

REVISTA DE FILOSOFIE

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

DIALECTIQUE ET EXPÉRIENCE JURIDIQUE ¹⁾

Il n'y a pas de science sans expérience. La géométrie, la science des nombres et la logique, elles mêmes, la présupposent d'une certaine manière.

En étudiant les grandes questions qui dominent la science du droit, on rencontre aussi le problème de l'expérience.

Les juristes font dans leur domaine un appel de plus en plus pressant à „l'expérience juridique”, aux „faits” sur lesquels tout le droit doit se baser.

La simple constatation de certaines actions déterminées effectuées par des êtres humains et affectant leurs relations de fait, ne constitue cependant pas encore à proprement parler l'expérience juridique. Celle-ci contient, en effet, en plus, une valeur étique, une appréciation constante des droits et obligations qui sont en quelque sorte incorporées à ces actions.

Mais comment le devoir s'intègre-t-il ainsi dans les faits? Car il est hors de tout doute que le „dû” est une chose essentiellement différente de l'„être”. En quoi consiste l'„action” qui doit servir de point de départ à toute appréciation juridique et étique en général? A-t-elle un sens en dehors des choses connues elles-mêmes? Quelle est sa relation avec la réalité et peut-on concevoir une réalité sans qu'elle soit en même temps conçue comme active? Quelle est enfin la relation entre la réalité et la connaissance en général? Tous ces problèmes ne constituent en somme qu'un seul problème: celui de l'expérience.

Le problème de l'expérience n'est pas spécial au droit: il représente une nécessité inéluctable pour n'importe quelle science. La science exacte contemporaine ne manque pas de le poser avec une force croissante dans ses spéculations.

Il semble par conséquent impossible d'aborder l'étude de ce problème du seul point de vue d'une science isolée. Il faut

1) Conférence donnée à la Société Roumaine de Philosophie le 4 Novembre 1937.



tout au contraire, réunir en un seul faisceau convergent les différents résultats que les diverses sciences peuvent proposer à ce sujet, en les confrontant avec les dernières données de la spéculation philosophique et spécialement de la théorie de la connaissance.

L'expérience réelle représente en effet une synthèse de toutes les expériences scientifiques spéciales. Elle est d'une extrême complexité; elle comprend de nombreux aspects dont il n'est permis de négliger aucun et dont un des plus importants est celui de l'activité qui la constitue. Chaque science procède, au contraire, pour son propre compte, en élaborant sa propre expérience, à une opération d'abstraction qui appauvrit la réalité.

L'exposé qui va suivre ne pourra contenir, sur un problème de cette ampleur, que de suggestions simples; nous espérons cependant que cet effort ne sera pas vain. Il y a en effet certaines suppositions illusoire de la philosophie contemporaine en général et de la philosophie du droit en particulier qu'on doit essayer d'écartier définitivement.

*

Il pourrait sembler à première vue qu'une constatation expérimentale, en physique par exemple, est tout ce qu'il y a de plus facile à comprendre. C'est une dangereuse illusion.

Supposons un physicien qui constate expérimentalement à l'aide de ses instruments, un courant électrique: il ne le „voit" et ne le „sent" pas directement. Toute expérience physique est au contraire le produit d'une élaboration.

Le physicien voit le cadran numéroté de son instrument, l'aiguille qui s'y meut. Mais cette „expérience" ne consiste pas à „percevoir" ce courant. Le savant, comme n'importe quel autre homme, ne perçoit que le cadran numéroté et l'aiguille mouvante s'arrêtant à un point où il y a un chiffre inscrit.

On pourrait croire cependant que cette perception visuelle constitue ici la vraie expérience, l'expérience brute et élémentaire qui doit servir de point de départ à la constatation scientifique. Mais cette expérience brute est à son tour presque aussi compliquée que l'expérience scientifique. Elle comporte la lecture de chiffres qu'il faut savoir comprendre; cet acte d'intelligence est loin d'être simple et l'homme qui n'a pas appris à compter ne saurait le réaliser. Même la reconnaissance d'un simple objet extérieur, comme le cadran, est, de son côté, le produit d'une éducation laborieuse. Le nouveau-né ou l'animal ne perçoit pas, en effet, les objets de la même manière que l'homme évolué. La différence elle-même entre le subjectif et l'objectif ne se produit pas encore dans les consciences primitives. Notre expérience habituelle des objets physiques

est donc un résultat d'une élaboration suffisamment complexe pour que nous ne soyons pas en droit de la considérer comme élémentaire.

La sensation subjective elle-même qui semble être à la base de toute expérience est en effet loin d'être simple. Il faut la „comprendre” par une opération logique qui, vue de près, apparaît comme un acte très concentré dans lequel d'innombrables actes passés se trouvent, pour ainsi dire, ramassés en un seul tout et dans lequel s'entrecroisent un grand nombre de relations. On n'a qu'à se rappeler qu'une sensation ne peut se produire que dans l'ensemble d'une conscience ; elle n'apparaît jamais comme une réalité absolument unique ; elle doit, pour exister, se trouver en contraste avec un „fond” et avec d'autres sensations.

Il est donc inutile de chercher dans une sensation pure, d'ailleurs hypothétique, quelque chose d'élémentaire et de „donné” du dehors. Toute sensation, quelle que soit sa simplicité apparente, n'existe que par ses relations avec d'autres données internes. Elle se réduit, comme toute autre réalité, à une interférence synthétique de relations.

C'est donc en vain que l'école viennoise contemporaine, malgré tous ses mérites, reprend une idée ancienne en essayant de réduire le réel à ce qu'elle appelle des „Erlebnisse”. Comprendre qu'il y a un „hic” et un „nunc” immédiats, que quelque chose est „ici” et „maintenant” est déjà une chose très compliquée, car c'est placer un vécu immédiat dans des séries spatiales et temporelles, c'est-à-dire le poser par une combinaison de relations.

Toute expérience se réduit, en réalité, à une convergence synthétique et créatrice de relations. L'affirmation même qu'une chose donnée existe ne saurait se faire sans un jugement et par conséquent sans une relation ; à défaut de cette affirmation il n'y aurait plus du tout d'expérience.

La science contemporaine a fini par prendre conscience de l'importance de ces vérités et elle ne cesse de concentrer ses efforts dans cette direction.

John Stuart Mill faisait déjà remarquer que l'expérience brute n'est qu'un chaos.

Le naturaliste Houssaye constatait que le „fait” est très probablement quelque chose qui „n'existe pas”. Tout être vivant, comme tout ce qui est réalité en général, est au contraire en liaison continue avec son milieu dont on ne peut le détacher sans supprimer la possibilité de le concevoir. „Les faits sont des idées”. „Un chêne est un être de raison aussi abstrait qu'un triangle”.

Boirac disait de même : „La notion de fait individuel ne correspond pas à une réalité véritable. Il n'y a pas de phénomè-

ne qu'on puisse distinguer de ceux avec lesquels il se produit, comme s'il constituait un individu, une unité capable de subsister à part, avec ses caractères propres, fixés une fois pour toutes".

En réalité, ainsi que le dit M. Brunschvicg, l'univers nous apparaît comme „un tourbillon de sensations incohérentes".

„Il n'y a pas de fait qui soit vrai en soi". Les „faits" sont fabriqués par nous. On a pu ajouter qu'ils sont fabriqués en vue de l'„action".

La représentation d'un objet d'expérience ne saurait être d'ailleurs une pure connaissance passive; il faut reconnaître qu'elle est „acte" de connaissance. La philosophie contemporaine a ainsi rencontré dans cette voie le problème de l'action, dont il lui est impossible de faire abstraction, et elle l'a éclairé d'une lumière nouvelle. M. Bergson proclame avec raison que l'action „bouche" la connaissance. Ceci ne peut cependant nullement signifier que l'action et la connaissance sont deux éléments absolument différents.

La logique prouve enfin que pour connaître quelque chose il faut le subsumer à un concept. L'intuition géniale de Platon s'impose encore à ce sujet à nos recherches. Sans cette subsumption, il n'y a pas de connaissance possible. Mais quel est donc cet élément à subsumer? Existe-t-il? Et quelles sont ses relations avec le concept lui-même? La nature de l'intuition est-elle donc foncièrement différente de celle du jugement? Le réel doit se réduire, en somme, à une synthèse logique et active de relation.

Toutes ces observations convergentes devaient nécessairement amener la science à poser le grand problème qui se trouve à sa base; mais il lui est absolument impossible de le résoudre complètement par ses propres moyens. Une méthode différente doit être trouvée pour arriver à comprendre la „synthèse" que toute expérience implique. Il faut assigner à chaque genre d'expérience le rang logique qui lui convient dans le cours de l'activité de la pensée qui la „pose" comme une „donnée" provisoire et incomplète; il faut arriver ainsi à la synthèse que représente l'expérience consciente en toute son ampleur.

★

Sans doute, le problème n'est pas nouveau, mais il demande une solution en harmonie avec les derniers progrès de la science et de la philosophie. C'est l'éternel problème de la réalité et de sa relation avec la connaissance qui se pose ainsi de nouveau.

Le sentiment vulgaire voit dans toute réalité un „bloc" indépendant, une „chose". Nous sommes là devant une illusion provoquée peut-être par l'habitude pratique du langage et peut-

être même, aux dires de certains philologues, par celle de notre langage indo-européen.

Comment expliquer alors les relations de ces blocs entre eux et celles qu'ils ont avec notre propre connaissance?

S'il s'agit d'absoluts distincts, leurs influences réciproques et leurs liaisons doivent demeurer un perpétuel mystère et le monde reste pour nous une énigme impénétrable.

Les hypothèses qui affirment une chose en soi inconnaisable placée en dehors des réalités connues ou même un pluralisme de réalités absolues semblables, sont dues à cette manière illusoire de penser. En partant de ces prémisses, il n'est pas étonnant que la connaissance humaine soit arrivée à la négation d'elle-même, qu'elle se reconnaisse des limites qu'il lui est impossible de dépasser et qu'elle renonce à connaître la réalité.

C'est là cependant, l'explication qu'on donne en général de l'expérience. On suppose quelque chose „au dehors” de nous qui se répète d'une certaine manière dans notre connaissance, pour le moins sous l'aspect d'une correspondance. L'idée d'une reproduction de la réalité par la connaissance est ainsi une idée courante. Elle conduit nécessairement à admettre que certains éléments des objets extérieurs, sinon ces objets eux-mêmes, viennent en quelque sorte s'installer dans notre connaissance, à moins que ce soit notre connaissance qui passe dans les objets.

Peut-on s'étonner, dès lors, que les meilleurs penseurs modernes arrivent à repousser cette conception? Hamelin observe que c'est admettre que „la pensée sort d'elle-même pour toucher l'objet” et il écarte avec ironie toutes ces „métaphores tactiles”. Il ne peut être question d'une „reproduction” des objets connus. Comment cette espèce de „copie” de ce qui est en dehors de nous pourrait-elle se former en nous? Comment s'établirait la relation entre la connaissance et ce qui lui est essentiellement étranger?

Il est donc impossible de concevoir les réalités comme étant „données” une fois pour toutes sous forme de „blocs” ayant une existence indépendante. Entre la connaissance et son objet il ne peut y avoir un abîme. On doit découvrir au contraire une liaison nécessaire qui puisse expliquer les relations entre les différents objets de la connaissance.

La philosophie contemporaine semble se diriger dans cette direction: Hamelin et Brunschvicg, Croce et Gentile, les néo-kantiens des différentes nuances marchent dans cette voie.

C'est ainsi que toutes les réalités se révèlent progressivement comme se réduisant à des relations. La relation en tant qu'élément actif qui „pose” des termes par une synthèse, apparaît toujours plus clairement comme le ressort caché de la

connaissance. Les objets connus, de même que l'esprit qui les connaît, ne sont que des ensembles de relations ainsi „posées”. L'homme lui-même, avec son organisme biologique et sa conscience se réduit, comme tout être et toute chose, à un complexe de relations. Toute réalité est donc, par des relations, le produit de cette activité de la pensée créatrice. Si les choses existent objectivement, c'est qu'elles sont ainsi des synthèses de la pensée, des systèmes actifs de relations élémentaires en voie de perpétuel perfectionnement.

L'idée de relation se présente à la philosophie contemporaine comme la clef de voûte de tout ce qui existe. Le sujet, l'objet, la pensée elle-même trouvent une explication. La formule connue des sceptiques, reproduite par Renouvier, „tout est relation et par conséquent rien n'existe”, devient „tout est relation et c'est pourquoi tout existe”.

Dès lors la réflexion dialectique doit prendre pour objet le cours même de la libre pensée dans ce qu'elle a d'actif et de créateur; elle pourra garder ainsi l'espoir d'aboutir par l'idée de relation synthétique, à une explication de toutes nos connaissances.

Lachelier avait déjà remarqué depuis longtemps qu'il est impossible de supprimer la finalité et la liberté du monde de la nature. Kant lui-même l'avait d'ailleurs suggéré bien avant lui. Emile Boutroux, bientôt suivi par Bergson, a aussi démontré, dans le même ordre d'idées, que la connaissance est créatrice. Du „possible”, disait Boutroux, on ne saurait extraire l'„existant”, l'„effet” en général est quelque chose de plus par rapport à sa „cause”, le „genre” est de même plus que l'„existence pure”, la „matière” est plus que le „genre”, la „vie”, plus que la „matière”, l'„esprit” plus que la „vie”. Toute une dialectique progressive se dessinait ainsi: elle a abouti, à la conception de Hamelin, malgré les divergences profondes qui la séparent de celle de Boutroux. En étudiant le monde des réalités, il n'est plus possible aujourd'hui de ne pas y reconnaître une „évolution créatrice”, même si on n'est pas d'accord avec tous les résultats de la philosophie bergsonienne.

De même Gentile, en harmonie avec les directions générales de la pensée de Croce, fait une distinction entre la pensée et le pensé, que ce soit le pensé comme donné externe ou le pensé comme donné psychologique, et il affirme: „La dialectique antique, est celle du *pensé*, alors que la nouvelle dialectique, dérivant de la doctrine kantienne des catégories, est la dialectique du *pensant*”. Gentile a sans aucun doute raison d'accentuer la nécessité de considérer la réalité comme un simple donné posé par l'acte de la pensée et par conséquent comme un produit créé par ce dernier. Il ajoute: „Entre les deux dialectiques il y a un abîme... La dialectique du pensé est, si

l'on peut dire, celle de la mort; la dialectique du penser est, au contraire, celle de la vie... La première est celle de la réalité ou de la vérité toute déterminée *ab aeterno*... sur la scène immuable du monde dans un théâtre désert... un océan incommensurable éternellement tranquille... Toutes les espèces d'objectivismes se figent dans cet aspect mort d'une réalité *déjà réalisée*. La dialectique du penser, par contre, ne connaît pas un monde *qui déjà soit*... L'homme ancien se sentait séparé de la réalité, de Dieu: l'homme moderne sent en soi Dieu et célèbre dans la *puissance* de l'esprit la divinité essentielle du monde".

En faisant complètement abstraction de l'acte de la connaissance et en nous contenant de retenir son objet, nous nous plaçons devant la matière inerte, devant une poussière d'innombrables réalités dont la liaison essentielle demeure incompréhensible, devant une renonciation définitive à l'invincible croyance à la vie que le sentiment même de l'existence nous suggère: en un mot devant la mort. Au contraire en considérant tout ce que nous connaissons comme oeuvre de la connaissance, nous nous plaçons au sein de la vie elle-même, qui est supérieure au temps et à l'espace et même à la durée et à l'étendue, puisque c'est elle qui les crée: toute la perspective change, elle devient infiniment riche et féconde.

La science procède par analyse. Elle décompose l'expérience en éléments toujours plus simples. Mais elle ne saurait expliquer la manière dont les éléments de chaque expérience se trouvent réunis en un tout cohérent dans les „données" dont elle part. Son point de départ lui-même reste ainsi pour elle inexplicable. D'une expérience donnée on ne peut jamais tirer par abstraction que des données expérimentales de même nature et par conséquent l'expérience elle-même restera sans explication. C'est en vain que la science essaierait de chercher le „donné" élémentaire, dans une sensation pure et hypothétique: cette sensation, elle ne la découvrira jamais. Du reste la sensation, comme l'a très bien expliqué Schopenhauer, se définit par sa subjectivité; il est, par conséquent, impossible de construire l'objectif par une simple juxtaposition de sensations. La constatation de données expérimentales objectives, soit dans le domaine externe, soit même dans le domaine interne, pose donc à notre pensée un problème capital qu'il est impossible de résoudre par voie purement empirique. On peut pousser l'analyse des éléments expérimentaux „donnés" aussi loin qu'on voudra, on n'arrivera par cette décomposition qu'à des éléments de même nature. Leur production échappera à l'explication analytique. En reliant des éléments de données expérimentales différentes, on peut arriver à des généralisations qui reposent sur

eux, mais on ne saurait les expliquer en eux-mêmes, comme unités complexes objectives.

On affirme d'habitude, en reprenant l'ancienne idée de Descartes, si pleine d'ailleurs de conséquences fécondes pour les sciences exactes, que le procédé de la connaissance consiste surtout en une „analyse”, par une décomposition des données de la connaissance en éléments aussi simples que possibles, et que la méthode de la „synthèse” ne consisterait que dans la réunion à nouveau, faite après coup, par une juxtaposition, des divers éléments ainsi obtenus. Il est facile cependant de remarquer que la synthèse ne consiste pas en une simple juxtaposition et qu'elle représente une puissance créatrice d'unités nouvelles. Par conséquent, pour que quelque chose puisse être „donné” comme un tout qui se tient, il faut d'abord le poser par un acte de synthèse.

La philosophie positiviste s'est déclarée incapable, sous tous ses différents aspects, d'aborder le problème qui nous préoccupe. Elle s'est contentée d'affirmer un agnosticisme, en réduisant tout à la connaissance positive et à la prévision, sans cependant définir ni l'une ni l'autre avec précision. Les limites de la connaissance ont été étudiées par d'autres courants de pensée. On peut d'ailleurs se demander si l'affirmation même de ces limites n'implique pas une véritable contradiction, car elle conduit à l'idée que la connaissance se nie elle-même. La philosophie et la science contemporaine ont dépassé le positivisme, qui semble se contenter de la connaissance physique, sans remarquer que celle-ci est elle-même le produit avancé d'une élaboration intellectuelle et en renonçant à comprendre la vie et l'éthique. La philosophie et la science contemporains ne peuvent plus négliger les valeurs spirituelles, elles tendent au contraire à en faire l'essence même des choses.

La philosophie de Kant, malgré son ampleur et sa profondeur, ne contente pas plus, du moins dans sa lettre sinon dans son esprit, notre pensée qui est nourrie des résultats nouveaux et prestigieux de la science contemporaine et de ses aspirations toujours plus accentuées vers l'action.

Kant a essayé d'expliquer la connaissance expérimentale dans son objectivité en la réduisant à des éléments a priori de la pensée. C'est là, la révolution copernicienne dont il était si fier. D'après lui, il y a cependant encore dans l'expérience une portion d'irrationnel, c'est la matière sensible et la chose en soi. D'un autre côté il ne réduit pas tout l'apport de l'esprit à ce qu'il est essentiellement, c'est-à-dire à une activité, puisque les „formes” a priori de la sensibilité sont des éléments passifs. L'esprit lui-même n'est pas clairement présenté sous son aspect transcendantal, car il apparaît dans trop de passages de

la Logique comme étant de nature empirique et spécialement psychologique.

Kant n'avait pas réussi à se dégager complètement des suggestions que pouvaient exercer sur lui les conceptions courantes de son temps. Ce qui reste de sa philosophie est plutôt une direction de pensée, il est vrai géniale et décisive, qu'une solution réelle et détaillée.

Pour Kant l'expérience est un produit combiné de la „chose en soi” et de la pensée. La chose en soi est inconnaissable et cependant elle constitue, par son activité, la matière a posteriori de la connaissance sensible que l'esprit introduit dans les „formes” synthétiques a priori de la sensibilité; l'esprit arrive ainsi à couler l'expérience dans les „catégories” de l'intelligence logique, sous l'impulsion de la „raison” dialectique.

Les trois ordres de réalités ainsi affirmés, la chose en soi, la matière sensible et les différents éléments a priori de la connaissance, ont eu des destinées historiques différentes.

La chose en soi nous apparaît actuellement une conception superflue, une affirmation contradictoire posée au sein même de la connaissance qui se nie elle-même; il y a certainement là un rapprochement à faire entre le kantisme et le positivisme.

L'idée d'un apport synthétique a priori de l'esprit, qui rend possible la connaissance et son objectivité scientifique, demande à être précisée. Diverses interprétations en ont été données. On est même allé jusqu'à nier l'a priori, qui constitue le noyau de la philosophie kantienne.

Si on donne à cet a priori un sens empirique et spécialement psychologique on nie en réalité toute sa signification. La „phénoménologie” contemporaine ne fait pas en réalité autre chose, malgré son adversité pour le psychologisme proprement dit. L'intuition, même celle des „essences”, représente en réalité une expérience empirique. Kant se propose, et à juste raison, d'expliquer cette expérience et il la décompose en éléments a posteriori, proprement empiriques et en éléments synthétiques a priori. Si ces derniers éléments sont eux-mêmes de nature empirique, toute l'explication s'évanouit.

L'a priori doit donc, au contraire, dépasser l'expérience et il doit la réduire à quelque chose de supérieur qui l'explique dans son objectivité.

Donner cependant à l'a priori un sens logique en l'hypostasiant comme une „chose” passivement donnée à la connaissance, c'est également renoncer à expliquer l'expérience, car c'est en faire un objet de connaissance.

Dès lors, on ne peut attribuer à l'a priori kantien que le sens d'une activité logique créatrice.

Il y a dans la critique de la Raison pure une série

de fissures qui, vues de près, rompent son harmonie. La liaison précise entre l'esthétique, la logique et la dialectique fait défaut. Il y a là en réalité une triple rupture, celle entre la matière sensible et ses formes synthétiques a priori, celle entre la sensibilité et l'entendement et enfin celle entre l'entendement et la raison: au sein même de la raison, l'existence des antinomies pose un problème insoluble, car la raison qui explique tout arrive à se contredire elle-même.

Le dualisme matière-forme a conduit d'un autre côté à une interprétation purement formaliste de la philosophie kantienne qui laisse la vie réelle en dehors de toute explication. Quelle est en somme la nature de cette matière sensible sur laquelle Kant ne donne presque pas d'explications?

La Critique de la Raison pratique vient ajouter à cette construction de nouvelles difficultés. Les relations du monde de la raison pratique, de la liberté, et du monde de la connaissance théorique, qui sont cependant esquissées dans la Critique de la Raison pure, n'apparaissent pas avec clarté. Entre le théorique et le pratique, entre la connaissance et l'action, il doit y avoir une liaison essentielle qui reste imparfaitement élucidée.

Le formalisme pur a fait d'ailleurs, là aussi, son apparition; il laisse sans base l'Éthique réelle et risque d'ébranler les fondements de toute la construction kantienne, si péniblement élaborée.

Les quelques suggestions, il est vrai géniales, qui se trouvent dans la Critique du jugement et dans les écrits posthumes de Kant, sont enfin trop vagues pour nous donner une solution d'ensemble définitive.

Les efforts ultérieurs du „romantisme" philosophique allemand n'ont pas réussi, eux non plus, à compléter la philosophie kantienne. Ils présentent, sans doute, des éléments d'un haut et précieux intérêt, mais ils nous donnent aujourd'hui l'impression d'être par trop étrangers aux résultats de la science exacte contemporaine pour pouvoir s'imposer à notre pensée sous leur forme primitive.

La philosophie contemporaine de l'intuition n'est en réalité qu'un nouvel essai de donner une solution au même problème. Il est permis de penser qu'elle a peut-être par trop négligé certains résultats acquis du kantisme. Mais elle a le grand mérite d'avoir de nouveau attiré l'attention sur la connaissance immédiate, qui est incontestablement une réalité. Elle a enfin définitivement écarté l'idée d'une chose en soi, dans le sens kantien du terme.

L'intuition est, dans cette nouvelle conception, la réalité même, car elle est une prise immédiate de contact avec elle. Ce contact ne saurait cependant se constituer par la raison et par des idées, car les concepts nous éloignent des choses au

lieu de nous les faire saisir en leur plénitude: la connaissance rationnelle n'est qu'un prélude à la vraie connaissance qu'elle prépare, mais qu'elle ne constitue nullement, car elle ne peut pénétrer directement au coeur de la réalité.

On entend notamment par intuition une connaissance qui, tout en étant la réalité même, comprend en elle une série indéfinie d'autres réalités — connaissances en cours de développement. En tant qu'intuition immédiate elle est simple, mais elle est en même temps complexe par tout ce qui la prépare, qui se continue en elle et qui la prolonge ultérieurement: c'est pourquoi elle est écoulement, elle est „durée”.

Comment concilier cependant cette simplicité naturelle avec la complexité que l'intuition présente en son développement essentiel? Peut-on vraiment dire qu'elle est un élément primaire et originel? Son élaboration par évolution semble interdire cette conception

L'intuition ne peut être qu'une „synthèse”, car elle représente toujours, par la durée, le produit nouveau d'éléments antérieurs qui se continuent en elle en préparant l'avenir. C'est pourquoi son „évolution” est essentiellement „créatrice”.

Mais comment cette synthèse se produit-elle? La question reste à être élucidée, si l'on considère l'intuition, à l'instar de quelques savants contemporains, plutôt comme une „donnée” de la connaissance que comme un acte de connaissance. La connaissance vivante et immédiate doit être une activité essentielle, sans pour cela exclure un élément de contemplation qui se manifeste clairement par sa ressemblance à la connaissance esthétique.

Si, cependant, la connaissance rationnelle représente une altération, une falsification de l'intuition originelle, en vue de l'„action pratique”, il reste à savoir ce qu'est en somme cette dernière, car elle apparaît distincte et en quelque sorte superposée à l'immédiat.

