului: „Non est igitur Idem aptum... nisi identificare, et hoc est idem facere... Evocat igitur Idem non idem ad idem”¹⁾). Inițiativa divinității în actul creator e astfel salvată; dogma creației din nimic, însă, rămâne în discuție. A zice că Dumnezeu a „chemat” la sine însuși ne-existența, spre a o asimila cu sine însuși, e a face o afirmare lipsită de înțeles. Pentru ca o asemenea afirmare să capete un înțeles, trebuie să presupunem că ne-existența a existat, sub o formă oare care, înainte și independent de chemarea, pe care i-a adresat-o divinitatea. „Altul”, „diferitul” n’a fost dar „nimic”; a fost „ceva”; și, ca atare, a precedat actul creator, a existat adică înainte de apariția lumii, care a luat naștere din transformarea celui „ceva” sub acțiunea asimilării” divine. Dovada acestei presupunerii ne-o dă un alt text, din „De Genesi”. Nicolaus Cusanus susține că, în procesul „asimilării”, se întâlnesc două „mișcări” opuse: coborâ-

1) De Genesi, pag. 129.

rea „Identicului” către „diferit” și ridicarea „diferitului” către „Identic”. Sau, cu termenii lui însuși: „Acelaș” se coboară către „altul”, iar „altul” se ridică către „Acelaș”. În punctul în care „coincidează” aceste două mișcări, se produce „asimilarea” și apare lumea. Iacă și textul original: „Assimilatio autem dicit quondam coincidentiam descensus ipsius Eiusdem ad non idem, et ascensus non idem ad Idem”¹⁾. Spre a se putea însă „mișca” unul către altul, „Identicul” și „diferitul” trebuie să existe, fie care, și independent unul de altul. Procesul creației presupune astfel această dublă pre existență.

Pe lângă aceste dificultăți, care erau inevitabile, interpretările de care vorbim, ale procesului creator ca „emanație”, nu l-au ajutat prea mult pe Nicolaus Cusanus să evite panteismul, către care îl împingeau ideile la care ajunsese în „De docta ignorantia” cu privire la principiul suprem al universului. Ba, chiar, o încercare de a lămuri, printr’o comparație, ipoteza „asimilării”, i-a grăbit întoarcerea la punctul de plecare.

Ca să arate mai bine în ce consta „asimilarea” și cum putea ea să creeze realități noi, filosoful a luat ca exemplu învățământul. Scopul pe care îl urmărește „magistrul” în învățământ, față de „discipulii” săi, este să și-i „asimileze”, să-i aducă să știe și ei ceea ce știe el, și să facă astfel din niște ignoranți, niște savanți. Această „asimilare” creează dar valori sufletești ce nu existau mai înainte și n’ar fi luat naștere fără ea.

Sedus de această comparație, de care s’a servit în „De Genesi”²⁾, și care îi părea deosebit de clară, filosoful a crezut că putea s’o ducă mai departe și să examineze, la lumina ei, mecanismul asimilării, ca proces creator. Cum își asimilează magistrul discipulii? Cu cuvântul. În adevăr, numai în măsura în care îi ascultă cuvântul, îi prind înțelesul și și-l însușesc, izbutesc discipulii să se asimileze cu magistrul lor. Tot așa și, „Identicul” și-a asimilat „diferitul” cu un cuvânt care a fost o poruncă. Dumnezeu, adică, a creat lumea cu cuvântul. Cum ne spune, bunăoară, Scriptura: „Zise domnul să fie lumină, și lumină fu”. Cuvântul divin nu era numai sunet de-o clipă, menit să dispară fără urmă, era faptă plămuitoare de realități, destinată să rămână.

Mergând apoi mai departe, Nicolaus Cusanus „identifică” vorbirea lui Dumnezeu cu vederea lui. În Dumnezeu, în adevăr, care este „simplicitatea absolută”, toate se confundă într’o unitate supremă. Iacă textul respectiv, din „De visione Dei”: „Non est aliud loqui tuum quam videre tuum, cum non diferant realiter in te, qui es simplicitas absoluta”³⁾, Dumnezeu

1) De Genesi, pag. 129.

2) Op. cit., pag. 132.

3) Op. cit., cap. X, pag. 190.

a creat dar lumea văzând-o; cuvântul lui creator a fost o viziune creatoare. Toate lucrurile ce alcătuiesc lumea există, fiindcă Dumnezeu le vede; așa cum le vede și atunci când le vede. Iar dificultatea ce se ridică aici dinaintea filosofului, capătă o soluție neașteptată. Viziunea divină n'a putut fi de cât unică și eternă. Cum se face atunci că lucrurile din lume sunt multiple, trecătoare, și, mai ales, succesive? Nicolaus Cusanus nu stă la îndoială să considere viziunea lui Dumnezeu ca putând să se desfășure în timp. O identifică mai întâi cu „concepția”: în unitatea ființei supreme, vederea e tot una cu conceperea. Dumnezeu „vede” lucrurile, atunci când le „concepe”. „Atunci” când le concepe, fiindcă nu le concepe pe toate odată. Pe unele le concepe „mai întâi”, pe altele „mai pe urmă”. Și de aci vine faptul că lucrurile respective apar „pe rând”: unele mai întâi, altele mai pe urmă. Iacă textul care cuprinde această explicare a succesiunii curente din lume: „Sed quod res in hoc mundo secundum prius et posterius existunt, est quia tu prius res tales, ut essent, non concepisti. Si prius concepisses, prius fuissent”¹⁾. Iar desfășurarea în timp a viziunii divine, în diversitatea multiplicității, o împacă filosoful cu eternitatea și unitatea ei, într'o comparație. Un ceasornic arată ceasurile pe rând: pe unele mai înainte, pe altele mai târziu. Ceasurile se succed astfel în timp și ocupă, în desfășurarea lui, poziții diferite. Dar mecanismul ceasornicului care le arată e unic, funcționând, cu prilejul fie căreia dintr'însele, în întregime și în acelaș mod. Tot așa, lucrurile ce alcătuiesc lumea se succedă în timp și ocupă în desfășurarea lui poziții diferite. Dar viziunea lumii este pentru Dumnezeu, în fie ce moment unică, și rămâne, totdeauna, aceeași²⁾. În sfârșit, viziunea lui Dumnezeu, fiind creatoare, îi exprimă esența. „Visus tuus, Domine, est essentia tua... Creare tuum est esse tuum”³⁾.

De aci rezultă însă că Dumnezeu se confundă cu lumea, care, exprimându-i esența, îl exprimă pe el însuși. În adevăr, lucrurile ce alcătuiesc lumea nu există decât numai întru cât le vede Dumnezeu, care, văzându-le, le creează. Lumea nu e astfel de cât o viziune a lui Dumnezeu, — o viziune care, exprimându-i esența, îi constituie existența. Creatorul se confundă prin urmare, în însuși actul creației, cu creaturile sale. Nicolaus Cusanus nu se dă înapoi dinaintea acestei consecințe, — care era o urmare inevitabilă a modului cum concepuse, dela început, în „De docta ignorantia”, principiul suprem al universului. În „maximul” simplu și absolut, nu mai existau

1) De visione Dei, cap. X, pag. 190.

2) De visione Dei, cap. XI, pag. 191.

3) Ibidem, cap. IX, pag. 188, cap. XII, pag. 192.

deosebiri, contraste și contradicții; toate se confundau într-o unitate unică. Într'însul se confundau prin urmare, de asemenea, creatorul cu creaturile. Nicolaus Cusanus, recunoștea dar, fără nici o rezervă, că, în desfășurarea ideilor sale, „a creea” devenea tot una cu „a fi creat”; recunoștea, de asemenea, că o asemenea consecință părea absurdă; dar o accepta totuși, ca neputând fi ocolită, fiindcă era naturală, și declara că ea nu-l împiedica pe Dumnezeu „să rămână absolut”, înțelegând prin aceasta că rămânea deosebit și independent de lumea pe care a creat-o. Încă textele respective: „Si occurat murus absurditatis, qui est coincidentiae ipsius creare cum creari, quasi impossibile sit quod creare coincidat cum creari,... tamen non obstat: creare enim tuum est esse tuum... Non est aliud creare pariter et creari, quam esse tuum omnibus, communicare, ut sis omnia in omnibus, et ab omnibus tamen maneat absolutus”¹⁾).

Iar cum poate Dumnezeu să rămână independent de ființele cărora, creându-le, le comunică propria sa existență, ne-o arată tot „neștiința știutoare” din „De docta ignorantia”. Am văzut că în „maximul simplu și absolut” orice opoziție încetează prin „coincidența contrariilor”. Aceasta însemnează că Dumnezeu e superior coincidenței, pe care am constatat-o, a celor doi termeni contrarii: a creea și a fi creat. Și, fiind dincolo de această coincidență, Dumnezeu nu mai e creator, ci „mai mult decât creator”. Se înțelege însă că, pe această culme supremă, Dumnezeu încetează de a mai fi inteligibil. Cât timp îl considerăm ca creator, ni se pare că îl pricepem, de și, în realitate, rămânem „dincoace de zidurile raiului” cunoașterii adevărate. Numai când îl considerăm ca „mai mult de cât creator”, numai atunci trecem peste acele ziduri, — dar atunci nu-l mai înțelegem; îl cunoaștem numai fără a-l pricepe, în acea „visio sine comprehensione”, care este rezultatul ultim al neștiinței știutoare”²⁾).

Nu este însă de ajuns să știm că un asemenea rezultat este posibil, că putem adică avea, la capătul străduințelor noastre de a dobândi „ignoranța savantă”, viziunea neînțeleasă a divinității. Trebuie să cunoaștem, mai de aproape și mai precis, calea, care duce la realizarea acestei posibilități, — ca să nu rămânem vecinic „dincoace de zidurile raiului”, de care era vorba adineauri. În acest scop, trebuie să ne lămurim mai bine raporturile lui Dumnezeu, creatorul, cu lumea creată de

1) De Visione Dei, cap. XII, pag. 192.

2) De Visione Dei, cap. XII, pag. 192: „Ultra hanc coincidentiam creare cum creari, es tu Deus... Non es creator, sed plus quam creator. Quam incomprehensibilis es! Quamdiu concipio creatorem creantem, adhuc sum citra murum paradisi.”

ei. Numai pe treptele acestor raporturi ne putem, în adevăr, ridica, din adâncimile întunecoase ale lumii create pe culmea luminoasă, pe care putem avea, dacă izubtim s'o merităm, viziunea creatorului ei.

Am văzut că principiul suprem al universului este „maximul” absolut și simplu. Fiind absolut, el cuprinde în sine tot ce există; fiind simplu, cuprinde totul într'o stare de „indistinție”, în care nu numai că dispar toate deosebirile, dar și contrastele și contradicțiile „coincidă”. Așa fiind, trebuie să zicem că principiul suprem al universului este universul însuși în starea de „complicație”. Prin acest cuvânt nu trebuie să înțelegem însă ceea ce se înțelege astăzi, adică o multiplicitate încurcată de lucruri anevoie de descurcat. Trebuie să înțelegem numai o contopire intimă, în care toate se întrepatrund și se confundă, pierzându-și individualitatea, până la acea „indistinție” totală, care constituie simplitatea „maximului” absolut.

Dumnezeu este așa dar universul însuși în starea de „complicație”. Lumea nu poate fi atunci de cât Dumnezeu însuși în starea de „explicație”. Căci crearea ei n'a putut fi de cât un proces, prin care ceea ce se găsea în creator în starea de complicație a ajuns să se explice. Din „indistinția” primordială, ce domnea în sânul creatorului, lucrurile ce urmau să constituie lumea au început a se distinge, căpătând conture proprii și luând, prin aceasta, o existență individuală. Ca să lămurească mai bine acest aspect al procesului creator, filosoful recurge din nou, după obiceiul său, la ajutorul matematicilor. Punctul, zice el în „De Mente”, este linia în stare de explicație, iar linia este punctul în stare de explicație. În adevăr, o linie, dreaptă sau curbă, ia naștere totdeauna prin mișcarea unui punct într'o direcție determinată. Orice linie se cuprinde dar, în stare de complicație, în punctul ce-i dă naștere, și orice punct se regăsește în stare de explicație, în linia pe care o produce. Filosoful adaogă, cu această ocazie, că starea de complicație, fiind o „totalitate” căreia nu-i lipsește nimic, este o „perfectiune”¹⁾. De unde rezultă că explicarea, fiind o trecere de la tot la părțile lui, nu poate fi de cât o decădere, iar rezultatul ei nu poate fi decât o imperfecțiune. De aceea, Dumnezeu, în care universul există în stare de complicație, este perfect, iar universul, în care Dumnezeu se explică, este imperfect. Și de aceea, de și Dumnezeu crează lumea prin explicarea complicației din sânul său, rămâne totuși, deosebit de lucrurile ce o alcătuiesc, — de fie care în parte și

1) De Mente, cap. IX: „Punctum est terminus lineae et ejus totalitas ac perfectio, quae ipsam lineam in se complicat, sicut linea punctum explicat.”

de toate împreună. Căci perfecțiunea lui nu se poate confunda cu imperfecțiunea lumii.

Iar rezultatul acestei separări metafizice este că lumea, care izvorăște din sânul divinității, odată despărțită, prin procesul creator, de ea, tinde, sub stăpânirea unei nostalgii naturale, să se întoarcă la punctul ei de placare. Odată ieșită, prin explicație, din complicația primordială, lumea se silește să se întoarcă la ea, ca și cum i-ar lipsi. Numai așa putem înțelege faptul că o plantă, bunăoară, de-abia ieșită, prin explicație, din sămânța în care existase în stare de complicație, se grăbește s'o reconstitue. Din sămânța care, germinând, intră în devenire, și dă dintr'însa, prin explicație, ceea ce se cuprindea într'însa în stare de complicație, — iese, cum știm, o plantă, care crește până când ajunge la maturitate. Maturitatea reprezintă sfârșitul procesului de explicare. Iar acest proces, odată sfârșit, face loc tendinței inverse, către complicația primitivă. Planta, ajunsă la maturitate, produce la rândul ei semințe asemenea cu aceea din care a provenit.

Trebuie să vedem aici, în acelaș timp, tendința fie cărui lucru „de a-și „asimila” pe celelalte, de a le „identifica” cu ele însele. Planta, care se hrănește, absorbind din pământ și din aer; substanțe minerale, streine de ea însăși, le prefăce, în laboratorul ei intern, în substanțe asemenea cu cele ce o compun. Și, cu ajutorul lor, după ce ajunge la maturitate, produce semințe, ca să dea naștere altor plante, de acelaș fel. E un ecou îndepărtat al procesului divin al creațiunii, care este, cum am văzut, un proces de asimilare sau de identificare. Iar acest ecou e general, în lumea fizică. Toate formele de existență tind să asimileze sau să identifice. Căldura, bunăoară, încălzește lucrurile pe care le atinge; frigul, dimpotrivă, le răcește. Și fiindcă aceste tendințe sunt adesea contrarii, manifestarea lor duce la conflicte, la lupte, care explică „generația” și „conceptia”, precum și, în general, varietatea mișcărilor din lumea fizică. Pe de altă parte, în lumea ființelor vii, fie care individ, plantă sau animal, tinde, în limitele speciei sale, să progreseze, adică să-și perfecționeze natura. Când depășește limitele speciei sale, care sunt fixe, individul ia o formă monstruoasă, care constituie un regres. În lăuntrul acelor limite însă, fie care ființă vie tinde să realizeze cât mai bine, cât mai deplin, cât mai perfect, tipul speciei căreia îi aparține și care este un „reflex” al lui Dumnezeu. Fie care tinde astfel, în mod inconștient, să se apropie din nou de perfecțiunea de care s'a depărtat, prin procesul creațiunii.

Dar asemenea „întoarcerii” sunt numai parțiale. O întoarcere totală, ca intenție cel puțin și în forme deplin conștiente, nu e posibilă de cât pe calea conștiinței. În adevăr, pe când explicația, ca proces creator al lumii, scoate din unitatea divină multipli-

citarea cosmică, cunoaşterea, în formele ei succesive, din ce în ce mai abstracte şi mai generale, tinde să reducă multiplicitatea cosmică la unitate; la unitatea relativă a noţiunilor mai întâi; dar acestea, subsumându-se unele altora în ordinea generalităţii crescânde tind să reconstitue, în cadrul cugetării raţionale, unitatea primitivă absolută din cadrul realităţii metafizice, cu „complicaţia” ei iniţială. Întorcerea lumii la Dumnezeu nu se poate desăvârşi astfel de cât în ordinea intelectuală. Considerată prin urmare din acest punct de vedere, cunoştinţa ni se înfăţişează ca fiind ţintă ultimă a creaţiunii.¹⁾

Nicolaus Cusanus reînviază astfel cele două procese cosmice fundamentale, „procesiunea” şi „regresiunea”, din launtrul neoplatonismului antic. Procesiunea prin care lumea iese din sânul divinităţii, este, pentru el, „explicaţia”. Ceea ce se găsea contopit, într’o indistinţie absolută şi într’o absolută simultaneitate, în unitatea divină, se desfăşură, se desparte, se distinge, succesiv, şi treptat, luând forme individuale şi dând naştere lucrurilor concrete ce alcătuiesc universul. Iar regresiunea este, pentru el, cunoaşterea, prin care lucrurile individuale se contopesc din nou în unităţi din ce în ce mai cuprinzătoare şi mai indistincte, în noţiuni din ce în ce mai generale şi mai abstracte, ce alcătuiesc, o scară progresivă, ducând, pe treapta ei cea mai înaltă, la unitatea unică a divinităţii. Căci, în scara logică a noţiunilor, fie care treaptă exprimă natura, şi deci motivarea — treptelor inferioare. Treapta ei cea mai înaltă exprimă astfel, în chip firesc, natura şi motivarea tuturor treptelor inferioare, — exprimă cu alte cuvinte cauza creatoare a lumii întregi²⁾.

1) E o afirmaţie, pe care autorul o repetă de mai multe ori, în mai multe din operele sale. Sub forma cea mai clară şi mai categorică o găsim în „Exercitationum ex sermonibus libri decem”, VI, 112^a; „Voluit deus, quod homo esset finis omnium corporalium naturarum propter intellectum, et quod ipse deus esset finis absolutus omnium intellectualium naturarum; et ita intelligere non est nisi ut deus cognoscatur”.

2) Spre a nu lungi peste măsură expunerea ideilor lui Nicolaus Cusanus, în această lucrare ce nu este o monografie, trecem peste controversa ridicată de Falkenberg şi de Kaestner, cu privire la dubla natură a cunoaşterii, la filosoful de care ne ocupăm. Din punct de vedere al „obiectului” ei, cunoaşterea este, pentru el, o „complicaţie” progresivă, cum am văzut în rândurile de mai sus. Din punctul de vedere al „subiectului” ei însă, cunoaşterea este o „explicaţie”, analoagă cu a ceea ce procesului creator. Subiectul cunoscător „scoate” dintr’însul, prin „explicaţie”, ceea ce se găsea înăscut, în germen, în spiritul său, în stare de „complicaţie”. Spre a lămurii această controversă, ar trebui să examinăm mai întâi natura omului, ca „microcosm”, care cuprinde în sine totul. Cititorii care ar dori să se lumineze în această privinţă, pot consulta cărţile autorilor indicaţi, — adică:

Acest proces intelectual al întoarcerii la Dumnezeu începe de sigur în toți oamenii, dar nu ajunge în toți la ținta lui adevărată. Unificarea, pe care o determină cunoașterea, rămâne la cei mai mulți dintr'înși numai parțială. Și chiar dacă, pe scara noțiunilor, se ridică mai toți la ideea, vagă, ștearsă, palidă, a ființei supreme, numai foarte puțini ajung să aibă intuiția ei propriu zisă, precisă, vie, colorată, s'o vadă aieva în acea „visio sine comprehensione”, care este o „unire” de-săvârșită, o confundare totală a subiectului cunoscător cu obiectul cunoscut. Ceeace însemnează că procesul intelectual al întoarcerii la Dumnezeu nu se poate realiza pe deplin de cât în anumite condiții. Cea dintâi din acele condiții este ca omul, care vrea să ajungă la această țintă supremă să evite tot ce îl poate depărta de ea. Mai mult ca ori ce însă îl depărtează de ea „păcatul”, care, fiind o abatere de la ordinea stabilită în lume de creatorul ei, înstreinează de el creaturile care n'o respectă. Dimpotrivă, cei ce o urmează întocmai, rămân în limitele „naturii” divine și se pot apropria mai ușor de isvorul ei ultim. Sfințenia vieții, ca formă superioară a virtuții, face din om un dumnezeu în devenire, dinaintea căruia se deschide, liberă, calea ascensiunii către Dumnezeu cel adevărat. Pe această cale însă, îi mai trebuie omului încă ceva, ca să poată urca, până la capăt, toate treptele ei. Ii mai trebuie puterea iubirii. Numai această putere unește, în adevăr, pe cel ce iubește cu ceea ce iubește. „Unit amor amantem cum amabili”. Și deaceia, cu cât iubește cineva mai mult pe Dumnezeu, cu atât participă mai mult la natura lui divină. „Quanto igitur quis Deum plus amaverit, tanto plus divinitatem participat”.¹⁾ Iar această participare treptată îi pregătește și îi înlesnește omului unitatea finală cu obiectul suprem al iubirii sale statornice.

Misticismul lui Nicolaus Cusanus se conturează astfel destul de limpede. Nimic, în adevăr, nu caracterizează mai bine atitudinea mistică decât utilizarea afectivității ca mijloc de cunoaștere. Ceea ce turbură totuși, fizionomia mistică pe care o dău filosofului nostru afirmările de mai sus, este interdependența pe care o stabilește el însuși între sensibilitate și inteligență. Minte omenească, zice el, nu poate înțelege fără să dorească și nu poate dori fără să înțeleagă. „Mens sine desiderio non intelligit et sine intellectu non desiderat”. Sensibilitatea și inteligența sunt dar deopotrivă manifestări ale minții noastre, care este „principiul” lor. Ea însăși este o „putere simplă și

R. Falkenberg, Grundzüge der Philosophie des Nicolaus Cusanus, mit besonderer Berücksichtigung der Lehre vom Erkennen, Breslau, 1880, pag. 50 și următoarele, și O. Kaestner, Der Begriff der Entwicklung bei Nikolaus von Kues, Bern, 1896, pag. 37 și următoarele.

1) De Conjecturis, II, 7.

foarte nobilă”, în care „coincidă” înțelegerea și dorința. Iar concluzia pe care o trage de aici este că mintea noastră nu poate cunoaște pe Dumnezeu „și” să nu-l iubească. „Non potest mens scire Deum et non diligere”. Și tot așa, nu poate fi știință adevărată a lui Dumnezeu, acolo unde nu este iubire a lui. „Ita non potest esse vera scientia Dei, ubi non est charitas”¹⁾.

Nicolaus Cusanus, care a fost unul din predicatorii cei mai activi ai bisericii romane din timpul său, avea adesea, când creia, stilul încărcat al oratorului. Poate că pe seama acestei deprinderi stilistice trebuiesc puse afirmările care stabilesc interdependența sensibilității și inteligenței. Ele pot primi însă și o interpretare capabilă să turbure mai puțin aspectul mistic al cugetării filosofului. El a voit să zică, după toate probabilitățile, că nu putem dori un lucru fără să-l cunoaștem aproximativ, dar că nu-l putem cunoaște cu adevărat fără să-l iubim. Cunoașterea aproximativă, ca condiție a dorinței, o stabilește un text din „De sapientia”: „Nihil enim penitus incognitum appetitur”²⁾. Iar dorința, ca condiție a unei cunoștințe mai apropiate, se înțelege de la sine, din punct de vedere psihologic. Lucrurile care ne sunt indiferente, nu căutăm să le cunoaștem mai deaproape, fiindcă n’avem de ce. În sfârșit, iubirea, care nu e altceva de cât dorința unirii sau contopirii cu obiectul ei, este, pentru filosoful nostru, condiția de căpetenie a unei cunoașteri depline sau desăvârșite.

Iubirea însă ca mijloc de cunoaștere, întru cât substituie intelectualității afectivitatea, este, cum am zis, semnul distinctiv al misticismului. Ultimul cuvânt al filosofiei lui Nicolaus Cusanus este, astfel, misticismul. Atmosfera mistică, pe care o respirase în copilărie la Deventer, la școala „fraților vieții comune”, și ecourile mistice ale neoplatonismului antic, ce-i răsunaseră la urechi pe galeriile pontificale care-l aduceau împreună cu învățații greci din suita împăratului bizantin, dela Constantinopol la Veneția, își produsese efectele firești. Acest nou misticism, ce s’a ridicat în pragul Renașterii, a avut, pentru motivele pe care le vom vedea mai departe, o influență, considerabilă. Ea nu s’a datorat însă atât elementelor antice, care îi formau temelia, cât ideilor noi, am putea zice moderne, ce li se asociau, și pe care le-am văzut mai sus, când am examinat modul cum își reprezenta Nicolaus Cusanus structura Universului. Prin ideea infinității universului, bunăoară, a influențat el mai ales pe cel mai cunoscut din cugetătorii ce au mers pe aceeași cale, pe Giordano Bruno, care a fost în acelaș timp unul din reprezentanții cei mai străluciți ai Renașterii. Iar prin Giordano Bruno, influența lui s’a întins mai departe,

1) Excitationum... libri decem, VI, 17.

2) Op. cit. I, I, pag. 140.

în timpurile moderne, asupra lui Leibniz și asupra lui Schelling.

În ordinea cronologică însă, asupra urmașilor imediați ai lui Nicolaus Cusanus în evoluția cugetării filosofice a Renașterii, s'a exercitat mai mult influența directă a învățaților greci, care au venit în Italia, ca să ia parte la conciliul pentru unirea bisericilor de răsărit și apus. Influenței directe a lui Georgios Gemistos, reformatorul bizantin pe care l-am menționat în treacăt mai sus și de care urmează să ne ocupăm, mai pe larg, mai departe, i s'a datorat, bunăoară, înființarea Academiei platonice din Florența, cu care neoplatonismul a pătruns în cugetarea filosofică a Renașterii, luând proporțiile unui curent, pe care nu l-ar fi putut determina numai scrierile lui Nicolaus Cusanus.