La philosophie de l'intuition arrive, comme le positivisme, à poser à la base de la connaissance un „irrationnel” qui reste un mystère inexplicable. L'intuition étant le résultat d'une élaboration, c'est cette élaboration qu'il faut expliquer. Il ne suffit pas se contenter de la sentir. En procédant de cette dernière manière, on arrive à nier, ou du moins à renoncer à comprendre, ce qu'il y a d'essentiel en nous, l'idée rationnelle de „valeur” et de „norme”. L'intuition est en réalité comme toute évidence logique intérieure, une simple étape dans le procès de création qui définit la pensée; ce n'est qu'un point mobile sur une ligne de développement indéfini qu'il s'agit justement d'expliquer.

Il est incontestable que la connaissance immédiate et subjective des qualités distinctes qu'on attribue aux choses est un des éléments les plus importants de l'expérience et qu'il n'est

pas permis dorénavant de la négliger. Mais il faut remarquer qu'il est impossible d'obtenir une intuition sans certaines discriminations et que l'immédiat se résoud par conséquent en des relations. On ne saurait, en effet, faire apparaître une connaissance immédiate sans la mettre en contraste avec une autre et sans opposer de la même manière ses propres éléments. La sensation subjective est incompréhensible sans des relations avec d'autres sensations; une sensation absolument unique ne peut pas exister: les nouvelles recherches sur le psychique immédiat le prouvent avec évidence. Toutes les données internes, tous les objets d'introspection, sont dans le même cas: Ces données, quelles qu'elles soient, ne paraissent isolées que par suite d'une opération logique d'abstraction.

En réalité, l'expérience interne est un produit de la logique et elle consiste notamment dans l'établissement de rapports rationnels entre les activités créatrices inhérentes à toute relation logique. Elle est par conséquent un produit de relations.

Les mathématiciens ont repris de leur côté, dans leur domaine, le problème de l'a priori et de l'intuition.

On a fini par reconnaître en mathématiques l'existence d'une expérience spécifique à caractère objectif. Borel observe que le mathématicien „découvre” des réalités, tout comme le physicien.

Mais en quoi consiste alors l'élément a priori de cette expérience? Dans la conception de Kant, l'élément mathématique se confond avec la forme synthétique a priori de l'expérience sensible. En reconnaissant l'existence de l'expérience mathématique, on a pu être ainsi conduit à nier cet a priori.

Certains mathématiciens ont contesté même l'objectivité de leur science, au sens habituel du terme. C'est ainsi que Henri Poincaré, après Duhem et après d'autres, a essayé de réduire les propositions mathématiques à des conventions. Il a cependant dû reconnaître que ces conventions ne sont pas purement arbitraires et il a attiré l'attention sur l'importance essentielle du raisonnement par récurrence. L'idée de comodité à laquelle il réduit les propositions fondamentales des mathématiques cache en outre derrière elle l'idée d'une réalité fondamentale qui serait l'action. Poincaré ne s'est cependant pas rallié au pragmatisme et il a reconnu la „valeur” prépondérante de la „vérité”.

D'un autre côté, on a essayé de réduire le mathématique au logique. Malgré tous ses mérites, la „logistique” n'a cependant pas abouti. On reconnaît aujourd'hui que le mathématique représente une synthèse supplémentaire par rapport au logique pur et que les données mathématiques ont ainsi quelque chose de spécifiquement distinct.

Un autre problème enfin qui a été posé est celui de savoir si, en tenant compte de l'analyse mathématique, les figures géo-

métriques n'appartiennent pas plutôt à la physique qu'aux mathématiques proprement dites, qui les réduisent à leurs propres relations.

Tous ces efforts ont cependant abouti à certains résultats qu'on peut considérer comme acquis. Il est en effet bien difficile de considérer encore les données mathématiques autrement que sous l'aspect de relations „élaborées” par la pensée: elles ne constituent certainement pas des objets passifs et élémentaires, qu'on pourrait saisir du „dehors”.

Cette élaboration se réalise en partant de la logique, mais en créant des données nouvelles. La connaissance mathématique se fonde en effet sans doute sur l'activité purement logique, mais elle la dépasse en créant un nouveau genre de relations par des synthèses successives. L'idée essentielle qui sert de fondement aux mathématiques est notamment celle de l'identité obtenue en considérant tout terme abstrait d'une relation logique en rapport avec lui-même; l'idée de fonction et les autres données mathématiques en dérivent.

De même que l'expérience mathématique représente par rapport à la logique pure une élaboration supérieure d'un nouveau genre de relations, l'expérience physique se fonde sur l'expérience interne et sur l'expérience mathématique, mais les dépasse par une nouvelle série de synthèses créatrices. C'est un nouveau produit de relations.

L'expérience physique consiste en effet en une synthèse active d'expérience mathématique et d'expérience pure intérieure. Il est clair qu'en reconnaissant une réalité physique on introduit des connaissances internes, des sensations au sens large de ce terme, dans des cadres mathématiques; on obtient ainsi la figure géométrique réelle des objets sensibles.

La liaison ainsi établie n'est cependant pas une simple juxtaposition; c'est au contraire une vraie synthèse créatrice, qui fait apparaître les réalités physiques en leur unité et en leur extériorité, comme essentiellement différentes des réalités immédiates internes et des réalités purement mathématiques.

L'expérience physique se constitue, dès lors, comme une nouvelle étape dans la voie de la création par la pensée d'une série de genres de relations.

Cette expérience est cependant encore loin d'être une étape définitive. Elle est encore le produit d'une abstraction; l'image réelle d'un objet comprend en elle beaucoup plus que ce qui est retenu par la connaissance passive, purement extérieure. Cette image concrète contient un élément de vie active; elle est en réalité beaucoup plus complexe que la pure réalité physique et ce n'est que par l'action qu'elle devient à proprement parler particulière et individuelle.

La science exacte ne fait que poursuivre cette élaboration

de la pensée dont le produit est la réalité physique ; en perfectionnant l'application des formules mathématiques à l'image physique elle ne fait que raffiner cette réalité. Les objets et les phénomènes se transposent ainsi en des équations qui se greffent sur un „invariant” tout à fait autre que l'image sensible.

On a posé la question si les grandes constructions de la physique mathématique contemporaine n'ont pas conduit à un véritable divorce entre elle et la physique expérimentale. Les nouvelles formules mathématiques que les physiciens construisent prennent cependant pour point de départ l'expérience physique et elles sont destinées en dernier lieu à être appliquées à la même expérience. Ceci signifie sans aucun doute qu'elles ne représentent qu'une forme plus élaborée de l'expérience, avec laquelle elles doivent se trouver en une relation de continuité logique.

Les objets physiques se réduisent en somme à de simples constructions méthodologiques, à des relations constituant les phénomènes respectifs. La science transforme leur apparence vulgaire qui est elle-même le produit d'une élaboration. Nous nous trouvons en réalité à l'intérieur d'un procès de création continue de relations. La liaison entre les réalités physiques et nos connaissances subjectives apparaît ainsi elle-même à son rang sur cette ligne de transformations logiques successives ; l'esprit qui connaît, de même que les objets et les phénomènes connus, ne peuvent être que le produit de cette création continue de connaissances objectives.

Dès lors on comprend l'impossibilité pour la physique, malgré certaines apparences, de faire complètement abstraction de toute finalité et de toute action. La finalité se montre en premier lieu dans la connaissance physique sous une forme générale qui embrasse toutes les manifestations de l'univers en un ensemble idéal et nécessaire : il est impossible de ne pas les considérer comme constituant un système de relation reliées entre elles. Les réalités physiques individualisées ne sauraient en outre apparaître sous un aspect purement passif : elles sont en effet les manifestations actives de la connaissance elle-même, élaborées par extériorisation et simplifiées par l'abstraction. La réalité, sous son aspect physique, n'est pas encore une connaissance réelle complète et elle abandonne comme un résidu toute une partie d'elle-même qui donne précisément l'impression d'une „matière” sensible qui lui est étrangère.

Cette „matière” doit être également expliquée : c'est l'élément de „vie” de toute connaissance. La science de la vie, sous ses différentes formes doit ainsi compléter la connaissance physique ; l'expérience physique ne saurait plus se concevoir sans celle de la vie.

C'est la biologie qui s'occupe de la vie sous son aspect le plus simple, son aspect physique et matériel.

La biologie devait, à son début, réduire les phénomènes qu'elle étudie à de pures données physiques et chimiques, en essayant de faire abstraction de tout élément de finalité. Mais en persévérant uniquement dans cette voie, il était fatal de la voir rencontrer des difficultés insurmontables. La biologie ne peut pas en effet jusqu'à la fin passer à côté de la finalité, quoiqu'elle doive, en vérité, la placer sur un tout autre plan que celui physico-chimique. Elle arrive ainsi à constater des unités agissantes, des organismes constituant des sujets créateurs d'action matérielle. La réalité expérimentale biologique apparaît alors sous l'aspect d'un ensemble encore plus complexe de relations que la réalité physique: c'est une synthèse nouvelle qui la dépasse.

La réalité psychologique représente, à son tour, une complication nouvelle de relations, un aspect nouveau de la vie, qui n'est cependant pas encore, lui non plus, la synthèse expérimentale définitive. Les données subjectives, pour apparaître sous forme de données psychologiques, doivent s'objectiver: elles constituent des connaissances médiates. D'un autre côté, le sujet biologique devient un sujet psychologique.

Les premiers essais de la psychologie ont naturellement consisté à étudier les phénomènes psychiques sur le modèle de la physique expérimentale, comme une poussière de données individuelles, réductibles à des éléments atomiques aussi simples que possible, pour établir leurs relations. Sous cet aspect, la psychologie a cependant laissé sans aucune explication la puissance même d'agrégation qu'on nomme association. Cette conception a dû rencontrer, à plus forte raison, les mêmes difficultés que la physique et la biologie matérialistes. Il est, en effet, encore plus difficile qu'en biologie et encore plus, bien entendu, qu'en physique de faire abstraction en psychologie de la finalité et de l'activité créatrice.

On a dû ainsi reconnaître, dès les premiers pas de la psychologie dite expérimentale, que les états de conscience sont régis par la loi dite du „chimisme mental", car la fusion des éléments psychiques révèle facilement des synthèses créatrices évidentes, par lesquelles les éléments perdent leur individualité et se transforment en des produits tout à fait nouveaux. Les analyses plus récentes de l'intuition ont d'ailleurs puissamment mis de nouveau en relief cette vérité. La psychologie scientifique enfin, à son tour, est arrivée à constater que tout donné psychique est un „ensemble" et même un ensemble essentiellement „dynamique". „Le courant de la conscience", décrit par William James, a préparé, de ce point de vue, les conclusions plus détaillées de la psychologie contem-

poraine. Les „états” psychiques sont dorénavant conçus comme des „tendances” unitaires et complexes. C'est ainsi que l'étude du „moi” psychologique, considéré comme sujet créateur d'activité et comme produit d'une totalité de tendances passées se prolongeant dans l'avenir, s'impose sur le premier plan de l'expérience psychologique.

Il semble évident, là comme partout, que pour connaître quelque chose, il faut procéder à une décomposition, à une analyse, mais les relations des éléments qui sont ainsi découverts et qui ne seront jamais les „derniers” doivent s'expliquer par de vraies créations objectives.

Le donné subjectif de la connaissance, qui paraissait simple et élémentaire, à la base de toute expérience, est donc au contraire d'une grande complexité, car il est le produit d'une élaboration logique, d'un dynamisme de la pensée, d'une synthèse active de relations.

Un série de problèmes très difficiles et qui ne sont pas encore élucidés, se pose d'ailleurs dans les cadres de la phénoménologie psychique ainsi continuée. C'est par exemple le problème des relations entre la connaissance, l'émotivité et l'action, qui ne peuvent être sans relations essentielles entre elles. Les réflexes et les instincts sont sans doute, dans l'évolution des organismes, des données primitives, car ils représentent des ensembles dont se développent les différents aspects des nouvelles synthèses. Le rôle du corps dans l'apparition de nos connaissances apparaît, d'un autre côté, comme étant d'une très grande importance et l'étude de ce problème implique celui du parallélisme psycho-physiologique, de même que celui du parallélisme psychophysique.

Le problème même de la conscience et celui de l'inconscient reste enfin à être résolu. Il ne saurait cependant être abordé par une recherche exclusivement psychologique.

Le psychologique est encore loin d'expliquer, par lui seul, la réalité expérimentale dans toute son ampleur; il ne représente lui-même qu'une abstraction et on doit lui intégrer de nouveaux éléments.

L'expérience psychologique se fonde sur l'expérience biologique et sur l'expérience physique, mais elle conduit en effet à une synthèse nouvelle et supérieure de relations, qui est la synthèse sociologique.

L'expérience sociologique se fonde ainsi à son tour sur l'expérience psychologique sans laquelle elle n'existerait pas, mais, elle la dépasse. Elle consiste à constater que les êtres vivants entrent en contact en s'influencent par des relations d'un nouveau genre. Ce sont les actions vivantes, vues sous cet angle qui constituent l'objet de la sociologie. Ces nouvelles réalités, ayant un caractère et une nature propre, doivent-elles

être étudiées comme des simples „données” à la manière de la science physique? La sociologie scientifique a dû commencer par pratiquer cette méthode et le grand mérite de l'école de Durkheim est de l'appliquer avec rigueur. Il est cependant fatal de rencontrer dans cette voie, de même qu'en physique, en biologie et en psychologie, des problèmes impossibles à résoudre. Car c'est surtout en sociologie que la finalité ne peut être négligée.

On doit même aller encore plus loin et reconnaître que si la sociologie animale est sans doute intéressante, la sociologie humaine est d'un plus haut intérêt encore. Il est alors impossible de ne pas constater que les actions sociales humaines sont dues à des sujets possédant un pouvoir spirituel de libre création. Les sujets ne sont pas, il est vrai, l'objet proprement dit de la recherche sociologique, qui ne s'occupe que de leurs activités: ils reviennent à l'éthique, ainsi que nous le verrons tout de suite. Mais on doit reconnaître qu'ils s'intègrent dans les données de l'expérience sociologique.

En prenant pour point de départ les actions interhumaines, la sociologie doit ainsi constater des individus et des groupes sociaux, foyers créateurs de libre action. L'individu est dès lors une idée purement sociologique, de même que le groupe. L'un et l'autre ne sont que des constructions logiques obtenues par une élaboration de l'expérience.

La sociologie a pu constater un antagonisme entre l'individu et le groupe, en partant de la connaissance vulgaire qui ne fait pas encore bien la différence entre les différentes étapes de l'élaboration expérimentale. En faisant attention, on remarquera cependant que ces réalités, qui apparaissent antinomiques par une confusion avec le point de vue biologique et psychologique, ne sont que les termes corrélatifs de la nouvelle synthèse sociologique et qu'elles sont le produit d'une interprétation expérimentale, créatrice de relations nouvelles.

L'expérience sociologique est également une simple étape abstraite et provisoire, mais nécessaire, dans le cours des synthèses successives qui constituent l'expérience en toute sa réalité. C'est sur elle, en effet, que se fonde l'expérience éthique.

L'expérience éthique est en dernière analyse une connaissance des „personnes” par l'intermédiaire de qualifications spéciales qu'on leur attribue en partant de la constatation, de leurs activités et elle représente de cette manière une synthèse de toutes les expériences que nous avons esquissées jusqu'à ce moment, tout en les dépassant. C'est une nouvelle unification, obtenue par une nouvelle élaboration; c'est une systématisation encore plus haute. Elle est un nouveau complexe de relations créés par la pensée objective.

Nous avons constaté, parmi les premières élaborations expérimentales, les données physiques: elles consistent en objets que nous qualifions réellement par les qualités que nous leur attribuons. Les données de la vie ont suivi, c'est-à-dire les données vivantes dont les phénomènes sont qualifiés par des activités propres, par les relations spéciales qu'ils comportent.

La sociologie prend ensuite pour objet les activités inter-individuelles des êtres vivants ainsi constitués. L'éthique, en partant de ces constatations, construit, par des relations nouvelles, les „personnes”: mais, dans la nouvelle perspective, chaque activité apparaît comme étant essentiellement libre et „appartenant” à une personne ce sont, comme les „objets” des centres d'interférence qui unifient des activités. L'idée de „possession” se fait jour, par attribution, à des personnes: la morale et le droit se construisent en faisant apparaître l'idée des obligations et des droits des personnes.

En constatant une activité humaine on doit reconnaître, en effet, qu'elle appartient à quelqu'un. Nous l'„attribuons” ainsi à un sujet qui a une „valeur éthique” et auquel on reconnaît des obligations et des droits. On introduit, dès lors, dans l'expérience, en partant d'une constatation sociologique, une qualification de „personnes”. Toute expérience réelle comprend ainsi nécessairement un élément éthique, — moral et juridique, — sans lequel elle n'est pas encore complète. Cet élément passe sans doute le plus souvent inaperçu, mais il est évident que toute activité réelle l'implique.

C'est ainsi qu'il ne peut y avoir d'expérience éthique sans des activités sociales préalablement constatées qui servent de point de départ à toute appréciation éthique et auxquelles la connaissance éthique doit, par conséquent, s'adapter de façon parfaitement adéquate. On comprend alors pourquoi toute généralisation éthique, pour avoir une valeur objective, doit être conforme aux situations sociales de fait: toute norme doit être en fonction des constatations de fait. Mais l'expérience éthique est quelque chose de plus que l'expérience de fait: elle représente „une couche” supplémentaire de connaissance, ainsi que l'avait déjà très bien remarqué Savigny. En reconnaissant pour une situation donnée des obligations et des droits déterminés qui s'intègrent en elle concrètement, l'expérience éthique ne se réduit pas à une simple constatation d'activités collectives ou individuelles. Elle consiste au contraire en une synthèse supérieure par laquelle ces activités sont réélaborées grâce à des nouvelles relations, aux qualifications éthiques des personnes.

On objectera peut-être à ce rapprochement avec les connaissances naturelles qu'aucune appréciation éthique n'est immédiate. Mais notre expérience éthique de tous les jours comporte au contraire des qualifications immédiates, comme les ex-

périences immédiates des objets physiques. Il est vrai cependant que là comme partout ailleurs, l'immédiat est le produit d'une longue élaboration qui se concentre en un acte dont la simplicité n'est qu'une apparence.

On voit ici très bien comment l'intuition ne représente qu'un moment transitoire par lequel la connaissance expérimentale doit passer et qui lui sert, pour ainsi dire, de point d'appui provisoire. Elle concentre en un seul acte, comme en un trésor caché, les multiples relations qui ont été élaborées antérieurement par la réflexion et qui attendent d'en être extraites par une analyse; elle sert en même temps à faciliter l'élaboration synthétique de nouvelles relations. Chaque „donné" est ainsi déjà l'oeuvre d'une longue série de créations: c'est un „construit". Chaque expérience apparaît comme une nouvelle synthèse et elle ne représente qu'un simple moment d'une autre synthèse. La démarche de la pensée se poursuit ainsi indéfiniment sans que le problème de son commencement ou de sa fin puisse même se poser.

Il est évident que ces synthèses ne sauraient être arbitraires: elles apparaîtront comme illusoirs et erronées chaque fois qu'elles ne se systématiseront pas en un tout unitaire, dans l'ensemble des relations constatées par toutes les expériences connues.

L'idée de personne elle-même, qui forme l'objet spécifique de la connaissance éthique, ne représente rien d'autre que l'unification systématique de la finalité des activités. Elle est „construite" par des relations comme toute autre réalité.

Etant ainsi un point final de convergence, la réalité éthique est autonome: sa connaissance est catégorique et non hypothétique. En d'autres termes, le devoir éthique ne saurait se subordonner à aucune réalité physique, psychique ou sociale. Il les domine, au contraire: il représente une fin en soi et non une utilité, non un but à poursuivre pour arriver à une autre fin.

C'est ainsi que se construisent les valeurs supérieures du bien moral et de la justice, dont les relations réciproques doivent elles-mêmes être définies. Le bien moral régit, selon toutes les probabilités, l'activité intérieure, tandis que la justice en se fondant sur la morale, commande l'activité extériorisée.

La connaissance morale et la connaissance juridique, ainsi définies, conservent cependant le caractère social des données qui servent de point de départ à leur élaboration et c'est pourquoi il est impossible de concevoir une éthique en général sans activités sociales. Bien plus: l'élaboration logique de l'expérience en général suppose la discrimination d'une multiplicité d'éléments donnés dans leur synthèse et c'est pourquoi en concevant une personne éthique donnée, on conçoit nécessairement une plura-

lité de personnes en relations entre elles, de même qu'en concevant un objet physique donné on conçoit nécessairement une pluralité d'objets en relations entre eux. On peut ainsi reconnaître l'existence d'un schème éthique abstrait et purement rationnel, consistant dans l'idée d'une pluralité de personnes libres reliées entre elles par des relations; ce schème servira de base à toute connaissance sociologique, psycho-biologique ou même physique.

Les valeurs éthiques sont „positives” quand elles sont admises effectivement par des expériences réelles dans la vie sociale et qu'on peut les en dégager par une abstraction: il y a alors une „morale positive” et un „droit positif” contenant toujours la tendance d'un continuel perfectionnement rationnel, comme il y a également un „savoir positif” qui n'est rien d'autre que le bon sens commun.

L'expérience éthique en complétant ainsi les genres d'expériences déjà analysés ne suffit cependant pas encore pour constituer l'expérience réelle et concrète. Celle-ci contient encore un dernier élément produit par une dernière synthèse créatrice de relations: l'élément esthétique.

Il n'y a pas d'expérience réelle sans contemplation; il faut cependant préciser que cette intuition contemplative est d'activité, car elle est elle-même un acte de connaissance; elle est même l'acte le plus complexe élaboré par la connaissance, celui par lequel une activité réelle se saisit elle-même en toute sa complexité; elle doit contenir toutes les possibilités réunies d'expériences spéciales et c'est pourquoi on dit avec raison qu'elle est un sentiment de la „vie”, ou d'„action”; consciente d'elle-même et différenciée des autres genres de connaissance, c'est une sensation de la „beauté”.

La connaissance spéciale de la beauté d'une chose représentée cependant elle aussi une simple abstraction, car l'attention se détourne par elle de tous les autres éléments expérimentaux, dits „utilitaires”. Créer une oeuvre d'art c'est justement créer une réalité dans la connaissance de laquelle on constate la domination systématique de cet élément esthétique. L'intuition de la beauté comprend toujours une „dépersonnalisation”.

Toute expérience vécue, pour se constituer, doit cependant toujours contenir ce sentiment direct de l'action fondue en un seul tout avec une contemplation. C'est pourquoi, dès les premières manifestations de la raison humaine chez l'enfant et chez les peuples primitifs apparaissent aussi des manifestations esthétiques. Le raffinement de celle-ci et leur progrès consistent dans leur purification de tout élément étranger. La beauté pure peut ainsi être conçue comme une finalité immanente de chaque connaissance. La connaissance esthétique est dans ces conditions

activité et c'est elle qui en réalité produit et développe les sentiments qui fécondent la vie.

L'expérience vivante et concrète et, pour l'appeler par son nom, la conscience, suppose dès lors une synthèse finale de tous les genres partiels d'expériences, la connaissance étant le pouvoir de les distinguer entre eux par abstraction; leurs subdivisions peuvent d'ailleurs se multiplier indéfiniment par de nouvelles synthèses subordonnées. C'est pourquoi on peut dire que l'apparition de la conscience coïncide avec celle de la faculté d'abstraction.

La conscience réelle est en somme le produit de cette élaboration logique de plusieurs séries variées de „valeurs” qui se construisent successivement: résumons-les en disant que ce sont les valeurs d'existence, les valeurs éthiques et les valeurs esthétiques. Elles constituent la réalité même qui apparaît ainsi vue, en gros, sous trois aspects différents, tous dominées par les valeurs logiques qui leur confèrent l'objectivité en les reliant en un ensemble systématique.

Nous venons de décrire l'ordre „logique” des grandes synthèses expérimentales qui aboutissent à la conscience. Les principales étapes de la pensée en voie de construction de l'expérience ont été: le donné immédiat, le donné mathématique, le donné physique, le donné vivant biologique, psychologique et social, le donné moral et juridique et enfin le donné esthétique.

L'ordre vivant qui se réalise dans l'évolution historique ne correspond cependant pas à l'ordre logique des synthèses qui se suivent. Génétiquement ce qui est le plus compliqué doit se manifester en premier et ce qui est le plus simple ne se montre clairement qu'en dernier. C'est que la réalité vivante est justement l'ensemble de tous les éléments logiques partiels combinés en une synthèse totale et que, pour se constituer, il faut que tous ces éléments existent au moins de manière confuse. Les différents éléments de la conscience réelle expérimentale apparaissent au début, dans la série animale et dans la conscience de l'enfant nouveau-né, sous la forme confuse d'une intuition globale de l'action et elles ne s'en détachent clairement comme expériences distinctes, que par une évolution laborieuse. L'ordre dans lequel elles apparaissent génétiquement est inverse de l'ordre purement logique; ceci prouve encore une fois que l'explication expérimentale est d'une toute autre nature que l'explication dialectique.

En tout premier lieu apparaît clairement la contemplation, c'est-à-dire le sentiment direct de l'action. Ce n'est que par la réflexion et par l'abstraction que se manifeste la conscience distincte de nous-mêmes et des autres et par conséquent, la connaissance éthique. La réaction première de l'homme possédant une conscience et prenant connaissance des réalités est en effet tou-

jours une réaction éthique. C'est de la conscience éthique que se détache, par un nouvel et laborieux effort d'abstraction, celle de la vie comme réalité différenciée et notamment en premier lieu celle de l'activité sociologique, ensuite celle des données psychologiques et enfin celle des données biologiques. La conscience physique suit et elle ne se purifie que par l'abandon, encore plus difficile à réaliser, de l'animisme ainsi constitué de la pensée humaine. Avec la conscience physique commence à apparaître la conscience mathématique et c'est probablement pourquoi cette dernière donne l'impression fautive d'être une simple abstraction des réalités physiques. L'intuition immédiate est enfin la plus difficile à réaliser.

La pensée humaine a fait de très pénibles efforts, tout le long de son évolution historique, pour arriver à détacher ainsi, par abstractions successives, dans l'ordre indiqué, les différents genres d'expérience sous leur forme pure: ces efforts ont abouti à constituer nos différentes sciences indépendantes. Les „préjugés” qui falsifient la connaissance scientifique et que, sous le nom d'„idoles”, Bacon avait déjà montré la nécessité de combattre, représentent justement le mélange des différents points de vue qu'une véritable méthode scientifique doit soigneusement distinguer.

Oublier cependant que l'expérience concrète est toujours une synthèse active et unitaire de tous les éléments qui la constituent et que les expériences spéciales des différents genres de connaissance ne sont que de simples abstractions artificielles, c'est renoncer à comprendre l'expérience. Elle ne se constitue, en effet logiquement, que par une intégration créatrice incessante d'une multitude de points de vue et de relations différentes. Loin d'être ce qu'il y a de plus simple, l'expérience vivante est justement ce qui est logiquement le plus compliqué. Elle s'enrichit néanmoins et se multiplie sans cesse, à l'intérieur des cadres relationnels établis par la raison, à mesure que les élaborations de la pensée produisent de nouvelles synthèses individuelles.

Il est, par conséquent, impossible d'expliquer l'expérience par une simple analyse expérimentale. On ne saurait arriver à la comprendre qu'en reconnaissant l'activité dialectique de la raison qui crée incessamment de nouvelles relations objectives, en les unifiant par des synthèses systématiques. Cette explication de l'expérience ne nie en aucune façon sa réalité objective: elle est au contraire, croyons-nous, la seule à faire comprendre cette réalité.

Loin de trouver dans une „sensation pure et primitive”, hypothèse superflue et invérifiable, le „donné” de l'expérience, on aboutit ainsi au contraire à l'idée que rien n'est „donné” initialement ou définitivement et que tout est création logique

et systématique de relations entre des termes donnés, ceux-ci étant eux-mêmes réductibles à des relations. C'est par cette élaboration rationnelle que l'idée d'objectivité apparaît. Tout ce qui est connu existe grâce à ses relations. La réalité immédiate interne résulte de la mise en rapport des éléments actifs qui constituent les relations. La réalité mathématique est aussi un produit de la relation, car son principe initial réside dans l'idée d'identité résultant de la considération d'un terme de relation en rapport avec lui-même. C'est également par un jeu créateur de relations que la durée et l'étendue au sein de la connaissance interne immédiate, l'espace et le temps au sein de la connaissance mathématique, se constituent pour arriver à produire, par de nouvelles synthèses, la réalité physique et les autres réalités connues.

Tout se réduit donc à des actes créateurs de rapports, actes qui „posent” des termes de relations. Tout est créé par des relations et tout se résout en des relations.

Il convient cependant pour finir, de donner quelques précisions supplémentaires sur l'idée même de relation ainsi comprise.

*

La relation est généralement considérée comme quelque chose de „donné”; c'est bien alors une liaison entre des termes, mais elle est vue statiquement, comme quelque chose de „fait”. Ce n'est plus considérer une relation en elle-même, mais c'est la transformer en un „terme”. Elle est alors le „donné” d'une autre relation, au lieu d'être la relation même; elle est quelque chose de logiquement dérivé et de complexe, au lieu d'être ce qui est originaire dans la connaissance.

On ne saurait comprendre ce qui est essentiel et réellement vivant dans une relation, qu'en la considérant au contraire comme une activité qui construit une liaison et qui „pose” ainsi librement par elle-même ses propres termes en les „déterminant”. C'est alors un acte libre. Il se manifeste par ce qu'on nomme un jugement, mais dans notre conscience, le jugement succède à ses termes, alors que logiquement la relation précède ses termes. Car l'acte que nous nommons ainsi relation, n'étant plus un „donné” est le procédé de même de création de la connaissance donnée. Ce n'est qu'après avoir été produite dans la conscience que celle-ci peut être considérée comme „donnée” et, par cela même, elle devient alors le terme d'une nouvelle relation.

La relation ainsi conçue n'est plus quelque chose de „fait” ce n'est pas une „chose” déterminée, mais l'activité logique elle-même par laquelle se produisent rationnellement ce qu'on nomme les „choses”, c'est-à-dire les réalités expérimentales.

Il devient ainsi impossible de la constater en son essence par ce qu'on appelle d'habitude une „expérience”.

La relation doit par conséquent être comprise comme une activité essentielle „posant” des termes. C'est la connaissance dans sa libre puissance synthétique de création rationnelle et objective. La relation explique alors toutes les „données” expérimentales. Elle explique tous les „objets” de la connaissance et les phénomènes de la nature en continuelle évolution, y compris notre moi empirique et son activité, avec tout ce qui est subjectif dans notre conscience. Elle explique également l'idée réalisée des sujets éthiques, des „personnes” qui s'incorporent dans notre expérience réelle, et même celle du sujet logique dont l'activité essentielle est la relation elle-même.

Les rapports de l'activité et de la connaissance proprement dite se montrent ainsi sous un jour nouveau. La liberté, qui paraissait s'attacher spécialement à la connaissance éthique, se révèle au contraire comme étant le germe créateur de toute donnée de connaissance dans toutes les sciences. Elle se confond en somme avec l'élément actif et essentiel de toute relation. Car la relation, en reliant activement les termes qu'elle crée, représente une synthèse qui est la finalité même. Cette dernière est donc inhérente à toute connaissance. Les termes que la relation réunit en les opposant apparaissent au contraire, comme devenant une fois la synthèse accomplie, des „données” passives et „déterminées” les unes par les autres: ils servent de point d'appui nécessaire à la pensée qui continue sa marche créatrice en avant.

L'activité essentielle de toute relation se manifeste cependant sous des aspects variés, selon la nature des réalités qu'elle crée. L'activité logique est différente de l'activité interne immédiate et de l'activité des données mathématiques (car cette dernière activité spécifique existe, malgré les apparences); l'activité physique, reconnaissable au mouvement matériel, est de même une réalité originale et elle se distingue des différentes activités intégrées succesivement dans les données biologique, psychologique, sociale, éthique et esthétique.

Sous toutes ces formes l'activité ne saurait se comprendre sans la connaissance passive, comme la connaissance passive est également incompréhensible sans l'activité. La relation en acte ne saurait être conçue sans les termes qu'elle pose. L'abîme qui paraissait exister entre la connaissance et l'action se trouve comblé par leur liaison synthétique, par ce que nous avons nommé l'„acte” même de la „connaissance”. Il est impossible de connaître sans agir; il est également impossible d'agir sans connaître; pour agir il faut une fin et le „but” d'une activité c'est la connaissance elle-même en son essence.

La relation ainsi comprise doit cependant être réduite à

son expression la plus simple. Sans doute des relations entre un grand nombre de termes existent. Mais en ce cas il doit toujours y avoir une possibilité de réduire ces relations multiples à des relations simples, entre deux termes seulement. Une relation entre plus de deux termes est en réalité toujours une pluralité de relations combinées entre elles et reliées par d'autres relations. Les termes multiples se réduisent nécessairement par deux et on arrive ainsi logiquement à la relation la plus simple possible, celle entre deux termes. Le rapport entre deux termes sera par conséquent le type de la relation élémentaire, dont toute autre relation doit dériver.

Arrivés à ce point de nos explications, il faut enfin décrire de plus près, à la suite de Hamelin, la liaison s'établissant ainsi entre les deux termes de la relation pure à laquelle toute autre relation doit se réduire.

Les termes de cette relation pure n'existent que par leur rapport, c'est-à-dire l'un par l'autre. Aucun ne saurait se concevoir sans son opposition même avec l'autre. C'est l'opposition entre les termes qui, logiquement, les crée par une synthèse et c'est elle qui constitue ce que nous avons nommé l'activité essentielle et créatrice de la relation.

La liaison essentielle qui s'établit entre les termes se résoud toujours par conséquent en une „corrélativité”. La relation est une synthèse entre deux termes corrélatifs. Supposons, par exemple, une contradiction donnée. L'affirmation et la négation respective, qui constituent les deux termes de la contradiction, ne peuvent en effet être conçues que par leur opposition même: „A” n'a un sens que par rapport à „non-A” et inversement. De même l'idée d'une „unité” ne saurait se concevoir sans celle d'une „pluralité”; c'est d'ailleurs pourquoi la réalité apparaît toujours comme la synthèse d'une unité et d'une pluralité; c'est aussi pourquoi la régression à l'infini ne saurait être conçue que dans le cadre de relations réciproques, sans lesquelles aucun de leurs termes n'a plus de sens: les antinomies auxquelles cette régression peut conduire se résolvent dans l'acte même de la pensée qui les pose et leur transposition dans le monde donné de la réalité est une illusion dangereuse et pleine de difficultés insurmontables.

Notre connaissance des réalités, multiple et variée, se constitue ainsi grâce à une fécondation de la relation par elle-même et à la création par cette voie de nouvelles relations. Tout terme d'une relation nouvellement formée se résoud en effet nécessairement en d'autres relations subordonnées. C'est ainsi que le „système” de nos connaissances se constitue et s'enrichit sans cesse, système dans lequel chaque élément dépend réciproquement de tous les autres.

La vérité d'une connaissance consiste justement en cette

liaison systématique. Une connaissance supposée par impossible absolument unique ne saurait être ni vraie, ni fausse; on ne saurait même pas la concevoir.

C'est pourquoi la vérité est essentiellement „cohérence”: le sens commun fait d'ailleurs continuellement l'application de cette loi. C'est pourquoi encore la vérité ne saurait jamais être „définitive” et qu'elle n'est jamais „donnée” absolument; elle est au contraire en voie de continuelle formation et de perfectionnement. Elle est, en ce sens, „relative” par rapport à un „système de référence”, ainsi que la physique contemporaine a dû finir par le reconnaître.

Une fois le système de relations logiquement constitué sous forme consciente, nous nous trouvons en réalité, selon l'admirable expression que Lachelier a empruntée à Aristote, devant la „pensée qui se pense”. La conscience, c'est-à-dire la connaissance se saisissant elle-même par la réflexion, a trouvé son explication, sans pour cela nier les réalités objectives et, au contraire, en les fondant.

Cette conception ne peut nullement conduire à un solipsisme illogique et absurde, ainsi qu'on pourrait le penser. Il est impossible de soutenir sérieusement l'idéalisme sous la forme de l'existence unique et exclusive de mon propre moi, dont le monde ne serait qu'une représentation au sens d'une image subjective. „Ma” conscience est, tout au contraire, elle-même un produit de relations qui posent nécessairement et objectivement, par leur dialectique créatrice, une pluralité de consciences.

L'essence des réalités enfin se résoud en leur „valeur” logique. Car elles sont le produit de l'activité rationnelle tendant vers un idéal. Sans l'idée de „valeur” rien ne saurait être „posé”, rien n'aurait plus aucun sens. L'idée de valeur représente justement l'idée d'unité créatrice et systématique de nos connaissances, considérées dans leur marche perpétuelle en avant. Elle constitue la clef de voûte de la dialectique et par conséquent de la vérité et de la réalité.

Dans ces conditions, notre propre vie trouve sa signification en elle-même. Elle n'apparaît plus comme une course vaine et désespérante au moyen de simples satisfactions matérielles vers ce qui lui serait essentiellement étranger, vers la mort. Elle est au contraire par sa nature même, par tout l'effort de lutte souvent douloureuse qu'elle représente, qu'on le sache ou qu'on ne le sache pas, qu'on le veuille ou qu'on ne le veuille pas, la poursuite incessante d'un idéal. L'idéal est le fond même de la réalité. La culture n'est pas un vain mot et ses valeurs, parmi lesquelles il faut retenir celles dominantes du bien moral et de la justice, ont une signification d'autant

plus profonde et nécessaire qu'elles se réalisent sur un plan spirituel plus haut et plus fécond.

L'idéal du bien et de la justice est donc une de ces forces spirituelles objectives qui créent et dirigent tout. Le droit n'est plus une illusion trompeuse, ni une manifestation des puissants contre les faibles; il est au contraire, en faveur de tous et de chacun, une garantie qui doit être efficace contre toute atteinte à la spiritualité propre de chacun et en même temps un effort soutenu de coordination en vue de développement incessant de cette spiritualité. Sa réalisation dans la vie concrète constitue l'expérience juridique.

Nous ne pouvons mieux finir ces quelques considérations sommaires sur les fondements de l'expérience en général et de l'expérience juridique en particulier, qu'en reproduisant les paroles d'un savant et profond penseur: „La vérité, comme la beauté, comme le bien moral, ont une valeur universelle et objective. Le spirituel est justement le fond éternel de cette croyance en un ordre supérieur de vérité, de beauté et de bien suprême. Il n'y a rien de durable et de légitime sur terre, sans une motivation sur le plan spirituel. Au fond, la matière et l'esprit se confondent en une même réalité et forment deux simples aspects de l'expérience”¹⁾.

MIRCEA DJUVARA

Professeur à la Faculté de Droit
de l'Université de Bucarest

1) C. Rădulescu-Motru, *Românismul*, Bucarest, 1936.

REFLEXIONS SUR L'ORIGINE ET LA DESTINÉE DE L'HOMME

*Une nouvelle hypothèse sur l'origine de l'humanité vue dans
la lumière de notre science et de notre technique.*

A celui qui réfléchit sur les origines de l'homme, il y a un premier et très difficile problème qui se pose préalablement et qu'il doit résoudre avant tout d'une manière ou de l'autre. Il s'agit de décider si les ressemblances qu'on constate entre l'homme et les espèces zoologiques les plus proches sont plus importantes que les différences qui l'en séparent, si les traits caractéristiques physiologiques et psychiques qui rapprochent l'homme des espèces anthropoïdiques sont plus profonds ou plus superficiels que ceux qui les en différencient.

Généralement, la solution de ce problème dépend de l'orientation de l'esprit qui le pose. S'il est profondément pénétré par la conviction qu'il ne peut pas y avoir de solution de continuité entre l'esprit et la matière, il sera plutôt attentif aux différences qui séparent le monde physique du monde de l'esprit et de l'histoire et sera, tout naturellement, et à juste titre, incliné à penser que les différences de structure physiologique et psychique, qui séparent l'espèce humaine des espèces zoologiques les plus voisines, sont trop importantes et trop profondes pour qu'on puisse en conclure qu'il n'y a entre les hommes et les animaux qu'une différence de degré de développement et de complication et que, finalement, l'homme descend directement ou indirectement des anthropoïdes.

Il trouve, en effet, que les différences qui séparent l'homme des espèces zoologiques qui lui ressemblent le plus, sont réellement incommensurables avec celles qui séparent les espèces animales entre elles. Il y a, certes, des différences de degré entre ces dernières, mais effectivement différence de nature entre l'espèce humaine et les primates. Bergson dit à ce sujet : „L'homme doit sa supériorité à la supériorité de son cerveau, à son langage, à la vie sociale... Mais notre cerveau, notre

société et notre langage ne sont que les signes extérieurs et divers d'une seule et même supériorité interne... Ils traduisent les différences de nature et non pas seulement de degré qui séparent l'homme du reste de l'animalité" 1).

J. Huxley, biologiste notoire, confirme Bergson. „Au triomphe premier du darwinisme, de Haeckel, de Spencer a suivi un certain doute qui se trouve enregistré dans le remarquable document „T. H. Huxley's Roman Lactory" dans lequel le grand protagoniste de Darwin avoue qu'il voit entre l'homme et le reste du procès cosmique, malgré la genèse de l'homme procédant de ce même processus cosmique, une opposition essentielle et irréductible, une différence de direction et de but qui fait du pont de passage original une véritable barrière" 2).

Cette différence de nature n'est pas reconnue seulement par des philosophes comme M. Bergson et M. Le Roy, mais aussi par des savants réputés comme Vialleton qui croit pouvoir affirmer que „Dans le système de la nature, la forme humaine est évidemment à part, et il ne faut pas que l'emploi, pour caractériser ses variétés des termes systématiquement usités pour les autres groupes, fasse illusion. Sa nature très spéciale s'affirme encore dans ce fait que cette espèce se comporte, dans sa distribution géographique, comme un groupe systématique bien supérieur, s'étant répandu sous tous les climats et sous toutes les latitudes, sans se modifier assez pour donner de vraies formes nouvelles”.

La structure physiologique et le développement psychique de l'homme, loin d'être déterminés ou provoqués par l'adaptation au milieu ambiant, comme on devrait le supposer selon la conception transformiste, sont précisément ce qui empêche tout changement physiologique de l'homme par son adaptation aux conditions du milieu physique, car précisément ils rendent cette adaptation inutile et par suite épargnent à l'homme la nécessité de cette adaptation, à la suite de laquelle l'espèce humaine devrait se fragmenter en autant d'espèces qu'elle présente de variations. „Un des aspects les plus remarquables du genre humain, c'est la multiplication des variétés qu'il présente, mais sous cette multiplicité se cache une spécificité commune incontestable, d'où l'impossibilité d'élever ces variétés au rang d'espèces ou de genres. Cet échec s'explique par les caractères propres du groupe humain" 3).

Cette différence entre l'homme et les animaux est à tel point importante et profonde aux yeux d'un philosophe très informé dans cette matière, comme l'est M. Le Roy que nous

1) L'évolution créatrice p. 287.

2) Essays of a Biologist p. 71.

3) Origine des Etres vivants pp. 399, 300, 301.

pouvons invoquer son témoignage à l'appui des affirmations que nous venons de citer: „L'homme, dit-il, si lié soit-il au développement général de la vie, marque cependant au terme actuel, terme final peut-être, en un certain sens, l'ouverture d'une phase absolument nouvelle. Par son importance, l'apparition de l'homme n'est comparable qu'à celle de la vie... Avec la puissance de pensée réfléchie qui se conquiert se dégage en l'homme un pas décisif est accompli... Un tel fait représente en vérité quelque chose d'aussi considérable que la première insertion de la vie dans la matière. Car, il n'y a que deux grands faits devant lesquels tous les autres semblent presque s'évanouir, dominant donc l'histoire passée de la terre: *la vitalisation de la matière et l'humanisation de la vie*”¹⁾.

Retenons donc bien cette idée de M. Le Roy: l'homme avec sa puissance de pensée réfléchie n'a d'équivalent que la première insertion de la vie dans la matière, *l'humanisation de la vie* n'a d'égal que *la vitalisation de la matière*.

* * *

À considérer de plus près l'homme au point de vue physique et psycho-éthique, en le comparant, à ces deux points de vue, avec les espèces zoologiques qui lui sont les plus semblables, l'humanité diffère incontestablement d'une façon tranchante de l'animalité. Regardez l'homme physique tout d'abord, station droite debout sur deux pieds, tête et cerveau surplombant le corps, dirigés vers le haut, par comparaison avec les primates, démesurément grands en rapport avec le corps, mains et doigts construits de telle façon qu'ils peuvent exécuter des flexions et des mouvements d'une finesse, d'une souplesse et d'une complexité infinies. Le corps contrastant avec celui de tous les animaux par la peau dépourvue de chevelure. Tous ces traits singularisent l'homme et le rendent étranger au monde animal. Plus vous observerez ces différences de près, plus importantes et profondes vous paraîtront-elles et un véritable abîme s'ouvre alors entre l'homme et l'animal; ce n'est qu'à un coup d'oeil pressé et superficiel que ces différences pourraient paraître légères ou insignifiantes pour les considérer seulement comme de simples différences de degré et de surface, non pas de nature essentielle.

Au point de vue de l'apparence extérieure c'est plutôt à certains oiseaux qu'on pourrait comparer les hommes: les coqs, les pingouins, les oiseaux nocturnes et les oiseaux de proie ont le maintien droit sur deux pieds. L'homme, comme l'oiseau ne semble pas fait pour ramper sur la terre, mais semble dans sa démarche à chaque pas, comme s'il tendait à

1) Les origines de l'humanité pp. 43-46.

s'élever et à quitter la terre. Il a le don du chant, comme l'ont les oiseaux et parmi les espèces animales il n'y a que les hommes et les oiseaux qui chantent. De même, seuls les oiseaux ont le sens de l'orientation dont dispose l'homme. D'ailleurs à cet égard l'oiseau est même infiniment mieux doué que l'homme. Les oiseaux migratoires possèdent une boussole instinctive qui semble supérieure à la boussole artificielle de l'homme. Ce ne serait pas un paradoxe ou une absurdité de faire descendre l'espèce humaine d'un embranchement dont se sont séparés les oiseaux bien avant les mammifères intermédiaires, plutôt que d'un embranchement des primates voisins. On éprouve effectivement, une profonde répulsion de se trouver parent de singe, on lui préférerait la parenté du cheval, du chien, des oiseaux. Le singe, se présente à nos yeux comme une sinistre et horrible caricature de notre apparence extérieure, profondément humiliante pour nous.

Si nous considérons maintenant les traits psychiques et moraux qui caractérisent l'homme, la différence entre lui et les animaux même les plus supérieurs devient abîmale. L'homme réfléchit et raisonne, non sans doute l'animal. De tous temps on a défini l'homme en tant qu'animal, un animal politique et raisonnable. De tous temps la raison et la vie sociale organisée ont été les traits distinctifs de l'homme. En tant que politique et raisonnable, l'homme possède le langage articulé qui constitue encore un trait caractéristique contrastant avec les cris inarticulés des animaux, lesquels vivent isolément s'il s'agit des carnassiers, ou en troupes amorphes et instables s'il s'agit des herbivores. On ne trouve l'instinct social, la société et une certaine intelligence rudimentaire que chez les insectes, formes de vie situées bien bas sur l'échelle zoologique. Certes, Descartes exagérerait quand il niait l'intelligence aux animaux. On ne peut pas contester une certaine intelligence aux animaux supérieurs et d'autant moins leur mémoire. Ils font preuve d'une certaine forme de raisonnement, mais bien rudimentaire. En tant que l'entendement et l'intelligence dépendent des sensations, quand on les considère comme de simples constructions synthétiques d'images et indirectement de sensations, il n'y a aucune raison pour que l'intelligence des animaux soit rudimentaire, inférieure à celle de l'homme, car les sens des animaux sont le plus souvent supérieurs à ceux de l'homme et dans certains cas même infiniment supérieurs. La vision des uns, l'odorat et l'ouïe de quelques autres sont considérablement plus aigus et développés que ceux de l'homme. Et si, comme il semble logique que la qualité du produit des sensations qu'est l'intelligence doit dépendre de la qualité de ses composants, il faudrait que l'intelligence des animaux soit bien supérieure à celle de l'homme. Or, il n'en est jamais ainsi. Qu'on remarque

également que les traits d'intelligence les plus caractérisés, les plus importants ont été découverts, par tous les investigateurs chez les animaux domestiques plus particulièrement ou bien chez les insectes: araignées, abeilles, fourmis, etc. Ce sont le chien, le chat, l'éléphant, le cheval, de porc et certains oiseaux domestiques ou libres qui sont l'objet de prédilection des psychologues investigateurs. Pour ce qui est des animaux domestiques, leur intelligence plus développée ne doit pas surprendre parce qu'ils font partie de la communauté humaine par leur dressage et surtout l'intelligence des hommes avec lesquels ils vivent en communauté ne pouvait pas ne pas dépendre sur eux et les auréoler d'une manière d'intelligence et de conscience. Mais ce qui est, à ce point de vue, du plus grand intérêt et d'une signification très éclairante c'est le fait que le singe, qui se fait remarquer tout particulièrement par sa ressemblance à l'homme, ressemblance qui va jusqu'à une véritable identification de structure et d'apparence, ne se fait point remarquer par une intelligence plus développée que celle des animaux supérieurs. Bien au contraire il semble plus bête que les chiens et les chevaux malgré sa demi-station droite, malgré l'agilité de ses pattes de devant qui se rapprochent tant de la main de l'homme, et malgré la ressemblance de son visage au visage humain. A une ressemblance de structure physique et crânienne qui va presque jusqu'à l'identité, il est très significatif que l'intelligence des singes soit restée inférieure non seulement à celle de l'homme mais aussi à celle des animaux supérieurs qui leur sont pourtant inférieurs sur l'échelle zoologique. Il y a certainement, sinon une véritable abîme entre le singe et l'homme, au moins une coupure profonde entre eux. C'est pourquoi on est si souvent porté à soutenir la transcendance de l'homme, fait à l'image et à la ressemblance de Dieu et pourquoi Maurice Brillant soutient avec force que „l'apparition de l'homme doué d'intelligence, éclairé d'une âme immortelle, et qui, tout de suite fleurit en actes religieux, révèle quelque chose d'incommensurable avec le reste de l'univers".¹⁾

* * *

Il en est absolument de même si l'on considère également l'homme comme *homo faber* et l'art d'allumer le feu qui le singularise parmi les autres habitants terrestres. A ce point de vue l'homme diffère en effet et radicalement des animaux parce que ces derniers possèdent des instincts qui sont comme autant d'outils incorporés à leur corps, tandis que l'homme, à peu près totalement dépourvu d'instinct, est constructeur d'outils.

1) Philosophie de l'histoire et préhistoire humaine p. 262 Vie intellect.
10. S. 35.

qui sont presque l'équivalent de l'instinct des animaux. Si l'animal est un être vivant doué d'instincts, l'homme est défini *homo faber*. Cette différence entre l'homme et l'animal est si importante, si tranchante qu'elle implique incontestablement une essentielle différence de nature. On ne peut point établir une dérivation même indirecte, même lointaine entre l'instinct animal et l'outil dont se sert l'*homo faber*. C'est là une différence par laquelle l'homme transcende l'animalité sous ses formes supérieures, celles mêmes qui lui sont plus proches et plus semblables.

Pendant des milliers et des millions d'années l'homme a allumé le feu devant les yeux des singes et des animaux domestiques qui l'approchaient et cependant cet acte n'a jamais été compris par les animaux même les plus supérieurs et par suite jamais la moindre velléité n'a été manifestée de leur part d'imiter cet acte, de produire le feu ou de l'employer. Absolument incapables de l'inventer, de le produire, ils ont été également incapables de le comprendre ou, tout au moins, l'art de le produire et de l'entretenir.

Et si on pouvait expliquer cela par la grande différence, qui sépare la patte du chien et du chat de la main de l'homme, celle du singe est si semblable à la main humaine que cela ne peut point s'expliquer chez lui, car rien ne serait plus simple et facile pour lui que de frotter des allumettes ou de jeter des branches sur un feu qui s'éteint.