P. P. NEGULESCU

EVOLUȚIA LEGILOR NATURII

În „Dernières Pensées” Henri Poincaré reia problema, pe care Emile Boutroux o pusese în celebra sa teză „La contingence des lois de la nature”, anume dacă legile naturale nu sunt susceptibile să se schimbe, să evolueze cu timpul.¹⁾ Întreaga natură evoluează, adică își schimbă aspectul, și numai legile, cărora se supune această evoluție, ar fi imutabile? Nu cumva natura își schimbă fața, dar și organizația ei, care ar putea fi în funcțiune de fiecare moment și poziție particulară a universului? Nu cumva, pierduți în infinitatea spațiului, singura speranță, care făcea puterea noastră, anume aceea de a stăpâni cel puțin timpul cu ajutorul legilor, s’ar reduce la o chimară? Nu va fi fost o simplă iluzie credința noastră în legi, mai mult sau mai puțin cuprinzătoare, în regulile minuscule și plâpânde, în care voiam să introducem colosul naturii, care printr’o singură smuncitură în mișcarea sa, a rupt fragilele legături, cu care vanitatea și știința oamenilor încercase să-l înlănțuească, ca un gigantic Samson, degajându-se cu ușurință de frânghiile Filistinilor?

E o speranță, cel puțin, credința, în imutabilitatea legilor și la care, tocmai fiindcă e o speranță, nu putem renunța ușor,

Ce este o lege? Să o definim, în modul cel mai general, ca o legătură constantă între antecedent și consequent, între o stare a universului și starea imediat vecină. Vom merge mai departe și vom preciza, dincolo de definiția „raportului constant” între două evenimente, pe care îl dă știința legii și care ar putea da loc la discuțiuni, și vom spune că legătura de lege între două evenimente poate întrece pe aceea de raport constant și să ia aspectul de funcțiune, fără ca conceptul lege să fie prejudiciat. Într’adevăr, ceea ce afirmă definiția legii, este că din poziția A a lumii, corespunzătoare timpului t , pot deduce poziția B, pentru timpul $t + dt$; din poziția B, la

1) „On affirme très sérieusement aujourd’hui que les espèces ne sont pas éternelles, mais ont leur histoire.

Pourquoi les lois, ces types des relations entre phénomènes ne seraient-elles pas elles-mêmes sujettes au changements?” (E. Boutroux: *De l’idée de loi naturelle* pag. 37).

momentul $t+dt$, pot deduce apoi poziția C următoare, și așa mai departe, legea devenind în felul acesta o legătură de recurență între o serie infinită de poziții ale universului. Cum calculează știința poziția unei planete pe orbita ei? Cu ajutorul ecuațiilor diferențiale ale mecanicii se obține, prin integrare, o ecuație care leagă spațiul parcurs, de timp, $s = f(t)$. Dând diferite valori lui t , căpătăm pentru s alte valori, cari sunt pozițiile, spațiile parcurse, ale planetei. În realitate calculele sunt mult mai complicate, ceea ce însă nu ne interesează acum. Legătura dintre faptele A și B este, în esență, aceeași ca și aceea care leagă faptele B și C și mai departe. Adică pozițiile A, B, C, etc., corespunzătoare la momentele $t_1, t_2, t_3, \text{etc.}$, sunt încatenate într'o serie, după o legătură unică, anume $s = f(t)$.

Dar să presupunem că modul de cimentare între pozițiile considerate, nu rămâne același, ci că și el variază, după o lege. Să presupunem dar că legea însăși, care înserează evenimentele în timp, este și ea o funcțiune de timp. Vreau să spun că dacă, de exemplu, la momentul t_1 legea newtoniană a atracției are imperiu asupra fenomenelor, la momentul t_2 legea nu mai e aceeași, ci a variat și ea; așa că dacă în poziția determinată la momentul t_1 astrele se atrăgeau în raport direct cu masa și în raport invers cu pătratul distanțelor, la momentul t_2 această proporționalitate directă cu masele își schimbă coeficientul, și proporționalitatea inversă își schimbă exponenții distanțelor. La momentul t_2 funcționează dar o altă lege de atracție, care ar fi, de exemplu, în raport direct cu masele și în raport invers cu cuburile distanțelor.

Evident, din cauza continuității variației universului, pe care observația ne-o arată, trecerea de la evenimentul A la evenimentul B, fiind continuă, și variația legii care guvernează evenimentul A s'ar face continuu, pentru a ajunge la evenimentul B. Dar ar fi aceasta o lege? Da, fiindcă îmi determină pozițiile universului, unele din funcțiuni de altele. Și acest lucru e important, fiindcă în vederea acestui scop al determinării, constatăm raporturi fixe între evenimente. Astfel, legile naturale ar trebui definite, pentru a cuprinde toate posibilitățile, ca legătura dintre diferite evenimente, după care ele pot fi determinate unele în funcțiune de altele.

Vederile științei, totdeauna îndreptate spre simplificare, nu pot să aibă privesți de ansamblu. Pentru acest motiv, am voi ca să calculăm pozițiile planetelor, în mod constant cu ajutorul legii lui Newton. Dar o constantă este un moment în viața unei variabile și tot ceea ce observația noastră sistematică a strâns în cursul atâtor secole, ne arată că natura variază. Constanța legilor nu ar fi decât un moment, în viața legăturilor, care angrenează lumea.

Chiar H. Poincaré, care face o discuție destul de atentă, nu observă acest caracter al legilor, și discuția lui e cauzată tocmai de prezența implicită a acestui caracter.

Am anticipat, în bună parte, asupra concluziilor noastre, dar enunțarea aceasta parțială și rapidă a rezultatelor, la care vrem să ajungem, va simplifica expunerea noastră. Să presupunem, pentru un moment, că facem abstracție de ceea ce, de altminteri, observația ne arată că evoluția, schimbarea universului se face continuu. Vom reveni asupra ipotezii, în cazul că ar exista discontinuități în sânul evoluției lumii. Cel puțin în cazul acesta, vom face raționamente care vor fi valabile pentru un interval limitat de timp, dar enorm față de experiența noastră.

Această idee a continuității, care există de când lumea, și pe care au profesat-o atât savanții antichității, cât și ai timpurilor moderne, pe care scolastici au enunțat-o în formula *Natura non fecit saltus*, Newton a pus-o în cea mai puternică lumină.

Pentru Newton și știința întregă care i-a urmat, toate schimbările universului se fac în chip continuu. Să ne oprim la această concepție și să reluăm discuția noastră cu privire la evoluția legilor naturale, rezervându-se discuția în cazul posibilității salturilor discontinue ale naturei, când vom vorbi de ipoteza quantelor.

Mai întâi e evident că, pentru ca legile să evolueze în această continuitate pe care o constatăm și o presupunem, nu e nevoie de intervale geologice, cum vrea Poincaré, fiindcă legea variind continuu, schimbarea trebuie să se producă la fiecare moment; dacă această variație este infinitesimală în ceea ce privește cauzalitatea, în timpul în care se fac observațiile noastre, efectele pot fi mult mai aparente.

„*Quel moyen avons-nous alors de connaître le passé géologique, c'est-à-dire l'histoire du temps où les lois auraient pu autrefois varier—*” se întreabă H. Poincaré. „*Ce processus n'a pu être directement observé et nous ne le connaissons que par les traces qu'il a laissées dans le présent, nous ne le connaissons que par le présent*”. Astfel, pentru a deduce pozițiile universului în trecut, trebuie să facem uz de procedeul matematic, care având pozițiile la momentul t , deduce pe cele din trecut, pentru $t < 0$, și pe cele viitoare, pentru valorile lui $t > 0$. „Or, continuă Poincaré, ce processus est-il capable de nous révéler des changements dans les lois? Evidemment non; nous ne pouvons précisément l'appliquer qu'en supposant que les lois n'ont pas changé”¹⁾

Astfel, deoarece imutabilitatea legilor ar figura în premi-

1) H. Poincaré: *Dernières Pensées*, pag. 9.

sele tuturor raționamentelor noastre, nu se va putea ajunge la concluzii care să pună în discuție această imutabilitate.

Poincaré crede că dacă un Leverrier calculează, cunoscând orbitele actuale ale planetelor și servindu-se de legea lui Newton, cece vor deveni aceste orbite în 10.000 de ani, el nu va putea niciodată să conchidă că legea lui Newton ar fi falsă, în câteva mii de ani. Astfel pusă chestiunea, enunțul ei e absurd. Într'adevăr Poincaré ar voi ca însăși legea să se spargă și din interiorul ei să țâșnească viitoarea lege care ar governa evenimentele, și care ar infirma pe aceea care a generat-o.

Dacă niciodată un om de știință nu va putea răspunde unei asemenea probleme, acest lucru nu se va întâmpla din cauza neputinții lui, ci din cauză că rațional nu se va putea niciodată răspunde unei asemenea probleme. Omul de știință al lui Poincaré ar face o convenție generală, pe baza căreia ar calcula toate fenomenele; atunci cum ar mai putea să găsească că această convenție nu mai e generală, ci particulară, câtă vreme el nu a schimbat nimic în definițiile de la care a plecat? Chestiunea puținții de a observa variația legilor, dacă ar avea loc, se poate pune numai din punct de vedere al observațiilor experimentale.

Mai întâi am schițat, mai sus, că, chiar dacă legile ar evolua, determinarea fenomenelor nu e mai puțin strictă, cu condiția să cunoaștem și legea variației legilor naturale.

Să presupunem că masa este o funcțiune de timp, $m=f(t)$, această funcțiune putând fi mai degrabă o funcțiune periodică, cece ar fi mai aproape de fenomenele naturii, toate arătându-ne procesul repetiției. Dar, în definitiv, ipoteza nu interesează decât în posibilitatea ei, preciziunea și rigurositatea ei fiind o chestiune de determinare științifică. Or, dacă ajung să cunosc funcționalitatea dintre m și t , la orice moment am expresiunea masei, și, în consecință, legea gravitației valabilă pentru momentul considerat.

Dacă la momentul t_1 , legea gravitației este aceea pe care o cunoaștem, la momentul t_2 , masa descrescând sau crescând, de exemplu cu timpul, coeficientul care exprimă direct proporționalitate între masă, e ceva mai mic sau mai mare și deci legea gravitației cere o valoare mai mică sau mai mare, la momentul considerat. Dar s'ar putea observa variația masei de-a lungul timpului; un alt Newton va stabili odată, o altă lege a gravitației, funcțională, care ar determina orbitele planetelor, și prin urmare pozițiile lor, cu aceeași exactitate cel puțin.

Dar problema determinării variației masei, poate conține în definiția ei dificultăți de netrecut, fie din cauza greutateii de a stabili astfel de variații, fie din cauza micimii schimbărilor.

Observația științifică, dacă ajunge mai greu la fenomenele cauzale, poate constata mai bine și mai vizibil variația în efectele acelor cauze, care apoi pot fi deduse din fenomenele

observate. Astfel, deși axul unui volant provoacă mișcarea de rotație a lui, este mai greu să observi această mișcare în ax, decât pe periferia circulară a volantului.

Deși ipoteza noastră servește numai discuția de aici, totuși ea poate lămuri o serie de probleme care se pun.

Una din împrejurările care au intrigat pe astronomi, este accelerația seculară a lunii. Luna nu alunecă uniform pe orbita ei, ci are o mișcare accelerată, neobservabilă într'un timp scurt, dar care într'un secol ajunge la câteva secunde de arc. Astfel că, dacă calculăm după legea lui Newton, plus corecțiunile de rigoare, poziția lunii peste un număr de ani, luna nu se găsește exact în poziția anunțată, când îndreptăm luneta către ea, ci ceva mai departe; accelerația aceasta, fiind foarte mică, e neglijabilă pentru un timp scurt, dar dacă vrem să calculăm poziția peste 100 de ani, trebuie să adăugăm la această poziție, câteva secunde. Astronomii explică acest fenomen prin încetinirea mișcării de rotație a pământului: frecarea mareelor ar produce căldură, ceea ce ar trebui să distrugă din forța vie, și astfel pământul și-ar micșora, foarte încet de altminteri, mișcarea de rotație, ceea ce ar provoca aparenta accelerație a mișcării lunii.

Această ipoteză poate fi suficientă sau nu, nu am să mă ocup de ea acum. Dar să presupunem, ceea ce spuneam mai înainte, că masa e o funcție de timp, și că suntem în intervalul în care funcția este crescătoare: coeficientul de accelerație este mai mare acum, legea lui Newton este numeric crescută, luna în intervalul considerat, își grăbește mersul pe orbită. Or, tocmai în astrele mai mici, creșterile de masse vor fi mai evidente, pe când la astrele mari, aceste creșteri vor fi comparativ neglijabile.

Invers, deși nu aș fi pus ca ipoteză de unde să plec, legătura funcțională între masă și timp, observând acest fenomen, îmi pot pune întrebarea, dacă nu cumva legea gravitației ia cu timpul altă valoare, dacă nu variază, de exemplu, masa, în sfârșit, dacă legile nu sunt variabile. Nu voi mai lua și alte exemple; dar putem spune, că știința observă multe fenomene, a căror variație și abatere de la rigiditatea legilor obișnuite, poate foarte bine fi atribuită unei variații a legilor. Un savant de geniu va descoperi odată și legea acestei variații și atunci fenomenele vor căpăta o explicație mult mai generală, și totdeodată mai elegantă.

Până la Newton, merele cădeau în toată libertatea, ba chiar și alte corpuri dispuneau de liberul lor arbitru: Sir Isaac Newton a avut ideea de a grupa toate căderile într'o singură lege. Știința ar putea constata variații seculare sau milenare în vitezele mișcării planetelor, până când un om de știință va izbuti să le introducă într'o lege de variație, care să le cuprindă pe toate. Și atunci omul de știință va putea determina viitorul și trecutul

universului, pe baza acestei variații, pe care a stabilit-o.

Astfel că afirmația lui Poincaré: „Nu putem ști nimic despre trecut, decât cu condiția de a admite că legile nu s'au schimbat”, este gratuită.

Știința nu cunoaște legile naturii decât imperfect. O poate constata oricine a cercetat teoriile științifice, cu atât mai mult, dacă s'a aventurat în calculele pe care le face, pentru determinarea efectivă a pozițiilor planetelor pe orbită, nobila știință a astronomiei. Aceasta e situația științii. Ea inventa legi, pe care le impune naturii, pe baza observațiilor limitate ale experiențelor omenești. Mai curând sau mai târziu, aceste legi trebuie corectate, dacă nu abandonate, cu aceeaș ușurință cu care au fost adoptate. Natura își urmează cursul, fără să se îngrijească de formulele noastre.

Observațiile omenești sunt, prin forța lucrurilor, limitate; generalizările noastre suportă și ele viciul acestor limitări. Căci ce este o lege decât o generalizare, o inducțiune pe baza unor cazuri particulare? Noi constatăm în natură, prin experiențele noastre, ceea ce Stuart Mill numea „uniformități”, adică legături *constante* între fenomene și care capătă numele de legi. Dar această presupusă constantă a legăturilor, este ea impusă de experiență sau o impunem noi fenomenelor, pentru a simplifica chestiunea? Fiindcă această generalizare, pe care o face știința, cuprinde în însăș definiția ei, principiul constantei. Dar natura, s'ar putea să nu țină seama de interesele noastre de simplificare...

Mai întâi noi nu am descoperit nici o lege absolut exactă în care natura să se închidă definitiv. Legile fundamentale ale mecanicii, care au fost atât timp crezute perfecte, sunt atacate acum de oamenii de știință. Ele nu mai sunt decât aproximative și adevărate numai pentru viteze mici, unde aproximațiile sunt aplicabile, iar diferențele neglijabile.

Dar pentru viteze mari, ca aceea a luminei, corecțiunile de adus devin importante, și nu pot fi abandonate. Până și legea lui Newton, aceea care era considerată ca cea mai perfectă și imutabilă, trebuie să primească, după teoria relativității, o oarecare corecțiune.

„Nous ne connaissons les lois qu'imparfaitement”, exclamă H. Poincaré. Dar noi credem mereu într'un ideal științific, care realizat, ar duce la cunoștința legilor adevărate, perfecte, imutabile.

Să vedem ce ne spune această continuă deformare a legilor științii.

Astronomia a dat oamenilor încrederea și speranța în existența unor legi ineluctabile și precise. Poincaré, care devine liric când vorbește de această armonie perfectă, pe care o realizează legile perfecte ale universului și în a cărei existență

crede, își întunecă această bucurie, când vorbește de cunoștința pe care o avem despre aceste legi și care nu ar fi decât aproximativă. „L'astronomie nous a appris que les lois sont infiniment précises, et que si celles que nous énonçons sont approximatives, c'est parce que nous les connaissons mal”¹⁾).

Dar nu este această credință în existența unor legi „infiniment précises” un ideal romantic, pe care dorințele noastre de simplificare îl impune minții? Ce bază *reală* are convingerea noastră în existența legilor perfecte? Situația de fapt a științei este următoarea: legile pe care le stabilește, sunt rectificate continuu. Niciodată știința nu a observat legi perfecte, ci numai fapte pe care le-a generalizat în legi aproximative, și savanții nu se sfiesc în a mărturisi neputința lor, odată cu credința tinerescă în existența unor legi excelente.

Două sunt ipotezele, pe care le putem face în această situație:

1) Observațiile și cunoștințele noastre fiind toate fragmentare, absolut nimic nu poate impune conceptul de lege perfectă și imutabilă, care devine gratuit, care devine un simplu vis științific, o chestiune de credință;

2) sau legile evoluează și astfel generalizările noastre care presupun un sâmbure constant între fenomene, nu corespund relațiilor dintre fenomene.

Intr'adevăr, când știința afirmă numai legi și reguli aproximative, când ea nu reușește să descopere un singur adevăr stabil, inatacabil, când toate regulile pe care le scoate din observații, sunt valabile numai cu corecțiunile aduse ulterior, ce fapt, măcar unic, poate genera conceptul acesta de lege perfectă? În mod obiectiv, nu am dreptul de a trage această concluzie hazardată, fără a depăși informația experienței.

Astfel, noțiunea de lege care ar governa perfect fenomenele, este un produs al exigențelor noastre psihologice și nu-și găsește suportul în nici o observație a științei. Știința pleacă de la observații pe care le clasează, le ordonează, ajungând astfel la reguli. Un singur fapt și încă ar fi suficient pentru a justifica o ipoteză. Dar ipoteza legilor perfecte nu se reazămă pe nici un fapt dat de observație, și credința în ea este doar o credință și nimic mai mult.

Noi eliminăm foarte multe fapte în cercetările științifice pe care le facem, pentru a ajunge astfel la simplificări, cărora le dăm titlul de legi²⁾. Dacă aceste simplificări reușesc cu aproximație, credem atunci în valabilitatea lor, dacă nu reușesc,

1) *La valeur de la Science*. pag. 161.

2) Necesitatea acestora psihologică de simplificare este analizată în câteva pasagi de J. H. Rosny-atné, dintr'un punct de vedere cu totul general. în

atunci revenim și complectăm legile descoperite. Pentru a putea avea în fața ochiului, ca printr'un ochian întors, care strânge imagina în dimensiuni reduse, reducem lucrurile la cât mai puține elemente, le aducem să fie ireductibile în simplitatea lor.

Dacă simplificările pe care le facem când aplicăm legea lui Newton pentru calcularea orbitelor planetelor, ar reuși aproximativ, toate corecțiunile ulterioare ar fi inutile și noi am crede că legea este perfectă, deși ea făcea abstracție de o sumă de fapte reale. Astfel noi credem că toate planetele descriu elipse, că și cometele descriu parabole sau arce de parabole, că însfârșit, dacă îndreptăm telescopul spre un sistem dublu de stele, ele se mișcă tot pe conice. Iată uniformitatea observațiilor noastre, iată dar legea generală, care înlănțuie o întregă și uriașe serie de fenomene ale naturii. Dar ar fi suficient să introducem în calculele noastre, cum e acela care stabilește orbita unei planete, și care presupune numai două corpuri, soarele și planeta respectivă, să introducem, zic, un al treilea corp, fie chiar unul dintre cele mai depărtate și a cărui influență ar fi mică, din cauza prea marelui depărtări, cum ar fi steaua Sirius, de exemplu, pentru ca toate aceste conice să se spargă și astrele să ia drumul pe orbite mult mai complicate. Acesta e cazul cel mai simplu și totuși problema celor trei corpuri nici nu a putut fi rezolvată, de Mecanica Cerească, decât în câteva biete cazuri particulare.

Simplificările pe care le face știința, reușesc totuși din punct de vedere practic, dar ele nu ar putea fi ridicate la rangul de legi ale naturii, chiar dacă ar ajunge să fie — tot din punct de vedere practic — aproximativ exacte.

Intr'adevăr, pentru timpul scurt al observațiilor noastre, arcul orbitei unei planete, de exemplu, poate fi confundat, sau luat aproximativ egal, cu un arc mic de elipsă. Apoi, din cauza acestei prime aproximații, trebuie să aduc corecțiuni, ca lucrurile să se potrivească cât mai bine cu observațiile mele. Dar aceste corecțiuni sunt arbitrare. Intr'adevăr, când aduc corecțiile pozițiilor stelor calculate după legea lui Newton, co-

lucrarea *Les Sciences et le Pluralisme*. „La simplification est un besoin de l'esprit pour s'orienter au sein des phénomènes, de même qu'elle est un besoin, chez les êtres les plus humbles, pour agir. De longues séries de simplifications ressortissent aux conditions primitives de la vie. Chacun de nos sens est construit de manière à „négliger" ce qui ne l'intéresse pas directement: l'oeil n'est impressionné que par les phénomènes lumineux, l'ouïe par les phénomènes sonores, etc. Ainsi, dès l'origine, nous vivons grâce à des éliminations continues et fatales. De même la science, continuellement, néglige, totalise, symbolise" (pag. 2).

recții stabilite pe baza aberației luminei, de exemplu, capăt niște numere foarte mici, care trebuiesc adăogate coordonatelor stelei. Dar dacă aș face calculul pentru corecțiunea coordonatelor aflate, făcând să intervină Sirius sau Saturn, sau însfârșit, orice astru bine ales, în sistemul de atracție, pământ, soare, voi ajunge, repet, alegând bine astrul, să capăt o serie, din care voi lua atâția termeni câți îmi trebuie ca să ajung la o aproximație mai justă. Astfel noi alegem dintr'o infinitate de posibilități pe acelea care par mai apreciabile, neglijând pe toate celelalte, și stabilim corecțiuni care sunt arbitrare, din cauza modului cum au fost alese.

Aceste rotunjiri arbitrare ale observațiilor, prin generalizări și simplificări, ne fac să vedem uniformități și legi, care nu au valabilitate niciodată, ca legi riguroase, ci numai ca metode mai facile de a ne descurca dintr'un complex de fapte, ce, în totalitatea lor, infinită, nu ar putea intra în câmpul îngust de viziune al ochiului nostru.

Ca exemplu, să considerăm calculul longitudinei lunii pe orbita ei. Longitudinei E îi trebuiesc adăogate o mulțime de corecțiuni, ca accelerația seculară, evecția, variația, etc., așa că, în definitiv, găsim pentru această longitudine, expresia următoare: 1)

$$E = 1 \begin{array}{l} + \text{nt} \\ + \text{ecuația centrului} \\ + \text{accelerația seculară} \\ + \text{evecția} \\ + \text{variația} \\ + \text{ecuația anuală} \\ + \text{inegalitatea paralactică} \\ + \text{perturbații} \end{array}$$

Calculând toate aceste valori aproximative, ajungem să avem pentru lună o poziție, care corespunde cu aceea dată de observație. Astronomia adoptă calculele faptelor. Dar atunci, universul nu mai e stăpânit de număr, ci noi adaptăm numărul universului.

Calculele noastre devin astfel arbitrare. Dacă căpătăm o poziție bună, numai cu ecuația centrului și cu accelerația seculară, de exemplu, toate celelalte corecțiuni, deveniau neglijabile. Or, din toate aceste corecțiuni, omul de știință alege pe acelea, care îi convin mai bine.

Dar, natura avea rolul să-și aleagă numeric poziția. Știința comite un fals în această chestiune, care chiar dacă ar fi numai moral, nu ar putea să nu fie calificat ca atare în oricare alt domeniu. Ea anunță, că teoriile dau loc la calcule care, în mod extraordinar, determină pozițiile efective ale astrelor, în

1) N. Coculescu: *Curs de Astronomie teoretică*, pag. 298.

general fenomenele, când în realitate faptele obligă știința să aleagă, în mod arbitrar, teorii și, în consecință, să calculeze și să aleagă corecțiunile astfel, ca numerele să se potrivească experienței.

Problema stabilității sistemului solar, este un exemplu care ilustrează odată mai mult afirmația noastră. Seriile cu care se calculează axele mari ale orbitelor, nu conțin variabila t , timpul, explicit, ca factor comun, ceea ce ar face ca pentru o valoare a lui t mai mare, cum ar fi un secol, etc., oricât ar fi de mici termenii seriei considerați, rezultatul să fie destul de important. Cum se spune, axele mari ale orbitelor planetelor nu au inegalități seculare, ci sunt constante, ceea ce nu ar fi cazul, dacă ar fi cuprins pe t explicit, când axele s'ar fi micșorat sau mărit cu timpul, adică planetele s'ar fi apropiat sau depărtat de soare.

Dar aceasta se întâmplă, dacă ne mărginim numai la termenii primi ai seriei cu care calculăm axele mari, adică la perturbațiile de ordinul întâi. Poisson a demonstrat că și în cazul când considerăm perturbațiile de ordinul doi, axele mari sunt invariabile. Când însă considerăm termenii seriei, de ordinul trei, Spiru Haret a arătat, că apar atunci inegalitățile axelor mari, adică variații ale lor, însă, evident foarte mici. Poincaré a studiat chestiunea și pentru ordine superioare.

Ar mai rămâne ca observațiile să stabilească, cum se petrec lucrurile în realitate, ca știința cerului să știe la ce termeni ai seriei să se oprească...

La fiecare moment, știința considera o lume, tangenta universului fenomenal, asupra căruia operează, stabilind aproximații, legi care suferă aceste aproximații, în definitiv, ecuații diferențiale. Cine poate spune, că peste zece mii de ani, lumea creată de știință, tangenta universului, va putea fi menținută pe baze newtoniene, când chiar de acum aceste baze sunt sguđuite? Vreau să spun, că nimic nu ne îndreptățește să credem, că, arcul de curbă care ar putea înlocui în comodă aproximație, arcul orbitei ideale, ar fi mai târziu tot arcul de elipsă.