La-dessus, il est vrai, que ces derniers temps un savant psychologue allemand W. Koehler qui a longuement étudié l'intelligence des chimpanzés et s'est acquis par là une grande notoriété, a cité des exemples de nature à nous contredire. Il rapporte qu'un singe de cette espèce a eu l'ingéniosité d'employer une caisse de bois pour monter dessus afin d'atteindre une banane qui n'était pas à la portée de ses bras, ce qui serait une preuve irréfutable de l'intelligence supérieure de ce *simius sapiens* ou *simius faber* qui en cela ne différencierait point de l'*homo sapiens* et *faber*. Le savant allemand cite encore le cas, plus révélateur même, d'un autre chimpanzé qui n'ayant pas réussi à se faire approcher un fruit, situé en dehors de sa cage, au moyen d'un bâton à sa disposition, eût recours à ce bâton pour approcher une canne plus longue du dehors de sa cage, au moyen de laquelle il put ensuite atteindre le fruit. Dans une autre expérience le chimpanzé (le même ou un autre) aurait même eu l'ingéniosité de faire rentrer un morceau de roseau étroit dans un autre plus large afin de prolonger celui-ci et de capturer ainsi la banane qui était trop éloignée pour être atteinte avec un seul des morceaux de roseau. Le savant allemand est en extase devant tant de génie et il a raison, car ce sont là des faits uniques que personne n'a jamais constatés chez les

singes. Malheureusement ils sont restés uniques, ils ne se répètent et ne se généralisent pas parmi les espèces simiesques. Et nous craignons fort que cette intelligence du chimpanzé, si bien, si habilement préparée par les circonstances, ne soit pas plutôt l'intelligence du savant allemand suggérée, imposée, pour ainsi dire, comme le témoignage de certains témoins n'est que celui que les juges viennent de leur suggérer.

Je ne pourrais me convaincre de l'intelligence de ces chimpanzés que lorsqu'on me citera le cas d'un singe qui, employant des allumettes aurait allumé du feu et l'aurait ensuite entretenu.¹⁾

L'art d'allumer le feu est à tel point étrange et étranger aux habitants de la terre, que la légende le présente comme un don du ciel, comme un art dont le secret a été dérobé aux Dieux par Prométhée. Il est considéré comme transcendant même la nature et les capacités naturelles de l'homme, comme quelque chose de surnaturel. Si le feu et son utilisation dont sont issus tous les arts de l'homme et sur lesquels reposent tous les progrès de la civilisation, sont l'invention de l'homme, la mesure de la différence réelle et profonde, qui sépare l'homme de l'animalité et le rapproche ou même l'identifie avec les Dieux, est précisément cette invention. Cela est tellement vrai que le culte du feu est un des premiers que pratiqua l'homme sur la terre. La conservation du feu donna naissance à une véritable pratique religieuse: le feu eût ses temples et ses prêtresses: Hephaistos chez les Grecs, Vesta et Vulcain chez les Latins. Chez les indiens, dans les livres des Vedas, le feu offre la première vision de la divinité et les Perses voyaient en lui un être céleste, fils du Dieu Ormuzd. Toutes ces légendes et mythes, qui racontent l'origine et l'importance du feu, proclament son origine céleste. D'ailleurs, dans ces légendes peut se refléter aussi le fait que souvent la foudre, tombée du ciel, est venue allumer des incendies, dont les humains ont pu tirer le feu et maintenir la flamme sacrée.

Malgré ces légendes, le feu semble être apparu en même temps que l'homme. Partout où l'on a découvert les traces de l'homme, des ossements et des restes de vases et d'autels, on les a invariablement trouvés accompagnés de cendres et de charbons. L'origine du feu se confond avec les origines de l'humanité sur la terre.

Si l'intelligence réfléchie, la société, le langage, les outils et le feu ont singularisé l'homme dès le commencement, et ont

1) On a pu voir sur l'écran comment des singes sont entraînés au moyen de noix de cocos, où on met des grains de blé. Pour puiser à pleine poignée, ils ne peuvent plus le retirer, n'ayant point l'idée de lâcher les freins pour pouvoir délivrer leur patte. Cela n'est qu'une preuve de l'intelligence que leur attribue le savant allemand.

mis entre lui et les animaux supérieurs une profonde différence, cette différence s'est aggravée avec le temps, avec le développement des sciences, des arts et du machinisme, et constituent aujourd'hui un véritable abîme entre l'homme et les animaux, le rapprochant de Dieu dans la mesure même où il s'éloigne d'eux.

En désespoir de cause, et pour expliquer l'intelligence et la raison qui constituent tout un abîme entre l'homme et l'animalité, on a eu recours à une hypothèse assez risquée: „L'humanisation n'a pu se faire que par la substitution d'une âme humaine, créé *ex nihilo*, à la forme animale". Pour risquer cette hypothèse, on s'est réclamée de la théorie des *mutations brusques de de Vries*, théorie qui est aujourd'hui reçue par l'unanimité des savants et qui pourrait ou semblerait l'autoriser. L'essentielle mutation s'est opérée quand une âme humaine est venue informer un organisme apte à la recevoir. Il est possible que la transformation spécifique dont l'âme est le principe ait atteint chacune des cellules du corps humain en produisant de la sorte un être vraiment nouveau, aussi bien au point de vue anatomique qu'au point de vue psychique. Nous n'avons pas à scruter ces arcanes.

„Beaucoup pensent que la mutation s'est produite, non chez un adulte, mais au cours de la vie embryonnaire. Nous n'en savons rien; il semble bien qu'une mutation n'est durable, héréditaire qu'à la condition de porter sur les cellules reproductrices, et non pas uniquement sur le soma. Ce n'est pas le lieu d'exposer la curieuse théorie des gènes, ces éléments invisibles de chromosomes, auxquels semble déparée la mission de transmettre les caractéristiques héréditaires, les qualités des générateurs, et dont le rôle, s'il était mieux connu éclaircirait, en partie du moins, les mystères de l'hérédité." 1).

Selon Montandon une pareille mutation apparaît dans ses résultats comme une création. De l'avis du Dr. Joliat „si quelqu'un „croit" qu'en un moment donné des attributs spirituels propres ont été octroyés à un individu, c'est lors de la mutation ayant produit l'espèce ancêtre du genre homo ou lors de celle qui a réalisé l'espèce homo sapiens que cette intervention se laisse le plus aisément concevoir." 2).

On insiste plus, particulièrement sur le fait que si loin qu'on remonte dans le passé, l'homme se présente à nous comme manifestant des preuves indiscutables d'intelligence et de conscience. „Il semble que nous assistions à l'évolution de

1) P. M. Périer: L'Origine de l'homme (Rev. apologétique, Juillet 1936. 31.

2) Joliat: L'Antéhistoire p. 184.

la matière, mais nulle part à celle de l'esprit. On peut dire que cette intelligence fut le facteur imprévu qui réalisa la pleine évolution de l'homme. Et, phénomène digne de remarquer, cette intelligence, dès qu'il est possible de la saisir est une dans l'éloignement des temps ; l'homme la possède en puissance, telle aux époques les plus reculées qu'il peut s'en enorgueillir aujourd'hui". (G. Goury: *Origine et évolution de l'homme*).

Au point de vue philosophique „il est impossible de concevoir qu'un organisme spécifiquement humain ait pu évoluer jusqu'à cette „spécificité" depuis n'importe quelle forme purement animale sans être doué d'une âme humaine. Qu'un organisme animal devienne un organisme spécifiquement humain, sans être spécifié d'abord par une âme humaine, c'est une impossibilité métaphysique manifeste".

Même les naturalistes, ceux du moins qui font autorité ont dépassé le transformisme matérialiste. S'ils ne sont pas tous de l'avis de Vialleton¹⁾ qui conçoit l'évolution comme une réalisation d'idées créatrices, au moins partagent-ils l'opinion de R. Collin qui soutient que „la théorie de l'évolution ne devient rationnelle qu'à partir du moment où elle superpose une interprétation finaliste à l'explication mécaniste courante²⁾.

Les savants les plus scrupuleux seront plutôt réservés quant à ce problème de l'origine de l'homme.

Tel est le cas de Georges Goury: „Le premier problème qui se pose en préhistoire est celui de l'origine de l'homme. La solution en est fort simple pour celui qui consent à supposer le problème résolu et à se contenter d'hypothèses élégantes, peut-être, mais n'ayant pour base que des assimilations, avec peu ou point de documents scientifiques; la solution en est terriblement complexe, et peut-être à tout jamais voilée dans l'infini des temps pour l'esprit dont la critique exige une démonstration appuyée sur des faits d'une autorité indiscutable". (op. cit. p. 21).

Et s'il y a des savants qui osent exprimer ouvertement les résultats de leurs réflexions ils diront avec M. Boule (que cite et commente M. Le Roy): „Les grands singes anthropomorphes ne sont pas des ancêtres de l'homme: ce ne sont pour lui, en toute hypothèse, que des cousins plus ou moins éloignés. On sait que la ligne d'évolution qui aboutit à l'homme s'est détachée de très bonne heure et, à partir d'une souche fort ancienne a suivi en somme un chemin presque direct, les divers rameaux simiens ayant par rapport à elle une position latérale".

Le Dr. Joliat dira également, à son tour que „l'homme

1) *Origine des Etres vivants* p. 364.

2) *Le Transformisme* (p. 8).

ne doit pas compter le singe parmi ses ascendants directs ; il n'est pas d'origine simienne. Le singe n'est pas, pour nous autres humains, un ancêtre. Quand sa lignée s'est séparée de la nôtre, elle ne comptait pas encore, parmi ses représentants, toutes ces créatures grimaçantes et disgracieuses grotesques avortons ou monstres effrayants : babbouins, ouistitis, gorilles, chimpanzés, orangs-outans, qui en réalité, sont bien, tels qu'ils nous apparaissent, des caricatures humaines, par suite d'une évolution bâtarde" 1).

Enfin P. Rivet sera d'avis que „nulle part, si loin que nous remontions dans le passé, nous n'atteignons une forme anthropoïde, d'où seraient issus les différents types du genre Homo. L'homme a donc derrière lui une longue série d'ancêtres à forme humaine, dont nous ne connaissons encore que quelques-uns. Tout ce que nous savons aujourd'hui de l'histoire des singes fossiles prouve que, comme la branche humaine, la branche simienne plonge, elle aussi, dans les profondeurs du passé, sans qu'aucun fait permette de préciser l'époque à laquelle ces deux branches se réunissent en un tronc commun... Il est donc évident que le phylum humain et le phylum simien se sont développés parallèlement, chacun se divisant et se subdivisant depuis des temps extrêmement reculés... Que la paléontologie nous apporte quelque jour les documents qui nous permettront d'établir l'enchaînement complet de cette double généalogie humaine et simienne, les découvertes capitales de ces dernières années permettent de l'espérer.. Mais on peut affirmer dès maintenant que lorsque ce travail sera enfin terminé, l'homme et le singe apparaîtront comme des formes utiles de lignées qui auront évolué d'une façon indépendante pendant si longtemps, qu'ils n'auront plus entre eux aucune parenté véritable" 2).

Un autre fait très significatif qu'on ne saura assez souligner est l'apparition de l'homme, assez brusque, à la fin du pliocène. Certains savants, parmi lesquels Sergi, l'anthropologiste italien bien connu, affirment que le caractère „achevé" du type humain dès qu'il apparut pour la première fois, prouve qu'il n'est pas un descendant des primates inférieurs, qu'il est un rameau remarquable séparé qui a eu, par suite, „son évolution propre et séparée". D'autres savants, par contre, s'efforcent de relier étroitement l'homme aux formes supérieures de la vie animale. On cite à ce propos le cas des hommes de Néanderthal, de Pilttdowa, qui présentent de nombreux caractères

1) Op. cit. p. 166.

2) Evolution en Biologie p. 78, 79, 80.

morphologiques ressemblant beaucoup plus à ceux des primates qu'à ceux des hommes civilisés... Pour Theilhard du Chardin l'homme à ses commencements est un produit final que la nature semble avoir poursuivi à travers un série répétée d'ébauches. (Phil. Sc. et Soc. 4), 70).

Il est bien démontré, dit Joliaud, que pendant toute l'ère tertiaire les divers groupes de primates ont tous manifesté une tendance à prendre finalement une physionomie humaine en quelque sorte, se traduisant notamment par une hypercéphalisation de plus en plus accentuée¹⁾.

„Ce qui sera notre main, date du devonien, la taille supérieure a été atteinte au commencement du miocène, le port droit est acquis au début du quaternaire, le menton enfin est relativement récent et n'apparaît qu'à la fin du quaternaire. (Goury *Orig. et evol. de l'homme* p. 31).

En remontant l'échelle zoologique on obtient l'impression que la série des espèces animales suit une progression évidente vers la forme humaine, tandis que la paléontologie, à mesure qu'elle s'enfonce dans le passé de l'évolution géologique, constate des formes humaines ressemblant de plus en plus aux primates. Le point de jonction de ces deux séries échappe à notre connaissance et à la place de la continuité on se trouve plutôt devant une coupure qu'on espère combler.

Il n'y a, en effet, jusqu'à présent que deux hypothèses possibles sur l'origine de l'homme. 1. L'homme fruit de l'évolution progressive des formes vitales, couronnement de l'évolution créatrice de la vie. 2. L'homme, oeuvre spéciale des mains de Dieu, comme couronnement de la Création, modèle selon son visage et ressemblance, objet de pure foi mais si elle n'est fondée que sur une espérance.

La seconde hypothèse cadre admirablement avec les différences qualitatives tranchantes, grâce auxquelles l'homme transcende l'animalité, c'est la *certitude de foi* des théologiens. La première est l'hypothèse des savants et c'est la seule qui cadre avec la raison et la science sans cependant les satisfaire. Comme il est absolument impossible d'accepter la thèse des théologiens selon laquelle l'homme serait modelé par les mains de Dieu il ne nous resterait qu'à accepter, bien malgré nous, la seconde malgré ses absurdités presque aussi grandes que celles de la thèse théologique.

Nous ne l'accepterons cependant que faute d'une troisième thèse laquelle jusqu'à présent n'a pas été proposée et, de ce que nous aurons à voir plus loin, ne pouvait point être proposée auparavant.

C'est précisément celle que nous croyons en mesure de

1) M. L. Joliaud : Philosophie scientifique et Sociologie 43 série p. 70.

proposer afin d'échapper au désagrément intellectuel bien sensible, d'accepter l'absurdité moindre d'une thèse qui contredit une autre thèse plus absurde encore.

Nous avons remarqué avec quelque insistance que selon M. Ed. Le Roy l'apparition de l'homme conscient sur la terre ou ce qu'il entend par l'humanisation de la vie, est d'une importance aussi grande et aussi décisive que l'insertion de la vie dans la matière ou la vitalisation de la matière. C'est là plus qu'une conviction scientifique, c'est une question d'élémentaire évidence et de bon sens strict et rigoureux.

On a déjà posé et résolu le problème de l'origine de la vie. Il y avait là, comme pour le problème de l'origine de l'homme deux hypothèses. 1) La vie est le produit spontané de la matière. 2) La vie est toujours le produit d'un germe préalable. Ces deux hypothèses contradictoires entre elles semblaient toutes les deux raisonnables, différant en cela des hypothèses de l'origine de l'homme. Depuis les expériences de Pasteur la première hypothèse a été complètement abandonnée au moins en tant qu'il s'agit de vie existant sur la terre. Restait la seconde hypothèse, celle des germes de vie, qui étant admise par tout le monde posait cependant un nouveau problème, celui de l'origine de ces germes.

Se sont-ils trouvés, contenus dans l'écorce terrestre et dans l'air? A cette question il est absolument exclu de répondre affirmativement parce que, lorsque la terre passait par la forme ignée tout germe de vie possible devait être détruit. La terre, en se refroidissant était parfaitement pasteurisée, stérilisée. Arrhenius proposa alors l'hypothèse des germes tombés des espaces interstellaires.

Nous allons proposer au problème de l'origine de l'homme une solution analogue, malgré le criant caractère paradoxal qui lui donne l'apparence d'une parfaite absurdité, à première vue surtout.

Mais pour que le paradoxe et cette absurdité puissent s'atténuer qu'on veuille bien approfondir et méditer le plus possible ces deux faits:

1. Depuis bien longtemps, depuis l'antiquité classique, mais plus particulièrement depuis Fontenelle, on a émis l'idée qui persiste toujours, que l'Univers est peuplé d'un nombre indéfini d'étoiles parmi lesquelles il y en a qui sont habitées par des formes vivantes, analogues à celles qui peuplent la terre et que l'évolution de ces étoiles habitables diffère beaucoup les unes des autres, les unes pouvant être plus vieilles et par suite plus évoluées que les autres.

2. Depuis trente ans, l'invention des aéroplanes permet

à l'homme de s'élever dans l'espace à des altitudes variables, et depuis quelques 3—4 ans on envisage la possibilité d'altitudes bien plus grandes. On a déjà atteint des altitudes dans la stratosphère dépassant 25 km. et avec le temps ces ascensions n'auront pas de limites, ou bien ne seront limitées que par la limite toujours extensible des progrès techniques.

En escomptant les possibilités d'un moteur à réaction ou plus exactement de la fusée qui s'élève de soi-même et sans prendre appui sur l'atmosphère pour progresser, rien ne s'oppose en théorie à ce qu'on franchisse les limites de l'atmosphère et qu'on monte dans le pur éther. L'appareil marchera même d'autant mieux qu'il ne sera plus gêné par la résistance de l'air et que le poids à soulever ira en diminuant, car le poids des corps diminue à mesure qu'ils s'éloignent de la terre. La vitesse qu'on lui pourrait faire réaliser varie entre 8—10 km. par seconde, c'est à dire 3600 km. par heure. Selon les calculs de Esmault Pelterie à une pareille vitesse, on peut traverser la distance qui nous sépare du globe lunaire en 48 heures. On mettrait ainsi 47 jours pour atteindre Venus et 90 pour aborder Mars. (*Le record de la hauteur par Haulevigne* (Le Temps, 15 Mai 1913).

Quand le Professeur Piccard a déjà abouti à une réalisation partielle de ces anticipations, on peut concevoir sans exagération que les progrès technique qu'on peut légitimement escompter dans quelques dizaines d'années, ne nous interdiront pas plus d'entreprendre la découverte des planètes et des voyages en Mars et à Venus, que ne le fut à Christophe Colomb la découverte de l'Amérique.

En tout cas, les moyens dont disposa Colomb pour traverser l'Atlantique n'étaient comparativement pas très supérieures à ceux dont disposerait un Colomb de l'avenir plus ou moins proche pour traverser les espaces interplanétaires. On peut concevoir que dans quelques dizaines d'années ou de siècles on aura réussi à visiter Venus et Mars pour commencer¹⁾.

Or, si l'univers est peuplé d'étoiles et de planètes ha-

1) Il existe déjà à Liverpool, en Angleterre, une *Société interplanétaire* laquelle vient de fonder une succursale à Londres et dont le but est de stimuler l'intérêt du public en faveur des voyages interplanétaires en même temps que la diffusion des recherches et des connaissances relatives à ce problème. Dans une interview donnée à la presse, le Professeur A. M. Lowe a dit que la société, pour le moment, n'a pas l'intention d'essayer un pareil voyage, par le lancement d'une nave raquette vers la lune ou vers une planète, mais qu'elle poursuit des recherches préliminaires qui peuvent être faites dans ce but. A son tour, le directeur des recherches, M. Edwards, a affirmé qu'on se rend déjà compte que l'établissement de moyens de communication interplanétaires est une partie des progrès de l'humanité. Dans un avenir plus ou moins lointain notre terre ne sera plus que l'un des mondes qui auront été passés sous le contrôle humain. A son avis, la possibilité technique d'un voyage interplanétaire serait déjà acquise, mais elle n'est pas réalisable faute de moyens financiers.

bités, dont quelques uns sont plus vieux et beaucoup plus évolués que la terre, il est inconcevable que les habitants de ces dernières n'aient pas dépassé et de beaucoup les progrès déjà réalisés chez nous, ceux que nous venons d'indiquer. Et s'il en est ainsi la solution du problème de *l'origine de l'homme* s'offre d'elle même dans la plus grande clarté et la plus lucide logique. Un beau jour, qui s'est perdu dans la nuit des époques géologiques passées des visiteurs supra-terrestres ont échoué dans nos parages, disons en Mésopotamie, en Egypte ou sur le plateau du Pamir sinon en Chine, en tout cas toujours en Asie, à moins que ce ne fut sur le territoire de la légendaire Atlantide, et voilà le problème de l'origine de l'homme sur la terre enfin résolu.

On comprend parfaitement qu'avant l'expérience des voyages dans la stratosphère et les perspectives qu'elle ouvre à l'humanité, il n'y avait pour le problème qui nous préoccupe que les deux solutions que nous venons d'examiner et de trouver l'une plus absurde que l'autre. Maintenant, nous pouvons les rejeter dos à dos et adopter celle que l'aviation et l'expérience du vol dans la stratosphère nous suggèrent sans absurdité et nous imposent avec une clarté exceptionnelle.

A cela deux objections se présentent d'elles mêmes et immédiatement à l'esprit: 1. Si cela était vrai pourquoi de pareilles visites ne se répéteraient pas? 2. Si les hommes n'ont pas une origine exclusivement terrestre, comment se fait-il que des savants, qui n'appartiennent point à la catégorie des scientifiques ont pu résumer leur convictions dans ces termes: „L'homme n'a pas troué la nature en la pénétrant, il a surgi à une heure et dans des conditions que dictait l'ensemble des lois biologiques et physiques. Il a poussé dans le monde plutôt qu'il n'y a été greffé”. (*Dictionnaire apologétique de la foi chrétienne*, phase VIII, p. 512). Un savant catholique, P. Theillard, compare l'homme dans son organisation actuelle à un édifice dans lequel un observateur attentif reconnaît sans peine le style de différentes époques, celles que nous avons déjà vues et mentionnées: du miocène, pliocène, crétacé, tertiaire, quaternaire etc. Et si des savants catholiques en sont arrivés à de pareilles conclusions on peut bien imaginer ce qu'en pensent les scientifiques.

Nous n'avons aucune raison de mettre en doute les conclusions des savants scientifiques, surtout quand elles sont adoptées même par des catholiques. Seulement, nous sommes en droit de faire remarquer que s'il y a des planètes habitables, d'où les hommes seraient originaires, les conditions de vie sur ces planètes ne pouvaient pas trop différer de celles où est apparue et s'est développée la vie sur la terre. On ne peut concevoir le développement de la vie sur ces planètes que selon un stricte

parallélisme avec le développement de la vie sur notre planète, et alors il n'y a rien que de très logique et naturel de constater une ressemblance de structure entre les formes de la vie terrestre et celle de la vie des autres planètes. Mais, comme nous l'avons déjà remarqué, on n'a pas pu cacher qu'il y a une coupure entre la forme humaine et les primates les plus évoluées, qu'on ne peut établir une jonction entre les primates et l'homme. C'est probablement cette coupure, ce vide que vient de remplir l'arrivée des visiteurs supra-terrestres venus, d'on ne sait quelle planète plus ou moins lointaine.

Ici encore, une autre objection se présente d'elle même: en admettant, comme nous venons de le faire, que sur d'autres planètes la vie doit apparaître et se développer dans des conditions semblables à celles qu'offre notre terre, ce qui nous conduit à affirmer que l'évolution de la vie a effectué là des formes de vie, des espèces analogues ou semblables aux espèces de la terre, il semble qu'il n'y aurait aucune raison de prétendre que cette évolution a pu réaliser là ce qu'elle n'a pas pu effectuer ici: le passage des espèces zoologiques supérieures à l'homme, doué de conscience et d'esprit. D'ailleurs même dans ce cas, le problème n'est pas résolu, il est seulement déplacé. A supposer qu'au progrès évolutif réalisé là, correspond sur terre un véritable échec, on ne voit pas à quoi cela pourrait tenir. Cependant, à y mieux réfléchir, on peut très bien admettre que la vie puisse rater sur une planète ce qu'elle a pu réussir sur une autre et que le passage de la simple vie biologique à la vie spirituelle demande des efforts innombrables repris et répétés sur un grand nombre de planètes, pendant des laps de temps autrement longs que le temps de la terre et dans des conditions plus favorables que sur notre terre. M. Bergson est d'avis que sur la terre „la matière qui s'est trouvée complémentaire de la vie était peu faite pour favoriser l'élan évolutif”. („*Les deux sources*” p. 275). Car la terre, selon lui, présente pour l'évolution spirituelle de la vie une matière réfractaire, étant donné que „l'ensemble du développement eut peu être très supérieur à ce qu'il est et c'est probablement ce qui arrive dans des mondes où le courant spirituel est lancé à travers une matière moins réfractaire” (ibid p. 225). C'est donc ce qui expliquerait la coupure que nous rencontrons dans l'évolution de la vie terrestre entre les espèces supérieures et l'homme. L'effort évolutif raté sur la terre a été réussi ailleurs et les hypothétiques visiteurs supra-terrestres, échoués dans nos parages sont venus combler cette lacune. Or ce que nous supposons qu'il est arrivé dans l'évolution de la vie à l'esprit sur notre terre est une constatation courante dans l'histoire de l'évolution économique et juridique des peuples. Le régime industriel, correspondant au régime juridico-politique

du libéralisme est apparu d'abord en Angleterre, grâce à des conditions historico-géographiques particulièrement favorables. Cela n'empêcha point que ce régime fut adopté et pût se développer dans d'autres pays moins favorisés. Le régime communiste fut introduit en Russie, comme d'ailleurs auparavant celui de l'économie libérale, sans que l'une et l'autre y fussent le résultat d'une évolution locale. La Roumanie adopta en 1866 la Constitution belge sans que son évolution politique et économique en eut préparé le terrain. D'ailleurs, Karl Marx admettait très bien qu'une réforme réalisée dans un pays plus avancé économiquement et politiquement puisse être adoptée et réussir dans un pays arriéré, de sorte qu'il est possible de sauter quelques unes des étapes nécessaires de l'évolution. Rien de plus plausible donc que les hommes supra-terrestres, échoués chez nous, aient pu reprendre et faire réussir sur la terre le progrès évolutif concluant de la vie à l'esprit, lequel, ayant réussi ailleurs, avait pu échouer sur la terre, à moins qu'il n'ait réussi, ici aussi, mais bien plus tard.