Ba încă îndreptările pe care le aduce știința mereu legilor stabilite, ne îndreptățește să credem, că mai târziu, curba tangentă se va schimba vizibil; așa că, aceasta întâmplându-se continuu, putem conchide că acea curbă ideală, care ar arăta mersul universului, există real, odată ce ea ar trebui să fie tangentă la o infinitate de genuri de curbă? Matematic vorbind, ar trebui să existe o înfășurătoare la o infinitate de familii diverse de curbe, ceea ce e imposibil.

Astfel că noțiunea de lege ideală și riguroasă, e iluzorie, fiindcă nici ca ipoteză nu se bazează pe niciun fapt observat, care să-i dea un minimum de probabilitate, sau măcar, de posibilitate, și se prezintă ca un rezultat al necesității noastre

psihologice de simplificare și prin aceasta ca o speranță romantică și arbitrară în armonia universului. Dacă știința vrea să ridice totuși această speranță la rangul de ipoteză, ea nu va trebui să uite că toate ipotezele științifice nu sunt decât aproximative și se completează neconținut, ceea ce infirmă — *de plano* — chiar ipoteza imutabilității legilor.

Când observăm diferite fenomene, căpătăm mici diferențe între experiență și teorie; noi spunem atunci, că dacă mijloacele noastre ar fi perfecționate, am putea să ajungem la exactitate perfectă. În aceste mijloace punem instrumentele și teoriile științifice. Dar aceasta înseamnă să presupui mereu noțiunea ideală de lege exactă; e ca și cum numerele care stăpânesc lumea, ar trebui să fie toate întregi, iar numărul irational nu ar avea imperiu asupra universului, ca și cum raportul între lungimea unui cerc și diametrul său, nu ar fi un număr incomensurabil, decât din cauza mijloacelor noastre insuficiente.

Astfel conceptul de lege imutabilă este scos din neant, produs al exigențelor noastre psihologice.

Să revenim la cea de a doua ipoteză, pe care o făceam, bazându-ne pe situația de fapt a științei, că determinațiile științifice nu sunt decât aproximative și că lucrul acesta s'ar datora evoluției legilor naturale. Am spus la început, că chiar dacă legile ar evolua, determinarea fenomenelor, ideală bine înțeles, ar fi încă posibilă, cu condiția să cunoaștem legea mai comprehensivă, după care legea noastră particulară evoluează.

Aceasta ar presupune însă, că dacă regula noastră, care interesează, își schimbă enunțul cu timpul, cel puțin cea generală, păstrează un caracter de permanență. Vom arăta însă unde este punctul slab al unei atare concepțiuni, deși ea e profesată de H. Poincaré. Dacă presupunem doi oameni de știință, separați de intervale geologice de timp, fiecare își va construi o știință a lui, un sistem de legi bazată pe faptele observate. Poincaré spune că e probabil, că aceste științe vor fi foarte diferite, și că în acest sens se poate spune că legile au evoluat. „Mais quelque grand que soit l'écart, on pourra toujours concevoir une intelligence de même nature encore que la nôtre, mais de portée beaucoup plus grande, ou appelée à une vie plus longue, qui sera capable de faire la synthèse et de réunir dans une formule unique, parfaitement cohérente, les deux formules fragmentaires et approchées... Pour elle, les lois n'auront pas changé, la science sera immuable, ce seront seulement les savants, qui auront été imparfaitement informés”¹⁾.

H. Poincaré, deși, în definitiv, față de observațiile noastre, totdeauna imperfecte și aproximative, trebuie să recu-

1) H. Poincaré: *Dernières Pensées*, pag. 80.

noască, într'un sens, evoluția legilor, nu poate scăpa acestui deziderat psihologic al simplificării, care vrea cu orice preț ca eforturile științei să ajungă, măcar într'o anume chestiune, la punctul lor final.

El crede că observatorul acesta ideal, „appelé à une vie plus longue”, ar putea face sinteza celor două științe separate în timp, prin câteva milioane de ani, că aceasta va reuși să racordeze cele două arcuri de curbă, parțiale, tangente la curba ideală, pe care le întrevăzuseră oamenii celor două științe. Dar aceasta nu însemnează nimic mai mult decât să apelezi la absurditatea aceea a anticilor, care voiau să echilibreze pământul pe umerii lui Atlas; apoi Atlas a trebuit să fie și el sprijinit de ceva, și atunci s'a găsit o broască țestoasă, care să facă oficiul acesta.

Inteligența aceea puternică, dotată cu o viață și viziune mult mai întinsă în timp, nu e față de nemărginirea timpului decât tot o ființă limitată: separată și ea de o altă ființă, la fel de dotată, printr'un interval și mai mare de timp, vor da amândouă naștere la alte două științe, diferite, astfel că se va putea spune că și pentru ele legile au evaluat. În acelaș mod, putem imagina exemplul mai departe, pe dimensiuni cât mai mari și nu ne vom putea opri niciodată, până la infinit, fiindcă fiecare exemplu, va avea exact aceeaș valabilitate ca și precedentul său.

În realitate, simplul fapt, de a admite variabilitatea legilor, provoacă mutabilitatea lor pe toată întinderea. Într'adevăr, dacă din cauza imperfecțiunii aparatelor noastre și limitării experienței umane, legile observate de știință nu sunt decât aproximative, concluzia aceasta atinge toate observațiile noastre, deci și pe aceea, care ar duce la constatarea unei legi mai generale, după care s'ar face evoluția legilor particulare; dar în virtutea aceluiași motive, legea generală de evoluție a unei legi, capătă și ea un caracter aproximativ și prin urmare, ea nu e decât un aspect al unei legi mult mai cuprinzătoare, după care se fac schimbările și ale acestor legi de evoluție a legilor. Mai precis, dacă admit că aproximațiile care au loc totdeauna în știință, se datoresc mutabilității continue a legilor naturale, această concluzie își întinde imperiul dealungul desfășurării timpului, peste intervale oricât de mari, mai mari decât oricare interval dat; astfel sinteza mai multor legi aproximative nu e și ea decât tot o aproximație și apoi sinteza mai mare a mai multor aproximații precedente, ne dau o aproximație mai apropiată, dar nu mai puțin o aproximație, și așa mai departe la infinit.

O lege actuală este valoarea numerică a unei legi mai mari, funcționale, pentru o anumită valoare a variabilei t ; iar aceasta este funcțiunea care verifică o anumită ecuație dife-

rențială și așa mai departe, legile, înfășurându-se una în alta, într'o ierarhie, cu trepte infinit de multe. Universul s'ar înșuruba astfel, în organizația legilor, ca un șurub cu spirale infinite, fiecare spiră diferând de cea precedentă prin pasul ei. Știința ar asimila una din spire cu o curbă oarecare, cerc, elipsă, etc., având astfel speranța legilor exacte, care ar guverna universul.

Astfel niciodată și nicăeri, o lege exactă nu ar putea exista, iar această neexactitate și-ar avea origina în chiar natura legilor naturale. Într'adevăr, legile fiind variabile una după alta, până la infinit, exactitatea lor ar fi o speranță a nevoei noastre de simplificare și în niciun chip nu ar putea să-și găsească locul în vre-o lege.

Pentru că nici o lege nu ar fi constantă, nici aceea de la infinit, care ar trebui să împrumute acest caracter, într'un fel sau în altul, tuturor legilor, variabilitatea aceasta se repercutează din lege în lege, până la legile observate de noi, iar acestea devin, prin natura lor, aproximative. Organizația, în care s'ar încadra universul, ar fi, în esența ei, aproximativă, și astfel nu ar exista, nu ar putea exista, legi exacte. La un moment dat, poziția universului ar fi determinată, (dar numai aproximativ precisă), de poziție anterioară a lui; dar chiar această determinare nu s'ar comporta și ea decât ca un număr incomensurabil.

Exprimând mai bine această idee, vom spune că guvernământul lumii se compune dintr'o serie infinită de funcțiuni de funcțiuni, astfel că prima variabilă nici nu există, încât valoarea numerică pentru un moment t nu există decât aproximativ, fiindcă materialmente prima variabilă nu există. Știința intră în acest șir de funcțiuni și atribuie uneia din ele o valoare constantă, scoțând astfel la lumină legi aproximative. Dar aproximația lor este grosolană și mai curând sau mai târziu, ea trebuie corectată. Dacă am avea mai multe funcțiuni succesive ale seriei, aproximația ar fi ceva mai justă și s'ar potrivi fenomenelor mai mult timp. Însă niciodată nu vom cunoaște legi exacte, fiindcă acestea nu există decât ca aproximative prin natura lor.

În tot cazul, sistemul acesta de legi, deschis la capete, care ar angrena universul, nu ar aduce atingere determinismului, dar i-ar da o semnificație mult mai profundă și subtilă. În aspectul exterior, prima consecință ar fi, că preciziunea formală este necesarmente exclusă. Orice inteligență, cât de vastă și puternică ar fi, operând pe câmpul unui spațiu, oricât de întins, dealungul intervalelor de timp, geologice, nu poate, prin forța lucrurilor, să cunoască universul formal decât prin aproximații, fiindcă oricâți termeni ar considera dintr'o serie infinită, ai cărei termeni se succed după o lege necunoscută,

suma lor nu va fi decât un număr aproximativ.

Astfel ajungem la celebra teorie a lui Heisenberg a relațiilor de incertitudine, în fizica atomică.

Cu toate că nu voim să discutăm această teorie, aici, ci vom da locul discuției în altă parte, să atingem chestiunea în treacăt, doar atât cât ar fi în legătură cu subiectul nostru. Pentru Heisenberg interacțiunea dintre obiect și observator, neglijată de teoriile clasice, susceptibilă într'adevăr să fie eliminată din calcule, când e vorba de universul mare, ia o valoare apreciabilă, când e vorba de observații microcosmice.

Când observăm un corpuscul (electron) la microscop, din cauza insuficienței puterii de separație a aparatului, coordonata x a corpusculului, care i-ar fixa poziția, e determinată cu o anumită eroare, foarte mică, pe care să o notăm cu Δx . Dar, pentru a putea fi văzut, electronul trebuie să fie atins de o rază de lumină, de orice fel ar fi, adică să fie atins de un foton care constituie radiația luminoasă. Dar acest șoc, analog unui șoc mecanic, va produce o perturbație în poziția electronului, adică în mișcarea lui.

Pe scurt, pentru a avea o mai bună determinare a poziției electronului, va trebui să utilizăm radiații luminoase din ce în ce mai deosebite de razele de lumină ordinare, cum ar fi razele ultraviolete sau razele γ ale radiului etc., care transportă o energie din ce în ce mai mare. Or, atunci, cu cât sporește preciziunea mijloacelor noastre, cu atât perturbațiile, pe care le suferă electronul, sunt mai mari, viteza și mai precis, cantitatea de mișcare, care e produsul masei prin viteză și notată p , va suferi o schimbare, ceace va aduce o eroare în observația cantității de mișcare, pe care să o însemnăm cu Δp .

Heisenberg ajunge astfel la concluzia, că este imposibil să cunoaștem deodată și poziția și viteza electronului cu o mare precizie, câștigul în precizie având ca efect o eroare mai mare în observația vitezei (sau a cantității de mișcare). Concluziile care se degajă de aici, l-au dus pe Heisenberg să creadă, că relațiile din lumea atomică suferă capriciul unei câtimi de indeterminism și că nu putem urmări evoluția unui sistem decât cu oarecare incertitudine. Astfel legile fizice ar avea o valoare pur statistică.

Concepția aceasta, dacă nu ar avea și ea un grad de incertitudine..., ar fi foarte interesantă și ar corobora aserțiunile

1) „Dans les théories classiques, cette interaction a toujours été considérée soit comme négligeable, soit comme éliminable dans les calculs grâce à des expériences de contrôle.

Dans la physique atomique, cette hypothèse est inadmissible, car à cause de la discontinuité caractéristique des faits atomiques, cette interaction peut provoquer des modifications relativement grandes et incontrôlables”.

(W. Heisenberg ; *Les principes physiques de la Théorie des Quanta*, p. 2).

noastre, dar dintr'un punct de vedere, care ar privi lucrurile tocmai invers.

Intr'adevăr, noi am spus, că dacă universul ar fi angajat într'o determinare deschisă la capete, orice observație limitată a lui nu va putea fi exprimată necesarmente decât parțial și aproximativ. Acest rezultat este de natură teoretică și observațiile cu rectificările lor, variația teoriilor științei, nu fac decât să verifice concluzia noastră.

Această aproximație nu este introdusă de considerația acțiunii reciproce dintre observator și obiect, incidentală, ci are un caracter esențial. Aproximațiile, cărora trebuie să se supună știința, sunt consecințe necesare ale modului cum e determinat universul. Heisenberg pleacă de la observații incerte, pentru a deduce o lege a incertitudinii observațiilor noastre, și a indeterminismului fenomenelor fizice.

Dar — și desigur cei care au gândit altfel, i-au denaturat concepțiile — rezultă că Heisenberg admite că fenomenele fizice nu au un determinism riguros.¹⁾ Experiențele noastre vor avea totdeauna un coeficient de eroare, o oarecare incertitudine, în ceceace ne privește. În orice caz se poate vedea poziția noastră față de teoriile lui Heisenberg; cum am spus, ele ar verifica ceceace am afirmat despre evoluția legilor, prin partea lor exclusiv experimentală.

În ceceace privește aspectul teoretic, vom avea să-l analizăm când vom vorbi despre „Fapte și Legi științifice”. Vom spune totuși de acum, că, pentru a putea formula relațiile de incertitudine, Heisenberg se servește de constanta lui Planck, h , o câtime extrem de mică, și găsește, matematic, că produsul $\Delta x \cdot \Delta p$ a erorilor comise în observația poziției și cantității de mișcare a unui corpuscul, nu poate fi mai mic decât acest h .

Deci în toată incertitudinea fenomenelor fizice, există un lucru cert, că nu vom cădea cu produsul de mai sus niciodată sub h ; dar, dacă ar fi să credem cu toată convingerea în concluziile lui Heisenberg, ar trebui să ne așteptăm, în virtutea motivelor, care au determinat această concluzie, la această excepție....

Pe de altă parte, însăși constanta lui Planck are nevoie de observații pentru a fi determinată, care se supun relațiilor de incertitudine; astfel relația $\Delta x \cdot \Delta p \geq h$ a putut fi stabilită pe baza existenței constantei quantice, iar această constantă h , necesită o determinare, ea însăși supusă unei relații asemănătoare $\Delta x \cdot \Delta p \leq h$... Astfel lucrurile ar ajunge la o complicație inextricabilă.

1) Vezi: W. Heisenberg. *Les principes physiques de la Théorie de Quanta*. În acest sens Louis de Broglie spune: „Avec l'incertitude Heisenbergienne, c'est toute notre vieille croyance dans l'enchaînement rigoureux des faits matériels qui est, ou du moins paraît, renversée”.

Considerațiile acestea ar putea da loc la o interpretare diferită de aceea pe care am avut-o în vedere.

Să ni se permită să mai stăruim puțin asupra acestei chestiuni, pe care în ceea ce a precedat, am încercat să o ilustrăm doar prin comparații și analogii. Ipoteza variației legilor naturale, ne duce la concluzia existenței unei serii infinite de legi, care se acoperă una pe alta în mod indefinit. Dar termenii acestei serii coexistă simultan, sau sunt izolați în timp și spațiu? Mai întâi, geometric vorbind, legea ultimă și cea mai întinsă, trebuie să existe totdeauna, pentru că o lege particulară să poată, la rândul ei, exista, ca expresiune funcțională a primei legi. Pornind dar, de la legea cea mai cuprinzătoare, și cum legile nu dispar, ci se transformă, ceea ce ar însemna de fapt dispariția treptată a legilor considerate constante, conchidem, deoarece existența unei legi particulare cere, în momentul acela, existența unei legi superioare, a cărei expresie este, și această la rândul ei presupune o alta, și așa mai departe la infinit; că — în ipoteza aceasta — toate legile, care se înfășoară una în alta, regisează universul în același timp.

Dar imperiul legilor acestea ar mai fi de ordin determinativ? Evoluția lumii fiind în natura ei determinată, dar esențialmente variabilă, excluzând conceptul de constantă, contrazice însuși înțelesul necesității și determinării, cu care ne-am obișnuit. Noi voim ca natura să se supună simplificărilor noastre, ceea ce, din nefericire, nu se întâmplă niciodată. Pentru a descoperi constanta și a scăpa de încurcăturile pe care le presupune variabilitatea, știința face abstracție de o sumă de amănunte, care arată tocmai neexactitatea unei legi. Totuși, există o determinare mult mai largă în înțeles, careia i se supune universul, și care ar fi, nu o determinare constantă, ci o determinare variabilă. Dar aceasta ne este inaccesibilă. Intr'adevăr, știința pleacă de la fapte, pentru a stabili legi. Faptele sunt lucruri particulare, și din lucruri particulare nu vom scoate niciodată altceva decât legi particulare: astfel noi intrăm în acea serie de legi și ne este imposibil să ajungem la capătul ei vreodată, fiindcă seria e infinită. Știința devine astfel, prin definiție, aproximativă, fiindcă nu poate cunoaște, prin imposibilitate, curba variației legilor, careia ea îi substituie, treptat, arce de curbă, tangente.

Omul impune naturii slăbiciunile sale, și astfel ajunge la o știință paleativă. El ar vrea ca lumea să fie guvernată de legi simple și prin acestea să elimine dificultățile eventuale și naturale.

Astfel mult timp, de exemplu, matematica a fost pe rând regisată de numărul întreg și fracționar, pentru ca apoi să se adopte numărul irațional, imaginar, etc. Lumea matematicilor nu se adaptă numărului întreg și fracționar, a trebuit să se

invente alte numere, care aproape nu mai corespund noțiunii primitive de număr.

Tot așa, universul nu pare să se supună conceptului nostru de lege și determinare necesară, obișnuit.

Când facem raportul dintre lungimea cercului și diametrul său, dăm peste numărul irațional π ; acest rezultat se poate datora, fie faptului că impunem acelor două mărimi considerate, un raport nenatural, sau faptului că, presupunând valabilă comparația între ele, acest raport are o determinare esențialmente aproximativă. În ambele cazuri, nu putem vorbi despre un raport între lungimea cercului și diametrul său. Astfel s'ar petrece lucrurile și cu evoluția universului: știința ar vrea să-l facă să încapă în formulele ei, ceea ce nu se poate, fiindcă o formulă presupune o relație constantă, care ar fi exclusă în cazul evoluției legilor. Așa se face, că oricât ne silim, nu putem să facem să încapă raportul între circumferință și diametrul său, într'un număr exact.

Dacă o ierarhie definită de legi ar governa universul, care se suprapun una alteia, cunoștința acestor legi e imposibilă; însuș conceptul de lege ar dispărea, dar universul ar fi determinat totuși.

Legea atotcuprinzătoare, care ar conține toate aspectele particulare ale universului, în fiecare moment, și care există totdeauna, ar cuprinde implicit toate legile variabile posibile. Încât, de fapt, legislația universului nu ar avea un caracter particular, ci ar decurge ca o cascadă dintr'o lege primordială. Dar ar mai putea fi numit acest germen originar, cu numele de lege? Determinarea universului ar fi astfel de altă natură, decât aceea care ar decurge dintr'un sistem de legi. Ea ar fi, în natura ei, variabilă.

Știința pleacă de la limitări, de la observații particulare de legi, și în felul acesta creează o lume iluzorie, fiindcă nu corespunde în nici un chip evoluției universului. Poate că astfel ia naștere lumea, din pricina acestei infirmități intelectuale care crează particularul, fiindcă se integrează într'o serie infinită, neputând vedea infinitul, din cauza câmpului îngust al conștiinței, în care nu încap decât puține lucruri, particulare și limitate deci...

Poate că, pe oglinda inteligenței omenesti, neîncăpând decât imagini limitate, din această cauză despărțim existența în alte existențe individuale, cu legile particulare, creind astfel, o lume complicată și iluzorie...

Poate că, astfel, îmbogățim natura, complicând-o, fragmentând-o, și reflectând părțile, în care o descompunem, într'un sistem infinit de oglinzi cu curburi variabile...

Poate că seria indefinită de legi ierarhice, despre care am vorbit, și care ar părea atât de complicată, să nu facă în realitate decât să simplifice existența, prin aceea că uni-

versul, în loc să se supuiе unei mecanici formale, care în cazul acesta nu ar exista, s'ar supune jugului unei mecanice esențiale, intrinsece, informale...

Dar toate acestea ne-ar duce la considerații metafizice, de parte de subiectul nostru.

Ar fi ușor de închipuit totuși, posibilitatea aceasta a unei serii înlinite de legi, care s'ar înfășura una în alta. Fiecare lucru își are raza sa de acțiune, dincolo de care își pierde personalitatea sa. Acest lucru este tot atât de adevărat și despre lucruri cât și despre ființe. Un bloc de piatră, șubred așezat pe vârful muntelui, poate fi foarte amenințător pentru locuitorii din vale. Dar pentru locuitorii așezați la o distanță convenabilă de poalele muntelui, stânca aceasta nu mai prezintă nici un pericol. Doar muntele întreg, dacă s'ar prăbuși, ar putea să aibă un efect asupra locuitorilor mai depărtați.

În felul acesta, stânca a avut raza ei de acțiune, în care personalitatea ei era distinctă; mai departe, personalitatea ei s'a șters pentru a deveni una cu muntele și acțiunea lui. Și dacă, mai departe, o cometă din sistemul nostru solar, poate provoacă perturbații grave unei planete, în concertul cosmic ea dispăre, ca individ și acțiune particulară, pentru a se integra în acțiunea unică a sistemului solar, care se concentrează într'un singur punct, soarele. Astfel, acțiunea individuală a unui corp, rămâne ca atare, numai într'un anume domeniu, dincolo de care ea se pierde.

Să presupunem, că locuitorii de la baza muntelui fac diferite calcule, prin care stabilesc definitiv, că stânca din vârf este stabil echilibrată și că nu va cădea niciodată. Și totuși, un cutremur face ca muntele să se clatine și stânca noastră se prăvălește. Dacă oamenii în cauză nu cunosc cutremurele, cauzele lor, ei vor spune că calculele lor au fost greșite, sau numai aproximative și în aproximația aceasta își va găsi loc abaterea (écart-ul) întâmplat.

Astfel se înfășoară toate lucrurile, unele în altele, într'o dependență strânsă.

Pământul nu există decât prin sistemul nostru solar, iar acesta nu există decât fiindcă există atomul.

Lumea atomului e o lume cu domeniul ei propriu de acțiune, însă bazată pe faptul, că sistemul solar există, că pământul există, etc. Legile macrocosmului sunt garanția efectivă a legilor microcosmului. Ele se presupun reciproc. Dar oricât vom merge mai departe, ultimul element al acestei lumi nu va fi accesibil. Și oricât a avut inteligența nevoie de o unitate, totuși și atomul a fost descompus în alte unități, și lucrurile nu se pot opri aici. Astfel, universul e compus dintr'o infinitate de organizații particulare, lumi separate, care însă, ca individualități, se presupun reciproc, care se înfășoară. fiecare însă ex-

primând într'un chip deosebit, ceva extrem de general. De aceea, un sondaj în adâncul misterios al universului, nu poate însemna nimic, fiindcă el e independent arbitrar, iar domeniul particular sondat, este esențialmente dependent.

Știința umblă să obțină lucruri independente, atât legi, cât și fapte. Astfel că are nevoie de unitatea electron pentru a construi materia și de o lege oarecare independentă și unică pentru a construi universul. Dar nimic nu există independent, fie că această dependență se manifestă în chipul unei serii infinite de termeni, fie că apare în forma unei curbe închise, în care primul termen presupune pe ultimul. Ceeace s'ar exprima, mai conform cu discuția de mai înainte, că elementele universului sunt esențialmente dependente, variabile în natura și situația lor, care formal nu pot fi, însă, exprimate. Singura formă posibilă a acestei evoluții este chiar existența concretă, fenomenală, a universului...

Pascal credea că organizația infinitului mic repetă pe aceea a infinitului mare. Dacă Dumnezeu creează pe om după chipul și asemănarea lui, nu-i mai puțin adevărat, că omul nu-i un Dumnezeu, fiindcă prin construcție el e altul decât acest personagiu.

Astfel infinitul mic, repetă sau exprimă legea cea mare, însă, în felul său particular.

„La réalité, spune P. Langevin, se montre heureusement plus riche et, par conséquent, plus intéressante. Chaque étage nouveau où l'expérience nous permet de descendre, nous apporte des vérités nouvelles et exige un effort nouveau de construction théorique”¹⁾.

Este adevărat, că din pleiada de savanți moderni se desprind câțiva, a căror statură nu e dintre cele mai mici, care vor să renunțe la determinism, în sensul clasic al cuvântului, Sir Arthur Eddington, savantul celebru, care e mai mult poet decât filosof, deseori datorită unor impulsuri lirice, vrea să facă din univers o ființă, mai mult fantastică decât armonioasă. „Les révolutions de la pensée scientifique, en nous délivrant du déterminisme, marque un pas en avant”²⁾.

Dar alți savanți, între cari Langevin, stăruesc asupra determinismului clasic, ridicându-se contra acestui „dévergondage intellectuel”.

A. Boutaric, comentând aceste lucruri, pune o întrebare, care are un sens mult mai profund, decât ar pare la prima vedere: „N'est-ce pas un signe des temps que de telles affirmations aient pu être envisagées?”³⁾.

1) Langevin, *La notion des corpuscules et d'atomes*, pag. 35.

2) A. Eddington, *Sur le problème du déterminisme*, pag. 24.

3) A. Boutaric, *Les conceptions actuelles de la physique*, pag. 13.

Intr'adevăr, din aceste afirmațiuni, trebuie să conchidem, că noțiunea de lege și determinare, nu mai sunt suficiente pentru a acoperi faptele științifice, sau cel puțin au devenit discutabile. Ceeace confirmă odată mai mult concluzia noastră, că noțiunea de lege fixă este un concept iluzoriu, pe care nici o experiență și niciun fapt nu-l poate îndreptăți, că el a fost inventat de necesitățile noastre psihologice de simplificare. Și dacă ar trebui să punem ceva la loc, care ar fi asemănător doar prin aceea că îi ia locul, ceeace am pune, ar fi un lucru mult mai complex, mult mai subtil și greu de sesizat, dar care tocmai prin aceasta ar simplifica universul...

Nu am vorbit nimic despre continuitatea universului, pe care s'ar părea că am presupus-o implicit până acum. Dar, cu toate că lumea științifică de totdeauna, de la alhimiștii medievale la Bacon, până la Newton și până în timpurile noastre, a crezut în acest continuu al fenomenelor, știința modernă începe să se îndoiască de această continuitate.

Către anul 1900, oamenii de știință se găseau într'o mare dificultate; anume, experiența și previziunile teoriilor, care stabileau o continuitate între materie și radiație, erau în contradicție. Pentru a înlătura această dificultate, fizicianul german Max Planck a emis celebra teorie a quantelor, prin care introducea discontinuitatea în lumea fenomenelor materiale. Cum a fost condus acest om de știință la o ipoteză atât de curioasă? Planck a observat că raționamentele statistice sunt conforme cu experiența, dacă introducem această ipoteză, că schimburile de energie între materie și radiație se fac în mod discontinuu. Pe scurt, fără aparatul matematic necesar, teoria quantelor poate fi aproximativ enunțată astfel: energia, sub orice formă, nu poate varia decât în chip discontinuu. Orice sursă elementară de lumină (oscilator) nu poate să emită, sau să absoarbă energie, decât prin salturi brusce, prin unități discrete, multipli ai unei cantități elementare sau quantum, un fel de atom de energie.

Nu vrem să intrăm într'o discuție mai întinsă asupra quantelor. Vom spune numai, că această ipoteză, care la început a părut tuturora bizară, a fost confirmată atât prin experiențele care s'au făcut ulterior, cât și prin ipotezele ce s'au emis. Intr'adevăr, ceeace am numit atom de energie, poate lua toate valorile posibile, proporționale însă cu frecvența f a radiației și are ca expresie

$$q = hf$$

unde h înseamnă o constantă de proporționalitate, constanta lui Planck. Inșă, — ceeace nu poate fi datorit în nici un caz hazardului, — cercetările experimentale, în care teoria face să intervină acest h , dau pentru această constantă valori foarte apropiate de aceea stabilită de Planck.

Succesul și confirmarea teoriei quantelor a venit însă în urma teoriei lui Bohr asupra constituției atomului. Rutherford imaginase atomul, repetând în miniatură sistemul solar. Un atom era construit, după el, dintr'un sâmbure central, electrizat pozitiv, conținând aproape toată masa atomului, în jurul căruia ar gravita un număr oarecare de electroni electrizati negativ. Acțiunea, care ar atrage electronii către sâmbure, nu ar fi însă gravifică, ci electrostatică; ea s'ar manifesta invers proporțional cu pătratul distanței, astfel că traectoriile electronilor ar fi elipse, iar sâmburele atomului s'ar găsi într'unul din focarele acestor elipse.

Or, dacă lucrurile s'ar petrece exact astfel, sub influența unei excitații exterioare, electrică, termică, etc., atomul ar trebui să emită unde, a căror spectru ar fi continuu.

Lucrurile nu se petrec astfel, decât în lumina emisă de medii solide și lichide, pe când mediile gazoase rarefiate, dau un spectru discontinuu.

Bohr ajunge atunci, pe baza quantelor, la concluzia că electronul nu se poate mișca decât pe anumite orbite particulare, numite orbite quantice, orice altă orbită fiind o orbită imposibilă sau *instabilă*.

Atât timp cât electronul descrie una din aceste orbite stabile, el nu emite unde electro-magnetice, dar emisiunea are loc, când din cauze necunoscute, electronul trece de la o orbită la alta. Pe scurt, când energia unui electron variază, ea variază prin quanta, și astfel electronul la fiecare variație își va schimba orbita, prin salturi brusce.

Dar nu înseamnă toate acestea, așa cum unii dintre gânditorii științei au anunțat-o, că introducem discontinuitatea în existența universului? Chiar Poincaré, analizând teoria quantelor, formulează un enunț, pe care îl consideră mai precis ca acela a lui Planck:

„Un système physique n'est susceptible que d'un nombre fini d'états distincts. Il saute d'un de ces états à l'autre sans passer par une série continue d'états intermédiaires”¹⁾.

Universul ar sări brusc de la o stare la alta, fără a trece prin stările intermediare sau, mai bine zis, un interval ar fi imobil.

„Les divers instants pendant lesquels il resterait dans le même état, ne pourraient plus être discernés l'un de l'autre; nous arriverions ainsi à la *variation discontinue* du temps, à *l'atome du temps*”. De la quanta de energie, ajungem la quanta de acțiune și apoi la quanta de timp. Dar ce devin atunci legile noastre și mai ales, ce semnificație are, în general, conceptul de lege? Ca și cum universul ar depinde de n parametri, dintre

1) H. Poincaré; *Dernières Pensées*, pag. 185.

care noi, prin destinul inteligenții noastre, nu am putea determina decât $n-1$, fiindcă nu am putea, prin natura lucrurilor, să determinăm decât $n-1$ ecuații, care să cuprindă acești parametri. Astfel, un parametru ar suporta capriciile liberului arbitru, ale hasardului; știința ar determina prin legi aspectul parțial al universului cu $n-1$ parametri, dar, din când în când, o valoare arbitrară a parametrului al n -lea, ar provoca un salt brusc al universului, de la o poziție la altă. Nu ar însemna însă, că, încercând să explicăm, științific, adică să cuprindem în legi fenomenele acestea, ceea ce înseamnă că voim să stabilim determinismul fenomenelor în cauză, noi introducem prin aceasta chiar, arbitrarul?...

Legile, ele însele, nu ar fi decât tot quantice și, dacă e vorba de analogie, legile ar varia și ele prin quanta, un quantum fiind un atom de lege, organizată și ea determinat, ca și sistemul planetar al atomului sau al soarelui; legile au varia prin multiplii ai acestui atom. Legea ar fi, în esența existenței ei, un edificiu lacunar.

Se vede că legile pot varia sau nu, independent de evoluția continuă sau discontinuă a universului.

În această privință, H. Poincaré crede totuși că sub aparenta discontinuitate a universului se ascunde un proces continuu. „Le premier qui a vu un choc a cru observer un phénomène discontinu, et nous savons aujourd'hui qu'il n'a vu que l'effet de changements de vitesse très rapides, mais continus”¹⁾. Dar acest lucru e fără importanță pentru studiul nostru.

Dacă fiecare fază a universului depinde de saltul brusc precedent, care la rândul-i e datorit unor cauze necunoscute, după teoria quantelor, sau în limbaj matematic, valorii arbitrare a parametrului al n -lea, legile observate s'ar datora în felul acesta, acțiunii arbitrare a universului.

Universul ar secreta, prin urmare, legile, și nu legile universul. Astfel că, chiar dacă am cunoaște legile naturale, în evoluția sau imutabilitatea lor, ele nu ar putea determina pozițiile universului decât cel mult aproximativ și cu un oarecare coeficient de probabilitate, ele fiind numai produsul procesului natural, în care intră o variabilă arbitrară. Dacă procesul natural al evoluției universului secretă legile, în felul acesta, drumul invers de la legi la acest proces, este imposibil, așteptându-ne oricând, ca legile științifice să fie depășite de procesul natural printr'un salt brusc, ceea ce, evident, ar confirma, astfel, caracterul esențial aproximativ al legilor naturale, și prin urmare evoluția lor.

Și dacă ar trebui să revenim la metafizică, ceea ce în domeniul acesta este imposibil să nu se întâmple, nu în sensul acesta

1) H. Poincaré : *Dernières Pensées : L'hypothèse des quanta*, pag. 192.

vorbea Descartes despre o creație continuă a universului? Adevărurile eterne erau, pentru Descartes, o creație liberă a lui Dumnezeu; universul care era o creație la fel de liberă, decurgea din această creație de legi sau ele erau secretate ca rezultat al procesului creerei naturii?

Ori cum ar fi, Descartes făcea imposibilă orice fizică sau metafizică, care ar fi avut pretențiunea să deducă, în mod rațional formele ființei și ale cunoștinței din originea lor primă, fiindcă această legătură depindea exclusiv de liberul arbitru al lui Dumnezeu. Lumea fiind creată în fiecare clipă, creația aceasta are un caracter nou la fiecare moment, este altceva în fiecare fază, înfățișat este un abis între o creație și alta, fie că acesta e marcat printr'o discontinuitate formală sau existențială, sau una în liberul arbitru, care creează.

Din toate aceste discuții, ce concluzii finale putem scoate? Știința face abstracție, în speță simplificări, de o sumă de lucruri, pentru a scoate o eventuală armonie a lumii și astfel să legitimizeze procesul ei.

Dar acesta e un simplu artificiu, a cărui iluzie nu întârzie să devie aparentă, provocând o întreagă serie de aproximații, care numai armonioasă nu poate fi numită.

Această nevoie psihologică de simplificare, care întinde spiritului curse foarte complicate și care își manifestă tacit existența în toate cercetările științifice, stăpânește spiritul nostru. Nu există încă om de știință, care să-i fi scăpat. Nici chiar Poincaré.

„Le système solaire nous présente le spectacle d'une parfaite harmonie: les orbites des planètes sont toutes presque circulaires, toutes à peu près dans un même plan, toutes parcourues dans le même sens. Ce ne peut être l'effet du hasard”¹⁾.

Dar, încântându-se de această armonie a sistemului solar, pe care o enunță de fapt, sub forma unei legi foarte simple, Poincaré făcea abstracție de o sumă de amănunte, de observații, care toate distrug și forma eliptică a orbitelor și caracterul lor precis. În realitate, Mecanica Cerească nu cunoaște exact orbitele planetelor, fiindcă aceasta ar însemna, simplificând problema și așa, să fi rezolvat problema celor n corpuri, sau cel puțin a celor 3 corpuri, ceea ce nu s'a întâmplat. Luând orbitele planetare drept elipse, deși știm cu toată hotărârea, că nu sunt conice, ca să credem apoi în armonia universului, nu facem altceva, decât să răspundem necesității artistice și nepuținței intelectuale, ce ne stăpânește psihologia noastră. Veți spune, că, totuși, curbele aproximative, pe care le descriu pla-

1) H. Poincaré, *Leçons sur les Hypothèses Cosmogoniques, Préface*

netele, fiind toate conice, probează că orbitele reale sunt și ele de acelaș gen, necunoscut, menținând armonia lumii. Deși aceasta ar fi o simplă credință sau speranță, și astfel nu ar merita să fie atacată, nu e în nici un caz acceptabilă. Dacă este de ajuns, de exemplu, să mărim excentricitatea $e = 1$ a parabolei cu o cantitate cât de mică, infinitesimală chiar, pentru a o schimba într-o curbă deschisă, iperbolă, sau dacă e de ajuns să mărim sau să micșorăm, cât vrem noi de puțin, exponentul 2 al lui x din ecuația conicelor, pentru a le schimba caracterul de conice, vă închipuiți, atunci, că un simplu fapt particular, ce ar privi o planetă, cum e acela de a avea un satelit mai mult sau, în loc de satelit, un inel, etc., ar putea influența direct natura traectoriei astrului. Astfel, știința recurge totdeauna la simplificări, la reduceri, pentru a ajunge la legi. Ea face de fapt aproximații grosolane, rotunjind rezultatele, pentru a ajunge la formule simple, fără diferențe și putând fi cuprinse într'un singur enunț. Este de fapt aici nevoia psihologică a reducerii la unitate, care s'a manifestat dealungul istoriei spiritului omenesc, sub toate aspectele, de la monoteismul religios, care s'a substituit politeismului, până la monismul filosofic. Legile și teoriile științifice sunt simplificări ilegitime ale faptelor și grupelor de fapte observate, simplificări ce se fac în baza unor arbitrare aproximații.

De aceea, când calculăm după o lege științifică un fenomen, trebuie să intervenim cu o seamă de aproximații lăaturalnice, care își dovedesc existența, neglijată când s'a stabilit formula legii. De la fenomene la legi, știința face aproximații, prin faptul că neglijează existența acestor corecțiuni; pentru a trece de la legi la fenomene, trebuie să urmărim drumul invers, adică trecând iarăș prin aproximații.

Astfel, conceptul de lege constantă, de raport fix, este, din punct de vedere al cunoștinței, o himeră, iar din punct de vedere științific, o simplificare, nebazată pe niciun motiv legitim. Noțiunea de lege este o noțiune iluzorie, creație datorită neputinței sau slăbiciunii noastre psihologice. Nicio observație nu ne dă dreptul să credem în existența unor asemenea puteri abstracte imuabile, care ar sili universul să se adapte unui anumit sens. Și dacă legile evoluiază, conceptul lege în înțelesul strict și obișnuit al cuvântului, dispăre, reducându-se prin aceasta la o simplă aproximație.

1) Analizând concepțiile moderne asupra determinismului E. Meyerson spune — deși dintr'un alt punct de vedere: — „Mais croire scientifiquement établi le régime absolu de la légalité, ne serait-ce pas en outre oublier que nous y avions cru avant la science proprement dite, que celle-ci n'a pu être édiflée, que parce que nous y avions cru ?” (*Réal et déterminisme dans la physique quantique*).

Pe scurt, universul nu ar putea avea o determinare formală sau cel puțin noi nu avem dreptul să o presupunem. Dacă evoluția lumii ar avea o determinare intrinsecă, dar de așa natură, că ceea ce ar fi formă, nu ar putea să o cuprindă în niciun chip, decât cel mult aproximativ, ce știință ar putea duce la cunoașterea acestei determinări?

ANTON DUMITRIU

RECENZII

ION PETROVICI: *Viața și opera lui Kant. Douăsprezece lecții universitare*. Editura Casei Școalelor. București, 1936.

În ultimii ani literatura noastră filosofică s'a îmbogățit cu o serie de traduceri din clasicii filosofiei europene. Operele principale ale unor gânditori de însemnătate lui Platon, Descartes, Spinoza, Hume și Kant, au devenit accesibile unui cerc mai larg de cititori prin tălmăcirea lor în limba noastră. De utilitatea și oportunitatea acestei munci a traducerii cărților cari au însemnat ceva în istoria spiritului omenesc, și mai ales în dezvoltarea culturii europene, nu se poate îndoi nimenea. Este singura cale proprie de a ne pune în contact direct, trimițându-ne la izvoare, cu marile întrebări ce-au frământat spiritul acestei „trestii gânditoare”, care este omul, și singurul mijloc în adevăr rodnic de a stimula cugetarea în diversele puncte ale globului cultural.

Cu deosebire însemnată ne pare a fi traducerea lui Kant. — și aceasta pentru marea înrăurire făcândă pe cari a avut-o filosofia acestui genial cugetător în mersul culturii occidentale. Să nu uităm, că opera lui Kant, este într'un fel, mai mult decât a lui Renatus Cartesius, piatra unghiulară a întregii gândiri moderne.

După traducerea celor două Critici (a Rațiunii pure și a Rațiunii practice) din trilogia kantiană, avem, mulțumită d-lui Ion Petrovici, primul studiu complet și sistematic asupra filosofiei gânditorului dela Königsberg. (Menționăm că lucrarea este închinată d-lui C. Rădulescu-Motru, în persoana cărui autorul vede pe „cel dintâi Român care a clădit o concepție filosofică personală, pe temelile idealismului kantian”).

Este, apariția lucrării d-lui Ion Petrovici, un moment care trebuie subliniat, pentru însemnătatea lui în economia culturii române.

Este bine că tocmai d. Ion Petrovici a întreprins studiul gândirii kantiene. Întâi, pentru faptul că d-sa are vădite aderențe cu spiritul acestei gândiri, față de care nu-și ascunde simpatia; al doilea, pentru că îndelunga d-sale familiarizare cu filosofia lui Kant și curentele trezite de ea, îi dau mai mult decât altuia, perspectiva necesară unei bune înțelegeri și drepte prețuiri, în plan istoric, a acestei filosofii de un atât de larg răsunset.

De altfel, care a fost importanța cugetării kantiene în filosofia modernă. al cărui curs l-a schimbat într'un fel radical, o arată autorul

„Vieții și operei lui Kant”, chiar din primul capitol, care introduce în studiul amănunțit al vieții și operei autorului celor trei Critici.

Când e vorba de a se judeca filosofia kantiană, îndreptățit numită de d. Ion Petrovici „Noul Testament al cugetării moderne, care vine să continue, dar să și modifice vechiul testament cartesian”, nu se poate trece cu vederea marile clarificări pe cari le-a adus în „haosul inextricabil al controverselor moștenite dela filosofii înaintași”.

„Cea dintâi caracteristică inovatoare, care detașează filosofia lui Kant, de cea precedentă ar fi faptul că el a dat filosofiei o misiune nouă, aproape o definiție inedită. Kant desemna acum filosofiei o atribuție centrală, alta decât cea obișnuită până la el: funcțiunea critică”.

Datorită lui Kant, filosofia dobândește o poziție nouă; ea nu caută să explice existența — aceasta rămâne opera științei — ci urmărește să analizeze natura și condițiile științei însăși, întinderea, valoarea și semnificația cunoștințelor științifice despre lume. Caracterul acesta de reflexiune asupra cunoștințelor științifice, care o așează oarecum deasupra tuturor științelor pozitive, ca un for suprem de control, o constituie într-o disciplină critică cu totul aparte, a cărei materie o constituie știința însăși. Kant este adevăratul întemeietor al teoriei cunoașterii.

A doua inovație adusă de doctrina kantiană privește teoria adevărului. În problema aceasta, care a pasionat spiritele gânditoare de elită, ale tuturor timpurilor, Kant aduce o schimbare de perspectivă fundamentală. Spre deosebire de Platon, Descartes, empirismul englez, în concepția cărora facultatea noastră de cunoaștere era socotită drept o pastă inertă ce primește impresiile lumii externe, Kant arată că „spiritul nostru nu este o oglindă pasivă, pentru înregistrarea fidelă a unor lucruri exterioare, ci are o putere proprie de creație spontană, generatoare de adevăruri, ca un paianjen care își va făuri țesătura, instrumentul său de capturare”. Ideia aceasta, că spiritul nostru se servește de forme proprii, de tipare organizatoare ale materialului sensibil, create de el însuși, este un bun defini-tiv eucerit în filosofie.

În legătură cu aceasta trebuie subliniată altă trăsătură esențială și specifică criticismului kantian: afirmarea caracterului pur uman al cunoștințelor noastre. Știința nu are o valoare absolută, independentă de noi, ci una relativă, în raport cu marginile și posibilitățile spiritului omenesc. Adevărul, fiind în mare măsură o creație a spiritului nostru, va purta fatal pecetea ființei noastre.

Tot datorită lui Kant, se desăvârșește procesul emancipării filosofiei moderne de sub tutela filosofiei medievale, „prin eliminarea complectă a divinității din explicarea faptelor naturii”. În problema valorii cunoștinței, explicația supranaturalistă avea un rol decisiv, prin invocarea constantă a lui Dumnezeu, a cărui noțiune procura criteriul fundamental al obiectivității.

În fine, ca o altă mare trăsătură a gândirii kantiene, d. Petrovici consideră lichidarea unor dificile probleme ale filosofiei moderne. Kant pune capăt interminabilelor controverse dintre empirism și raționalism, care ocupa de atâta vreme spiritele cugetătoare, fără a se putea ajunge la o soluție plausibilă și unanim acceptată. Concilierea celor două teze, într-o

sinteză superioară, imperios cerută chiar de realitatea științei, este opera autorului criticismului. Controversa dintre empirism și raționalism ia sfârșit prin soluția criticistă.

După schițarea acestei priviri de ansamblu asupra valorii și însemnătății filosofiei lui Kant, d. Ion Petrovici, trece la expunerea amănunțită a Doctrinei, cuprinsă în cele trei răsunătoare Critici, expunere clară, completă și pătrunsă de spiritul sistematic, cunoscut și apreciat încă din lucrările anterioare.

Trebuie să notăm că lucrarea d-lui Petrovici nu este o simplă expunere istorică, ci o cercetare critică a acestui tezaur imens al cugetării omenеști, care este criticismul kantian. D-sa utilizează rezultatele comentatorilor cari l-au precedat, neuitând să pună necontenit în relație filosofia kantiană cu problemele și progresele contemporane, pentru a fixa mai bine care este locul solitarului dela Königsberg, în perspectiva istoriei. Expune, compară, discerne, critică, cu reală competență, ridicând obiecții în temeiul unei atitudini personale față de opera lui Kant, căreia îi păstrează dealfel o mărturisită admiratie.

Lucrarea atât de limpede și precisă a d-lui Ion Petrovici, prin discernământul permanent între ceace este esențial și nu în economia doctrinei, destul de întortochiate a lui Kant, devine în literatura noastră filosofică, un instrument de necontestabilă valoare pentru cine va întreprinde adâncirea criticismului de aici înainte.

N. TATU

ROGER MUNSCH: *L'individu dans le déséquilibre moderne.*
Paris, Librairie Felix Alcan, 1936; 233 p.

Autorul acestei lucrări pornește dela constatarea că „trăim într-o epocă de dezechilibru” care este strâns legată de gradul civilizației noastre. Dezechilibrul mondial, care în vremea actuală agită toate națiunile civilizate, este un dezechilibru între om ca valoare spirituală și inteligență creatoare și operele sale, cari i-au depășit posibilitățile de control atât de mult încât nu le mai poate stăpâni. Ni se pare paradoxal și totuși suntem îndreptățiți să credem că individul sub un titlu oarecare este mai mult sau mai puțin răspunzător de desordinea socială din timpul de față. După părerea multora, mecanismul așa de subtil și delicat pe care îl constituie un organism social s'ar reglementa în întregime după formula unor simple decrete sau tratate. Nimic mai eronat decât această opinie.

Ceea ce importă în primul rând cu privire la buna funcționare a mecanismului amintit este calitatea mașinărilor cari îl constituiesc. Dar mașinările cari formează structura organismului social sau a societății, sunt indivizii. O ridicare deci a indivizilor din starea de indiferență a masei sociale în care trăiesc, o reformă completă a lor, bazată pe valorificarea propriilor lor puteri, este tot ceea ce poate contribui la întărirea organismului social și la reglementarea lui după direcții superioare de evoluție.

Două elemente turburătoare fac din epoca actuală o epocă dominată

de un sentiment de opresiune și de jenă: insecuritatea materială și neliniștea morală. Insecuritatea materială, caracterizată printr-o lipsă de încredere economică, decurge în parte din urmările războiului mondial, care a provocat în toate ramurile comerciale și industriale o producțiune pletorică, de care ne-am săturat până la desgust și care duce la șomaj. Avântul pe care l-a luat în ultimul timp mașinismul excesiv a dus la dezechilibrul dintre om ca factor de muncă și mașină ca instrument de producțiune rapidă și abundentă. Este de observat că remedierea unei astfel de stări de dezechilibru economic se așteaptă în general de la guvernanți. Însă guvernanții de astăzi nu posedă temeinic, spre a-și îndeplini cu folos rolul, arta de a governa, care este extrem de subtilă și care nu va avea efecte binefăcătoare decât atunci când se va dubla cu o știință a guvernării. O astfel de știință trebuie însă creiată, iar învățăturile ei să-și găsească desăvârșirea în cunoștința psihologică a individului ca membru al colectivității și în cunoștința anumitor legi generale, cari vor fi relevate printr-o filosofie științifică a istoriei, ale cărei baze nu sunt decât schițate în momentul de față.

Neliniștea morală, al doilea element de turburare a echilibrului social modern, își are sursa principală în două puncte diferite. Mai întâiu direct în insecuritatea economică și apoi indirect în faptul că aceasta la rândul ei își are rădăcinile implantate adânc în dezvoltarea excesivă a materialismului născut din Revoluție și încurajat de extensiunea extraordinară a științelor exacte.

O îndreptare a stării de dezechilibru în care trăim vine numai în urma unei reforme a individului în sensul de a face din el o valoare morală.

Raportul dintre individ și societate trebuie să se realizeze astfel ca individul să fie totdeauna un factor de regenerare și prosperitate socială. Sănătatea statului se sprijină în ordine imediată pe sănătatea individualităților cari îl compun. R. M. este partizanul unui individualism moderat, care nu izolează individul de societate ci din contra îl introduce în ea, dându-i posibilitatea să beneficieze astfel de valoarea ei.

Sub regimul democratic, valoarea individului are o importanță, mult mai considerabilă decât sub oricare altul. Însă sub orice formă de guvernământ, individul rămâne, în ciuda aparențelor, valoarea de bază care determină calitatea unei societăți.

O cunoaștere de sine completă, sprijinită pe observarea internă și pe observarea indivizilor, cari ne înconjoară, pe deoparte, iar pe de alta, pe observarea naturii de care suntem dependenți din punct de vedere spiritual ca și fizic, este tot ceea ce se impune pentru o îndreptare urgentă a stării de dezechilibru în care trăim.

Prin aprecierea deosebită a igienei generale și a principiilor unei hrăniri și respirații raționale, cari întrețin organismul într-o stare de echilibru propice unei activități normale a facultăților spirituale, individul să aibe posibilitatea să-și conserve cât mai bine sănătatea și vigoarea corporală.

Prin cunoașterea de sine, omul devine o personalitate, care este

realizarea cea mai nobilă și cea mai înaltă a ceea ce a pus natura în el.

O considerare și apreciere deosebită a trecutului ne oferă fericita ocaziune de a găsi în el „moștenirea pe care ne-o lasă prin testament strămoșii” (p. 95) și cu aceasta o sursă inepuizabilă de exemple de muncă, cari înseamnă tot atâtea direcții de desfășurare a activității noastre personale.

Ceea ce păstrează însă contactul intim al individului cu izvorul spiritualității din interiorul său și deci cu principiul suprem al regenerării și renașterii sale spirituale este religia. Religia este o sinteză prin faptul că se întemeiază pe o cunoștință întinsă și excepțională despre om și natură. Această cunoștință pe care se sprijină religia ca sinteză este „cunoașterea psihologiei umane la un grad pe care puțini filosofi l-au atins; cunoașterea psihologiei maselor, cunoașterea, în fine, a marilor legi naturale, pe cari știința le explică puțin câte puțin și pe cari, în orice caz nu le infirmă” (p. 149).

Din nefericire, „omul emancipat modern și-a distrus credința, pentru că a socotit-o în desacord cu preceptele științei” (ibid.).

Năruindu-și credința, a pierdut și contactul cu religia ca sursă de regenerare și fortificare spirituală. Un acord între știință și religie ar fi tot ce l-ar putea duce la un echilibru al vieții sale individuale și sociale.