Que les catholiques aient adopté, à propos de l'origine de l'homme, la thèse des scientistes, cela prouve leur impartialité, leur largeur de vues. En effet, comme la thèse des scientistes était moins absurde que celle de la théologie ils ne pouvaient, à leur corps défendant, que l'adapter à leur doctrine. Cela prouve encore que les théologiens modernes subissent eux mêmes l'influence de la science, dont le prestige grandit toujours, à tel point qu'ils ont considéré plus sage de s'accomoder avec ses hypothèses au lieu de les nier.

Quant à l'autre objection: pourquoi les visites d'excursionnistes supra-terrestres ne se sont elles pas répétées, en tant que pareil événement n'a point été enregistré pendant les 5—6000 ans depuis qu'il y a une histoire plus ou moins connue, la réponse se présente à l'esprit aussi spontanément que la question. Que valent les 5—6000 ans de notre histoire avec les millions d'années des époques géologiques et les milliards de siècles de la vie des planètes?. Notre histoire par rapport à l'histoire de la terre et des planètes, n'est pas plus longue que la vie de ces libellules éphémères qui ne durent que l'espace d'un matin par rapport à la vie d'un homme. Ces voyages interplanétaires sont un peu plus longs et plus difficiles que les voyages en Amérique et par suite ils ne peuvent être qu'infiniment moins profitables. Puis encore de pareils voyages ne doivent pas être encourageants, quand on voit que les explorateurs de l'éther n'en reviennent plus.

Du reste on peut concevoir à ce propos deux hypothèses qui sont également raisonnables.

1. La visite des supra-terrestres a pu être un simple voyage de curiosité, sinon de plaisir.

2. Cette visite a pu être aussi, non pas de plaisir et de curiosité, mais d'inexorable nécessité. On peut supposer, en effet, que les conditions de vie sur l'une de ces planètes solaires ou extra-solaires soient devenues à un moment donné, insupportables pour des raisons que notre terre aura à connaître dans un certain avenir, assez incertain, quant à sa date. La vie sur cette planète, étant donc devenue très désagréable et vraiment insupportable, ses habitants ont été forcés d'émigrer, tout comme des Italiens vivant trop à l'étroit dans leur pays. Et ce serait là l'origine des hommes sur la terre, et le motif de leur arrivée sur cette planète.

Il se pourrait même que plusieurs planètes se seraient trouvées dans de pareilles conditions et que leurs habitants, après avoir réalisé des progrès plus grands que les nôtres, eussent été obligés de quitter leurs parages et se seraient réfugiés sur notre planète. Cela expliquerait, peut-être, les différences si accentuées, des races humaines: noirs, jaunes, rouges et blancs. De plus, cela rendrait également compte de ce qu'il y a de vrai dans la controverse entre monogénistes et polygénistes et peut être donnerait raison à ces derniers. Mais laissons là ces hypothèses de pure fantaisie.

BCU Cluj / Central University Library Cluj

Dans notre hypothèse on comprendra facilement la répugnance et même l'horreur qu'inspire à des hommes plus sensibles la vue d'un singe, l'humiliation qu'on éprouve à constater les similitudes de structure qu'il y a entre l'homme et certaines espèces simiesques, similitudes qui sont plutôt des analogies caricaturales. Cette répulsion subjective, d'ordre sentimental, pourrait à la fin se trouver justifiée. Car il se pourrait que l'homme ne fut pas le couronnement d'une évolution ayant comme point de départ les primates, qu'il ne descende pas directement ou indirectement d'une espèce simiesque, mais bien au contraire que le singe ne fut que le produit d'une *inévolution*, d'un regrès, d'une dégénérescence de l'espèce humaine, quoique la première hypothèse ait déjà fait la conquête de presque tous les hommes de science, des moralistes et même de beaucoup de savants et philosophes chrétiens.

Cependant, à cette presque unanimité il y a certaines dérogations qui sont des plus sérieuses et compétentes et parmi lesquelles nous devons signaler les travaux de Westenhöfer¹⁾ selon lequel ce n'est pas l'homme qui descend du singe, mais bien le singe qui descend de l'homme. Avant Westenhöfer, Klautsch avait essayé de renverser le dogme sur la descendance

1) *Archiv für Frauenkunde* Band XII 4.

de l'homme¹⁾). Kolman, Ranke et Schoetensack ont poursuivi les recherches de Klautsch et ont pu établir sur des raisons et sur des faits indéniables l'antériorité de l'homme à l'égard du singe.

En effet, pour autant que la main soit un des traits physiologiques les plus caractéristiques de l'homme et qui fait sa supériorité, les hommes en général, loin de la tenir du singe semblent la tenir des espèces bien éloignées de lui, c'est un organe que l'homme a hérité des premiers vertébrés qui soient apparus sur terre. Ces premiers vertébrés étaient quadrumanes et les quadrupèdes n'ont été qu'une forme évolutive postérieure, bien tardive. Le pouce avec sa grosse pulpe, les doigts mobiles et bien proportionnés, l'homme la tiendrait des reptiles qui sont les premiers quadrumanes en tant que la structure de leurs pieds ressemble beaucoup aux mains de l'homme. Le pied humain semble lui même être la déformation d'un pied de reptile, d'un premier reptile dont les os du pied étaient mous encore et par suite flexible et qui aurait commencé à s'élever debout grâce au tendon qui servait comme ressort. Ainsi le pied humain serait cause en même temps qu'effet du redressement de l'homme. Si le pied a permis l'érection de l'homme et par cela même a libéré la main ce qui a permis la multiplicité, la mobilité et la finesse de ses mouvements, de ses doigts et de leurs flexions. En même temps la main et ses mouvements si riches et si variés ont permis le développement du cerveau. Le retard organique de la denture, peu adaptée, a facilité également le développement cérébral de l'homme, car elle a empêché la formation du museau et le développement des muscles maxillaires ce qui a fait que le cerveau a pu disposer d'une plus grande quantité de sang, nécessaire à son accroissement. En d'autres termes, le cerveau n'a pu augmenter qu'au détriment du museau. Ainsi donc le pied de l'homme se trouve avoir prédéterminé la forme de la main, celle du menton et enfin le développement exceptionnel du cerveau humain.

Voici donc une théorie aussi vraisemblable que celle de Darwin et qui est de nature à renverser le dogme de la descendance par lui établi. Selon cette hypothèse, l'homme s'est détaché et différencié depuis les reptiles, de très bonne heure, a suivi une évolution propre et parallèle à l'évolution des autres mammifères qui a abouti aux primates. Dans cette hypothèse, l'évolution de l'homme n'a pas pu se faire sur la terre. On ne trouve pas de trace terrestre humaine antérieure aux oiseaux et aux mammifères. Cette évolution de l'homme, ayant son point

1) *Entstehung und Entwicklung des Menschengeschlechts*. 1902. *Der Werdegang der M...* 1922.

de départ dans les reptiles a du avoir lieu sur une autre planète, tandis que sur la terre ce sont les espèces simiesques qui ont été le couronnement de l'évolution de la vie. Notre hypothèse de la provenance de l'homme d'une autre planète se concilie très bien avec la théorie de Westenhöfer et Klautsch; elle s'harmonise si bien avec celle-ci qu'elles nous semblent se compléter et se confirmer.

On peut, en effet, supposer que l'arrivée de l'homme descendu sur terre d'une planète quelconque de l'espace a pu avoir lieu justement au moment où paraît sur terre, à l'époque cheléenne le crâne de Piltdown, un crâne aux courbes harmonieuses, au front déjà levé. „Cet individu de Piltdown" écrit Maret (R. R.) (*Progress and History* p. 33), „a déjà passé le Rubicon. Il possède une capacité cérébrale qui peut le ranger parmi les hommes et précisément parmi les Anglais". Quelle différence avec l'homo neandertalensis, au crâne aplati, au front fuyant, la face fuyante et projetée en avant, comme un museau, la mâchoire originale dépourvue de menton" (Ibid. p. 32). Si l'homo neandertalensis semble avoir vécu en Europe dans l'époque moyen pleistocene, l'homme de Piltdown est apparu parmi ses descendants et comme son rival dans le nord de l'Europe à l'époque glaciale. Tout le monde est d'accord que *Homo sapiens* est le descendant direct de l'homme de Piltdown, à travers de l'homme de Crô, de la dernière époque pleistocene, continuant par l'homme de l'époque néolithique lequel, par le métissage, résultat du croisement de différents types, s'est différencié dans les différents sous-types de plus en plus évolués qui ont donné les différentes formes de la culture primitive, celle des cavernes et des populations lacustres. L'art de polir les haches de pierre, le dessin et la gravure, si prodigieusement artistique que Marret croit pouvoir les comparer à celles d'Athènes et de Florence, l'art du feu et ses riches applications pratiques, les tombeaux, les sépultures et les rites avec les ustensiles et la nourriture qu'on y déposait et les rites qui prouvent l'espoir ou la foi dans une autre vie et par suite une conception de l'âme, donc une véritable et consciente vie religieuse, l'utilisation du bétail et la culture de céréales, tout cela ne peut être le produit d'un développement progressif et l'homme du Neanderthal au museau animalique et au front fuyant. Cela ne peut être que les manifestations de l'homo de Piltdown qui avait passé le Rubicon et de ses descendants. R. R. Maret pense qu'à cette époque une forme plus avancée sur la voie de la forme divine de l'homme (more shapely in the way of divine human form) était impossible. Toutes les probabilités sont donc en faveur de l'hypothèse de l'origine supra-terrestre du véritable *homo sapiens*. L'abîme qui au physique et surtout au moral le sépare de son contemporain

L'homme du Neanderthal, parmi les descendants duquel il fit son apparition ne peut pas s'expliquer autrement.

Ayant constaté, en effet, une coupure entre la série des espèces animales qui sont une progression évidente vers la forme humaine et la série des formes humaines ressemblant de plus en plus aux primates et dont on ne peut pas faire la jonction, ¹⁾ on s'est ingénié à boucher le trou à tout prix. On avait pensé que le fameux *Pithecanthropus erectus* ferait l'affaire. Mais M. Marett a exprimé mélancoliquement sur ce point un doute bien sérieux. Quand on voudra terminer, coûte que coûte, avec cette controverse, les trouvailles de la paléontologie sont toujours assez vagues et indéterminées pour qu'elles puissent masquer, non pas combler véritablement, le trou et il y aura ainsi toujours moyen de refuser d'envisager l'hypothèse, pourtant bien plausible, que nous venons de suggérer. Et cependant, ce serait très absurde de supposer que la civilisation et les progrès techniques, comme ceux que préconise la société interplanétaire, ne fussent possibles que sur la terre et nulle part ailleurs. C'est là une preuve et un reste du sentiment géocentrique qui a depuis toujours obsédé l'imagination des hommes.

On pourrait, ici encore, faire l'objection que l'homme supraterrestre, s'il avait réellement existé, aurait dû laisser des traces immédiates et assez tranchantes de sa supériorité mentale et technique, tandis que la civilisation dont on trouve des traces dans l'époque monstérienne est assez rudimentaire et son évolution progressive bien lente. Mais à y bien réfléchir on peut se rendre compte qu'une poignée d'individus dépourvus de leurs moyens techniques au milieu d'une nature hostile ne pouvait pas donner la mesure de sa capacité et de leur science.

Leurs descendants n'ont pu conserver que les éléments les plus rudimentaires de la vie pratique: l'emploi du feu, la domestication des animaux, la culture des céréales, l'art du dessin et de la sculpture, les rites religieux, les croyances religieuses et les préceptes moraux et juridiques qui leur avaient été légués. Dans leur état primordial d'isolement et dans les con-

1) Seule notre hypothèse peut donner un sens à la théorie, très risquée, déjà mentionnée. Selon les savants, cités plus haut, le passage de l'animal à l'homme se serait fait par une mutation brusque qui a substitué l'âme humaine à l'âme animale, mutation opérée quand une âme humaine est venue informer un organisme apte à la recevoir, qui a fallu attendre chacune des cellules du corps humain et qui a pu se produire non chez un adulte, mais au cours de la vie embryonnaire. Nous comprenons aussi maintenant pourquoi ces savants pensent que l'intelligence fut donnée d'un coup qu'elle spécifie l'homme dès son apparition et qu'il est métaphysiquement impossible qu'un organisme animal devienne humain sans être spécifié d'abord par une âme humaine. Notre hypothèse comble aussi la coupure en question, fait la jonction qu'on n'arrive pas autrement à opérer, et explique cette mutation brusque par le prétendu changement embryonnaire qui crée une âme humaine, cette âme ayant à muer l'animal en homme.

ditions de vie données sur la terre ils n'avaient pu que regresser et devenir rudimentaires et élémentaires.

Par ailleurs, seule cette hypothèse fournit l'explication de la croyance qui existe dans toutes les religions, selon laquelle les hommes descendent des dieux. Les hommes très avancés en civilisation ont toujours été considérés comme des Dieux par des populations indigènes, récemment découvertes. Les Aztèques de Montezuma et Montezuma lui-même, quoiqu'assez avancés en culture, avaient vu en Cortés et ses compagnons blancs comme de véritables dieux. Tels ont du être considérés les premiers hommes descendus sur la terre par leurs descendants que les conditions défavorables de la vie sur la terre avaient forcément fait regresser à un état inférieur à celui de leurs ancêtres.

Il est probable que les théologiens repoussent avec la plus grande énergie notre hypothèse. Cependant, à la regarder de plus près rien ne contribue autant à sa confirmation que le dogme chrétien de la Chute. Au fond, le dogme de la Chute, du péché originel, n'est peut-être que la forme qu'a pris dans l'imagination des hommes l'événement de l'arrivée de l'homme sur la terre. A vrai dire, ce dogme en lui-même, et tel qu'il est présenté dans les livres de la *Genèse*, semble la pire des absurdités, un conte de nourrice pour des imaginations enfantines, ce dogme prend une signification des plus raisonnables et sérieuses et s'éclaire admirablement, vu sous le jour de notre hypothèse.

En réalité, le récit biblique de la Genèse ne fait que raconter ce qui est arrivé aux humains échoués sur ces parages. Adam, chassé du Paradis par Jehovah, sa vie au Paradis et sa vie sur la terre après la chute nous donnent exactement le résumé imagé de l'expérience que firent les humains, obligés de quitter leur planète d'origine et échoués sur notre terre. Le dogme de la Chute exprime très exactement la chute des humains sur la terre. Le mot dit exactement la chose.

En effet, la vie édénique représente très probablement et dans des images naïves, la vie des hommes sur leur planète d'origine, avant que le refroidissement de celle-ci, sous l'image d'un Jehovah paternel, mais courroucé, les ait forcé de la quitter. Sans doute, les progrès techniques qu'ils y avaient réalisés avaient rendu parfaite leur adaptation aux conditions normales de cette planète et c'est pourquoi ils y vivaient une vie vraiment édénique. Il n'en fut plus ainsi lorsqu'ils échouèrent sur la terre, où ils trouvèrent des conditions de vie, quoiqu'analogues, pourtant assez différentes: une nature sauvage et hostile avec laquelle ils durent lutter pour gagner leur vie par leur travail à la sueur de leur front. Leur science, leur technique, leur industrie, leur machinisme qui rendaient là haut leur vie édénique ne pouvaient pas être déplacés et replacés sur la terre. De là

tous leurs malheurs, mais aussi toutes les possibilités qui se trouvaient contenues virtuellement dans leur cerveau et qui de puissance devaient passer en acte en refaisant ici bas ce que nous appelons notre civilisation, notre science et notre technique, pendant les milliers d'années qui nous séparent de leur arrivée. Combien de nos gestes, attitudes, espoirs et croyances ne deviennent-ils compréhensibles si nous les rapportons à l'origine supra-terrestre de nos ancêtres. Dans le désespoir nous levons nos yeux et nos bras vers le ciel, comme si nous voulions nous y lancer pour nous sauver de cette terre infernale, de cette vie médiocre et mesquine ou plutôt triviale, vile ou criminelle par rapport avec celle qu'on avait réalisé ailleurs. De là dérivent tous nos rêves d'un *âge d'or dans l'avenir* qui n'est que la reminiscence projetée dans l'avenir de *l'âge d'or passé* : de là tous les efforts pour regagner, ici bas si possible, le paradis que l'humanité a perdu en quittant ses lieux d'origine. L'homme, échoué sur la terre, ayant laissé là haut tous les moyens de sa grandeur et de sa puissance, s'est abâtardi et a dégénéré comme un roi détrôné aux prises avec les dures nécessités de la vie et qui finirait dans le dénuement et dans la plus complète démoralisation et déchéance.

La chute de l'homme sur la terre fut une véritable déchéance, dont il lui a fallu des centaines de siècles pour se relever au moyen d'efforts des plus pénibles. Ses progrès furent insensibles et trop souvent interrompus par des regers ou de longues stagnations. Mais ce roi détrôné n'aura pas de cesse et de répit tant qu'il n'aura pas recupéré son trône et la majesté de sa puissance et de sa grandeur morale perdue. Pascal a eu de cela une intuition, géniale comme d'habitude, quand il parle de la grandeur passée de l'homme ; et il l'a exprimée dans ces profondes pensées : „La grandeur de l'homme est si visible qu'elle se tire même de sa misère. Car ce qui est nature aux animaux nous l'appelons misère en l'homme ; par où nous reconnaissons que sa nature étant aujourd'hui pareille à celle des animaux, il est déchu d'une meilleure nature qui lui était propre autrefois... Car qui se trouve malheureux de n'être pas roi, sinon un roi dépossédé ? Trouvait on Paul Emile malheureux de n'être plus consul ? Au contraire, tout le monde trouvait qu'il était heureux de l'avoir été, parce que sa condition n'était pas de l'être toujours. Mais on trouvait Persée si malheureux de n'être plus roi, parce que sa condition était de l'être toujours, qu'on trouvait étrange de ce qu'il supportait la vie". Et ailleurs : „Que deviendra donc l'homme ? Sera-t-il égal à Dieu ou aux bêtes ? Quelle effroyable distance. Que serons-nous donc ? Qui ne voit par tout cela que *l'homme est égaré, qu'il*

est tombé de sa place, qu'il la cherche avec inquiétude, qu'il ne la peut plus retrouver".

Et c'est pourquoi, tous les jours de notre vie nous adressons à un Père céleste cette prière angoissée: *Adveniat regnum tuum, fiat voluntas tua sicut in coelo et in terra*. Advienne ton règne sur la terre. Quelle preuve plus éloquent pourrait-on citer en faveur de notre hypothèse que ce cri quotidien de l'humanité chrétienne en face des conditions hostiles de vie auxquelles elle se heurte et lorsqu'elle constate tous les jours son impuissance devant l'abîme de ses désirs et aspirations. Pascal nous avait déjà donné la clé de cette énigme dans ces quelques lignes: „Quest-ce donc ce que nous crie cette avidité et cette impuissance, sinon *qu'il y a eu autrefois dans l'homme un véritable bonheur, dont il ne lui reste maintenant que la marque et la trace toute vide* et qu'il essaye inutilement de remplir de tout ce qui l'environne, *recherchant des choses absentes le secours qu'il n'obtient pas des présentes*, mais qui en sont tout incapables parce que le gouffre infini ne peut être rempli que par un objet infini et immuable, c'est à dire que par Dieu lui-même".

BCU Cluj / Central University Library Cluj

Notre hypothèse pourrait paraître, à première vue, une simple fantaisie, une fiction du pays des contes de fées. Cependant le philosophe français Renouvier, qui a laissé une oeuvre considérable et qui compte dans la pensée philosophique française, avait conçu et défendu une hypothèse qui rendait compte du dogme de la *Chute* et l'interprétait rationnellement. A son avis, le désordre de la matière et de l'homme et nos malheurs découlent d'une chute qu'il concevait comme l'effondrement d'un monde où dominaient l'harmonie et le bonheur et auquel l'homme était parfaitement adapté.

Grâce au libre arbitre de l'homme, à ses actes reprobables ce monde s'est effondré et l'homme y est devenu malheureux, l'ordre naturel étant renversé, de sorte que l'humanité n'est plus adaptée aux conditions de ce monde et ne fait que soupirer après l'harmonie et le bonheur perdus, Renouvier présente cette hypothèse sans aucune autre explication. Elle n'a en sa faveur que sa ressemblance avec le dogme chrétien de la chute dont Renouvier prétend offrir l'explication et dont il ne fait que donner une version rationnelle, c'est-à-dire tout simplement laïque.

La thèse que nous venons de présenter en raccourci, représente la réponse vraie à l'énigme de l'origine de l'homme sur la terre et du sens véritable de notre vie sur cette planète. Elle ouvre aussi une perspective lumineuse sur notre avenir le plus lointain et offre une réponse à l'énigme de la destinée de

l'humanité, pour le jour, où notre planète, se refroidissant progressivement aurait rendu la vie ici bas vraiment insupportable et réellement non vivable, acculant les êtres vivants à la mort définitive et à la disparition totale. La terre n'est probablement qu'une étape du grand voyage de planète à planète qui représente la vie infinie de l'humanité, obligée à dechoir, et pourtant s'élevant sans cesse et toujours, accomplissant ainsi jusqu'au bout le processus de perfectionnement, c'est-à-dire d'évolution progressive qui doit la faire approcher de l'idée de la perfection qu'elle espère réaliser et qu'elle ne cesse jamais de concevoir, dans l'idée de Dieu auquel elle ne cessera jamais de croire et qu'elle adorera toujours.

Notre hypothèse se prête à des développements infiniment riches et au point de vue de la philosophie elle renferme des suggestions inepuisable. En tout cas elle est de nature à couper court avec tous les pessimismes originaires d'Extrême Orient, les théories de Schopenhauer, Hartmann, Spengler, etc. L'optimisme extrême que renferme le christianisme en ses dogmes les plus risqués y pourrait trouver la seule confirmation rationnelle dont il peut être susceptible.

MISTICISMUL LUI DESCARTES

S'au făcut câteva încercări de a prezenta pe Descartes ca mistic, dar toate au suferit de acelaș defect, anume de a trage concluzii pe baza unor fapte exterioare și parțiale, fără a găsi sprijin în însăși doctrina carteziană.

Găsim chiar exagerat ca pe baza unor simple bănueli să se pună pe seama unui gânditor și a sistemului lui fel de fel de legături, sau numai din cauza unor astfel de legături cu personalități mistice, să se tragă concluzia că Descartes era și el mistic.

Sunt exagerări de care filosofia nu are nevoie și mai ales la care ea nu trebuie să se preteze pentru a nu ajunge un gen literar în care imaginația și fantezia au să-și spună cuvântul. Într'adevăr numai astfel poate Léon Brunschvicg să interpreteze mult discutata afirmație a lui Descartes, *larvatus prodeo*, ca fiind un simplu joc de cuvinte și anume *larvatus pro-Deo*. Sau cum face Maxime Leroy care pentru a dovedi că Descartes era un Rosa-Crucian amintește că pecetea filosofului era formată din inițialele R. C., ce erau inițialele cofrereriei Rosa-Cruce.. Și el insistă „*Renatus Cartesius* veți obiecta poate: acestea sunt inițialele numelui său latinizat. Pe nedrept, fiindcă Descartes a refuzat totdeauna să latinizeze numele său de familie, mărginindu-se să latinizeze pronumele său, *Renatus Descartes*”¹⁾).

Evident cu astfel de metode se poate ajunge la orice concluzie dinainte propusă. Dacă s'ar fi aflat că în Suedia ființa pe vremea reginei Cristina cine știe ce sectă religioasă sau filosofică în modul acesta s'ar fi putut conchide că Descartes a avut legături devreme ce a fost în acea țară, dacă nu va fi plecat chiar special pentru a le cunoaște...²⁾).

1) Maxime Leroy: *Descartes le philosophe au masque*, pag. 76 (Ed. Rieder).

2) E ceea ce face Maxime Leroy, care insistă cu orice preț în a dovedi cunoștința pe care o avea Descartes în materie de Rosa-Crucianism, și de a-l scoate un adept al acestei societăți. Iată un asemenea raționament inadmisibil: „Certains voyages mystérieux de Descartes ne s'expliqueraient ils pas par les réunions rose-cruciennes? Très souvent il est parti, en donnant l'impression d'un mystère” (M. Leroy op. cit. pag. 74).

Imprejurările în care s'a desfășurat viața lui Descartes nu pot avea decât un interes accidental și cel mult istoric dacă ele nu servesc să lămurească — când e cazul — anume concepții ale filosofului.

Să începem prin a spune că Descartes, acest filosof care găsea ideale în lăntuirile matematice, care în aparență reducea toată cunoștința și existența lumii la o construcție geometrică înghețată și moartă, avea o structură sufletească foarte romantică, o inimă foarte entuziastă; despre el Huyghens avea să spună că e un „cerveau echauffé”. Iată de exemplu cum gândește Descartes în tinerețe: „Dar ceace e dincolo de mine nu se manifestă numai prin idei, există o poezie în lucruri. O poezie care nu ajunge la suflet decât prin entuziasm, un adevăr poetic care se revelează poate, numai în somn”.¹⁾

Aceste gânduri constituiesc o mică fereastră deschisă în încăperea hermetic încuiată a filosofiei carteziene, de unde se pot întrezări orizonturi mai largi, mai depărtate, un cer mai imens și mai populat de închipuiri decât cerul sărac al universului cartezian cunoscut. Romanticul Descartes cutreeră lumea ca toți înțelepții veritabili ai antichității, străbate ținuturile necercetate ale tuturor științelor și ca un alt Faust sfârșește prin a găsi soluția. Este această deslegare soluție raționalistă, așa cum e înregistrată în scrierile lui și cum o declară istoria, sau în spatele ei se ascunde o descoperire formidabilă, un adevăr mai profund, care nu poate fi prins în cuvinte care are nevoie de simboluri, dacă nu chiar de visuri, pentru a fi relevată?²⁾ Faust ajunsese la acea minunată și nebunească știință pe care o stăpânește Dumnezeu și Diavolul, la o deslegare misterioasă dar exterioară, având loc în lumea fenomenelor ce ne înconjoară. Descartes, al cărui tumult interior, este în comparație cu agitația lui Faust ceace este o adiere slabă de aer, față de un uragan, se oprește la o soluție care indică, ca ultim termen al căutării sale, o liniște divină, o liniște mistică, o rezolvare interioară — interioară lui dar și lumii, fiindcă nimic nu are loc în lumea exterioară — care prin aceasta chiar rămânea ascunsă. Faust este omul acțiunii; Descartes al nemișcării absolute.