Necesitatea religiei ca factor de regenerare morală a fost atât de resimțită în interiorul individului ca și al colectivității, încât a fost considerată ca făcând parte integrantă din necesitățile statului. Ca atare, religia luând prin Biserică forma unei instituții de o valoare superioară, trebuia să se integreze în unitatea spirituală a statului.

Sectarismul modern, care se caracterizează printr'un dispreț a tot ceea ce este imposibil de explicat științific în laborator, constituie iarăși una din cauzele cari contribuiesc la dezechilibrarea sufletească a omului și cu aceasta la dezechilibrul social în genere.

În adevăr, „marele defect al științei actuale, al științei vulgarizate, căci, încă odată, savanții n'au căzut în acest exces, este că în analiza sa febrilă, ea a pierdut sensul universalului și al generalului; s'a rătăcit în labirintul detaliilor și și-a închipuit că găsește legile prime ale existenței într'un oarecare element infim al ansamblului ei” (167). În fața analizei preconizate pretutindeni de știință, „toate tradițiile în cari trăia omenirea, au fost disecate și puse în gol, iar sub pretextul de a descoperi adevărul pur, am distrus adevărurile umane pe cari se sprijiniseră când bine, când rău, printr'un efort milenar, și lent, societățile” (177). Sectarismul, „care prin toate vinele s'a infiltrat în organismul social, paralizând inteligența, distrugând valorile spirituale, dezechilibrând societatea” înseamnă „lipsa de cultură generală, îngustime de vederi, meschinărie, judecăți false, utopii periculoase, amoralitate” (182-183).

În operațiunile sale, spiritul procedează prin sinteză și analiză, cari constituiesc laolaltă un echilibru”. (188). Este de remarcă că niciunul din aceste procedee nu trebuie să lipsească dela baza activității spirituale.

Căci „lipsa de analiză duce la ignoranță, iar lipsa de sinteză la sterilitate; amândouă pe drumuri diferite la utopie și incapacitate” (192).

În afară de religie ca lege morală, impusă de rituri, există o minunăție facultate, pe care orice om o poartă în el: este simțul comun. Grație simțului comun, orice individ, plasat în condițiuni de existență, fie el complet ignorant, posedă puterea de a gândi aproximativ just. Bunul simț înseamnă spirit de observație și măsură. „Masele moderne au pierdut toată facultatea de a judeca sănătos, fiindcă aproape nu mai au simț comun” (214).

Printre cauzele distrugerii simțului comun se enumără în deosebi: deficiența în valoarea alimentației populațiilor urbane. Dar „cel mai mare distrugător al simțului comun este presa (nu toată însă). Din ce în ce, ea seamănă îndoială, desordine și ură” (217). În fine, școala iarăș poate fi considerată ca o cauză a anihilării simțului comun. Căci prin caracterul oficial pe care ea îl dă învățământului, impune anumite tipare de gândire, cari, prin îngustimea lor, distrug spontaneitatea și elanul spiritului, obligându-l să se miște în sensul indicat de ele.

Revoluțiile, ca manifestări ale dezechilibrului, „sunt făcute totdeauna de minoritate, cari, mai evaluate fiind de cât masa, suferă mai mult de readaptare” (226). Revoluția socială are loc anume atunci, când masa nu e capabilă să se ridice la forma de guvernământ pe care și-a ales-o.

Pentru evitarea revoluțiilor și cu acestea a dezechilibrului, se impune deci imperios o ridicare a indivizilor, cari compun masele populare, la nivelul spiritual pe care-l reclamă o societate evoluată și organizată într-un stat.

Înlăturarea dezechilibrului actual înseamnă ieșirea din dilema următoare, prin adopțiunea uneia din cele două alternative ale ei: „sau retrogradăm condițiile vieții actuale și forma guvernamentală la nivelul masei; sau încercăm de a ne ridica până la ele. Coborîrea noastră la ele înseamnă revoluție și punerea conducerii în mâna unui șef; a ne ridica însă la ele este a lucra în acelaș sens ca și evoluția naturală, este a ajuta la perfecționarea individului, a face masa aptă să aibe conștiința nu numai a puterii sale ca număr ci și a valorii sale spirituale; a o învăța să-și aleagă șefii dintr'o elită care, aplicând principiul guvernamental, ar dirija cu autoritate și competență” (229).

Ridicarea individului la treapta unei elite conducătoare presupune însă „reforma lui profundă și durabilă”. Această reformă este posibilă numai dacă reușim să evităm excesul de analiză, spre care ne împinge științismul modern; să ne debarasăm de credința că am fi o „tabuța rasă”, adică am avea suflete lipsite de orice dispoziții native și virtualități susceptibile de a deveni forțe creatoare; să ne îndreptăm privirile spre experiența trecutului, apreciind-o; să ocolim în fine materialismul și toate consecințele lui, cari au încarcerat inteligența popoarelor în limite înguste, în cari începe să se sufoce.

Individul va ajunge să cunoască misiunea pe care o are în viață, când va reuși să realizeze în el o personalitate conștientă de valoarea ei.

Realizarea personalității în individ înseamnă realizarea unei sinteze, în care el vede relativul într-o formă clară, recunoaște supremația spiritului asupra materiei; face să germineze în sufletul lui marile idei de iubire, de patrie, de religie și proprietate morală; în fine, individul ca personalitate preferă regimul calității regimului cantităților; dorește triumful valorilor spirituale asupra logicii înguste a materialismului, asupra analizei fără sinteză, a moralei fără credință, a științei fără suflet; asupra conștiinței fără ideal și tehnicității fără orizont.

Lucrarea ale cărei idei esențiale am încercat să le rezumăm, este interesantă mai ales prin felul cum pune problema unei stări sociale existente, care se întinde în tot cuprinsul civilizației moderne și care este caracterizată printr'un dezechilibru general între civilizație și om, între guvernanți și mase; și mai este interesantă apoi prin faptul că recunoaște ca soluție fundamentală a acestei probleme individul ridicat la rangul de personalitate.

CONST. D. GIB

LUIGI STEFANINI, *Imaginismo come problema filosofico*; vol. primo; Padova, „Cedam”, 1936-XIV.

În acest prim volum al unui studiu de largă perspectivă asupra valorii cunoașterii, autorul arată prezența imaginismului în punctele esențiale ale diferitelor discipline filosofice, indicând prin aceasta, treptat, liniile alcătuitoare ale concluziei necesare. Procesul de argumentare al existenței imaginismului ca fapt fundamental în toate atitudinile de gândire, nu se desfășoară așa dar pe o singură linie; ci, plecând de la arătarea imaginismului în cunoaștere, autorul va indica prezența lui în artă, religie, etică, pedagogie, și va schița, la capătul analizei acestui imaginism esențial fiecăreia dintre formele de gândire, înțelesul lui același peste tot; fără ca, totuși, să se oprească la o concluzie cuprinzătoare; astfel volumul I apare în primul rând ca o amplă analiză a problematicei imaginismului, și astfel ca o introducere la lămurirea semnificației lui.

Plecând de la două afirmațiuni opuse ale lui Platon, autorul notează în ele o primă ivire a atitudinii imaginiste; autorul este un cercetător al esențelor platonice — asupra cărora a publicat recent un studiu — astfel că problema cărții de față apare inspirată de cunoașterea adâncă a filosofului grec; autorul însuși o spune când afirmă că „platonismul pur se găsește, mai curând decât într'un filon istoric clar individuabil, în meditația... unei probleme oarecari puse de gânditorul antic și încă neepuizată de efortul generațiilor” (p. 9). Problema imaginismului este una dintre acestea; și platonismul apare mereu viu prin schițarea alternativei ce îl constituie: mintea oglindește, cu imediatitatea intuiției, obiectul, și acesta e expresia înțelesului lui întreg, sau cunoașterea se lovește de simple reprezentări verosimile cari niciodată nu cuprind valoarea de identitate cu obiectul reprezentat. Dacă Platon însuși a încercat să rezolve această îndoielă ocolind totuși o soluție hotărâtă, azi evitarea ei nu mai e ușoară în constituirea

gândirii noastre științifice, în care se impune la un moment dat acea teamă a mitului științific pe care o întâlnim reapărând mereu. Îndoiala platonică se afirmă cu mai multă putere în aceeași întrebare asupra valorii ideii: poate aceasta să constituie absolutul sau trebuie redusă la rolul mai modest de a însemna ceea ce înfinit o transcende? Problema se definește astfel ca problemă a valorii imaginii „ca expresie a altceva decât ea însăși”; imaginismul însuși închide acest înțeles al imaginii cu dubla ei raportare de alteritate și asemănare față de ceea ce exprimă; în imagine, raportul de asemănare este dominat, pe când în simbol apare clar raportul de alteritate — eterogeneitatea între elementul simbolic și înțelesul ce i se atribuie —; iar alteritatea maximă este caracter al „semnului” al cărui înțeles e convențional fixat. Transparența perfectă a „semnului” înseamnă că, el însuși fiind indiferent, esențial este obiectul de el exprimat; dimpotrivă, calitatea de asemănare a imaginii o face opacă față de obiectul însuși pe care ea îl înseamnă: imaginea oprește ea însăși atenția cunoașterii și nu o lasă să ajungă până la obiect; astfel natura însăși a imaginii naște problema imaginismului sau a valorii de adevăr a acestui mijloc de expresie — în toate formele de gândire — în care asemănarea maximă a semnificatului cu semnificantul acoperă pe cel dintâi. Oprindu-se acum asupra felului în care apare imaginismul, autorul privește problema putinții de gândire (pensabilită) a abstractului. Dacă această putință există, atunci legitimitatea imaginismului dispare și se afirmă autonomia gândirii față de orice suport reprezentativ sau perceptiv. O asemenea linie a priorității conceptualului apare de altfel neîntreruptă dela Platon la Descartes și până la Husserl; și totuși, în această tradiție însăși apare, alături, problema epuizării obiectului în gândire, tocmai pentru realizarea acelei perfecte autonomii a conceptualului; Descartes însuși recunoștea existența acestei probleme și o rezolva în sensul imaginismului menționând caracterul de existențialitate care lipsește purei esențialități și recunoscând astfel necesitatea recurgerii la experiență. Astfel autonomia conceptului — și deci înlăturarea imaginismului — este un fapt de neatins; gândirea lui F. H. Bradley arată caracteristic acest lucru (*Appearance and Reality*) iar Rickert îl indica deasemenea arătând alternativa necesară între experiență și gândire.

Dar, simbolismului conceptual deasemenea i se poate opune o altă teză: că însăși cunoașterea empirică e simbolică față de altă cunoaștere completă; realul empiric poate fi și el gândit ca expresie simbolică a altui real, și astfel e posibilă afirmația că numai adâncirea treptată a empiricului până în zona conceptualului poate epuiza acest empiric însuși; și întrevedem aci o critică indirectă a intuiționismului, întrucât conceptul este arătat nu ca o destindere a energiei ci ca o potențare a ei, căci această realitate a energiei cosmice și spirituale s'ar pierde, dacă nu s'ar proiecta în coerența cosmosului mental, în faptul constituirii conceptelor. Problema imaginismului rămâne astfel prezentă și în gândirea contemporană, căci cunoașterea apare realizându-se numai printr'o recurgere reciprocă dela conceptual la intuibil și invers; cu convingerea în plus — și aci autorul pășește spre indicarea concluziei — că acest simbolism specific trebuie să

fie semn al unei afinități esențiale celor două domenii; realitatea e deci empirică și ideală sau rațională, și recurgera reciprocă dela un domeniu la altul indică această unitate originară a realului; datul conceptual e, nu un plus, ci e chiar datul sensorial în deplinul lui înțeles și realizare; ideea e deci intrinsecă intuiției, nu o imitare sau o abreviere a ei. Dacă însă, se tinde la evitarea acelei recurgeri reciproce dela conceptual la empiric, atunci se ajunge la treceri spre forme raționale tot mai pure, către o unitate care le transcende; astfel cunoașterea nu mai apare ca expresie falsă a acestei realități, dar ca o expresie inadecuată ei: Autonomia conceptualului față de empiric va fi posibilă numai printr'o nouă dependență a lui, dependență față de un hiperconceptual, simbolismul empiric va fi înlocuit printr'un simbolism mistic, și imaginismul totuși va persista. Autorul poate arăta astfel, la capătul cercetării diverselor soluții ale problemei cunoașterii, prezența peste tot a acestui imaginism; și analizând mai departe aportul științei la soluția aceleiași probleme, el poate arăta că cercetarea tot mai adâncă a naturii nu duce la epuizarea fenomenelor prin faptul singur al înțelegerii lor; dacă fizica mai veche admitea coincidența faptelor cu sensul adânc al realului, fizica mai nouă nu vede în ele decât o valoare de analogie sau de corespondență cu seria calitativă a naturii, care astfel depășește semnul care o reprezintă; și chiar când unele încercări științifice dintre cele mai noi caută să atingă o posesiune directă a realului, renunțând la schemele reprezentative cari îl ascund, totuși, atât energetica lui Ostwald, spre exemplu, cât și fizica lui Duhem, calitativă, reiau de fapt sensul simbolistic al celorlalți; după cum folosirea figurilor geometrice în explicarea anumitor izomeri indică același imaginism științific.

Dar imaginismul apare și în faptul artei. Intr'adevăr, dacă arta înseamnă chiar voință de liberare de imagine, deci esențial antisimbolism, ne-semnificare a altceva dincolo de ea; dacă metaforele au, în cuprinsul ei, înțeles propriu; totuși cuprinde și ea faptul imaginismului: condamnarea artei de către gânditorul grec ar însemna tocmai bănuirea acestui caracter al ei; iar înțelesul ce i s'a dat la diverse date — chiar atunci când i s'a recunoscut autonomia — o arată ca simbol a ceva ce e dincolo de ea, simbol al virtualității nelimitate a spiritului. Artă apare astfel necesar definită prin conținutul ei; nu ca imitație a acestui real al nostru, ci ca identitate cu un model ce nu aparține acestui real; de unde, pentru salvarea artei, necesitatea acelei organizări a ei printr'un principiu intern ideal, constituirea astfel a unei arte de simbol și valoare religioasă și morală; și artă înseamnă astfel necesar altceva decât ea însăși; pe când același imaginism al artei apare și în faptul că opera, destinată celorlalți, trebuie să dea expresiei care o constituie sensul unei valori universale: imaginea artei, născută ca moment irepetabil al sufletului artist, trebuie să dobândească, spre a fi mai mult decât o velleitate de artă, un înțeles infinit și universal.

Imaginismul lingvistic constă și el în natura expresivă a limbajului alături de rolul lui de semnificator al faptelor și obiectelor; sau în valoarea lui estetică alături de aplicarea logică; limbajul este astfel în mod necesar

cu atât mai puțin semnificativ cu cât este mai expresiv; dar mai mult, acest imaginism lingvistic e numai o derivație a celui gnoseologic: limbajul e pătruns de simbolism întrucât ideea însăși e astfel. În religie, imaginismul apare întrucât credinciosul nu realizează deplin acel divin „di cui è grave il suo spirito”: religia trebuie să revele Inaccessibilul, în mod sensibil, și totuși să nege sensibilul pentru a păstra natura deplină a divinului. În totemismul primitivilor imaginismul apare ca identitate a semnificatului cu ceea-ce îl semnifică, pe când păgânismul clasic, deși imaginific, e totuși cel mai puțin imaginistic întrucât înțelesul divinului se rezolvă în însăși imaginea lui, fără nicio umbră de mister care s'o depășească; astfel că imaginismul se manifestă la această dată, dacă nu în atitudinea religioasă, ca un răspuns totuși în atitudinea filosofică de interpretare continuă a mitului; iar în creștinism, acelaș imaginism apare în faptul actului tainei religioase prin coincidența semnificării cu existența. Dar acțiunea morală cuprinde și la germele imaginismului, întrucât fapta nu se definește ca bună decât prin tendința ei către un Bine care o transcende; etica se constituie când Binele e recunoscut dincolo de fapta bună care nu are această valoare decât întrucât e reprezentativă sau semnificativă a unei demnități care îi aparține (p. 119). În sfârșit imaginismul în pedagogie apare ca întrebare asupra valorii exemplului folosit spre ilustrarea unei norme: dificultatea se ivește prin aceea că în lumea copilului, semnul, sau exemplul, se suprapune complet înțelesului sau regulii morale, tot așa cum la el cuvântul înlocuiește în întregime procesul constituirii conceptului corespondent; de unde evitarea exemplului în educație se motivează prin această constatare generală a opacității imaginii la copii, sau prin perfecta acoperire a înțelesului ei de către intuibil. Încheind astfel această arătare a imaginismului în diversele domenii ale filosofiei, nu-l mai putem înțelege ca o simplă disimulare a realului, ci funcția lui ne apare ca fiind de revelare; între reprezentare și reprezentat raportul se poate defini deci astfel: imaginea e transparentă față de obiectul semnat, transparentă tocmai pentru acel plus de semnificație pe care ea nu-l poate cuprinde. Dacă voim să numim misticism această distanță continuă — și necesară — între termenii cu cari lucrăm și înțelesul lor, atunci e mistică, sau imaginistică, toată cunoașterea noastră; și autorul sublinează sensul concluziei sale arătând că fundamentul imaginismului nu este metexic, ci mimetic; natura existenței redată în imaginism nu este așa dar metexică, în sensul unei expresii parțiale numai a realului, ci mimetică: în faptul imaginismului se produce, nu o trecere dela o parte la tot, ci dela o totalitate la alta, în două planuri deosebite, în funcție una de alta, totuși ambele totalități. Rămâne astfel ca schița acestei concluzii asupra valorii esențiale a imaginismului în cunoașterea — cu corolarul său în natura mimetică a existenței — să fie dezvoltată în volumul următor, căruia acesta îi poate fi cea mai amplă introducere de înfățișare a aspectelor multiple ale problemei analizate. Iar dacă problema aceasta ea însăși prezintă, credem, un interes deosebit, felul expunerii a dat și el prozei filosofice a autorului un caracter prețios: căutarea definiții cât mai exacte a sensului problemei, a unei definiții care

să epuizeze tot acest sens; efortul continuu de lămurire și de expresie; acestea dau cărții un ritm de tensiune și de interes crescând; și ne gândim prin aceasta la unele pagini în care am putut surprinde, în periodul amplu construit, nuanțe de gândire întrefesute afirmației esențiale, care, la rândul ei, căuta să închidă în cuvinte aceea ce constituia aproape numai o bănuială sau o fugară intuiție.

N. FACON

MAX DESSOIR: *Einleitung in die Philosophie*. Ferdinand Lake, Stuttgart, 1936. XI. 248 p. (Prețul 5.40 Rm., pentru România 25% reducere).

Max Dessoir, profesor de filosofie la Berlin, cunoscut atât ca filosof, dar mai ales ca un estetician de primul rang (în care calitate conduce revista „*Zeitschrift für Aesthetik und allgemeine Kunstwissenschaft*”), scoate acum, după o carieră dăscălească de 43 ani, mult așteptata sa „Introducere în filosofie”. Profesor de filosofie în adevărată și cea mai înaltă accepțiune a cuvântului, Dessoir a parcurs în prelegerile sale toate domeniile filosofiei, așa încât noua sa lucrare ne prezintă tot ce se desprinde mai esențial din gândirea omenească în străduința ei de a se apropia de ultimele probleme ale existenței.

Introducerea în filosofie a lui Max Dessoir se deosebește mult de cele cunoscute până acum, devenite clasice. Toate aceste introduceri au de scop să ne instruiască, adică să ne expună în mod sistematic toate curentele de gândire și toate problemele ei, grupându-le după anumite puncte de vedere. Din cauza aceasta ele adesea intră într-o mulțime de amănunte și, vrând să redea fidel fiecare sistem, sunt nevoite să repete o mulțime de probleme care revin la diferiții autori. Nu acesta este cazul lui Dessoir. El nu vrea să ne instruiască, în sensul obișnuit, ci vrea să ne antreneze la gândire proprie. Cel care vrea să găsească un răspuns la problemele de amănunt ale filosofiei, înzadar deschide cartea lui Dessoir. Dessoir nu ne introduce în filosofie disecând toate problemele ei și servindu-le de-a gata, ci sugerându-ne ceace este problematica cu adevărat permanentă a gândirii omenești și forțându-ne să intrăm în miezul lor cu ajutorul propriei noastre puteri de gândire. Din cauza aceasta nu avem de a face cu o carte comodă, însă cu atât mai binefăcătoare. Cel care a parcurs-o fără grabă, are satisfacția de a fi filtrat prin propriu-i suflet esența a tot ce a frământat și frământă gândirea omenească.

Ar fi zadarnic să încercăm un rezumat al lucrării lui Dessoir. El nu ne dă cantitate, ci calitate de cea mai pură esență și deci, în mod fatal, într-o formă extrem de condensată. Dessoir însuși a redus așa de mult tot ce-i întâmplător, a căutat cu atâta perspicacitate să ne înfățișeze ceace este durabil, încât o reducere și mai mare a porțiunilor, cum ar cere-o un rezumat, ar fi imposibilă. Nu putem decât să aruncăm o privire asupra unor aspecte ale lucrării, rămânând conștienți că de fapt prin aceasta știrbim structura totalitară a întregului.

Dessoir își împarte lucrarea în patru capitole principale. În primul ne vorbește despre aspectele constitutive ale filosofiei (Das Gefüge der Philosophie). Din acest capitol se desprinde în mod logic cel de al doilea, care tratează despre probleme permanente. După ce am cunoscut aceste probleme, autorul ne introduce în dezvoltarea istorică, subiectul celui de al treilea capitol, arătându-ne sub ce formă revin problemele permanente în diferitele epoci ale istoriei filosofiei. Al patrulea capitol tratează despre starea actuală a problemelor esențiale ale filosofiei.

Interesantă este atitudinea personală a lui Dessoir în această expunere. Vrând să ne introducă în filosofie, el este obligat să expună fără părtinire diferitele teorii. Acest lucru îl face cu cea mai mare obiectivitate — totuși, din felul cum pune diferitele teorii față în față, treptat, aproape pe neșimțite, se desprinde și propria concepție a lui Dessoir.

Aspectele constitutive ale filosofiei sunt, după Dessoir, trei, — aș nume: 1. viziunea asupra lumii (Weltanschauung), 2. metafizica, și 3. metateoretica. Din aceste aspecte viziunea asupra lumii este cea mai cuprinzătoare, din ea reiese adevărata esență a filosofiei. Dacă filosofie înseamnă la origine iubire de înțelepciune, zice Dessoir, acest sens îl ascunde filosofia și astăzi. Nu poți fi înțelept fără să fii adânc înrădăcinat în viață. Pentru aceea, dela origine chiar filosofia înseamnă „știința despre ultimele surse ale existenței și cunoștinței”. Iar pentru a întrevădea aceste baze tainice care agită viața noastră, nu este suficientă o gândire subtilă sau dezvoltarea unilaterală a vre-unei facultăți sufletești; filosofie presupune omul întreg, dezvoltat în mod armonios în toate aspirațiile lui. Fiindcă numai în modul acesta se poate prinde sensul existenței, se poate forma o viziune asupra lumii și vieții. „Viziune asupra lumii are acela, care a știut să-și clarifice valoarea existenței, acela care își dă seama de ceace este întâmplător și necesar, temporal și etern, și care prin aceasta își întrevăde legea propriei sale vieți”. (p. 3). Din cauza aceasta „să ai o viziune asupra lumii înseamnă adesea cu mult mai mult decât o simplă meditare, înseamnă luarea unei atitudini interne, luptă pentru viață și moarte”. (p. 4). Așa dar, „filosof este acela, care este cutremurat de existența sa, care prin gândire știe să stăpânească faptele existenței și propriul său cutremur”. (p. 5).

De aici reiese că o adevărată viziune asupra lumii este departe de a ne reda în mod pasiv experiența noastră sufletească; de asemenea e departe de adevăr părerea că ea ar reda natura sau că trebuie să se adapteze acesteia. „Filosofia aparține culturii, iar cultura înseamnă transformarea a ceace este dat dela natură; în filosofie natura devine o umeltă și un simbol al spiritului”. Din acest punct de vedere se poate observa o pronunțată înrudire între filosofie și artă. Și arta, când atinge culmi înalte, pătrunde până la sensul și esența existenței. Deosebirea este numai că artistul o face accesibilă nu prin idei, ci prin puterea lui de a ne emoționa; gânditorul tinde spre unitatea ideilor, în timp ce artistul tinde spre multiplicitatea plăsmuirilor prin care ne întrupează sensul întrevăzut. Din acelaș motiv există o înrudire și între filosofie și religie; toate trei, filosofia,

arta și religia, izvorăsc, în cele din urmă, din nevoia omului de a lua atitudine față de întrebările vecinice pe cari ni le pune existența.

Aproximativ în modul acesta ne înfățișează Dessoir cadrele largi ale filosofiei. Spun înfățișează, dar de fapt ar trebui să spun sugerează. Fiindcă în acest prim capitol, de o frumusețe rară, Dessoir reușește nu într-atât să ne împărtășească idei, ci să ne creeze acea dispoziție sufletească întreprinzătoare și generoasă, fără de care orice filosofare își pierde rostul. Pentru a fi introduși în filosofie, trebuie să simțim înaintea de toate bazele adânci din care îțșnește orice problematică filosofică, trebuie să desvălăim în adânc acel strat al ființei noastre, în care puterile misterioase duc lupta incesată din care răsar întrebările eterne cu privire la existența noastră. Fiindcă puțința de a filosofa, spune Dessoir, este puțința de a pune întrebări. Aceste întrebări însă trebuie să izvorască din legăturile cele mai adânci pe care le avem cu existența, și pentru ca să ne ridicăm la înălțimea de unde putem da sau accepta un răspuns, trebuie să ne identificăm cu aceste întrebări. Această identificare reușește Dessoir să ne-o producă în suflet prin primul capitol al lucrării sale și ne pregătește astfel pentru problemele mai precise ale filosofiei.

Cu aceasta Dessoir trece la domeniul metafizicii, care conține sistemul de întrebări ce ne duc dincolo de experiența palpabilă spre sensul existenței. În legătură cu aceasta Dessoir înlătură părerea care susține că filosofia are un rol de complectare, anume că s'ar ocupa cu ceea ce n'ar fi accesibil celorlalte științe. De asemenea este împotriva acelor care nu găsesc alt rost pentru metafizică decât să facă o sinteză superioară a datelor diferitelor științe. Metafizica își are rostul numai ca modalitate de a pătrunde dincolo de experiența palpabilă, spre domeniul problemelor ultime ale existenței. În această direcție, spune Dessoir, avem mai multe curențe ale metafizicii. Două curențe care ni se impun dintru început sunt pe de o parte metafizica inductivă, pe de altă parte metafizica deductivă. Prima pleacă dela un anumit aspect al existenței, îl ridică la rangul unui principiu explicativ și deduce din el sensul întregii existențe. Tipice sunt în privința aceasta materialismul și spiritualismul, primul explicând totul din materie și neglijând spiritul, al doilea explicând totul din spirit și neglijând corpul. Unii filosofi și-au găsit principiul suprem în una din laturile vieții sufletești, ca de ex. Schopenhauer, pentru care sensul tuturor lucrurilor derivă din voință. Metafizica deductivă adoptă un principiu general, din care apoi deduce toate aspectele particulare ale existenței, cum e cazul lui Spinoza, de ex.. Față de aceste două curențe ale metafizicii Dessoir scoate în evidență metafizica imanentă, la care se atașează el însuși. Aceasta se ocupă cu structura totalitară a existenței, deci cu un Totum. În acest sens metafizica nu se ocupă de fragmentele singulare ale universului, care sunt accesibile diferitelor științe, ci de ceea ce întrece acest aspect singular, adică ceea ce pune într'un raport diferitele fragmente și le face să existe. Acest tot nevăzut, care stă la baza existenței tuturor lucrurilor și care totuși nu este accesibil experienței, acesta este centrul de preocupare al metafizicii. Pentru aceea întrebarea ei cea mai importantă este: Ce este existența? Pentru ce este ea? Cum este ea? Se poate vedea deci că

acest curent al metafizicii își are expresia cea mai fidelă în ontologie.

Față de metafizica immanentă avem metafizica transcendentă. În timp ce prima găsește că sensul existenței este immanent tuturor lucrurilor, cea din urmă găsește un sens numai dincolo de ceea ce este dat.

După ce în modul acesta Dessoir ne-a înfățișat problemele esențiale ale metafizicii, ne introduce în domeniul metateoreticii. În sânul acesteia întâlnim în primul rând problemele vaste ale teoriei cunoștinței, cu multiplele ei curente ca empirismul, psihologismul, raționalismul, raționalismul critic etc., pe care Dessoir le analizează pe rând. Dar, alături de teoria cunoașterii metateoretica mai cuprinde „Begründungslehre”, „Methodenlehre”, „Systemlehre” și „Ordnungslehre”.

În felul acesta avem în fața noastră aspectele, constitutive ale filosofiei. Autorul intră acum în analiza problemelor permanente care animă acest schelet masiv. Este un capitol la o mare înălțime, pentru că să ne dea ceea ce este într-adevăr culminant în problematica imensă a gândirii omenești. Trei sunt problemele care, din depărtarea veacurilor, au muncit mîntea omenească: Problema adevărului, problema realității și problema valorii.

În ce privește problema adevărului, istoria filosofiei ne arată două atitudini fundamentale: Unele teorii care au o bază relativistă, iar altele care pleacă dela un punct de vedere absolutist. În sânul teoriilor relativiste avem mai întâi relativismul istoric. Reprezentanții acestui curent susțin că fiecare epocă își are ideologia specifică, idee afirmată uneori de gânditori care, în alte privințe, se deosebesc fundamental între ei, cum este Bacon și Hegel. Reprezentanți de seamă, între alții, au fost Rousseau, Hamann și Herder, iar între contemporani în special Oswald Spengler. Din frământările vaste ale relativismului istoric se desprinde ideea teribil de descurajantă, că adevărurile eterne, după care se zbate metafizica, nu sunt decât niște plămădiri temporale, care cu timpul își pierd valabilitatea. Dessoir, înspăimântat par'că de perspectivele unei astfel de directive de gândire, nu se poate opri să nu observe că probabil prin ea se exprimă timpuri lipsite de siguranță și generații lipsite de solidaritate. Foarte înrudit cu relativismul istoric este relativismul sociologic, având de reprezentant de frunte pe Marx. În timp ce relativismul istoric consideră adevărul în funcție de epoci, relativismul sociologic îl concepe în funcție de raporturi sociale și economice.

Un curent care astăzi ia un avânt deosebit, este relativismul biologic, ale cărui idei fundamentale se grupează în jurul noțiunii de rasă și popor. Reprezentanți principali avem în Taine și Chamberlain. Din această directivă se desprinde ideea că adevărul este expresia rasei și că este în funcție de ea. Deci putința de a ajunge la adevărurile cele mai înalte presupune perfecționarea continuă a rasei. — Ultimul curent în această direcție este relativismul teleologic sau pragmatismul. Ideea lui centrală este că gândirea este în funcție de acțiune; ca urmare, adevărul elaborat de această gândire depinde de gradul lui de utilitate.

Față de aceste curente relativiste se ridică energic absolutismul

logic. Acesta nu neagă întru totul meritele relativismului, însă îi aduce reproșul că face o confuzie fundamentală între originea și modul de afirmare al lucrurilor, și esența lor. Cunoașterea originii unui lucru nu înseamnă niciodată și cunoașterea esenței lui. Dacă avem anumite variații de aspecte după diferitele criterii enunțate de teoriile relativiste, există totuși și ceva permanent în sânul acestei variații. Problema centrală este dacă rațiunea omenească își are legile proprii; or cu toată varietatea gândirii nu se poate nega adevărul principiului contradicției și al rațiunii suficiente, care stau la baza logicei. Relativismul se oprește la suprafața fluctuantă și neglijează ceea ce este etern în dosul acestei fluctuații. Dessoir se atașează la teoriile idealiste, care susțin că omul este ceva mai mult decât o ființă brută a naturii, dimpotrivă „omul este terenul de afirmare a ceea ce este etern”. (p. 55).

Vom trece pe scurt peste a doua problemă permanentă, care este problema realității. Dintre diferitele curente, care se pronunță asupra problemei realității, Dessoir se atașează realismului critic, care dacă recunoaște importanța subiectivității omenești, afirmă în același timp că există o realitate independentă de cunoașterea noastră. — Patru sunt aspectele fundamentale ale realității: realitatea internă, realitatea externă, realitatea umană, adică personalitatea umană ca întreg, și realitatea culturală. Din examinarea tuturor Dessoir scoate concluzia că nu se poate afirma valabilitatea exclusivă a subiectivismului sau a obiectivismului. Amândouă conlucrează la formarea imensei realități în care trăim. În special realitatea culturală ne dovedește aceasta cu prisosință. Formele culturii sunt produsele subiectivității omenești, totuși ele au o existență obiectivă și independentă. Hegel vorbea în această privință despre spiritul obiectiv. Dessoir, ca să marcheze terenul de împăcare al celor două contraste, subiect și obiect, introduce în mod cu totul fericit termenul de coniect. Deci realitatea nu este numai subiectivă și obiectivă, cum se consideră de obicei, ci și coniectivă. În realitatea coniectivă subiectivul și obiectivul se unifică și dau naștere celor mai înalte produse ale spiritului omenească, anume valorile culturale.

În privința celei de a treia probleme permanente, a valorii, Dessoir continuă punctul de vedere al realismului critic. Dănsul accentuează că aleși orice fel de valoare, prin definiția ei, are un raport strâns cu subiectivitatea omenească, totuși există valori în sine, care trec dincolo de ceea ce este accidental. Trei sunt, în special, valorile asupra cărora s'a oprit gândirea omenească în permanență: Binele, Adevărul și Frumosul. Înși atitudinile față de diferitele valori nu sunt totdeauna identice la diferitele individualități umane. În privința aceasta Dessoir stabilește, cu multă pătrundere și foarte convingător, trei tipuri fundamentale, prin care se întrupează în același timp cele trei mari aspecte ale vieții: *Lebensmensch* (omul vieții), care se identifică în mod nemijlocit cu natura, *Seinmensch* (omul existenței), care se mărginește la contemplarea existenței, și *Leistungsmensch* (omul de acțiune), care se complăce în realizări.

Cu aceasta Dessoir trece la expunerea istorică. Parcurgând întreaga istorie a filosofiei până în zilele noastre, el se străduiește să scoată în

evidență figurile reprezentative ca purtătoare de idei. Ceeace impresionează în expunerea lui Dessoir, este procesul dramatic al ideilor în istoria omenirii. Persoanele nu apar întâmplătoare; fiecare dintre filosofi își are contribuția și rolul în edificiul enorm al gândirii de până acum.

Remarcăm în special importanța expunerii asupra filosofiei contemporane, cu aspectele mari: curente antropocentrice și ontocentrice. Primul curent ajunge la concluzia că esența existenței se revelează în persoana omenească, în timp ce al doilea o găsește în existența obiectivă. Dar, bine înțeles, cele două tendințe sunt departe de a se exclude; dimpotrivă, uneori se inspiră direct unul dela altul. Caz tipic este de ex. al lui Scheler și Heidegger, antropocentriști de frunte, care însă se inspiră direct dela maestrul lor, Husserl, care la rândul său este reprezentantul cel mai tipic al ontocentrismului. Sau cazul lui Bergson, ontocentrist prin concluziile ultime, însă prin vitalismul său atât de aproape de antropocentrism.

Nu putem accentua îndajuns importanța capitoului care tratează filosofia contemporană. Niciodată, poate, filosofia n'a avut o fază atât de agitată și n'a fost atât de plină de problemele cele mai acute ca astăzi; acestea apar adesea într'un haos cumplit, din care cauză o punere la punct atât de chibzuită și de cumpănită ca a lui Dessoir poate servi de cel mai prețios îndreptar. Ne pare rău că nu putem rezuma sinteza luminoasă a lui Dessoir, totuși nu putem trece cu tăcerea modul excepțional în care este expus unul dintre gânditorii cei mai subtili și mai fecunzi în idei, Edmund Husserl.

Incheind această dare de seamă, nu putem să nu amintim atmosfera superioară ce se degajează din ultima carte a lui Dessoir. Autorul s'a luptat pe rând cu toate doctrinele ce au însuflețit spiritul omenesc, căutând în ele ceace este valoare permanentă. La sfârșit toate aceste valori i se înfățișează deodată privirii cuprinzătoare dându-i posibilitatea să facă un examen cumpănit al situației de azi. Situația de azi i se prezintă într'o înțelegere mai dramatică decât oricând. Dacă este ceva caracteristic pentru gândirea contemporană, zice Dessoir, acesta este faptul că filosofia a coborât în mijlocul vieții. Deși varietatea curentelor se agită într'un puhoi cumplit, ce se revarsă adesea desordonat și în direcții cu totul contrare, aceeași atitudine se manifestă față de toate: în ansamblul ei i se cere filosofiei să dea îndrumări pentru viață. Este par'că un apel desnădăjduit al omenirii de azi, lipsită de orientări sigure.

Dessoir se distinge prin măsura expunerii lui, ideile directoare ale gândirii ni se înfățișează la el în lumina lor reală. Totuși această introducere nu este o sumă, o simplă alăturare de doctrine. Ea este prin excelență un tot, totalitatea organică a filosofiei, în care fiecare sistem își are locul său. La sfârșit, închizând cartea, resimți ecoul celor enunțate în aceea admirabilă prefață de o tinută de rară înțelepciune: „Dacă filosofia ne învață ceva, ea ne învață că nu trebuie să evităm greutatea gândirii, după cum nu trebuie să evităm greutatea vieții”. Iar pe cei care vor să-și facă socotelile filosofice în fugă, îi avertizează: „să aibă răbdare și să nu uite, că filosofia nu este destinată oamenilor grăbiți.” Avertisment prețios în special pentru împrejurările dela noi, unde, din fuga condeiului, încep să apară la toate colturile așa zisele filosofii „originale”.

LIVIU RUSU

NICOLAI HARTMANN, Hegel (Die Phil. des deutschen Idealismus II, Teil.) X, (Bd. 8, II Teil der Gesch. der Phil., dargestellt von B. Bauch, Nic. Hartmann, R. Hönigswald) Berlin 1929.

Nicolai Hartmann, cunoscutul filosof german, a făcut cu lucrarea sa asupra lui Hegel, unul dintre cele mai mari servicii acelor care năzuiesc să pătrundă pe încălcitele cărări ale înaripatului gând al celui mai uriaș dintre filosofi. Și intenția aceasta o și mărturisește Hartmann, atunci când spune, că el vrea „dem Lernenden eine brauchbare Handhabe zur Einführung in das Studium Hegels bieten”. (V). Iar această introducere e fructul celor douăzeci de ani de continuă luptă cu materialul uriaș, pe care-l cuprinde filosofia lui Hegel. Acest studiu este închinat așadar în primul rând înțelegerii lui Hegel și nu criticei pe care Hartmann i-o aduce acestuia.

Prima parte a lucrării se ocupă cu noțiunea hegeliană despre filosofie (p. 1—62), a doua cu „Fenomenologia” (62—141), a treia cu Logica (141—282), iar a patra cu expunerea sistemului hegelian bazat pe Logică, (282—389). Amândouă capitolele ale părții întâia, care sunt intitulate „Vom Lesen und Verstehen Hegels” și „Hegel und wir”, sunt de o importanță covârșitoare. Hartmann crede, că din cauza tendinței pe care o are omul modern de a nu-și încorda gândirea prea mult, ci de a i-se da totul sub o formă cât mai ușoară, a contribuit ca Hegel să rămână neînțeles. Omul contemporan nu mai are capacitatea de a realiza în gândirea sa „das Leben des Begriffs”. „Noi n'am învățat încă să-l citim pe Hegel”, zice Hartmann (p. 2.). Misterul acestei neînțelegeri constă în aceea că cititorul modern nu mai este în stare, să recunoască adevărul pe care-l conțin noțiunile hegeliene, așa de abstracte. El nu mai e în stare ca să descopere conținutul „concret și viabil” pe care îl cuprind aceste noțiuni și nici viața dinamică, care mișcă împerecherea acestor noțiuni abstracte. Gândirea leneșe și pasivă, care nu vrea să ia asupra-și „die mühevollen Anstrengung des Begriffes”, nu va pătrunde niciodată în impozanta clădire a filosofiei acestui uriaș al gândului. Totul se reduce la importanța deosebită pe care Hegel o face între „begreifenden și rasonierenden Denken”. Gândirea omului modern este ein rasonnierendes Denken; o gândire schematică, formalistă și fără de nici o substanță și de aceea condamnată să se miște mereu pe lângă ființa lucrului. „Das begreifende Denken”, este din contră o gândire viabilă care pătrunde în ființa lucrului. „Die hohe Schule des begreifenden Denkens aber haben wir nirgends als in Hegel” (p. 7.). Și de aceea numai o asemenea gândire ne poate mijloci scrisul adânc, ritmul și revelația pe care le cuprinde misterioasa limbă a lui Hegel.

În capitolul al doilea „Hegel und wir” Hartmann încearcă să arate, că nici un filosof nu poate contribui mai mult la renașterea metafizicei întocmai ca Hegel. Natural acest lucru nu se poate întâmpla, decât dacă se înlătură interpretările greșite ale filosofiei hegeliene. Hartmann se ridică cu toată vehemența împotriva acelor cari consideră filosofia lui Hegel ca fiind panlogism sau raționalism (14—16), căci după Hartmann, Logica lui Hegel „ist eine voll ausgewachsene Metaphysik”. Așa că în ceea ce privește poziția filosofică a lui Hegel, ar putea fi mai bine definită ca iraționalism și nu raționalism. Mai adâncă decât neînțelegerea logicei hegeliene este neînțe-

legerea dialecticeii (16—18) și-a „sistemului” idealismului hegelian (18—21). Și neînțelegerea aceasta este o urmare a faptului că se identifică „sistemul” cu filosofia lui Hegel. Dar „das System ist nicht identisch mit der hegelischen Philosophie. Es gibt eine breite Masse gedanklichen Guts bei Hegel, die keineswegs bedingt durch Systemform ist, ihr gegenüber also autonom dasteht. Man erkennt diese Autonomie leicht an der schlichten Sachlichkeit, an der Indifferenz gegen Idealismus und Realismus” (19). Și nici dialectica lui Hegel nu este o violare sistematică a conținutului, ci mai mult „vollkommene Hingegebenheit an den Gegenstand, ein subtiles, bis ins Feinste bewegliches Anschmiegen an ihn”. Tot asemenea nici descoperirile hotărâtoare ale lui Hegel nu pot fi descrise din punctul de vedere idealist și nici cu schematicul unei metode. Modul său de a filosofa — care nu vrea să se lase condus decât de legătura faptică a problemelor — este „rücksichtsvoll vor allem auch gegen das eigene System” (20). Privit chiar și istoric Hegel este — deși la el idealismul ajunge forma cea mai obiectivă — mai mult ontolog decât logician: în filosofia hegeliană idealismul se transformă în ontologie.

În capitolul al treilea și al patrulea Hartmann se ocupă de raporturile lui Hegel cu știința (teologie, științe naturale, istorie) și filosofia timpului său (romantism, Fichte, Schelling). Și aici îi reușește lui Hartmann, cu o claritate de admirat, să reliefeze ceace este esențial în gândirea hegeliană. În special de mare importanță este ceace Hartmann expune despre Hegel ca istoric al filosofiei și adâncile discuții asupra raportului lui Hegel cu Schelling. Hartmann arată, că în Hegel s'a realizat „die geheimne Grundtendenz des Idealismus”. (36).

Capitolul al cincilea cuprinde expunerea poziției pe care Hegel o are în istoria filosofiei, așadar legăturile acestuia cu Kant (42), Spinoza, Leibniz (48), cu filosofia scolastică (47), cu Platon (48) și în special cu Aristotel. Pentru Hartmann Hegel este „der vollendete, ja der vollendende Aristoteliker”. Urmează apoi o descriere a vicții lui Hegel și a scrierilor acestui gigant. Cu aceasta se termină prima parte a lucrării.

În partea a doua Hartmann tratează despre „Phänomenologie des Geistes”.¹⁾ Natural, ca un bun cunoscător al greutăților pe care le prezintă această carte, Hartmann procedează foarte precaut și foarte pedagogic. El face întâi o mică introducere, ocupându-se de „începuturile” lui Hegel — scrierile din tinerețe nu sunt amintite — pentru ca apoi într'un scurt referat interpretativ, să trateze scrierile „Die Differenz des Fichteschen und „Schellingschen System der Philosophie” (64—70) și „Glaube und Wissen”. Urmează apoi cel mai important capitol al cărții: „Aufgabe und Anlage der Phänomenologie”. În „Phänomenologie” Hegel intenționează să urmărească

1) Cea mai grea și cea mai întunecată carte scrisă în limba germană, pe lângă care zice cu drept cuvânt Windelband — „Critica rațiunii pure” a lui Kant, este asemenea unui roman. Scriitorul acestor rânduri a avut ocazia să facă cunoștință cu uriașele greutăți și cu înălțimile amețitoare speculative pe cari le prezintă această carte, atunci când, la seminarul prof. Peter Petersen din Jena, a trebuit să lucreze un an întreg, pentru a putea să interpreteze capitolul: „Die Beobachtung des Selbstbewusstseins auf seine unmittelbare Wirklichkeit Physiognomik und Schädellehre” cuprins în Phänomenologie. Și mărturisesc, că fără ajutorul admirabilei lucrări a lui Hartmann, n'ași fi reușit niciodată să înțeleg cuprinsul acestui capitol,

conștiința dela cea mai de jos și până la cea mai înaltă treaptă a acesteia, ceea ce înseamnă până la punctul de întretăiere cu Logica. Și drumul pe care merge Hegel, ca să realizeze acest lucru, îi apare lui Hartmann ca descoperirea proprie a acestuia: „Ein Weg des sich Selbstbegreifens des Bewusstseins in seinen Wandlungen auf Grund dieses Begreifens seines Gegenstandes in dessen Wandlungen”. (80). Iar metoda pe care o întrebuintează Hegel este o metodă pur descriptivă, căci Hegel nu deduce nimic „weder aus dem Subjekt noch aus dem Objekt. Er beschreib' einfach die Erscheinungen, wie er sie von Stufe zu Stufe vorfindet. Er gib' also eine wirkliche „Erscheinungslehre” (Phänomenologie) des Bewusstseins von unten auf”. (81). Și nici mișcarea aceasta severă dela o treaptă la alta nu e dedusă, ci ea e dată fenomenal. Nicăieri nu se poate vedea mai bine ca în „Phänomenologie”, că dialectica nu este un truc metodic, o aparatură tehnică, ci ea se află în fapt și că metoda reoaglindește numai starea lucrului. „Că Hegel a devenit maestrul acestei metode nu o datorază el conștiinței sale metodice, ci dăruirii lui, care se apropie până la complectă dispariție în lucru. Forma acestei dăruiri este dialectica”. (84), așadar „der äusserste Gegensatz zu einer konstruktiven Dialektik”. (88).

Capitolele următoare desvoltă mai departe „Fenomenologia”. Și Hartmann se servește aici de singura metodă posibilă; de metoda referatului interpretativ. În special este necesar să amintim aici de analiza expunerii hegeliene a „epocii luminilor”. (127).

Pentruca să expună tema fundamentală a Fenomenologiei i-a trebuit lui Hartmann un capitol, iar pentru introducerea în „Logică” trei capitole, (141—196). Cele mai însemnate dintre acestea sunt acelea despre „Sinn und Problem der Dialektik” (153—173) și despre „Das formale Gesetz der Dialektik” (173—196). Ele dovedesc că Hartmann a pătruns magistral materialul și că își are formată o concepție unitară despre Hegel, care trebuie să spunem că se găsește în contradicere cu alte concepții. Impreună cu capitolul despre „Fenomenologie” și cu capitolul pe care-l mai amintim aici „Begriff und Theorie des objektiven Geistes” (298—314), aceste trei capitole formează desvoltarea sistematică a imaginii pe care Hartmann o are despre Hegel.

În capitolul „Sinn und Problem der Dialektik” Hartmann revine iarăși la ideea că sistemul nu este aportul cel mai important al operei hegeliene. (155). Și după ce a arătat că ființa dialecticii este veșnic ascunsă și că — ea nu este metodă pură, — de aceea noi nu o putem înțelege decât la suprafață — suprafața aceasta însă trădează trăsături ființiale — Hartmann arată, că în ceea ce privește dialectica hegeliană „um eine den Gegenstand entlangwandernde Bewegung des Gedankens in engster Anschmiegung an seine intelligibeln Konturen handelt”; „man kann Hegels dialektisches Schauen ganz zwanglos unter Wesensschau subsummieren” (166). Hegel n'are trebuință de un principiu deductiv, căci dialectica nu este deducție. „Sie ist anschmiegendes Entlangwandern an der gegliederten und vielfach verschlungenen Struktur des Gegenstandes”. „Es handelt sich eben um eine eigentümliche, originäre, nicht weiter zerlegbare Art des geistigen Sehens selbst, um eine Form der Fühlunghabe mit der Sache. So darf man

Dialektik vielleicht noch am ehesten zur reinen Intuition rechnen". „Es ist das Falscheste des Falschen, Hegels Dialektik für Ableitung zu nehmen". (167). În aceste propoziții se exprimă nespuse de clar, ceea ce Hartmann intenționează să spună cu această carte despre Hegel și anume să mântuiască pe acesta din prinoarea celorlalte, care încearcă să înțeleagă filosofia hegeliană cu ajutorul unui constructivism aprioric-metodic. Natural Hartmann recunoaște că „die Schwäche aller Spekulation" apare și la Hegel (183), în special acolo unde aceasta părăsește legătura faptică. Deasemenea e arătat și punctul nevralgic, din cauza căruia dialectica hegeliană este înțeleasă ca o deducție (193). Dar multiplicitatea de forme despre care vorbește Hegel se află fundamentată în acea „Gegenstandsanschmiegung", față de care mer-sul schematic al dialecticei nu este altceva decât cea mai crasă superficialitate. „Jeder Gegenstand hat seine eigene nur ihm zugehörige Dialektik. Diese ist absolut unübertragbar, einzig, unersetzbar durch anders" (188).

După ce în capitolul următor este expusă bogăția și adâncurile „Logicei" (188 — 282) Hartmann tratează în capitolul al patrulea sistemul hegelian, (282 — 389). Cel mai însemnat capitol este aici acela intitulat: „Begriff und Theorie des objectiven Geistes". (298—314). Și noțiunea aceasta centrală este văzută de Hartmann într'o legătură exactă cu intuiția totală, așa că ea nu este o consecință sistematică, ci mai mult „weit diesselts der Hegelschen Systematik", „kein Produkt des dialektischen Gedankenzugs, überhaupt kein spekulativer Lehrbegriff, sondern ein schlicht descriptiver Begriff, philosophische Formulierung eines Grundphänomens, das sich unabhängig von Standpunkt jederzeit aufzeigen und beschreiben lässt. Kurz, er ist ein ursprünglich Geschautes".

Ne mulțumim cu această scurtă expunere, care n'are pretenția de a reda — nici cel puțin interpretativ — bogăția și claritatea lucrării lui Hartmann. Dar nu ne putem reține de a nu spune — natural făcând abstracție de rezervele pe care le avem față de filosofia lui Hegel — că dacă ne-ar întreba cineva, care este cea mai bună carte scrisă până acum asupra lui Hegel, am răspunde fără de nici-o ezitare: aceea a lui Nicolai Hartmann.

Dr. NICOLAE BALCA

R. KRONER: Von Kant bis Hegel, (Mohr Tübingen 1922).

Hartmann se ocupă în lucrarea sa de Hegel nu ca un hegelian, ci numai ca unul care vrea „von Hegel zu lernen" (VII), fără să piardă însă nici o clipă distanța critică. Nu tot așa procedează Kroner în admirabila lui lucrare „Von Kant bis Hegel". Kroner mărturisește chiar dela începutul părții întâia că: „a înțelege pe Hegel înseamnă a vedea, că nu mai există nici o posibilitate de depășire a acestuia." (I. 6.). Metoda cu ajutorul căruia Kroner încearcă să înțeleagă idealismul în evoluția lui dela Kant și până la Hegel, o caracterizează el în felul următor (I. 18—21): ea este o metodă sistematică, sau mai corect istorică, sistematică, care face abstracție de „von allen Beziehungen der Philosophie zur geistigen Gesamtkultur". cât și de orice material biografic. Kroner năzuiește să înțeleagă sistemele idealistilor

și obârșia acestor sisteme. Și, el ține cont de evoluția istorică a acestora, dar nu de o evoluție istorică — biografică a fiecărui gânditor, sau a raporturilor personale ale acestor gânditori, ci istoria evoluției logico-construc-tive a sistemelor însuși. Kroner vrea să arate necesitatea immanentă a miș-cării filosofice dela Kant și până la Hegel.