Dar să considerăm un moment antecedentele lui Descartes, mai înainte de a descoperi ceace este într'adevăr o realizare mistică, în doctrina lui. Descartes a cunoscut bine pe Rosa-Crucieni. Pe vremea lui Descartes se considera că aceștia știu tot, că posedau o știință miraculoasă, că dețineau chiar secretul pietrei filosofale. Nu e nevoie de prezumțiuni mai mult sau mai puțin

1) Din caetele din tinerețe ale lui Descartes.

2) „Ce qui est en haut, dans le ciel, *les olympica*, ne peut arriver à notre esprit que par des symboles”, spune Descartes.

intemeiate¹⁾, pentru a dovedi că Descartes cunoștea doctrina faimoasei societăți secrete. El însuși vorbește despre tezaurul matematic al lui Polyb Cosmopolitanul „o lucrare unde sunt expuse mijloacele veritabile de a aduce soluții tuturor dificultăților acestei științe și unde se demonstrează că asupra acestor dificultăți, spiritul omenesc este incapabil să meargă mai departe. Această lucrare este oferită o a doua oară erudiților din lumea întreagă și în particular Fraților Rosa-Crucieni atât de celebri în Germania”²⁾). Polyb Cosmopolitanul era un alchimist celebru, ale cărui opere sunt și astăzi reprezentative în domeniul hermetismului. Lucrările Cosmopolitanului sunt scrise cu cheie și evident că sunt ilizibile pentru neinițiații în tainele alchimiei și hermeticeii simbolice. Faptul că Descartes îl citează dovedește până la evidență, cel puțin că filosoful nostru era cunoscător al simbolismului alchimic, și prin urmare al misticismului pe care-l reprezenta. Fiindcă în realitate alchimia avea de a face cu chimia modernă tot atât de puțin cât are constelația peștilor vreun raport cu peștii, animale aquatice. Adevărul este că alchimia era o doctrină mistică în care simbologia se referea la procese chimice pe baza unei analogii semnificative. Este de ajuns să răsfoești operele Cosmopolitanului, pentru a te convinge de lucrul acesta.³⁾ Pe scurt Descartes cunoștea misticismul și mai probabil în forma lui hermetică, cultivată de Rosa-Cruciani. Dacă el era sau nu un membru al acestei confrererii, această problema prezintă mai puțină importanță și în tot cazul nu poate spune nimic asupra doctrinei carteziene. Singurul lucru care ar pleda fațăș pentru teza lui M. Leroy, că Descartes ar fi fost un membru al societății Rosa-Cruce, îl găsim chiar în afirmațiile gânditorului francez. Sunt rânduri pe care nu le poți înțelege la un om atât de clar și sincer ca Descartes.

„Iată-le: „De même que les comédiens prudents, pour qu'on ne voie pas la honte qui monte à leur front, se vêtent de leur rôle, de même, au moment où je vais monter sur la scène du monde, dont je n'ai été jusqu'ici qu'un spectateur; je marche masqué”⁴⁾).

Pentru ce se servește Descartes de asifel de formule romantice, pline de taine, pentru ce afirmă lucrul acesta turburător, *latvatus prodeeo?*

Adevărul este că Descartes a lăsat totdeauna impresia unui

1) Cum face Maxime Leroy, care bănuiește pe toți prietenii lui Descartes că ar fost Rosa-Crucieni.

2) Descartes: *Oeuvres X*, pag. 214.

3) Se pare că au existat mai mulți Cosmopolitani. În realitate mai mulți autori au scris sub acest nume, astfel că titlul de „Cosmopolitan” devine o funcție, analoagă de exemplu, cu aceea — pe un plan mai înalt — a lui Hermes Trimegêstul.

4) *Oeuvres X*, pag. 213.

om care știe mai mult dar spune mai puțin. În toate scrierile sale el planează la o mare înălțime și ceea ce îl preocupă este ca materialul pe care-l dă cititorului să fie metodic expus, pentru a fi evident. Dealtfel el mărturisește undeva că „este prudent de a tăcea în anumite ocazii, și de a nu da publicului tot ceea ce gândești”¹⁾.

Nu este cel puțin ciudată poziția unui filosof laic care în-
trebuințează un astfel de limbaj? Ce nu trebuia să spună publi-
cului, ce știa în plus Descartes peste tot ce a publicat, și
care a rămas ascuns în fundul sufletului său, comoară pierdută
odată cu moartea fizică a filosofului? Veți spune că din pru-
dență față de biserică vorbea astfel și că arderea operii lui „Le
Monde”, este un exemplu lămuritor. Putem pune însă rațiunea
lui Descartes pe seama lașității sau prudenței, putem vorbi
astfel și înțelege atât de puțin despre cel ce gândia că omul
trebuie să fie „stăpân și posesor al naturii”? Era speranța lui
Faust a lui Paracelsus sau a Cosmopolitanului, era ceea ce nu
putea fi spus tuturor, pentru că nu putea fi înțeles. În toată
atitudinea lui Descartes este un semn de superioritate, de calm,
de înțelepciune care nu isvorăște atât din felul cum spune, ci din
faptul că simțim instinctiv poate că știe mai mult decât spune.
Oricum ar fi, un lucru rămâne evident: Descartes a cunoscut
bine misticismul, iar uneori poziția lui este aceea a unui mistic.
Dacă ar fi să-i analizăm visul lui Descartes, visul lui la care
se referă adesea ca la un punct crucial al vieții și gândului
lui, visul cu care se deschide cariera lui filosofică, am confirma
odată mai mult tot ce am spus până acum.

Quod vitae sectabor iter? Unde va merge Descartes? Nu
putem interpreta aci visul lui Descartes, dar putem spune că
visul slujește simbologia mistică tot atât de bine cât o slujesc
metalele alchimiei. Nu e vorba de visuri revelatoare la un Ray-
mond Lulle, la un Sf. Thomas, la Campanella?...

Pentru a ajunge la concluzia noastră, să începem prin a cen-
sidera, în rezumat, sămburele filozofiei lui Descartes. Punc-
tul central al gândirii lui este *sum*. Este adevărat că el încearcă
să-i dea un suport logic, părând că deduce existența din cugetare
— *cogito, ergo sum* —, dar în realitate ceea ce surprinsese în în-
doiala lui metodică nu era faptul cugetării, ci al existenței. Acest
lucru reese clar din „Discursul asupra metodei”. Intr’adevăr
Descartes spune textual:

„Et ayant remarqué qu’il n’y a rien du tout en ceci, *ie*
pense, donc je suis, qui m’assure la vérité, sinon que je vois
très clairement que pour penser il faut être, je jugeai que je
pouvais prendre pour règle générale que les choses que nous

1) Scrisoarea către Regius, 1645.



concevons fort clairement et fort distinctement sont toutes vraies" ¹⁾).

Așadar fără putință de controversă, însuși Descartes afirmă „que pour penser il faut être”, existența mea este înainte de *cogito* care nu e posibil decât dacă afirm mai întâi că exist. Este adevărat că Descartes nu evidențiază lucrul acesta, ceea ce a dat loc la atâtea discuții, dar se poate vedea că, acest „eu cuget” de care se servește nu e decât un semn al existenței mele, prin care mă pot face cunoscut discursiv. Nu fiindcă gândesc, exist, ci fiindcă exist, gândesc. Avem tot dreptul să presupunem că acesta este sensul gândirii carteziene. Dealungul „Discursului” se poate urmări tot timpul că ceea ce vrea Descartes să pună în lumină nu e nicidecum procesul gândirii din care ași deduce existența, ci existența mea ca subiect, care se evidențiază prin gândire. După toate frământările îndoelii care-l stăpânea, Descartes ajunge să spună: „Mais aussitôt après je pris garde que, pendant que je voulais ainsi penser que tout était faux, il fallait nécessairement que moi qui le pensais fusse quelque chose”. ²⁾).

Așadar încă o dată, pentru a gândi trebuie să exist mai întâi și nu invers, dacă cuget rezultă că exist. Nu există o singură afirmație în Descartes care să nu poată fi interpretată în sensul acesta. Pentru ce vorbește însă Descartes de *cogito*? Pentru ce, dacă este adevărată interpretarea noastră, are nevoie de cugetare ca o noțiune suport a existenței? Descartes constatarea că ceea ce este sigur și definitiv în cercetarea pe care o făcea este *sum*.

Dar cine există? Dincolo de procesul interior — de care vom vorbi — prin care el lua cunoștință de propria lui existență, acesta trebuia exprimat prin discurs, trebuia un indice exterior, care să însemneze chiar parțial și incomplet pe cel care există. Și textul este concludent în această privință: „Puis, examinant avec attention ce que j'étais, et voyant que je pouvais feindre que je n'avais aucun corps et qu'il n'y avait aucun monde ni aucun lieu où je fusse, mais que je ne pouvais feindre pour cela que je n'étais point, je connus de là que j'étais une substance dont toute l'essence ou la nature n'est que de penser, et qui pour être n'a besoin d'aucun lien ni ne dépend d'aucune chose matérielle”. ³⁾).

Descartes ar fi putut să se oprească numai la *sum*, la cunoștința că „era o substanță” dar aceasta nu ar fi spus nimic altuia care nu ar fi ajuns la acelaș rezultat. Astfel el trebuie să meargă mai departe și să constate că ceea ce există, nu era nici corpul nici altceva, ci numai ceea ce gândește, adică sufletul.

„En sorte que ce moi, c'est-à-dire l'âme, par laquelle je

1) Descartes: *Discours de la Méthode*: pag. 23 (Ed. Flammarion).

2) *Op. cit.* pag. 22.

3) *Op. cit.* pag. 22.

suis ce que je suis, est entièrement distincte du corps et que même elle est plus aisée à connaître que lui, et qu'encore qu'il ne fût point elle ne laisserait pas d'être tout ce qu'elle est".¹⁾

Acum se vede pentru ce plecând dela *cogito ergo sum*, mulți gânditori au crezut că pot deduce existența din alte acte, unele chiar fizice, cum e de exemplu Main de Biran, care pleacă dela eu vreau deci exist. Dar voința nu este sezizată decât în actul prin care ea se manifestă, în speță prin efortul muscular; așa că eu vreau devine eu mă mișc. Cât suntem de departe de concepția lui Descartes! Main de Biran nu putea să se ridice dela certitudinea existenței corporale la aceea a existenței eului. Chiar Kant nu putea să vadă dincolo de conștiința empirică, chiar dacă, prin analogie, întrevede o alta care ar fi a lui *cogito*. Conștiința pură a eului, nu este pentru Kant o intuiție, o luare de contact a spiritului cu el însuși, ci ca și conștiința empirică nu atinge ființa așa cum e în sine. Cum mă cunosc pe mine?

La fel ca și fenomenele exterioare răspunde Kant. Așa dar nu mai este vorba de ceace spunea Descartes, „că putea să se prefacă că nu avea nici un corp, că nu exista nicio lume sau loc în care să fi existat, dar că nu putea să se prefacă pentru aceasta că nu există”, ci problema este adusă pe planul conștiinței empirice și imediate, dar în afară de chestiunea gravă pusă în „Discours”.

Mai curând găsim acest *cogito ergo sum* în filosofia medievală, la gânditorii dinaintea lui Descartes, decât la cei de după el. Nu spunea un Sf. Augustin că acela care se îndoeste știe că se îndoeste; dacă se îndoeste aspiră la certitudine; dacă se îndoeste, cugetă; etc.. Și apoi se regăsește aproape textual acest *cuget, deci exist*, la Duns Scot, la Occam etc.. Descartes, se pare, nu avea cunoștință de înaintașii lui. Pe de altă parte s'a spus că la gânditorii pe care i-am citat, *cogito ergo sum* nu are acelaș sens și profunzime ca la Descartes. Problema e dificilă și a fost discutată pe toate fețele. Și poate, tocmai fiindcă s'a făcut abstracție de cei care au gândit înaintea lui Descartes acest *cogito* a rămas încă în controversă. Fiindcă ce este *cogito ergo sum*? Un adevăr rațional? Un silogism? O intuiție distinctă de operațiile rațiunii?

Bazați pe următorul text din „*Réponses aux secondes objections*, unii filozofi ca V. Cousin de exemplu, au crezut că este vorba de o intuiție imediată a substanței prin reflexia eului asupra lui însuși: „Mais quand nous apercevons que nous sommes des choses qui pensent, c'est une première notion qui n'est tirée d'aucun syllogisme, et lorsque quelqu'un dit: je pense donc je suis ou j'existe il ne conclut pas son existence de sa pensée

comme par la force de quelque syllogisme mais comme une chose connue de soi: il la voit par une simple inspection de l'esprit" 1).

Dar pe dealtă parte însuși Descartes face din *cogito ergo sum* un silogism, fiindcă în *Principes* a afirmat că mai întâi avem majora „tot ceea ce gândește există” de unde derivă „eu gândesc, deci exist,” care ar fi o concluzie 2).

Credem însă că toate aceste discuții inutile vin dintr'o profundă neînțelegere a gândirii lui Descartes. Discipolii filosofului francez, ca Malebranche, Fénelon, sau gânditori de mai târziu Kant sau Main de Biran, nu pot depăși resursele raționalismului pe care raționalistul Descartes le depășise. Ce vrea să zică Descartes când afirmă că cel mai important și neîndoios lucru pe care-l aflase, era că există? Ce este acest *sum*? Toți oamenii știu că există indubitabil și definitiv. Nu e nevoie de nici un raționament pentru a dovedi lucrul acesta. Descartes nu o știa? În realitate el nu vorbea de existența aceea pe care și-o cunoaște fiecare, și care e conștiința empirică unificată de rațiune a corpului, ci vorbea de conștiința sufletului care e distinct de corp.

Analiza logică a lui *Sum* ne va ilustra și mai bine lucrul acesta. *Sum* nu înseamnă nimic pentru gândirea logică. O afirmație trebuie să conțină un „operator”, cum se spune. Adică faptul că există un X care posedă proprietatea f se traduce prin:

$$(\exists x) f x$$

Dacă ne mărginim să spunem nu mai că există un „a”, a fiind un obiect oarecare, propoziția aceasta nu semnifică absolut nimic, adică, cum spune M. Schlick, „logica lui Russel nu are simbol pentru această expresiune” 3). Și Schlick continuă:

„Astfel trebuie să mărturisim că *eu sunt* al lui Descartes, chiar formulat mai bine (conținuturile de conștiință există) e complet vid de sens și nu aduce cea mai mică cunoștință.

În definitiv, prin enunțul său, Descartes nu știa mai mult decât înainte”.

Dar putem să ne oprim la concluzia aceasta formală justă, dar naivă, că un logician ca Descartes nu-și dădea seama -- chiar dacă nu cunoștea logica lui Peano și a lui Russel -- că „*sum*” nu are o semnificație reală logică? Ba dinpotrivă avem toate motivele să credem că filosoful știa foarte bine că acest „exist” era doar un strigăt al victoriei cunoștinței, în clipa când

1) Descartes: Discours de la méthode suivi de Méditations Métaphysique pag. 170 (Ed. Flammarion).

2) Paul Janet între alții găsește un argument în sensul acesta, în forma demonstrativă și silogistică pe care o ia *cogito* la discipolii lui Descartes.

3) M. Schlick: *Les énoncés scientifiques la réalité du monde extérieur*, pag. 39 (Ed. Hermann).

scrutând abisul propriei sale existențe a constatat în singurătatea conștiinței că nimic nu-i mai sigur decât că există.

Și adevărul este că cei care reduc *cogito ergo sum* la un silogism sau la o intuiție, nu pot concepe măcar existența individului dincolo de corp, și prin urmare nu pot vedea o cunoștință fără conținut categorial, fiindcă aceasta depășește intelectul. Descartes se îndoiește: în această chinuitoare îndoială, o lumină se face în spiritul lui, un fulger care spintecă întunericul neștiinței raționale, care aprinde sufletul lui, incendiindu-i toate unghiurile cele mai obscure, pentru a sfârși într'o luciditate divină: *sum*.

Acest *sum* este însă altceva decât conștiința umilă a propriei mele individualități, fiindcă depășește corpul, și prin urmare tot ce este categorie, rațiune, silogism. Descartes o spune singur: „d'un côté j'ai une claire et distincte idée de moi—même, en tant que je suis seulement une chose qui pense et non étendue et que d'un autre, j'ai une claire et distincte idée du corps, en tant qu'il est seulement une chose étendue et qu'il ne pense point il est certain que moi, c'est-à-dire mon esprit ou mon âme, par laquelle je suis ce que je suis est entièrement et véritablement distincte de mon corps et qu'elle peut être ou exister sans lui.”¹⁾

Așadar cecace există, și conștiința mea că există nu poate avea valoare decât dacă depășesc complet existența mea corporală, pentru a avea conștiința pură a existenței mele ca substanță. Dar este clar că cei care au vorbit despre „eu mă mișc deci exist”, sau care au voit să transforme într'o judecată, sau într'o intuiție intelectuală *cogito* al lui Descartes, nu au reușit să facă sau să înțeleagă experiența filosofului francez — fiindcă rămânneau în domeniul cunoștinței categoriale. La un moment dat în tumultul care agită spiritul său, Descartes izbutește să se despartă de conștiința corpului, aceea de care suntem înlăntuiți, pentru a rămâne cu conștiința eului pur; dar despărțind conștiința de corp prin aceasta o despărțea de lumea materială, de universul întreg, de toată existența categorială, pentru a atinge existența simplă și necondiționată a spiritului. Descartes spusese că sufletul poate să existe independent de corp: deci independent de corp ajunsese el la *sum*.²⁾ Atâta timp cât conștiința este identificată cu corpul, individul nu e decât un obiect printre alte obiecte și existența lui nu poate avea importanță.

În schimb depășind conștiința corpului depășești întreaga existență condiționată; la un moment dat surprinzi că nu mai ești la egalitate cu alte obiecte, dar că ori ce ar exista e mai puțin decât ființa ta. Miracolul cel mai mare al lumii este

1) Descartes: *Sixième méditation*.

2) Este vorba dar de o experiență concretă, efectivă a conștiinței, nu de un rezultat al speculației; dealfel speculația este și inutilă, cum se dovedește, deoarece nu poate pune existența subiectului decât condiționând-o. Însă *sum* este izolat de orice condiții, chiar de *igito*, care derivă însă din *sum*.

faptul că există. În centrul întregii existențe, pivotul a toată cunoștința categorială, este această conștiință a eului, a propriei tale existențe, a lui *sum*. Dar aceasta este o chestiune de iluminare, de experiență, și nu se obține pe căile speculative ale rațiunii și nici măcar prin intuiție. Deaceia cei care au voit să dovedească, să argumenteze existența individului ca eu, au redus gândirea lui Descartes la proporții meschine și mediocre, neputând înțelege marele fapt cosmic petrecut în această depășire a propriei lui existențe materiale.

Acest *sum* este o chestiune de experiență; zadarnic se sbate filosoful să-l facă cunoscut; formulele rațiunii sunt strâmte, logica neputincioasă, argumentarea înșelătoare. Pentru ce totuși dă atâta importanță Descartes lui *sum*, pe care ceilalți gânditori de după el nu i-o dau și nici nu o înțeleg? Tocmai fiindcă nu este ceea ce înțeleg urmașii lui. E adevărat că nici Descartes nu a vorbit precis despre ce este acest *sum*: dar dacă ar fi spus simplu ceea ce era pentru el această existență, ar fi fost mai ușor înțeles și mai cu seamă mai curând acceptat? Biserica pândia încă pe filosofi, și Descartes a trebuit să-și ardă „Le Monde” din astfel de pricină. Și apoi el spuse: *larvatus prodeo*. O mască cădea peste toate învățăturile lui. Nu era oare masca raționalistă peste ceea ce era fundamental în legătură cu mistica și realizările ei?...

Acum putem vorbi de misticismul lui Descartes. Printr'o experiență interioară, el obținuse cunoștința propriului său eu. Dar ce e acel eu la care Descartes reușise să ajungă? Nu e nici simțire, nici gândire, nici voință nici conștiința corpului. Atunci ce este? Nu poate fi definit, dar îl poți determina ca fiind sursa gândirii. Din acest eu pe care-l cunoscuse Descartes, țășnea curentul gândirii. Ei bine această cunoaștere a eului, este problema centrală în misticism. Ea este un fel de aforism care revine obositor de des la toți misticii. „Cunoaște-ți propriul tău eu” acesta este răspunsul misticeii la toate problemele minții.

Γνωθι σεαυτόν, cunoaște-te pe tine însuși, spunea Socrate, deși filosofia ia acest percept ca o chestiune de logică sau morală, uitând că el era scris pe frontispiciul templului dela Delphi. Cunoașterea lui Dumnezeu este aceeași cu cunoașterea propriului tău eu, pentru mistici, și ridicarea conștiinței deasupra condiționatului corporal, înseamnă confundarea eului cu Dumnezeu. Dar nu vorbea Descartes de aceeași idee clară și distinctă pe care o are despre existența lui Dumnezeu, ca și despre existența lui?... Iată ce spune Plotin, de exemplu:

„În această stare, sufletul nu-și mai simte corpul, nu mai

simte dacă trăește, dacă e om, dacă are viață, dacă e o ființă universală, dacă e ceva care poate să fie în această lume”¹⁾).

Și mai departe: „Când sufletul capătă cunoștința științifică a unui obiect se depărtează de Unul și încetează, el însuși de a fi unul, fiindcă știința implică rațiunea discursivă și rațiunea discursivă implică multiplicitate”.

Se înțelege dar de ce îi este atât de greu lui Descartes să facă cunoscut această experiență inefabilă a propriului său eu, care era experiența cu propria lui divinitate, și mai cu seamă de ce îi dă atâtă importanță, care nu ar avea nici o explicație altfel. În această unitate a misticei de pretutindeni, prin care se recunoaște excepționala importanță a descoperirii eului, stă însăși valoarea obiectivă a misticei. Un Sf. Augustin trebuie să spună în acest sens: „Spiritul nu cunoaște nimic atât de bine ca ceea ce îi este prezent, și nimic nu îi este mai prezent decât el însuși. Nu eși din tine, intră în tine, adevărul locuiește în omul interior”.

Dar această cunoaștere a sufletului este o cunoștință, ca și la Descartes a substanței omului și a firei lui: „Cum se mens, novit, suam substantiam novit, et cum de se certa est, de substantia sua certa est”. (De Trinitate). Nu e nevoie să înmulțesc citatele. Că descoperirea eului este faptul cel mai important, în domeniul misticei, se poate vedea la un Eckart, la un Boehme, la Tauler, la misticii orientali, la un Ramakrishna, Vivekanada, Aurobindo Ghose, etc.

Vechii vedanțiști au descoperit că centrul întregii lumi e în sâmburele cel mai intim al sufletului: acolo trebuie să ajungi pentru a ajunge la certitudinea absolută și inefabilă. Dar ce poți spune despre ceea ce este inefabil decât doar că există? *Sum* a lui Descartes devine astfel singura posibilitate de a vorbi de experiența eului adevărat.

Tauler vorbește despre această luare de contact cu tine însuși ca de o experiență a abisului sufletesc, „der allerverborgenste innerste tiefe Grund der Seele” „Sufletul are în acest fond o înrudire și o proximitate indicibilă cu Dumnezeu”... Nu vreau să insist mai mult asupra acestui lucru. Voi menționa încă faptul izbitor, care se întâlnește la toți misticii, acela pe care-l menționează și James H. Leuba, anume al *clarității și certitudinii revelației inefabile*. Descartes vorbește de ideea clară și distinctă, de evidența lui *sum* și a existenței lui Dumnezeu, care revine ca un leit-motiv dealungul filosofiei lui. Iată ce spune însuși Leuba: „Cetitorul desigur, a fost frapat de obstinția cu care cuvântul *claritate și certitudine* revin fără încetare

1) Plotin Enneade VI cup, 7,

2) Plotin Enneade VI. cap, 7.

în descrierea unor trăsături caracteristice ale transei mistice" 1). Și el dă numeroase exemple din care să culegem numai unul. În cursul unei transe datorită protoxidului de azot, Sir Humphrey David încearcă să traducă în termeni inteligibili o descoperire oarecare pe care credea că a făcut-o.

„Se prezentau spontan spiritului meu, scrie Sir Humphrey David, un val de expresiuni, și pe tonul credinței cele mai intense și cu solemnitatea unui profet, proclamai că nimic nu există, decât gândirea" 2). Dar iată că la Descartes se petrece exact același lucru: pe lângă utilizarea exagerată aproape, a cuvintelor evidentă, claritate, etc., acestea au o accepție cu totul diferită de aceea comună și din această pricină i s'au făcut filosofului francez atâtea obiecții, fiindcă termenii întrebuințați nu corespundeau înțelesului lor obișnuit, iar celălalt nu venea în discuție. Ceea ce părea clar și evident lui Descartes, nu era tot astfel și pentru cetitorii lui, care i-au adus cunoscutele obiecții. Deci unei facultăți sau experiențe personale se datorau „evidențele" lui Descartes. În acest sens Leuba zice: „Această claritate particulară care aparține numai concepțiilor și percepțiilor din starea de transă nu se explică prin exacta plenitudine a detaliului, ci este funcțiunea simplității, a izolării și a intensității. Cu cât un obiect este mai simplu și mai izolat de celelalte, cu atât apare mai clar vederii" 3).

Dar descrierea lui Descartes asupra evidenței lui *sum* corespunde exact cu detaliile experienței mistice: izolat de sine și prin urmare de celelalte lucruri, ajunge să aibă Descartes o idee clară și evidentă despre existența lui ca suflet, ca eu. Este evidența simplității absolute a eului, a cărui existență nu poate fi pusă logicește ci numai prin luciditate. Nu vom discuta intrucât această experiență are realitate și cât poate fi iluzie în ea. Cercetările moderne asupra misticismului au sfârșit prin a acorda experiențelor mistice, celor autentice cel puțin, o realitate obiectivă 4). Dar aceasta e o altă problemă.

Aceste câteva reflecții vor să fie doar o sugestie pentru o cercetare mai amănunțită. Descartes a avut cunoștință prin Rose-Croix de doctrinele alhimice, care în fond sunt practice simbolice mistice, indiferent dacă el a fost sau nu un membru al acestei asociații. Dacă el a avut o iluminare mistică sau dacă

1) James H. Leuba: *Psychologie du mysticisme religieux*. pag. 408 (Ed. Alcan).

2) Desigur această „evidență" se poate regăsi în toate descrierile experiențelor mistice.

3) James H. Leuba: *op. cit.* pag. 411.

4) Vezi pentru aceasta frumoasa lucrare a psihanalistului Ferdinand Morel: *Essai sur l'introversion mystique* (Geneva) Ed. Kundig.

numai a adoptat anume principii mîstice care constituiesc fondul filosofiei lui, este greu de spus. Dar dac a ne g ndim la afirma ia lui, *laryatus prodeo*,  i la at tea amănunte din via a  i din gândirea lui am putea înclina să conchidem că Descartes a avut realmente o experien a de domeniul mistic. Pentru ce a ascuns-o? Iată o întrebare căreia cu greu i se poate da un răspuns clar.

TEOLOGIA DIALECTICĂ ȘI BISERICA ORTODOXĂ

Introducere*)

Am încercat într'un studiu¹⁾ să arătăm, că criza în care se sbate veacul nostru, este criza omului ca tip creat de filosofia idealistă-humanistă. Această filosofie, ca o credință în nemărginita putere creatoare și în absoluta libertate a omului, a creat, grație pedagogiei idealiste, tipul luciferic al omului acestui veac, al cărui spirit trufaș nu mai cunoaște nici-o margine și nici un zăgaz în aspirațiile lui. Dumnezeu, creație, păcat, mântuire și revelație, ca margini și granițe imuabile ale omeneșului, nu mai au pentru acest om, împătimit de „curajul cunoașterii” sale, nici un sens. Deosebirea dintre el și Dumnezeu dispare, ca fiind o simplă aparență. Păcat și mântuire sunt interpretate numai ca niște simboluri, cari indică mișcarea spiritului către sine însuși. Omul crescut în școala acestei filosofii, n'are decât un singur scop în viață: acela de-a se opune lumii aparente²⁾ și de-a cuprinde această lume în întregime în „eu” lui, sau cum zic idealistii: de a creea o lume adevărată cu ajutorul culturii. Cu aceasta omul ia locul lui D-zeu, devenind el centrul și creatorul lumii. Titanismul idealist desrădăceștează pe om din pământul și lumea în care-l așezase Creatorul lui, amăgindu-l pe culmi nespuse de prăpăstioase, unde, la fiecare pas este amenințat să se prăvălească în abisul neantului. A trebuit o mică scuturare, pentru ca omul să se trezească din somnul plin de iluzii, în care-l confundase această filozofie, și să-și câștige deplina cunoaștință a situației tragice în care se află. Conștiința aceasta a născut criza pe care noi o încercăm astăzi. Și, fiindcă temelul vieții omului modern a fost idealismul, cu copiii lui spirituali, liberalismul și pozitivismul, este natural

*) Capitol din lucrarea: Teologia dialectică și Biserica ortodoxă.

1) Vezi *Dr. N. Balca, Criza spirituală modernă și cauzele ei*, Tip. Arhidiecezană, Sibiu 1934.

2) Filosofia idealistă nu recunoaște decât opoziția eu — lume, gândire-existență, subiect-obiect.

că trezirea omului din somnul și letargia iluziilor idealiste, să producă panică și haos în toate domeniile vieții.

Este interesant de observat că Biserica protestantă și cea catolică nu s'au opus procesului acesta de desdumnezeire a omului și a lumii. Biserica catolică era preocupată de a-și recâștiga stăpânirea lumii și de-a aplica dreptul canonic, pentru a-și păstra uriașele bogății pământești, cu ajutorul cărora să poată realiza ținta de mai sus. Biserica protestantă, în lupta ei cu catolicismul papal, împătimită de patosul negației, nu-și putea găsi un sprijin mai puternic, în tendința ei de-a imantiza și individualiza doctrina creștină, decât în idealismul humanist. Teologia liberală protestantă, care de altfel nu este altceva de cât un idealism deghizat, a desăvârșit aceea ce începuseră Fichte, Schelling, Hegel, împreună cu toți epigonii neo-idealiști până la un Bauch și Rickert, să identifice un pseudo-creștinism cu idealismul speculativ. Și, pentru că idealismul nu este altceva decât credința omului în sine însuși, deveni și protestantismul liberal o apologie a lui „homo-humanus”¹⁾.

Acela care s'a ridicat nespus de pătimăș împotriva „idealizării” și-a falsei „umanizări” a doctrinei creștine de către teologia liberală protestantă în alianță cu idealismul speculativ, a fost danezul Kierkegaard. Kierkegaard se răsvrătește împotriva gândirii idealiste, îndrăgostită de construcția speculativă cât și de sistem, împotriva tendinței acesteia de-a nivela deosebirea calitativă între Dumnezeu și om și mai ales împotriva teologiei liberale, care începuse să vorbească aceeași limbă ca și un Fichte sau Hegel. Vigurosul atac al lui Kierkegaard mișcă din fundamente turnul monumental pe care-l construise gândirea luciferică idealistă, fapt care făcu — pe la mijlocul veacului trecut — să se vorbească de falimentul acestei filosofii. Acesta era începutul crizei care va culmina în veacul în care trăim noi. Kierkegaard a compromis și sdruncinat numai idealismul ca opinie, ca atitudine de viață a celor mulți, dar nu și idealismul ca idee filosofică. Ideea filosofică idealistă a dăinuit până astăzi, grație sprijinului pe care i l-a acordat teologia protestantă²⁾. Prin fuziunea cu ideea idealistă, creștinismul protestant s'a transformat într'un raționalism sterp și într'un individualism cras, care făceau din eul omului măsura tuturor lucrurilor și-o autoritate supremă. De aceea era natural ca tragicul și desnădejdea născute din năruirea iluziilor idealiste³⁾, să nu fie de nimeni atât de adânc simțite, ca de protestantism. Conștiința adâncei erori făptuite, a făcut ca protestantismul să nască cea mai

1) Părăsind cu aceasta — după cum vom vedea mai departe — concepția antropologică a reformatorilor, cari devalorizau complex ființa omului.

2) Vezi *Liebert*, *Die geistige Krisis der Gegenwart*, Berlin 1923 p. 62.

3) Vezi cartea lui *Farsthaft*, *Das Ende der humanistischen Illusion* Berlin, 1933.

formidabilă mișcare de protest împotriva idealismului, a individualismului și-a titanismului omului modern. Este mișcarea cunoscută sub numele de „teologie dialectică” sau de „teologie a crizei”, în fruntea căreia se află teologii germani Karl Barth, F. Gogarten, E. Bruner, Bultmann, Turnaysen și filosoful E. Grisebach, cari au început războiul pentru desiluzionarea omului apusean și fundamentarea protestantismului pe temeiurile originare ale reformatorilor.

Influența exercitată de această teologie în spiritualitatea apuseană a fost atât de uriașe, încât ea nu numai că a reușit să dea idealismului lovitura de grație, silind gândirea contemporană să-și caute alt temei, dar a dat naștere în lumea teologilor la discuții fecunde, determinând diferitele biserici creștine să-și fixeze o atitudine față de problematicul pentru care militează ea¹⁾. Biserica ortodoxă și-a fixat punctul ei de vedere față de acest curent nou protestant prin cugetătorii ruși Berdjajew²⁾, și Florowsky³⁾ cât și prin teologul grec Bratsiotis. În biserica ortodoxă românească teologia aceasta este foarte puțin cunoscută. Rostul acestui modest studiu este tocmai ca să facă cunoscută și în cercurile teologice ortodoxe ideologia teologiei dialectice, cât și să pună problema confruntării acestei ideologii cu aceea a Bisericii ortodoxe.

2. Idealism și protestantism

Am amintit că teologia dialectică este o reacțiune împotriva spiritului idealist și liberal ca atitudine metafizică și religioasă a omului modern și ca interpretare a Evangheliei. De aceea este foarte necesar, — pentru a înțelege locul unde s'a născut această răsvrătire și motivele cari au determinat-o — să arătăm cum s'a făcut filiațiunea de idei idealiste în protestantism. Așadar, să punem problema: idealism și protestantism.

Prin idealism înțelegem filosofia clasică germană, care începe cu Kant, își ajunge apogeul în Hegel și se menține și astăzi în sistemele neo-idealștilor contemporani⁴⁾. Deși sistemele acestor filosofi sunt foarte diferite, — ca filosofie transcendentă la Kant, ca filosofie a identității la Schelling, ca filosofie voluntaristă la Fichte, ca filosofie a spiritului absolut

1) Vezi Keller, *Der Weg der dialektischen Theologie durch die kirchliche Welt*, München, 1931.

2) Berdjajew, *Die Krisis des Protestantismus und die russische Orthodoxie. Eine Auseinandersetzung mit der dialektischen Theologie. Orient und Occident* Heft 1 1929.

3) Florowsky, *Die Krisis des deutschen Idealismus als Krisis des Protestantismus. Orient und Occident*, Heft 11 și 12. 1934.

4) În Italia Benedetto Croce, iar în Germania cele două școli idealiste: Școala dela Marburg și cea dela Baden.

la Hegel — totuși ele sunt idealiste, pentru că năzuiesc la aceeași țintă: revelația ideii ca supremă sinteză între gândire și existență. Toate aceste sisteme încercară să determine raportul dintre relativ și absolut, dintre existență și cunoaștere, dintre lumea naturală și lumea morală, cu ajutorul principiilor ideale. Toate recunosc, că obârșia acestor principii se află în rațiune, ca cel mai înalt principiu al realității. Ceeace leagă pe acești idealisti este credința în idee și în „atotputernicia rațiunii omenesti”¹⁾, care poate să cuprindă ideea într’un sistem. Dragostea și năzuința spre construcție sistematică unește pe acești gânditori. Toți postulează legea autonomiei gândirii. Această lege indică sensul mișcării gândirii spre sistem, spre totalitate. Sistemul, gândirea sistematică, face mărirea idealismului și tot în năzuința spre sistem se află și partea slabă a acestei filosofii, din cauză că ea este condamnată să se miște, în virtutea legii de mai sus, veșnic în imanent. Pentru ea transcendentul, — care face imposibil sistemul — rămâne un necunoscut, care în ultima analiză poate fi complet negat²⁾. De aceea gândirea idealistă este monistă. Ea se crede în posesia formulei miraculoase — metoda dialectică — prin care poate să ridice opoziția care face multiplicitatea vieții și-a lumii, întrucât ea face dintr’un principiu, principiul altui principiu. De exemplu: dacă noi gândim pe D-zeu, nu-L putem gândi decât ca un „ce”, care devine prin lume, prin om. Dacă noi îl gândim pe om, trebuie să-l gândim ca fiind un principiu creator, care cuprinde în sine toată realitatea și lângă care nu mai pot exista nici lumea și nici transcendentul: Dumnezeu, „Totul”, trebuie să fie înțeles ca fiind cuprins potențial în ideea de om, devenind astfel imanent subiectului.

Din principiul autonomiei spiritului, idealismul transcendent³⁾ deduce unitatea ultimă, care nu este gândită ca fiind deasupra realității, ci ca ceva care fundamentează realitatea: unitatea ultimă nu mai este un dat, ci ea este o problemă veșnică. Luminismul s’a născut în clipa în care rațiunea s’a eliberat de sub tutela oricărei autorități. Și epoca aceasta și-a ajuns apogeul în Kant, care a înzestrat rațiunea cu puterea și dreptul

1) Nic. Hartmann, *Die Philosophie des deutschen Idealismus*, Leipzig, 1923. p. 2.

2) Să nu se confunde ceace idealismul numește „Bewusstsein überhaupt” sau „überpersönliche Notwendigkeit” cu transcendentul.

3) A se face deosebire între „transcendent” și „transcendental”. Transcendent este ceea ce depășește granițele experienței posibile. Noțiunea transcendentă — care are în filosofia kantiană un rol așa de hotărâtor — înseamnă condiția oricărei experiențe. Cercetarea transcendentă caută să găsească temeiurile inteligenței, care fac posibile cunoașterea lucrurilor. „Transcendentală este cunoașterea, care nu se ocupă cu lucruri, ci cu felul cunoașterii despre lucruri, întru cât acestea trebuie să fie posibile a priori”. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*.

de a declara problematic tot ceea ce nu se poate legitima ca produs al ei, iar pe de altă parte de a reduce la unitate multiplicitatea apariției. Pentru omul Evului-mediu unitatea aceasta era aceea ce da lumii sens și susținea ființa și ordinea universală, în care el își avea rostul și locul lui bine definit. Idealismul timpurilor noi descoperă, într'un fel propriu, bogățiile vremelniciului, ale realității, punând problema unității acestei realități, pe care el o găsește în immanent, în interiorul omului. Idealismul clădește interpretarea realității pe interiorizarea vieții spirituale. Cel mai înalt act al omului ca ființă spirituală este intuiția pură intelectuală¹⁾. În fiecare act al gândirii și al vieții acest spirit, care se cunoaște și se știe pe sine, este profunzimea însăși: în el Necesarul și Veșnicul devin viabile. Numai în acest spirit este adevăr și realitate. Căci tot ceea ce este sensibil și factic nu este pentru idealism decât exterior, numai un moment în dezvoltarea conținutului care se află în spirit. Și acest mister ni se descoperă în cuvântul Eu. În urma acestei descoperiri se deșteaptă în om conștiința mistică a cosmicității Eului omenesc, pe care noi o numim individualism. „Individualismul este forma, în care idealismul devine practic și activ”²⁾. Idealismul, care nu vrea să fie decât o cunoaștere a condițiilor raționale a principiilor transcendente — după cum vom vedea mai departe — trebuia să găsească și temeiuri pentru activitatea practică a individului. Și el face din condițiile raționii principii ale atitudinii etice a individului, pe care acesta este dator să le realizeze în viața sa. Cu aceasta principiile transcendente sunt transpuse în subiectul empiric-psihologic, transcendentalul și psihologicul formând astfel o unitate.

În această unitate a transcendentalului cu psihologicul își are sensul individualismul. Legea nu este decât o funcțiune pură a vieții și ca atare „legalitatea” (Gesetzlichkeit) este de natură formală și deci este exclus ca legea să fie dată individului din afară. Legea se află în interiorul individului, ea nu este posibilă decât ca „lege individuală”. „Individualism înseamnă că legea individuală este singura lege peste tot, ceea ce înseamnă „dass alle überhaupt mögliche Gesetzmässigkeit dem Individuum immanent, somit transzendental, nicht transzendent ist”³⁾. Numai din acest individualism se poate înțelege sensul afirmației kantiene, că realitatea adevărată este o creație liberă a individului: Căci realitatea nu este ceva dat, ceva creat de Dumnezeu și de aceea nici cunoașterea noastră nu este cunoașterea ordinei unei realități, care ar exista înaintea ochilor noștri. Realitatea nu se află înaintea noastră, ci ea este rezultatul cu-

1) Această noțiune luată în sens fichteian. V. Fichte, *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre*. 1797, W. 1, p. 453.

2) Hermann Herrigel, *Das neue Denken*, p. 32.

3) Hermann Herrigel, *op. cit.* pag. 35.

noșterii noastre, ca înlănțuirea multiplicității neordonate a senzației după regulile spontaneității spiritului¹⁾. Prin aceasta spiritul omului este recunoscut ca singura putere creatoare în univers. În descoperirea „copernicană” kantiană, că realitatea este o creație a spiritului omenesc, își au isvorul titanismul și nemărginita încredere în sine însuși a spiritului omului modern, care a detronat cu totul pe Dumnezeu²⁾. Lumea nu mai este o creație a lui Dumnezeu, ci ea devine un cosmos ordonat abia prin puterea creatoare a spiritului omenesc³⁾. Dacă Galileu și Copernicus au făcut din om, prin descoperirile lor epocale, un firicel de praf ce se pierde în nemărginirile unei lumi infinite, Kant și urmașii lui îl readuc pe acest om iarăși în centrul Cosmosului pentru a-l împodobi cu aureola de domn și creator al lumii.

Problemele cari mișcă gândirea filosofului sunt: problema existenței lui Dumnezeu, a omului și-a lumii. Raportul dintre om și Dumnezeu a fost și pentru filozofii idealiști o problemă fundamentală. Desigur că acest fapt nu atârână de voința filozofului, ci gândirea îl mână pe acesta să atace problema existenței lui Dumnezeu. Filosofia are pretenția să fie încheierea ultimă a științei. Și de aceea ea nu admite ca înapoia științei, pe care o mijlocește, să fie ceva mai înalt. De aici necesitatea că orice filosofie să ajungă la noțiunea de Dumnezeu. Absolutul, Necessarul, este obârșie și sfârșit, peste care nu mai există nici o obârșie și nici un sfârșit. El este adevărul absolut. Și pentru că filosofia caută adevărul, ea caută pe Dumnezeu. Acesta este punctul unde filosofia se întâlnește cu teologia.

Am putea să spunem că dintre toate sistemele filozofice nici unul nu accentuează atât de mult necesitatea de a găsi adevărul ca idealismul. Căci punctul central al acestui sistem este noțiunea de Dumnezeu. Natural, idealismul privește cu totul din alt punct de vedere pe Dumnezeu, decât teologia creștină. Intreaga metafizică răsare pentru filozofii idealiști din conștiința de sine, „des wissenden Geistes” și de aceea noțiunea de Dumnezeu își are locul pentru aceștia în teoria cunoașterii. Noi ne aflăm aici cu totul în altă lume decât aceea a Sfinților Părinți și a marilor teologi ai Bisericii creștine.

Asemenea și problema raportului dintre Dumnezeu și lume. Atât Fichte, Schelling, Goethe cât și Hegel pleacă în rezol-

1) Vezi Kant, Kritik der reinen Vernunft.

2) Idealismul își are obârșia în teoria cunoașterii kantiene. „Obiectul” cunoașterii nu este altceva decât „gesetzlich notwendiger Zusammenhang”, sinteză a priori, și ca atare el își are temeiul în unitatea originară, care se oglindește în conștiința, în trăirea Eului.

3) De aceea pentru Kant natura este: „Das Dasein der Dinge, insofern es nach allgemeinen Gesetzen bestimmt ist”. Origina acestor „legi naturale” e însă intelectul omenesc.

varea primei probleme dela Kant. Kant ajunge la concluzia că există două lumi: lumea fenomenală și lumea numentală. În lumea fenomenelor nu se poate găsi, după Kant, nici-o urmă a revelației lumii numentale; rațiunea creează imaginea lumii după formele ei, fără ca ea să primească ceva, care ar duce-o în procesul cunoașterii, spre lumea care este în transcendent. Rațiunea se găsește de aceea între lucrul în sine (das Ding-an-sich), și între Dumnezeu, despre care ea nu poate afla nimic. Imaginea pe care noi o avem despre lume, este o creație a rațiunii noastre și ca atare Dumnezeu și lucrul în sine sunt noțiuni limitate. (Grenzbegriffe).

Pentru Kant, bunăoară, Dumnezeu — ca și „lucrul în sine” de altfel — nu poate fi absolut, în sensul că acesta ar fi o ipostază, o ființă necondiționată, căci în existență (Dasein) rațiunea se poate ridica dela o condiție la altă condiție, fără să ajungă la o condiție necondiționată¹⁾. De aceea, Necondiționatul, Absolutul nu poate fi o existență, ci el este un ideal; el este de natură ideală, un postulat, o idee, cece înseamnă normă, sau, cum zice Kant, „unbedingtes Sollen”. Absolutul nu poate fi real, ființă, căci el este condiția realității și a oricărei ființe deci condiția realității și-a ființei nu mai poate fi nici realitate și nici ființă. D-zeu este un ideal al rațiunii pure, El este „o simplă idee care își are locul în natura rațiunii”²⁾. Și deci, ca idee, Absolutul nu numai este cauză a lumii și-a omului, ci lumea trebuie gândită „als aus der Idee hervorgegangen zu sein”³⁾.

După cum cunoașterea, pentru a fi posibilă, are trebuință de anumite condiții, de forme ale intuiției pure — timp și spațiu — și de categoriile rațiunii pure, tot asemenea și activitatea morală a omului are trebuință de o condiție care s-o normeze. Această funcțiune o îndeplinește „ideea” de D-zeu. Ideea de D-zeu are deci numai caracterul de normă; ea normează activitatea practică a omului. De aceea imperativul kantian și pretinde: activează în așa fel „ca și când” (als ob) ar exista un Dumnezeu⁴⁾. Concluzia imediată a acestei idei este că religia nu ar fi o revelație și un fundament al moralei, ci morala fundamentează religia. Cece Kant înțelege prin cuvântul „religie” este cu totul deosebit de sensul creștin al acestui cuvânt. Dacă nu există decât ideea de D-zeu, care își are locul în rațiunea omului, atunci religia trebuie să se fundamenteze pe

1) Aceasta este celebra obiecțiune împotriva argumentului cosmologic.

2) Kant, Kritik der reinen Vernunft, p. 642.

3) Vd. Bruno Bauch, Immanuel Kant, Gesch. der Philosophie, Bd. 7.

4) Din acest „als ob” kantian deducem, că D-zeu nici nu trebuie să existe. Consecința aceasta a și tras-o filosoful Vaihinger în cartea lui vestită: „Die Philosophie des Als-Ob” (1911), în care el ajunge la concluzia că D-zeu ca idee nu este decât o simplă ficțiune, o invenție practică a omului.

această rațiune¹⁾ și ca atare omul este autonom, în sensul că el n'are trebuință nici de o ființă supremă, pentru a-și recunoaște datoriile sale și nici de alt impuls ca lege, pentru a observa aceste datorii²⁾. Cu aceasta religia ca revelație divină este complet negată. Morala poate exista și fără religie. Nu însă religia fără morală. Și atunci religia în sens kantian n'ar fi decât „toate datoriile noastre ca și când acestea ar fi porunci dumnezeiești.”³⁾ Că religia se raportează la D-zeu și că D-zeu nu poate fi cunoscut decât tot prin D-zeu — deci revelație — n'a putut înțelege Kant.

Pentru o religie care constă din postulate raționale pure, noțiuni ca păcat și mântuire nu mai au nici un sens. E adevărat, Kant admite răul, — ba chiar răul absolut — dar nu ca o urmare a unui păcat originar. Mântuirea despre care vorbesc toți idealistii este identitatea conștiinței subiective cu conștiința absolută. — Cu toată puterea uriașă de construcție, Kant n'a putut să indice posibilitatea acestei identități mult râvnite ca unitate ultimă între existență (Sein) și între idee (Sollen). Admiterea răului radical⁴⁾ în natura omenească și problema existenței unui „lucru în sine” sunt renunțarea la ori ce fel de sistem.

Invățătura lui Kant despre idealitatea absolutului a fost punctul de plecare al celorlalți idealisti. Filosofia lui Kant este o metafizică a rațiunii; ea privește în spiritul rațional — rațional în productivitatea sa, rațional în organizarea sa — principiul fundamental creator. Kant atribuie subiectului rațional — influențat de ideea lutherană de libertate⁵⁾ — o libertate necondiționată de nimic. Și el completează această idee, prin aceea că a recunoscut și lumii atributul de raționalitate. Pe acest punct de vedere kantian își constituiesc Fichte, Schelling, Hegel sistemele lor speculative, pentru a ajunge, deși pe drumuri diferite, la aceeași concluzie că Absolutul, Veșnicul, Dumnezeu, se revelează în natură și viață, că între spirit și lume nu este nici-o deosebire esențială. Și, acestora le-a reușit acest lucru prin faptul că au dat în mod arbitrar noțiunii de rațiune un cuprins absolut, numind-o „spirit”. Spiritului, înțeles în sens idealist, i-se atribuiesc puteri nemărginite de creație, care-i permit să producă din sine toată realitatea. Plecând dela intervertirea aceasta a ra-

1) Religia trebuie să fie o religie în marginile rațiunii.

2) Vezi Kant, Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft, p. 6.

3) Kant, Streit der Fakultäten, pag. 36.

4) Aceasta se explică numai prin influența pe care a avut-o pietismul protestant asupra lui Kant.

5) Etica și filosofia kantiană nu pot fi înțelese fără cunoașterea influențelor pietiste protestante pe cari le-a suferit Kant. De aceea Kant și este socotit drept un filosof al protestantismului. Comp. Paulsen, Kant, der Philosoph des Protestantismus, Berlin 1901. Kaftan, Kant, der Philosoph des Protestantismus, Berlin, 1904. B. Bauch, Luther und Kant, Berlin 1904.

ționi kantieni, urmașii lui Kant au reușit să construiască identitatea de care vorbiam mai sus. Pentru idealism „Absolutul este spirit”. Cu această afirmație noi ne întoarcem iarăși la intuiția intelectuală idealistă. Ea este mijlocul și sfârșitul oricărei cunoașteri. Numai în această intuiție, ca loc al științei absolute, e posibilă știința. Numai în ea este adevărul. Așa că putem spune, că intuiția intelectuală este actul în care se recunoaște Dumnezeu însuși, devenind sigur de sine. Și, dacă noi înțelegem bine, atunci mai putem spune că în această părere se află înrădăcinată concepția despre unitatea dintre Dumnezeu și om. „Man muss in eigener Person das Absolute sein und leben”, zice Fichte. Cel mai înalt act al cunoașterii omenești și „das göttliche Sicherkennen” este unul și același lucru. Tocmai acesta este, pentru idealism, sensul adânc al propoziției că Dumnezeu este spirit.