Pe Kroner nu-l interesează, care dintre filosofii din această epocă, — atât de bogată în opere filosofice — a descoperit un gând, sau o idee „wie die einzelnen Anschauungen in den einzelnen Denkern entstanden sind und sich gewandelt haben”, ci „die sachliche Ergründung und kritische Beurteilung des ideellen Gehalts der Problemlösungen”; pe el îl interesează „înțe-legerea motivelor speculative ale sistemului”. (I. 26).

O asemenea tratare a evoluției hegeliene îl aduce pe Kroner la constatarea — arătată așa de clar în considerațiile pe cari el le face asupra scrierii hegeliene „Die Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie” — că Hegel și-a creat o concepție metafizică proprie despre lume și viață, mai înainte de a reveni la Iena și al cunoaște pe Schelling. Acest lucru reese clar în special din scrierile din tinerețe ale lui Hegel.

În partea a VI-a a lucrării (II, 142), Kroner tratează scrierea hegeliană „Die Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie”, comparând filosofia identității cu filosofia spiritului absolut. Partea a VII-a (II 255) expune trăsăturile fundamentale ale filosofiei spiritului, mai întâi caracterul general al sistemului, apoi fundamentul acestui sistem „Logica” și la sfârșit însemnătatea metodică și contradicției. În partea a VIII-a Kroner expune ideile celor trei opere principale ale lui Hegel, dintre cari Logica e tratată mult mai pe larg decât Enciclopedia și Fenomenologia. În ceace privește caracterizarea limbei operilor hegeliene, metoda dialectică cât și combaterea „raționalismului” hegelian, Kroner se apropie de Hartmann. Și pentru el limba în care scrie Hegel se însfredește în obi-ceiul pe care-l exprimă (II 211) „sie ist in ihrer Klarheit reich und schmiegsam, in ihrer Fülle bestimmt — sie ist begrifflich und anschaulich, verstandesmäßig und mystisch zugleich”, (II 213). Totasemenea este și metoda dialectică „lucrul însuși”, ea nu este un șablon, care ar presa conținutul, ci ea este conținutul însuși care se mișcă, de aceea ea se transformă cu conținutul și în conținut. Progresul nu este nicăiri același, ci el este peste tot condiționat de aceeace progrecsează (II 456). Dialectica este totodată iraționalismul însuși, dar raționalizat. (II 272). Kroner intențio-nează cu aceea să dovedească cât de greșite sunt părțile aceloră. cari vorbesc despre intelectualismul, panlogismul și raționalismul hegelian. Logosul despre care vorbește Hegel în logica sa, pe care Hegel o numea „die eigentliche Metaphysik”, este cu totul altul decât acela al logicii formale. De aceea Hegel a putut să fie, zice Kroner, cel mai mare ra-tionalist pe care-l cunoaște istoria filosofiei (II 271). Iar la sfârșitul consi-derațiilor generale pe cari le face asupra Logicii hegeliene, Kroner spune cuvinte nospus de frumoase despre Hegel, care „die tiefsten metaphysischen Intuitionen und Intentionen des europäischen Denkens in seiner Logik zu einem Bau ohne gleichen zusammengefügt hat... nichts ist verloren, aber

auch nichts bloss übernommen, sondern alles durch einen, genialen Geist verjüngt und vollendet (II 457).

Deși considerațiile pe cari Kroner le face în lucrarea sa sunt din anumite puncte de vedere corecte, totuși noi credem, că principial în filosofia hegeliană și în dezvoltarea idealismului, nu este nici sistemul și nici idealismul său transcendental, ci năzuința acestuia de a pătrunde dincolo de orice sistematic, la fundamentele ontologice, la fundamentele existenței ca spirit absolut. Kant lăsase în întuneric tocmai trecerea dela Eul empiric la Eul inteligibil, dela existență la transcendență. La Kant unitatea dintre aceste două Euri e numai o simplă presupunere. La Fichte ea devine o certitudine, întru cât acesta tinde să arate, că în marginile existenței omenești mărginitul se întâlnește cu Nemărginitul, că transcendența poate fi intuită în existență. Hegel își pune la contribuție toată formidabila lui energie logică, pentru a dovedi certitudinea absolută a unității dintre mărginit și Nemărginit. Transcendența nu este despărțită de existență printr'o prăpastie, ci în ființa lor adâncă acestea sunt identice; ele sunt același spirit. Existența înhide în adâncurile ei Transcendența. Cunoașterea de sine, filosofia adevărată, este numai aceea care duce pe om la înțelegerea Transcendenței din adâncurile existenței.

Acesta este credem noi — și Nic. Hartmann reprezintă aceeași părere — sensul cel mai adânc al mișcării filosofice de după Kant și al năzuinței filosofice hegeliene.

Dr. NIC. BALCA

ERNST KRIECK *Völkisch-politische Anthropologie. Erster Teil: Die Wirklichkeit* (Leipzig 1936).

Lucrarea aceasta e prima parte a unei serii de lucrări pe cari cunoscutul filosof și pedagog german E. Kriek¹⁾ intenționează să le publice sub titlul: „Weltanschauung und Wissenschaft”. Partea a doua se va numi: „Das Handeln und die Ordnungen”, iar a treia: „Das Erkennen und die Wissenschaft”. În toate aceste lucrări Kriek își propune să arate, că ideologia care a produs revoluția național-socialistă nu e o ideologie politică numai — în sensul liberalist al acestui cuvânt — ci ea este o nouă concepție despre om, lume și viață. Și, în lucrarea despre care vorbim noi aici, Kriek purcede la lămurirea acestei concepții. Punctul lui de plecare este problema omului, sau problema antropologică. Kriek fundamentează o antropologie care ridică pretenția să fie nu numai cea mai adevărată și mai universală înțelegere a omului, ci în același timp și singurul principiu fundamental al

1) Ernst Kriek ocupă astăzi catedra de filosofie dela Heidelberg, ca urmaș al lui Rickert mort de curând. Kriek e socotit — alături de ilustrul meu profesor dela Universitatea din Jena, Peter Petersen — ca unul dintre cei mai mari pedagogi ai Germaniei noi. Dăm aci câteva din lucrările lui Kriek: *Philosophie der Erziehung*; *Erziehungsphilosophie*; *Menschenformung*; *Bildungssysteme der Kulturvölker*; *Völkischer Gesamtstaat und nationale Erziehung*; *Grundlegende Erziehung*; *Nationalpolitische Erziehung*.

științei și al filosofiei. E vorba aici despre o nouă fundamentare a științei și a filosofiei. Și această fundamentare nu poate fi înțeleasă decât în opoziție cu concepția filosofică care formează baza spiritualității contemporane: în opoziție cu idealismul humanist. Krieck caută să descrie realitatea omului. Pentru idealism — în special pentru idealismul speculativ de nuanță hegeliană — singură reală este ideea. Hegel desăvârșește gândul kantian, că omul ar fi purtător al rațiunii teoretice și al rațiunii practice, prin aceea că identifică realitatea cu spiritul, cu rațiunea, cu ideea. Realitatea este după acest filosof spirit sau „Gedachtsein” gând al spiritului gânditor, dezvoltarea Logosului. Tot aceea e particular, așa dar și omul în unicitatea existenței lui, e o simplă „stațiune” pe drumul spiritului absolut, un simplu moment care în absolut va dispărea complet. După această concepție nu mai există nici o distanță între existența absolută și cea mărginită, între gând și realitate, între aici și dincolo: mărginit și nemărginit, sunt împăcate „im All-Einen”, în rațiunea pură. Și dacă din acest punct de vedere se caută să se dea un sens și existenței omenești, omul era înțeles din idee, în care și omul este un „sinnvolles Moment” și nimic mai mult.

Împotriva acestei filosofii s'au ridicat proteste deja începând cu sec. al XIX-lea. Kierkegaard a luptat cu înverșunare împotriva acestei filosofii a „spiritului absolut”, căutând să descopere nesinceritatea hegelianilor, cari trăesc „în principiu cu totul în alte categorii decât în acelea în cari speculează”. Kierkegaard încearcă să depășească impasul acestei filosofii, se lovește de problematicul existenței proprii și se salvează în ideea de Dumnezeu ca „das ganz Andere”. Alături de protestul kierkegaardian se găsește și protestul lui Nietzsche, care cu glas de profet zice: „Ich beschwöre euch, Brüder, bleibt der Erde treu” sau: „Ihr sollt nicht in eine Metaphysik flüchten, sondern sollt euch der werdenden Kultur opfern”, așa că nu rațiunea trebuie să conducă, ci instinctul, voința de afirmare în slujba vieții pe acest pământ. Și protestul împotriva idealismului absolut a continuat până în timpurile noastre. E de ajuns, credem, să amintim pe Bergson și Dilthey, Scheler și Simmel cât și pe filosofii existențiali Heidegger și Jaspers. În special aceștia doi din urmă reprezintă o poziție opusă radical sistemului spiritului absolut. În locul „împăcării” dintre mărginit și nemărginit, în locul adâncirii insului în bogăția Absolutului, aceștia pun opoziția radicală „des Geworfenseins der menschlichen Existenz” ihr Hineingehaltenwerden ins Nichts, in den Tod, auf dem Grunde der Angst und der Sorge”, sau ceea ce aceștia numesc „das Erfahren des Seins in seinem Scheitern¹⁾. În punctul central al gândirii acestora se află experiența „desnădejdiei”, trăirea problematicului existenței, amenințarea și totala părăsire a acesteia în fața fricii și a grijei, a morții și a nimicului. Și din această frică, născută în fața nimicului, ca cea din urmă „Grundbefindlichkeit der menschlichen Existenz”, se naște în om năzuința acestuia

1) Vezi Nic. Balca, *Filosofia existențială și influența acesteia asupra protestantismului contemporan*, București 1936 (Rev. Filos. No. 4, 1936).

spre „Eigentlichwerden”, ceea ce înseamnă spre înțelegerea radicală a existenței ca existența „eines Seins zum Tode” și „zum Nichts”. Nimicul devine aici o categorie fundamentală a realității omenești, ceea ce face ca filosofia existențială să nu fie altceva, după noi, decât o mărturie de credință în nimicnicia existenței. Așa că, cu toată opoziția antiidealismului a acestei filosofii, cu toată întoarcerea ei spre margine și viața concretă, negativismul ei e atât de omorător încât ea nu poate contribui cu nimic la organizarea vieții omenești. Și apoi noi credem, că atitudinea heideggeriană și jaspersiană departe de a depăși individualismul și liberalismul născute din idealism, ea e din contra ultima și cea mai radicală consecință a acestora. Căci cu cât experiența Eului e mai singulară, cu cât existența insului e mai privată, cu cât existența omului e mai singulară, cu atât crește și sentimentul amenințării „în fața prăpastiei” și în fața nimicului.

Undeva pe această linie a protestului antiidealismului se află și începutul istoric al filosofiei lui Ernst Krieck. Și, deși el n'a fixat niciodată un asemenea început, noi îl putem așeza în apropierea lui Nietzsche și Dilthey. Desigur că Krieck se ținse pe un drum propriu și că el n'are nimic de-a face cu filosofia existențială. Căci pe el nu-l interesează atât realitatea existențială a insului cât mai ales realitatea existențială a întregului care este obârșia existenței individuale: pe el îl interesează realitatea poporului.

Cum vede Krieck această realitate? În câteva propoziții vom căuta să arătăm răspunsul pe care-l cuprinde lucrarea lui Krieck.

Concepția despre om al lui Krieck — așa cum aceasta e formulată în lucrarea de față — se fundamentează pe ideea aristotelică că întregul are prioritate faptică și ideală față de parte. Ceea ce înseamnă că omul nu poate fi înțeles și descris decât numai ca o existență organică în ramelc unei totalități de viață suprapersonale. Și aceasta însemnează cu totul altceva, decât ceea ce filosofia existențială înțelege sub noțiunile „In-der-Welt-Sein”, „Bei-der-Welt-Sein”, „Mit-Sein” sau „Zuhandensein”. După Krieck omul este o totalitate viabilă întinsă între poli unei forme individuale cu legi proprii și între o totalitate de viață supraindividuală ca ramă și condiție a oricărei forme individuale. Și această totalitate, acest întreg, este poporul. Așa că după Krieck, nu există decât un întreg, care să fie independent și autonom, și anume poporul. Poporul este comunitatea existențială — și nu o comunitate ideologică, cum învață idealismul și copilul spiritual al acestuia, liberalismul — și ca atare obârșia indivizilor. Viața insului se scurge între poliul politic și între poliul religios al acestui întreg supraordonat. Insul e de aceea răspunzător de existența lui în fața acestui „Tu”, a acestei comunități. Și o deslegare a existenței omenești din această comunitate existențială, pe drumul unei construcții numită „analitică”, nu e nici necesară și nici posibilă, căci existența insului și comunitatea supraindividuală, poporul, nu sunt realități despărțite și deosebite, ci ele sunt „in eins, miteins und durheins”, așa că existența individuală omenească, își primește caracterul ei existențial, existența ei viabilă, năzuințele ei,

menirea și destinul ei din totalitatea supraindividuală care se numește popor. Pentru Krick înțelegerea existenței omenești nu este posibilă fără presupunerea, că existența insului se „întinde” într-o totalitate, într-un întreg atotcuprinzător al vieții. Și această „întindere” nu e „kategoriales Bezogensein-auf” ci „lebensmässiges Teilhaben-an” și nu reprezintă altceva decât o parte a existenței insului, așa cum la celălalt pol se află caracteristica proprie a existenței omenești (ihre eigengesetzliche Prägung). Iar legătura între aceste două părți ale existenței individuale e posibilă numai cu ajutorul unui principiu biologic: sângele, rasa. Rasa e „die innere Stätigkeitskomponente des Volksganzen, Boden die Aeußere”, iar veșnicul fundament al acestei legături e porunca lui Dumnezeu.

Viața omului se desfășoară în timpul istoriei. Porunca lui Dumnezeu este prezentă și formatoare de istorie. Dar abia într-un stat poporul se poate realiza pe sine în istorie. Ființa statului este fundamentată pe faptul răului originar. Răul se află la originea predispozițiilor omului. Împotriva acestui rău omul nu poate fi apărat nici de rasă și nici de natură, ci numai de către stat. Sănătatea și boala sunt preocupări sociale și probleme politice. Boala este o putere pozitivă a răului, care trebuie să fie transformată în bine. — Moartea este încoronarea unei vieți pline de sens. Dar acest lucru nu se poate întâmpla decât prin o renaștere la un nou sens. Aceia cari trăesc cu morții știu și simt, că viața lor este o zală într-un lanț de generații.

Concepția aceasta antropologică nu poate fi formulată cu ajutorul nici unei ermeneutici existențiale, ci numai cu ajutorul unei „ganzheitlicher Anschauung. — cum o numește Krick — așa cum au găsit un Paracelsus, Kepler, Leibniz și Goethe — purtătorii creatori ai unei științe germane veritabile. Și cu aceasta înțelegerea existenței omenești e asigurată în contra oricărei falsificări de natură idealistă, mecanistă, individualistă, colectivistă sau nihilistă.

Cartea lui Krick este o negare totală a concepției naturale și mecaniciste despre lume și viață. Tot ceea ce e conceput mecanicist, e numai o parte a unei realități mai înalte și întreaga gândire și activitate teleologică nu sunt decât funcțiuni ale realității acesteea totale. Krick mai respinge ca neadevărată și concepția dualistă, după care omul ar fi natură și spirit, căci omul este un întreg. El se mai ridică apoi și împotriva scolasticei și a idealismului prin aceea că el neagă orice noțiune absolută, orice spirit absolut, orice idee și orice umanitate absolută. Numai așa poate fi ocolită eroarea mare de a se face abstracție de omul real și a se vorbi de omul ca idee. Deaceea cunoașterea realității omenești presupune înlăturarea credinței că omul ar putea, grație spiritului său, al noțiunilor, să dispună absolut asupra lumii și a vieții. Și cu aceasta Krick devine inițiatorul unei noi concepții despre știință, — complet opusă concepției liberalo-idealiste — după care știința nu mai este un scop în sine, ci numai un mijloc în sensul că adevărul recunoscut să fie angrenat organic în viața poporului, sau că o cunoaștere adevărată se naște organic din întregul poporului, din întregul cultural

al unui popor, așa că raportul dintre știință și viață trebuie văzut dinspre popor¹⁾. Krieck e pedagog și el a părăsit metoda aplicată până acum în domeniul acestei discipline, prin aceea că accentuiază mereu că educația are loc în comunitate. Așa că educația nu este altceva decât o funcțiune a comunității, așa cum sunt și celelalte funcțiuni ale "vieții în comunitate (drept, morală, limbă și religie). Și de aceea scopul educației nu e altul decât ordonarea copilului în viața comunității. Aici își are locul și însemnătatea rassa, căci atât individul cât și poporul sunt determinați prin caracterul fundamental al rasei. Fapt care face ca omul să nu poată avea libertatea să-și justifice concepția sa despre sine și despre poziția pe care el o țare după bunul său plac, ci după porunca lui Dumnezeu, care l-a legat pe om de poporul său cu legătura trainică a sângelui, determinându-l să activeze într-o situație istorică a unui întreg, cu ultima răspundere. Căci Krieck dă istoriei o însemnătate nespus de mare. Așa că omul nu se poate ridica peste întâmplările istoriei, ci viața lui e angrenată în istoria în care el își are existența lui prezentă și viitoare. Dar pentruca omul să nu cadă sub puterea unei tradiții depășite — care să nu mai fie în concordanță cu imperativul prezentului — el se află în procesul viabil al revelației și al credinței. Krieck păstrează adevăratul spațiu de activitate al omului, în care întreaga cunoaștere și activitate omenească e așezată pe hotărâre. Și pentrucă acolo unde viața e așezată pe hotărâre există și pericolul hotărârii greșite, de aceea e nevoie de instituția statului și a disciplinei acestuia. Krieck conține statul ca pe ceva personal. Iar educația servește ca — sub conducerea statului — să angreneze pe individ în ordinele poporului. Și dacă poporul este acea totalitate, care „alles in sich trägt und alles in sich erzeugt, was dem sinngegliederten Einzelmenschen für sein Entstehen und Wachsen, für sein Reifen und seine Sinnerfüllung lebensnotwendig ist;" (p. 54), atunci această totalitate structurează anumite ordini „als züchterische Mächte und erziehende Formen".

Krieck ridică aici pretenția, atât de justificată astăzi, de a regăsi iarăși ordinele poporului și realitatea în care omul să-și trăiască cu sens viața. Și realitatea aceasta este comunitatea de viață a poporului. Acolo unde se întreabă după realitatea omului și a vieții sale, viața în comun nu mai poate fi privită ca fiind o operă a voinței individuale, — ci ea se descoperă ca ceva constituit din ordini existențiale — familie, ocupație, popor, etc. Patria omului o constituiesc aceste ordini existențiale, fără de care comunitatea nici n'ar putea exista.

Cu aceasta Krieck dă cu totul alt înțeles noțiunii de „comunitate" decât idealismul liberalist. După idealism comunitatea este o operă a voinței libere a individului devenit personalitate, sau cu alte cuvinte, comunitatea este o trăire în comun fundamentată pe recunoașterea unei valori, idei sau a unui interes și ca atare ea este o problemă (eine

1) Într'un alt număr din această revistă ne vom ocupa mai pe larg de această problemă.

Aufgabe). Pentru Kriek din contra comunitatea — poporul — este fundamentată de raporturi existențiale: comunitatea nu poate exista fără individ, dar nici individul fără comunitate. Căci teoria idealistă presupune că indivizii cari nu trăesc sub imperiul unei idei sau valori, așa dar nu sunt personalități purtătoare de valori culturale, n'ar trăi în comunitate. De aceea Kriek accentuează, în opoziție cu această teorie idealistă, că comunitatea e un dat, o realitate în care individul intră nu prin voința lui, ci prin voința lui Dumnezeu. Semnul care dă dreptul de membru al unei comunități, nu poate fi nici credința într'o idee sau valoare și nici interesul comun, ci numai etnicul.

Interesant mai este apoi și atitudinea pe care Kriek o are față de religie. El îi dedică problemei religioase un capitol întreg (p. 57, 69). Și după Kriek religia trebuie „aus einer religiösen Gründentscheidung heraus ganz neu gesetzt werden” (p. 68). Kriek vorbește mai departe despre un Dumnezeu „cărui omul îi datorează răspundere (p. 57). Pe Dumnezeu providenței Kriek îl numește „Gott der bürgerlichen Sekurität” (p. 58). Pentru el nu există decât Dumnezeu a cărui voință e „destin”. Acest Dumnezeu ni se descoperă în revelație și revelația este porunca prezentului pentru îndeplinirea chemării istorice. La această poruncă noi răspundem prin credință. Dar nu toți oamenii răspund pozitiv la porunca lui Dumnezeu. Kriek vorbește despre răul originar în om: „Luther und Kant haben die Unnotwendigkeit des Staates vom Problem des Bösen im Menschen her gesehen und ihn damit in seinem tiefsten Wesen erfasst” (p. 102). Și cu aceasta el respinge orice formă a unui creștinism legat de o biserică și de o revelație a lui Hristos. Ceea ce a revelat Dumnezeu în trecut unui popor străin, n'are nici o importanță. Poporul este fiul lui Dumnezeu și acest fiu al lui Dumnezeu, poporul, este drumul, adevărul și viața, este viața pe care noi suntem mlădițe. Acesta e creștinismul „pe care noi trebuie să-l avem astăzi”, „ein nordisches, ein deutsch-völkisches Christentum, nicht ein orientalisches Christentum” (p. 69). Kriek recunoaște că creștinismul biblic a fost ceva grandios, dar la întrebarea: ce se înțelege prin creștinismul adevărat? se dau prea multe răspunsuri (p. 64).

Noi credem, însă, că cu toată multiplicitatea acestor răspunsuri toate confesiunile creștine sunt de acord într'un punct fundamental și anume că în Hristos s'a revelat Dumnezeu însuși. Kriek respinge această revelație, deși el numește concepția lui religioasă „creștinism german”. În fond însă „creștinismul german” nu este altceva decât o religie populară, în care noțiunea „popor” a luat locul noțiunii Dumnezeu. Desigur că, după noi, creștinismul nu neagă realitatea pe care Kriek o lămurește și o luminează atât de minunat — comunitatea poporului — ci din contra o afirmă, căci fiecare popor trăește adevărurile creștine în conformitate cu structura lui spirituală. Dar în clipa în care cineva înlătură revelația istorică a lui Hristos, Biblia și biserica, nu mai poate fi vorba de creștinism. Și această eroare o făptuește nu numai Kriek ci toți doctrinarii național-

socialismului, cari, din ura pe care aceștia o simt împotriva judaismului, au înlocuit dogma revelației lui Dumnezeu în Isus Hristos cu dogma poporului.

Dr. NICOLAE BALCA

V. GORDON CHILDE: *Man Makes Himself* (London, Watts & Co., 1936 XII, 275 pag.).

Autorul lucrării de față este un preistoric englez, cunoscut și la noi prin studiile sale asupra civilizațiilor neolitice din Orient. Aci avem înfățișat, într-o formă accesibilă nespecialiștilor, progresul omenirii în lumina ultimelor date ale preistoriei și arheologiei.

Realitatea progresului, spune Childe, a suferit o eclipsă după războiul mondial. Zdruncinarea vieții economice aducea în mod fatal nemulțumire și îndoeală pretutindeni. Totuși, din punctul de vedere istoric, credința în progres poate fi justificată. Pentru aceasta e necesar să modificăm concepțiile noastre despre progres și istorie. Atitudinea adevărat științifică cere părăsirea prejudecăților și subordonarea preferințelor unui criteriu obiectiv de judecată. Nu e științific, de ex. a întreba, dacă am progresat, fiindcă o asemenea întrebare implică un punct de vedere personal. Dar a întreba, ce este progresul, poate fi îndreptățit din punctul de vedere științific. În acest caz progresul înseamnă, ceea ce s'a întâmplat de fapt, adică însuși „conținutul istoriei”. Istoria trebuie însă privită mai cuprinzător decât se obișnuște în mod curent. Mai întâi e necesar a avea o vedere largă. Când cercetăm perioade scurte sau regiuni mărginite, multiplicitatea evenimentelor separate poate să întunece orice imagine de ansamblu. În asemenea condiții, progresul nu pare constant. „Creșterea și decăderea” unei țări sau chiar a unei civilizații, sunt fapte limitate în cuprinsul procesului adevăratului progres. Pe lângă aceasta, istoria a fost prezentată prea mult timp ca o înălțare de fapte politice. Numai de curând s'a renunțat la o asemenea concepție. Astăzi știința istoriei are tendința de a deveni o „istorie culturală”, care singură poate fi legată de preistorie. În acest înțeles, „progresul” istoricului poate fi echivalentul noțiunii de „evoluție” a naturalistului. La aceasta progresul este „succes în lupta pentru existență”. Supraviețuirea celui mai capabil este un bun principiu evoluționist. Un test provizoriu despre capacitatea unei specii ar fi să se numere membrii ei pe mai multe generații. Dacă numărul total este crescând, atunci specia poate fi privită ca victorioasă. Plecând dela acest criteriu, Childe privește întreaga istorie a omenirii ca un proces în continuă evoluție. Specia umană arată o statornică înmulțire a membrilor ei, probând vitalitatea și capacitatea ei de adaptare. Astfel ideea de progres poate fi reabilitată față de atacurile „sentimentaliștilor și misticilor”.

Autorul face, totuși, o deosebire între „evoluția organică” și „procesul cultural”, specific istoriei. Prin însușiri deosebite, omul se distinge de alte ființe. Conformația creierului și a întregului său sistem nervos îl fac să fie cea mai evoluată ființă. Limba, ca mijloc de comunicație, îi

înlesnește să profite de experiența vieții sociale. Aceasta constituie „o deosebire vitală între evoluția organică și progresul uman” (p. 35). Cele mai vechi schelete de *homo sapiens* ce apar în straturile geologice de acum 25.000 ani, arată deosebiri fizice foarte mici față de scheletul omului de azi, pe când diferențele de cultură sunt imense. „Progresul în cultură a luat, în adevăr, locul evoluției organice în familia umană” (pag. 38).

Primul pas hotărât în progresul omenirii a fost de natură economică. Înfăia „revoluție” făcută de om în această privință a avut loc în epoca neolitică. Atunci obținea el controlul asupra proviziilor de hrană. Începând să cultive plante și să domesticeze animale, el ajungea să dispună de un surplus de alimente, care-l punea la adăpost de nesiguranța vânătorii. Odată cu creșterea voită de om a cerealelor, se dezvoltă și sistemul irigațiilor, cea mai veche metodă de cultură a pământului. În mod general se presupune că Egiptul ar fi fost regiunea, unde se dezvoltă mai întâi agricultura. După Childe însă, această ocupație ar fi apărut pentru prima oară în Mesopotamia, unde condițiile geografice și meteorologice erau tot atât de favorabile (p. 77 și p. 81-85). Ideea de cultivare a pământului se răspândea apoi foarte repede prin nordul Africii în Europa.

Astfel, dela regimul „adunării de hrană” (*food-gathering*), omul trecea la regimul producției de hrană (*food-production*). Totuși, primul regim nu dispărea cu desăvârșire. La începutul revoluției neolitice, este probabil că femeile cultivau pământul, pe când bărbații continuau să strângă hrană din vânat, pescuit și culegere de fructe. Numai cu timpul agricultura devenea o industrie predominantă, iar vânatul decădea, rămânând mai mult un sport ritual (p. 92).

Revoluția economică înfăptuită avea două avantaje pentru om. În primul rând, producția hranei aducea cu sine putința acumulării unui surplus, dezvoltând prevederea și spiritul de economie. Creșterea animalelor domestice, ajutată de acest surplus, contribuia deasemenea la mărirea unei rezerve de hrană, ferind astfel comunitățile de oameni de consecințele unei recolte slabe. Surplusul de hrană înlesnea în același timp înmulțirea populației, constituind o bază și pentru începutul comerțului. În rândul al doilea, economia nouă devenea autonomă și suficientă pentru traiul unei comunități, deși nu excludea contactul cu alte comunități. Din datele arheologice se pare că un asemenea contact a fost destul de intens în lumea neolitică. Schimbul de obiecte și chiar de alimente avea loc între diferitele triburi, influențându-le și stimulându-le în interesul progresului uman.

Din aceeași epocă datează industria oalelor. Facerea acestor obiecte este poate cea dintâi utilizare conștientă a unei materii chimice, care trebuie să fi impresionat pe om. Transformarea pământului într-o pastă plastică, avea ceva magic pentru el. Arta olarului influența și gândirea, deschizând un câmp mai vast de creație decât instrumentele rudimentare, făcute din piatră sau oase (p. 105). Ceva mai târziu apărea și industria textilă, cum reiese din urmele satelor neolitice din Egipt și Asia Mică. La

baza acestor invenții sta însă un spirit colectiv. De aici caracterul lor uniform și monoton.

După Childe, „revoluția neolitică” nu trebuie privită decât ca un proces continuu. Trecerea de la sistemul economic descris la sistemul din a „doua revoluție”, caracterizat prin nașterea orașelor și a Statelor, a fost treptată. Elementele economiei neolitice continuau în epocile ulterioare, ba uneori supraviețuiau până astăzi, cum e cazul cu unele triburi sălbatece. Viața omului rămânea precară încă mult timp. O secetă sau o inundație putea aduce foamete și desolare. Căci rezervele de hrană nu erau niciodată prea mari.

Omul atârând de capriciile naturii, căuta să găsească cel puțin o mângâiere. Un sistem de magie se dezvoltă în aceste împrejurări. Totuși, credința că el va putea obține bunăvoința forțelor naturii prin magie, nu a fost prea puternică la început. Dacă ar fi fost, atunci a doua revoluție s'ar fi produs mult mai târziu. Căci, după cum credințele religioase întârziaseră în timpurile istorice creșterea științei adevărate și stabilirea unei economii internaționale, tot așa trecerea de la condițiile de viață din epoca neolitică la condițiile epocii următoare ar fi fost mai înceată în cazul unor instituții adânc așezate. Se pare că numai sistemul totemului al clanurilor ar fi existat atunci (p. 112-115). Cunoștințele în această privință sunt, însă, foarte reduse, fiind bazate mai mult pe deducții decât pe fapte.

A doua revoluție se producea de fapt atunci, când satele răzlete și puțin populate ale țăranilor deveneau orașe populate, cari se alimentau din industrii secundare și comerț străin. În același timp lua naștere organizarea Statului. O asemenea revoluție avea loc în spațiul mărginit de Nilul și Gangele, unde noi invenții urmau într'un ritm mai accelerat decât înaintea. În termeni de ani, această epocă s'ar întinde între 6000 și 3000 înainte de era noastră. Este timpul când omul învață să se folosească de forța animalelor și a vântului, inventând plugul, carul cu roate și corabia; sau când el începe să cunoască procesul chimic și proprietățile metalelor; sau, în sfârșit, când el elaborează un calendar bazat pe observări asupra soarelui. Cu aceste invenții, omul e pregătit pentru viața urbană și deschide drumul unei civilizații mai înaintate, în care se naște trebuința de a scrie, a socoti și a măsura. Acestea sunt de fapt mijloace pentru promovarea și transmiterea cunoștințelor (p. 118-119). Deosebiri de civilizație erau, totuși, în toată regiunea amintită, diferențiată de condițiile mediului geografic. Numai în liniile ei generale, omenirea cuprinsă între cele două fluvii, avea aceiași tendință spre viața urbană.

Revoluția aceasta s'a înfăptuit numai pe baza acumulării unui capital în formă de rezerve de hrană, dobândite fie prin cuceriri, fie prin prestigiul magicianilor. Războiul ajută înmulțirea descoperirilor. El crea sclavi, cari erau utilizați pentru muncă. Sclavia era acum definitiv așezată ca instituție și ca instrument de acumulare a capitalului. Dar nu numai războiul, ci și foametea putea să creeze sclavi. Oameni lipsiți de hrană își vindeau libertatea contra asigurării existenței (p. 151 urm.). În condițiile acestea se putea naște ceea ce autorul numește „revoluția urbană”, cu înmulțirea.

orașelor și organizarea Statelor. Noi industrii, ca aceea a fierului și a sticlei, se dezvoltau din necesitățile vieții urbane, stimulând în același timp comerțul între diferitele comunități. Difuziunea descoperirilor tehnice se întindea pe o suprafață (din ce în ce mai mare. În această nouă viață apărea „corporația preoților”, care reprezenta nu numai centrul religios al orașului, dar și nucleul acumulării de capital. „Templul funcționează ca o mare bancă; zeul e capitalistul de frunte al țării” (p. 172). Pe la 3000 în. d. Chr. apare în fiecare cetate, sau Stat, alături de zeu, un potentat temporar, care de cele mai multe ori se considera ca reprezentând divinitatea. Așa se năștea regalitatea. Puterea regelui accelera acumularea de capital. Curtea lui era susținută de un asemenea surplus.

Difuziunea culturii, spune autorul, nu trebuie privită ca pornind dintr'un singur loc (cum susține de ex. Elliot Smith pentru Egipt), ci ca o creștere organică a mai multor centre urbane, cum erau Egiptul, Asia Mică și India, de unde apoi se propaga în alte centre (p. 190 urm.). Necesitatea schimbului între produsele naturale și industriale ale diferitelor părți, stimula circulația ideilor și invențiilor, influențând astfel civilizația popoarelor.

Revoluția economică aducea cu sine și o revoluție în cunoștințele omenești. Scrisul apărea mai întâi în formă pictografică, în Egipt, Asiria și Babilonia. Mai târziu era inventat în Egipt un alfabet, alcătuit din 22 semne, fiecare reprezentând o consonantă. Vocalele nu erau scrise. Invenția avea un scop practic. Cele dintâi scrieri erau registre sau inventarii, ținute de scribii oficiali ai regilor și preoților. Știința începea să se dezvolte. Matematicile, la Egipteni și Babilonieni, aveau la început procese și notații deosebite de acelea cunoscute de noi. Dar pe la 2000 în. d. Chr., se pare că cele patru operații erau cunoscute în forma întrebuițată azi. Iar tabla înmulțirii datează din același timp, fiind întrebuițată ca un instrument de calculare rapidă în transacțiile comerciale. Babilonienii creiau un simbolism matematic, care permitea calcule mai abstracte. Paralel cu aceste invenții se dezvoltă Geometria, izvorâtă din aceleași trebuinți practice. Planurile câmpurilor cultivate, construcția templelor și monumentelor, dădeau impuls acestei discipline. Totuși, Childe crede că teoria despre nașterea unei geometrii exacte din măsurarea pământului nu se poate susține pe baza datelor cunoscute. O asemenea măsurare era atunci foarte aproximativă. Pentru cerințele imediate era suficient o înfățișare aproape de realitate. Numai în cazul construcțiilor mari, calculele trebuiau să fie exacte (p. 232-234). Dar și în acest caz, problemele de geometrie erau limitate la aplicarea lor practică. Căci geometrii de atunci nu par să fi fost preocupați de a generaliza rezultatele lor.

Același caracter utilitar a avut la început astronomia, născută din necesitatea de a cunoaște situația astrelor, fie pentru agricultură și navigație, fie pentru stabilirea anotimpurilor, fie în sfârșit pentru prezicerea viitorului. Astronomia egipteană și babiloniană era, de fapt, bazată numai pe observări îndelungate. Calcule matematice nu intrau în rezultatele ei. Observările erau însă atât de scrupuloase încât puteau permite pre-

vederi asupra mișcării astrelor. Mai târziu, Babilonienii și Egiptenii aplicau calcule matematice la astronomie, cari duceau la date mai exacte, utilizate apoi de Greci.

Medicina de asemenea se desvolta în mod empiric, având la început un pronunțat caracter magic și fiind practică numai de preoți. Atât în Egipt cât și în Mesopotamia, prescripțiile medicale erau privite ca fiind de origină supranaturală. Bolile erau considerate, ca și la primitivii de azi, ca fiind produse de spirite rele sau de puteri magice. Toată atenția medicului era îndreptată de a îndepărta spiritele prin observarea unor rituri, în cari intra și administrarea de medicamente. În schimb, chirurgia pare să fi fost mai liberă de concepții supranaturale. Așa numitul „Papir Edwin Smith” conține un tratat de chirurgie fără formule magice și bazat pe observări obiective, după cari se inspirau textele medicale din Asiria, și mai târziu, acelea din Evul Mediu (p. 250).

În ultimul capitol intitulat „Accelerarea și Întârzierea Progresului”, autorul aruncă o privire critică asupra dezvoltării omenirii în epocile descrise. „A doua revoluție”, spune Childe, „pare a însemna nu zorile erei noi de înaintare, ci culminarea și oprirea unei mai vechi perioade de creștere. Totuși, societățile orientale fuseseră echipate de revoluție cu resurse fără precedent și cu o facultate nouă de a transmite și acumula cunoștința” (p. 259). Din punctul de vedere social, revoluția care aducea surplusul de hrană și capital, însemna degradarea celei mai mari părți a omenirii. Diferențierea claselor, — una bogată și puternică — a regilor, preoților și funcționarilor, și alta — săracă și aservită — a țăranilor și muncitorilor manuali, este înfățișată de arheolog în contrastul dintre magnificența mormintelor regale sau casele luxoase ale bogaților și umilele morminte ale muncitorilor. În epocile premergătoare unei asemenea diferențieri, mormintele sau colibecele dintr'un sat neolitic desvăluie o perfectă egalitate.

Din punctul de vedere din care autorul privește procesul progresului, revoluția urbană apare justificată, în ciuda diviziunii de clase. Totuși, Childe nu uită să adauge că progresul a fost întârziat din cauza diferențierii sociale, care răpea o mare parte a omenirii de la posibilitățile de invenție. „Clasa superioară” datoră poziția ei privilegiată superstițiilor, pe cari le cultiva în interesul ei, înlăturând încercările de cunoaștere obiectivă. Dispunând de muncitori sclavi, ea nu avea nici un interes să grăbească invențiile cari ar fi economisit munca. Iar clasa mijlocie a scribilor și a oamenilor învățați era atașată ei și prin urmare contribuia deasemenea la menținerea superstițiilor (p. 261). Astfel, din punctul de vedere al progresului, societățile egipteană și babiloniană se găseau într'o contradicție, transmisă civilizațiilor ulterioare. Abia sub Greci, în epoca mai târzie, după trecerea civilizației miceană, tradițiile Orientului erau transformate de un spirit nou în știință și organizare socială.

Diferitele imperii, cari urmau după modelul imperiului lui Saragón, au servit într'o privință progresul, garantând pe o suprafață mare pacea și siguranța, necesare acumulării de bogății. Căile de comunicație esențiale unor asemenea imperii, deveneau canale de difuziune ale civilizației. Dar

marile imperii, clădite pe războaie, mai mult au distrus decât au creat bogății. Militarismul din acele timpuri a fost poate necesar, oprind pe barbari de a se atinge de bunurile civilizației, dar el nu pare a fi contribuit în mod pozitiv la promovarea progresului. Nici din punctul de vedere biologic, militarismul ~~nu~~ a fost un factor de progres, căci el a restrâns înmulțirea oamenilor.

Cu toate acestea, spune Childe, contradicțiile și conflictele menționate constituiesc însăși „dialectica progresului”. Ele sunt fapte ale istoriei, cari poate să nu ne placă. Dar aceasta nu înseamnă că progresul e o iluzie, ci numai că nu l-am înțeles așa cum cere spiritul științific. „Omul a făcut suferințele și instituțiile de opresiune după cum a făcut științele și instrumentele de producție. În ambele deopotrivă el s'a exprimat pe el însuși, găsiindu-se, făcându-se pe el însuși” (p. 268).

Opera lui Childe aduce o contribuție nouă la întemeierea progresului, contestat astăzi mai mult decât oricând. Privind fenomenul în lumina datelor unei științe care măsoară procesul civilizației cu miile și zecile de mii de ani, autorul ne dă o imagine vie despre caracterul dinamic al speciei umane. Desăvârșirea omului pare continuă, dacă o urmărim în cuprinsul mai multor milenii și deasupra scăderilor inerente stoftării lui de a se depăși.

NICOLAE PETRESCU

BCU Cluj / Central University Library Cluj

NOTE ȘI INFORMAȚII

COMEMORAREA LUI DESCARTES

Anul acesta se implinesc 300 de ani de când a apărut *Discursul metodei* al lui Descartes. Un eveniment căruia filosofilii contemporani francezi au ținut să-i acorde toată importanța cuvenită, organizând pentru anul acesta Congresul Internațional de Filosofie la Paris și consacrand o bună parte din comunicări filosofiei carteziene. Și în țară la noi Descartes va fi comemorat cu acest prilej. Societatea Română de Filosofie va închina un ciclu din conferințele pe care le organizează pentru la toamnă, filosofiei lui Descartes, iar *Revista de Filosofie* va avea unul din numerele viitoare ale acestui an, închinat deasemeni lui Descartes.

BCU Cluj / Central University Library Cluj

O MONOGRAFIE DESPRE SCHOPENHAUER IN ROMÂNESTE

În primăvara aceasta va apare o monografie despre *Schopenhauer* (viața și opera) datorită D-lui prof. I. Petrovici. Ca și monografia anterioară despre Kant, lucrarea aceasta e alcătuită din lecțiunile universitare, ținute de autor la Facultatea de Filosofie și Litere din Iași, în anul școlar 1935-1936. Cursul a îmbrățișat strălucita perioadă filosofică germană de la finele secolului al 18-lea, până la a doua jumătate a veacului următor, și a început cu douăsprezece prelegeri asupra lui Kant, pentru a se încheia cu șase lecțiuni asupra lui Schopenhauer.

* * *

HEINRICH RICKERT (1863-1936)

Filosoful de un deosebit prestigiu, înzestrat cu un puternic spirit dialectic și logic, Heinrich Rickert, fost profesor la Heidelberg, s'a stins din viață în cursul anului trecut. Intemeietor, împreună cu W. Windelband, al școlii badice de sud-vest, Rickert este un neokantian care a înțeles că filosofia lui Kant ascunde o seamă de idei ce trebuiesc scoase la lumină și că, mai mult, ea necesită complectare. Astfel el s'a străduit să demonstreze, cu o claritate și putere de convingere ce merită să fie subliniate, că în afară de domeniul existenței reale fizice și psihice și în afară de domeniul obiectelor ideale matematice, există domeniul valorilor de o constituție cu totul proprie. Aportul său întru determinarea valorilor a înrăurit adânc filosofia contemporană germană, aport peste care nu se poate trece. În afară însă de luminarea domeniului existenței valorilor, Rickert rămâne în istoria filosofiei prin lucrările lui în care se ocupă cu structura logică a științelor istorice. Rickert este gânditorul care ca nimeni altul a știut să disece această structură și să impună atât la filosofi cât și la istorici un nou mod de a o privi. Științele istorice nu se ocupă după el cu generalul, ci cu individualul, particularul și unicul. Ele constituie un grup deosebit, ce se opune științelor naturii, care sunt științe de legi. Și fiindcă științele istorice raportează evenimentele trecute la valori,

el le numește *științe ale culturii*, stabilind astfel două grupe mari de științe: *științele naturii*, cărora orice raportare la valori le este străină, și *științele culturii*, cărora raportarea la valori le este constitutivă. Se poate spune fără exagerare că în legătură cu logica științelor istorice Rickert ne-a dat lucrurile cele mai bune pe care le avem.

În teoria cunoștinței, Rickert a căutat să demonstreze că „obiectul” cunoștinței, chiar atunci când vrem să cunoaștem lucruri reale, nu sunt cum crede mentalitatea naivă și cea științifică, lucrurile reale ele însele, ci *imperativul, Sollen*, care la rândul său ne revelează lumea valorilor. După el, a cunoaște ceva real, înseamnă a *recunoaște (anerkennen)* ceva ireal valabil, o valoare. În ceea ce privește valabilitatea valorilor, Rickert a fost toată viața, și a rămas, un „absolutist”, adică un gânditor pentru care valorile există în afară de spațiu și în afară de timp, valorează „zeitlos”, transcendent, absolut. El nu tăgăduiește însă, ci chiar subliniază, că sunt și valori legate de timp, valori subiective și relative. În afară de interpretarea nouă pe care o dă judecății, ceea ce mai trebuie relevat din opera epistemologică a lui Rickert, este și determinarea originală a noțiunii de subiect epistemologic, de conștiință în genere.

Față de „filosofia vieții”, devenită modă în vremea noastră, filosofie în care se pune accentul pe instintiv și irațional, evitându-se discriminarea logică și discernământul critic și ignorându-se factorii raționali, cari sunt constitutivi pentru orice teorie, Rickert iea poziție, dovedind confuziile și erorile pe care le cuprinde și consecințele absurde la care duce.

Istoria literară îi datorează una dintre cele mai frumoase opere ce s'au scris în genere asupra lui „Faust”.

Cine i-a citit operele și l-a înțeles, n'a putut să nu rămână încântat de spiritul lui extrem de perspicace, de stringența logică a argumentării, de capacitatea lui sistematică.

Rickert are însă și alte merite, de un folos de netăgăduit pentru filosofia germană: el a știut să disciplineze mințile și să formeze gândirea tinerilor ce veneau în contact cu el. O seamă de gânditori tineri îi datorează în această privință enorm lui Rickert. Dar mai ales îi datorează Universitățile germane, cărora el le-a furnizat profesori dintre cei mai buni.

Aproape toate lucrările lui au apărut în mai multe ediții, exercitând o mare influență:

Operele lui apărute sunt:

„Zur Lehre von der Definition”; „Der Gegenstand der Erkenntnis”; „Das Eine, die Einheit und die Eins”; „Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung”; „Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft”; „Die Philosophie des Lebens, Darstellung und Kritik der philosophischen Modeströmungen der Gegenwart”; „System der Philosophie, Erster Teil: Allgemeine Grundlegung der Philosophie”; „Kant als Philosoph der modernen Kultur, Eine geschichtsphilosophische Betrachtung”; „Goethes Faust”; „Die Heidelberger Tradition in der deutschen Philosophie”; „Psychophysische Causalität und psychophysischer Parallelismus”; „Wilhelm Windelband”.

Rickert moare la o vârstă relativ înaintată. Gândirea lui a fost însă până în ultimul moment în plină activitate, iar cei ce-l urmăreau, așteptau dela el și alte lucrări de seamă.

* * *

FERDINAND TÖNNIES (1855-1936)

La 14 Aprilie 1936 s'a stins din viață Ferdinand Tönnies, Născut la 1855, Tönnies a fost profesor de sociologie la Universitatea din Kiel, căreia prin activitatea lui științifică i-a înălțat prestigiul. În 1909 el întemeie *Deutsche Gesellschaft für Soziologie*, al cărei președinte a fost până în 1934, când guvernul național-socialist o dizolvă în mod arbitrar.

Tönnies se impune ca gânditor prin lucrarea *Gemeinschaft und Gesellschaft*, apărută în 1887, devenită apoi celebră. În această lucrare Tönnies face o deosebire severă între comunitate și societate. Pe când comunitatea

este o unitate originară internă, un organism viu în care nașterea și sângele sunt determinante, o viață în comun durabilă și autentică, societatea este din contră un agregat mecanic, un artefact, în care dominante sunt egoismul, tensiunea, exclusivismul, contrastul, dorința de câștig, proprietatea privată, exploatarea. Societatea amenință continuu comunitatea și pe măsură ce uzurpă locul acesteia din urmă, ea devine patologică.

În timpul marelui războiu, când marele națiuni în luptă își încordaseră toate puterile pentru a putea birui, Tönnies a participat, ca atâția gânditori de ambele părți ale beligeranților, la luptă, căutând să demonstreze drepturile poporului german. Lucrările publicate în timpul războiului sunt singurele în care pasiunea se face resimțită la acest gânditor, care altfel prețuia mai mult decât orice adevărul științific.

Lucrările mai de seamă sunt:

„Gemeinschaft und Gesellschaft“ (ediția I. în 1887, ed. VIII-a Leipzig 1935); „Hobbes Leben und Lehre“ (1897), ed. II-a: „Thomas Hobbes: der Mann und der Denker“ (Stuttgart, 1912); „Der Nietzsche-Kultus: Eine Kritik“ (Leipzig, 1897). „Philosophische Terminologie in psychologisch—soziologischer Ansicht“ (Berlin, 1906); „Die Sitte“ (Frankfurt a. M., 1909); „Deutschlands Platz in der Sonae“ Berlin, 1915); „Englische Weltpolitik in englischer Beleuchtung“ (Berlin, 1915); „Der englische Staat und der deutsche Staat“ (Berlin, 1917); „Weltkrieg und Völkerrecht“ (Berlin 1917); „Die Schuldfrage: Russlands Urheberchaft nach Zeugnissen aus dem Jahre 1914“ (1919); „Die Entwicklung der sozialen Frage bis zum Weltkrieg“ (Berlin 1919, ed. III); Hochschulreform und Soziologie“ (Iena, 1920); „Marx Leben und Lehre“ (Berlin, 1921); „Kritik der öffentlichen Meinung“ (Berlin, 1922); „Fortschritt und soziale Entwicklung“ (Karlsruhe, 1926); „Das Eigentum“ (Wien, 1927); „Soziologische Studien und Kritiken“ (3 volume: Iena, 1925-29); „Einführung in die Soziologie“ (Stuttgart 1931).

Tönnies moare în vârstă de 81 ani.

* * *

REVISTA „PHILOSOPHIA“

Revista „Philosophia“ — Philosophorum nostri temporis vox universa — condusă de Prof. Arthur Liebert, a apărut de curând la Belgrad. Numărul apărut cuprinde studii extrem de interesante, datorită unor filosofi de mare reputație și care o situează printre cele mai bune reviste filosofice în genere.

Țările cu valută slabă, printre care și România, se bucură de avantajii. Abonamentul pentru români costă 650 lei.

Administrația revistei este: Dositejeva ulica 43, Beograd, Iugoslavia.

* * *

A P E L

Cercetările de psihologie și pedagogie experimentală, se fac în țara noastră din zi în zi mai necesare. Pe rezultatele lor se reazămă părinții, educatorii, profesorii, sociologii și toți aceia care urmăresc cunoașterea și ridicarea poporului nostru. Cercetările au început de câțiva ani, dar continuarea lor sistematică este stinjenită de o seamă de nevoi. Statul, cu toată bunăvoința lui, nu mai poate răspunde totdeauna satisfăcător. Aceasta, nu numai la noi dar și în alte țări, cum este de pildă Italia, unde renumitul psiholog A. Gemelli a organizat, la Milano, un admirabil laborator de cercetări psihologice din colectă publică. Nouă ne sunt necesare, acum, sute de mii de imprimate, numeroase aparate psihologice și antropometrice, aparate de filmat, etc., pe lângă nevoia de a susține cheltuielile de deplasare și întreținere a echipelor de lucru, care să execute cercetări în diferitele părți ale țării, atât la oraș cât și la sat. Laboratorul de Psihologie experimentală al Universității din București, a început foarte sistematic această activitate, reușind să ajungă la rezultate extrem de importante; însă, față de scopurile pe care și le propune, mijloacele de care dispune sunt cu totul insuficiente. De aceea, apelăm la publicul înțelegător, la toți aceia care sunt pătrunși de rostul unor asemenea cercetări, la toți oamenii de bine care doresc promovarea unei psihologii *românești*, la toți aceia care vor să cunoască însușirile sufletești, aptitudinile și vocația poporului român, — să sprijine activitatea noastră. Orice donație cât de mică, va fi binevenită. Cu sumele adunate se va împlini o activitate de care vor profita toți, căci Laboratorul înțelege să pună rezultatele la dispoziția tuturor.

Donați pentru cercetările *românești*, de psihologie! Sumele se trimit direct pe adresa Laboratorului de Psihologie experimentală, strada Edgar Quinet, Universitatea din București, cu mențiunea „donație pentru Laborator”. Persoanele și instituțiile care donează cel puțin două mii lei, sunt considerate „membri donatori ai Societății române de cercetări psihologice”.

Subscripția rămâne deschisă pînă la 1 Iunie 1937.

Profesor C. RĂDULESCU-MOTRU