Cu această teză, idealismul neagă obiectivitatea noțiunii de Dumnezeu. Ca și Kant, toți filosofii idealiști învață că despre Dumnezeu nu se poate spune că „El este”, ci că despre Dumnezeu se poate ști numai atât că El singur se știe în această știință. Existența Lui nu poate fi găsită decât în spiritualitatea și viabilitatea care formează și însuflețește toată realitatea și prin care se revelează întreaga realitate. Aici își are așa zisa „Atheismusstreit” originea, în afirmația lui Fichte că „noțiunea unui Dumnezeu ca o substanță aparte e imposibilă, și contradicătoare”. Același lucru îl găsim și mai clar exprimat și la Schelling¹⁾ și la Schopenhauer.

Ceeace e esențial în cele spuse mai sus e faptul că în istoria lumii spiritul își revelează întreaga lui ființă și întreaga lui bogăție. Spiritul creator e acela care lucrează în istorie și în omenire, căci Absolutul și puterea existenței sunt identice cu acel spirit. Faptele acestui spirit sunt revelația lui Dumnezeu, scopurile acestui spirit sunt scopurile lui Dumnezeu, căci zice Hegel: „numai acea părere poate împăca realitatea cu istoria, care, aceea s'a întâmplat și se întâmplă în toate zilele, nu numai că nu consideră ca fiind fără de Dumnezeu, ci ca fiind opera Lui însăși²⁾”.

Pentru Kant ideea era o veșnică problemă „eine ewige Aufgabe”, ceea ce înseamnă că raportul dintre „Sein” și „Sollen” e gândit în felul următor: Ceeace nu este real, trebuie să devină real³⁾. Altfel este însă la filosofii idealiști speculativi. Dacă realitatea este un produs al spiritului rațional, atunci ideea nu mai este o problemă veșnică, ci unitatea dintre „Sein” și „Sollen”

1) In cele dintâi scrieri ale lui Schelling „Vom Ich als Prinzip der Philosophie” și „Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kritizismus”.

2) Hegel, Philosophie der Geschichte, p. 563 (Brunstad).

3) Vezi H. Cohen, Ethik des reinen Willens, 1904, p. 314.

este gândită ca o stare absolută, care poate fi însă realizată. Acesta este înțelesul celebrei propozițiuni hegeliene din Filozofia dreptului că. „Ceeace este real, este și rațional și ceeace este rațional, aceea este și real”. Totul se reduce la unitatea substanței: la Spiritul absolut. Am putea să dovedim că toată filozofia unui Fichte, Schelling, n'are altă țintă decât de-aface dovada evidentă a acestei identități dintre „Sein” și „Sollen”, spirit și materie, lume și Dumnezeu, om și Dumnezeu¹⁾. Nici unuia dintre aceștia nu i-a reușit însă să construiască mai subtil dovada acestei identități ca Hegel.

În filozofia lui Hegel năzuințele idealiste se realizează prin fantastica putere de construcție și sistematizare a acestuia²⁾. Și pentru Hegel identitatea omului cu Dumnezeu nu poate fi realizată decât prin rațiune, prin gândire. Cu ajutorul categoriilor³⁾, cari constituiesc „organul” gândirii noastre, putem, după Hegel, înlătura opoziția aparentă dintre rațiunea individuală și cea universală; opoziția dintre om și Dumnezeu. Construcția monumentală a sistemului hegelian tinde să cuprindă în sine, explicate în mișcarea dialectică a noțiunilor, atât natura cât și spiritul. Principiul acestei mișcări este posibilitatea pe care noțiunea ca teză o are, de-a se opune sieși ca antiteză⁴⁾. Opoziția dintre teză — antiteză dispăre în sinteză, care poate produce din sine negația sa, devenind iarăși teză, mișcarea continuând mai departe până la punctul în care acest principiu al contradicției nu mai are nici o valabilitate, spiritul revenind la sine însuși, realizându-se astfel unitatea ultimă.

De aici Hegel deduce că între spirit și materie nu este nici-o prăpastie, ci numai o dualitate aparentă. Ideea se transformă în contrariul ei devenind natură, pentruca amândouă — ideea și natura — să se ridice în spirițului conștient la sinteză. Kant concepuse lumea subiectului gânditor, ca pe-o lume a aparenței, deosebită de subiect. Pentru Hegel deosebirea dintre subiect și lume este o înșelare, căci lumea aparține subiectului și subiectul lumii⁵⁾.

Hegel ridică principiul contradicției la principiul suprem al procesului vieții. Pentru el atât procesul naturii cât și acela al istoriei sunt procese ale gândirii. În natură gândirea este im-

1) Aici este poate locul să amintim, că idealismul n'ar fi putut ajunge la această idee fără contribuția lui Spinoza. Hegel trădează înrădăcirea lui cu filozoful panteismului atunci când în „Enzyklopedie” — § 50, 86, 415. (p. 77, 109, 371) ed. Lasson — îl laudă pe acesta atât de mult.

2) Vezi Dr. Paul Menzer, *Metaphysik*, Berlin 1932, p. 60.

3) Categorie înseamnă în filozofie forma cea mai generală a noțiunii pe care se fundamentează toate obiectele experienței, de ex. categoria cauzalității.

4) Principiul contradicției (das Widerspruchsprinzip).

5) Hegel, *Phänomenologie des Geistes* (Georg Lasson), dritt. Auflage, Einleitung des Herausgebers XLVIII, Leipzig 1928.

plicită, în istorie ea devine, prin conștiința omului, explicită, conștiință. Hegel nu precizează, dar din sistemul lui filosofice reiese că în natură depărtarea de punctul inițial, realizată de rațiune în mișcarea dialectică, este infinit de mică. În conștiința omului rațiunea face un salt mare în această devenire. Saltul acesta este istoria însăși. Inceputul istoriei marchează un salt uriaș al spiritului în mișcarea dialectică spre sine însuși. Istoria este deci, cum zice Hegel: „organonul de care se servește Absolutul, pentru a reveni iarăși la sine”. Istoria este, cu alte cuvinte, devenirea lui Dumnezeu, căci Dumnezeu nu „este” la începutul procesului vieții și al istoriei, ci el „devine” numai prin procesul dialectic, pe care-l marchează evoluția vieții. Prin devenirea spiritului absolut la sine, contrazicerea dispăre — „der Widerspruch wird aufgehoben” — realizându-se identitatea absolută a multiplicității. Istoria este un produs al omului care creează cultura. „Fără istorie nu este posibilă cultura, fără cultură nu este posibilă istoria,” zice un nou-idealism modern credincios concepției hegeliene¹⁾. De aici urmează că nu toți oamenii creează istorie, ci numai personalitățile creatoare de cultură, — ca puncte înalte ale devenirii” — cari îndeplinesc scopurile Spiritului absolut, întrucât ele realizează dumnezeescul dintrânsese în lume. „Istoria lumii este expunerea dumnezeescului și al procesului absolut al spiritului în formele lui cele mai superioare, prin care el își câștigă adevărul conștiinței de sine”²⁾.

Filosofia istoriei concepută de gânditorii idealisti nu poate fi înțeleasă decât în măsura în care cineva înțelege ceea ce aceștia spun despre Dumnezeu. Și invers noțiunea de Dumnezeu nu poate fi interpretată decât din punctul de vedere al filosofiei idealiste a istoriei. Căci numai în concepția despre istorie se revelează aceea idealismul numește viabilitatea lui Dumnezeu. Dumnezeu încordează în unitatea spiritului toate contrazicerile. El poate fi înțeles foarte abstract ca Spirit pur „als das Sichselberwissen in Freiheit und Gewissheit”. Dar El mai poate fi în acelaș timp înțeles și concret ca bogăția și plenitudinea întregii vieți. În această încordare se află cuprinsă toată greutatea concepției idealiste despre Dumnezeu, căci nu prea e așa ușor să se gândească unitatea ființială a abstractului cu concretul. Această greutate formează elementul discordant în sistemul idealist. De aci se pot numai înțelege diferențele dintre gânditorii idealisti, când e vorba ca să se afirme sau să se nege panteismul — noi suntem de părere că aproape toate sistemele idealiste sunt pan-

1) Vezi *Hermann Johannsen*, *Kulturbegriff und Erziehungswissenschaft*, 1925, p. 5.

2) *Hegel*, *Philosophie der Geschichte*. Einleitung. II c. Această idee exprimă misticismul panteist hegelian.

teiste, — deși Hegel bunăoară s'a apărut împotriva acestei acuzații¹⁾. Dar o deosebire clară între Dumnezeu și lume nu poate exista acolo unde propoziția „Dumnezeu este spirit” este înțeleasă ca afirmația unității ființiale dintre Dumnezeu și om. Toată subtilitatea dialecticei hegeliene nu poate salva idealismul de-a nu sfârși în panteism.

De aceea tocmai în ceea ce privește noțiunea despre Dumnezeu, idealismul se deosebește fundamental de creștinism. Pentru idealism Dumnezeu este „Endpunkt” pentru creștinism este „Ausgangspunkt”.

Caracteristic este că aproape toți teologii protestanți liberali apără idealismul, sub pretextul că între creștinism și idealism Dumnezeu este „Endpunkt”, pentru creștinism este filosofie religioasă²⁾. Acest fapt ne determină să cercetăm, în mod sumar, întrucât este îndreptățită această afirmațiune, lucru absolut necesar pentru înțelegerea protestantismului liberal — născut din încrucișarea teologiei reformatoarelor și filosofia idealistă — și a motivului care a cauzat năprăsnica insurtecție a teologiei dialectice. Și pentru că nu putem analiza din acest punct de vedere, toate sistemele filosofilor idealști, ne-am mărginit numai la sistemele hegelian și fichteian care, după părerea noastră, resumă și desăvârșesc toate sistemele idealiste.

Nicolai Hartmann preține — ca și Dilthey dealfel — că năzuința filosofică a lui Hegel a fost fundamentarea unei „religii” filosofice și că de aceea filosofia acestuia n'ar fi altceva decât religie³⁾. Noi susținem că ambiția tuturor idealștilor a fost construcția unei religii filosofice. Și ideea fundamentală a acestei religii este aceea ce idealștii numesc „Andacht des Denkens”⁴⁾. Interiorizarea spiritului în intuiția intelectuală, înțeleasă ca interiorizarea lui Dumnezeu însuși, capătă la gânditorii idealști adâncimea unei credințe. Omul crește peste granițele individualității sale, zidurile Eului său se năruiesc și el se dăruiește spiritului absolut, care gândește și trăește în el. În clipele de meditație adâncă, când un gând mare îi luminează sufletul, omul își simte viața lui mărginită, contopită în nemărginita viață a Adevărului. În aceste clipe omul înțelege, că toată siguranța și toată cunoașterea pe care el o posedă și din care el trăește,

1) Vezi *Hegel, Philosophie der Religion*, p. 280—282 și 339.

2) Vezi articolul lui *Troeltsch* „Deutscher Idealismus” în *Real-Enzyklopädie* a lui *Herzog* (ed. III-a), cât și „Protestantisches Christentum und Kirche in der Neuzeit”. *Rudolf Paulus*, *Idealismus und Christentum*, Tübingen, 1919. *Kurt Leese*, *Idealismus und das Christentum*, Berlin, 1927. *Emanuel Hirsch*, *Die idealistische Philosophie und das Christentum*, — Gütersloh, 1926.

3) *Nic. Hartmann*, *Hegel*, p. 377.

4) Vezi *A. Schlatter*, *Die philosophische Arbeit seit Cartesius*, 1910, p. 142. „Se vorbește despre o religie curioasă... Gândirea noastră devine o gândire a lui Dumnezeu și adevărul care formează demnitatea și conținutul științei noastre, este influența lui Dumnezeu în noi”.

își are temelul în nemărginita viață a acestui Adevăr, și că el n'are decât să se înțeleagă în adâncurile lui, pentruca să înțeleagă această rădăcină veșnică a spiritualității lui¹⁾.

Tendința aceasta „religioasă” a idealismului a fost socotită drept misticism²⁾, iar despre misticismul fichteian se vorbește ca despre ceva absolut sigur. Despre autenticitatea acestui misticism sperăm să ne ocupăm altădată. Acum ținem să spunem, că într'un singur punct se întâlnește pseudo-misticismul idealist cu misticismul adevărat creștin și anume în ceea ce privește noțiunea veșniciei. Veșnicia este în idealism un alt nume pentru atotprezența lui Dumnezeu. Dar cu toate acestea nici unul dintre filosofii idealiști n'au înțeles sensul adânc al misticei creștine.

Intuiția intelectuală are două trăsături cari contrazic orice mistică. Mai întâi ea e *actus*; ea e activitatea proprie spirituală. Idealismul este filosofia libertății și ca atare el nu vrea ca în unirea cu Dumnezeu să distrugă conștiința mărginită. Deși s'ar părea că ne contrazicem, dar paradoxia fundamentală a idealismului aceasta este: Unul cel veșnic, își apare sie-și în libertatea unei vieți personale³⁾. Și Hegel păstrează această paradoxie. „Înțelegerea ideii pure a lui Dumnezeu și conștiința acestei înțelegeri este cea mai pură considerație teoretică, cea mai înaltă activitate”⁴⁾. „Religia absolută e astfel religia adevărului și a libertății”⁵⁾. Propoziția că religia este conștiință proprie a lui Dumnezeu în om, este justificarea propoziției că istoria lumii este progresul în conștiința libertății. Aici nu e vorba de o confundare a omului în Dumnezeu, căci pentru a fi posibil acest lucru, trebuie să existe deoparte Dumnezeu, iar de alta omul. Pentru idealism însă Dumnezeu nu „este” la începutul mișcării dialectice, ci la sfârșitul acesteia. Și dacă filosofia idealistă vorbește despre „eine Menschwerdung Gottes” aceasta trebuie să fie înțelcasă ca „eine Gottwerdung des Menschen”.

O altă trăsătură idealistă străină misticei adevărate este afirmarea lumii, afirmarea valorilor culturale ca valori religioase. Și cu aceasta, idealismul falsifică sensul revelației speciale și al împărăției lui Dumnezeu. Așa de exemplu pentru Fichte orice gând nou, orice faptă a geniului — ca opera unui inventator sau fapta unui om politic — este revelație. De aceea împărăția lui Dumnezeu este considerată ca un imperiu al unei culturi omenești desăvârșite⁶⁾.

1) Comp. *Hegel*, *Theologische Jugendschriften*, p. 347.

2) *Dilthey*, *Die Jugendgeschichte Hegels* (Ges. Schriften IV) p. 43.

3) Comp. *Fichte*, *Religionsphilosophie*, p. 132.

4) *Hegel*, *Religionsphilosophie*, p. 593. (Bollaud).

5) *Ibid.*, p. 575.

6) *Fichte*, *Religionsphilosophie*, *Reichgottesbegriffe*, (p. 42²) p. 25.

Am amintit mai sus, că Hegel descrie — în a sa „Phänomenologie des Geistes”¹⁾ și în „Logik” — devenirea dialectică a spiritului către sine. Și, dacă filosofia se ocupă cu această devenire a lumii, atunci ea se ocupă cu Dumnezeu — „lumea este ideea însăși”²⁾ căci „lumea este Absolutul în devenire și existența lui Dumnezeu nu este altceva decât ceea ce se manifestează în această devenire”³⁾. De aceea filosofia nu poate fi în contradicție cu credința, — credința așa cum o înțelege Hegel — din motivul că amândouă au acelașă țintă, acelașă obiect: Spiritul absolut⁴⁾. Phänomenologia hegeliană este analiza existenței spirituale (die Analyse des geistigen Seins), începând cu aceea ce face exteriorul (ihre Aeusserlichkeit) și nemijlocirea ei (ihre Unmittelbarkeit) și sfârșind cu ideea Absolutului. Logica urmărește mai departe, felul cum se înțelege pe sine însuși Spiritul absolut. Categoriile ei constituie dialectica Absolutului. Ea este „expunerea ființei lui Dumnezeu”⁵⁾. Ea tratează despre noțiunea ideii (Begriff der Idee), care nu este altceva decât ceea ce Hegel numește „Sich-selbst-Wissen des Absoluten”⁶⁾, și ca atare „Logica hegeliană — zice Nic. Hartman — este teologic”.

E locul să amintim că, fără Reformă, idealismul n’ar fi fost posibil. În special învățătura protestantă despre libertatea Eului omenesc a influențat mult pe filosofii idealiști. Prin reformă principiul libertății subiectului deveni temelul spiritua- lității moderne. Ea face din individ un Eu independent de întreaga lume, pentru că în pietism această independență să fie ridicată la absolut. Subiectul descopere în sine dualitatea, aparentă numai, dintre lume și Dumnezeu, spirit și materie, mărgi- nire și nemărginire, pentru ca în trăirea religioasă această antinomie să dispară. Pietismul a fost credința în care și-au fă- cut educația atât Kant cât și Hegel⁷⁾. Dar libertatea despre care vorbea Luther și care-și avea izvorul în Dumnezeu, ca prin- cipiu transcendent, devine în filosofia idealistă un principiu

1) Vezi C. W. F. Hegel, Phänomenologie des Geistes, publicată de G. Lasson, Leipzig, 1928.

2) Vezi Hegel, Phänomenologie des Geistes, (ed. Lasson) Einleitung des Herausgebers, p. XLVII.

3) Nic. Hartmann, op. cit. p. 377.

4) Nic. Hartmann, op. cit. p. 378.

5) Nic. Hartmann, ibid. p. 378.

6) Știința proprie a Absolutului despre sine însuși.

7) Vezi Hegel, Phänomenologie des Geistes, Einleitung des Herausgebers, p. XXVI. Numai așa se poate explica faptul că idealismul a reușit să devină o filosofie protestantă. Vezi în sprijinul acestei afirmații B. Bauch, Luther und Kant, Berlin 1904. În alt loc Bauch, zice: „Die Kantische Grundlegung der Ethik und Religionsphilosophie konnte sich mir darum als nichts anderes als eine philosophische Grundlegung und als eine Art metaphysischer Neugewinnung des Geistes lutherischen Christentums und seines Ewigkeitsgehaltes darstellen“. Selbstdarstellung, Leipzig 1929, p. 15.

immanent eului omenesc. Totasemenea și religia nu mai este recunoscută ca revelația transcendentului în lume, pentru că acest transcendent este complect negat. De aceea, deși Hegel nu consideră filosofia ca ceva contrar credinței, totuși credința religioasă, așa cum o înțelege Biserica creștină, n'are nici un loc în filosofia hegeliană. Dumnezeu nu este, ci el devine ca rațiune, ca spirit absolut. Omul ia parte la această devenire, prin aceea că în actul cunoașterii conștiința lui se mișcă spre acest Absolut, ceea ce înseamnă „că Dumnezeu se revelează nemijlocit în conștiința omului și religia este tocmai faptul că omul știe nemijlocit despre Dumnezeu”¹⁾. Dumnezeu se revelează în conștiința omului în actul cunoașterii filosofice, de aceea un mijlocitor între om și Dumnezeu este exclus. „Așa dară, religia și filosofia sunt identice, filosofia nu este decât un serviciu dumnezeesc, amândouă sunt acelaș lucru într'o formă proprie”²⁾.

Credința și filosofia sunt aici în armonie numai întru cât această armonie este astfel construită, Dumnezeu fiind înțeles ca idee, ca spirit, care se reoglindește pe sine în actul cunoașterii omenești. Și aceasta înseamnă că Dumnezeu nu mai este un mister, care să nu mai fie accesibil rațiunii subiectului cunoscător,³⁾ ci omul se află, grație cunoașterii filosofice, în raport direct cu Dumnezeu, prin aceea că acela are se înțelege în actul acesta este însuși Dumnezeu în devenirea către sine. Hegel și accentuiază acest lucru că „Absolutul este ideea care se înțelege pe sine; însă abia în spiritul subiectiv al omului poate deveni în ceea ce privește obiectivitatea sa pentru sine” (für sich)⁴⁾.

Cu aceasta am atins o altă problemă capitală a filosofiei idealiste: problema existenței omului. Antropologia idealistă consideră pe om ca o ființă rațională. Idealismul deosibește în existența omenească două sfere: sfera interioară și cea exterioară. Sfera exterioară este expresia vremelnicului. În adâncurile existenței lui omul este însă veșnic. Suprafața mării este biciuită de furtuni năprasnice, valurile se nasc și dispar iarăș, dar în adâncurile ei ea rămâne veșnic neschimbată. De aceea supremul imperativ idealist este că omul trebuie să pătrundă în adâncurile existenței lui, pentru a deveni un Eu veșnic, ceea ce este egal cu a ajuta lui Dumnezeu să devină la sine. „Eu formulez credința noastră nestrămutată” — zice Fichte — „în felul următor: nu există decât Unul, existența netrecătoare și altceva nimic nu este afară de ea. Tot ce este trecător și schimbător nu poate fi. Și pentru că știința — sau noi — acestei existențe dumnezeiești suntem noi înșine, nu poate fi nici în noi

1) *Hegel, Philosophie der Weltgeschichte, (Lasson) XI, p. 10.*

2) *Hegel, ibid. p. 4*

3) Cum susținea Kant.

4) *Nic. Hartmann, op. cit. pag. 382.*

—, întrucât noi înșine suntem această existență — nicio schimbare sau trecere, nici o deosebire, nici-o multiplicitate sau opoziție. Așa trebuie să fie și nu poate fi altcum". La Hegel găsim aceeași idee exprimată și mai clar. „Adevărul suprem” — zice el — „este nedespărțita unitate între mărginit și nemărginit”¹⁾. „Mărginitul este un moment esențial al nemărginitului în natura lui Dumnezeu,”²⁾ căci nemărginitul poate fi, exista, numai datorită mărginitului.

Ațitudine aceasta o putem caracteriza ca pe-o tendință monistă de-a identifica pe Dumnezeu cu omul. „Dumnezeu și cu „omul în sine”, spiritul lui Dumnezeu și cu spiritul omului sunt identice, prin aceea că Dumnezeu este privit ca un obiect al cunoașterii și al simțirii omenești”³⁾. De aceea idealismul este credința în nemărginita putere a rațiunii și-a spiritului omenească, căci „omul fiind spirit, trebuie și poate să se considere demn de cea mai înaltă onoare. Despre mărimea și puterea spiritului său el nu poate să gândească niciodată destul de mult”⁴⁾.

Idealismul gândește raportul dintre Dumnezeu și om într-o formă dialectică. Dumnezeu nu poate exista fără om, căci El nu poate deveni la sine decât grație conștiinței acestuia — și nici omul fără Dumnezeu — pentru că dacă omul n’ar purta pe Dumnezeu în sine, el n’ar putea deveni ceea ce el trebuie să fie. „Ochiul cu care Dumnezeu mă vede pe mine, este ochiul cu care eu îl văd pe El, ochiul meu și ochiul Lui sunt una.... Dacă Dumnezeu n’ar exista n’aș exista nici eu, dacă eu n’aș exista, n’ar exista nici El”⁵⁾. Din dinamica acestui raport dialectic se deduce mai clar rostul și ținta vieții omenești. Omul trebuie să fie organul prin care să se realizeze ideea. Dovadă că omul este un soldat al ideii, poate fi numai faptul că el devine un Eu liber și autonom. În măsura în care conștiința omului se mișcă spre punctul unde se desăvârșește identitatea dintre om și Dumnezeu, omul își câștigă libertatea și autonomia eului său. Libertatea înseamnă, deci, mântuirea omului de legăturile colbului și de mărginirea vremelnicului. A fi liber și autonom înseamnă, a fi stăpân absolut al vieții, înseamnă că omul este capabil să-și dea singur legea. Negarea oricărei legături de dependență, este condiția esențială pentru ca omul să poată deveni aceea ce el trebuie să fie: personalitate absolut liberă și

1) Nic. Hartmann, op. cit. p. 382.

2) Hegel, Philosophie der Geschichte (Lasson) XI pag. 121.

3) Dr. Nic. Balca, Die Bedeutung Gogartens und seines Kreises für die Pädagogik der Gegenwart, Weimar, 1934.

4) Hegel, Geschichte der Philosophie, Vorwort. Idealismul consideră pe Dumnezeu ca fiind idee. Și istoria vieții omenești nu este altceva decât istoria realizării acestei idei în timp. Așa că deși sinteza creatoare care constituie istoria e fundamentată într-o așa zisă „überpersönliche Notwendigkeit”, totuși omul este locul unde se întâmplă această sinteză.

5) Hegel, op. cit pag. 143.

creatoare de cultură. Atitudinea optimistă până la absolut, idealismul crede că libertatea și autonomia, realizată în personalitatea creatoare de cultură, ar constitui existența adevărată a omului.

Drumul și metoda prin care omul poate realiza această țintă a vieții lui sunt descrise în toate tratatele filosofilor și pedagogilor idealiști. Pedagogia idealistă — umanistă, cu entuziasmul și optimismul ei nemărginit¹⁾, crede că ea posedă — prin ceea ce ea numește „Bildung”²⁾ — formula miraculoasă, prin care se poate realiza suprema formă a omenescului: personalitatea absolut autonomă și creatoare de cultură³⁾. „Gebildetsein” înseamnă de aceea a fi pe punctul unde deosebirea dintre mărginit și nemărginit dispăre, omenescul realizându-se în forma lui absolută. „Cu cât simți mai mult că ești om, cu atât mai mult te simți asemenea zeilor”⁴⁾. Pe acest titanism luciferic se fundamentează toată pedagogia dela Schiller — Goethe, Herder — Humboldt, Fichte-Hegel — Schleiermacher și până la pedagogia secolului nostru reprezentată de un Bauch, Spranger, Litt și Hönigswald⁵⁾. Pe acest temei este clădită toată viața omului modern.

Protestantismul nu s'a opus invaziei acestei filosofii ademenitoare, din motivul că el însuși a fost acela care a contribuit și a creat condițiile necesare, din cari s'a născut idealismul. Luther a negat valoarea tradiției și-a dogmaticii, pregătind cu aceasta calea monofizitismului eretic idealist. El a negat orice autoritate exterioară proclamând libertatea interioară a subiectului ca cel mai înalt bun al spiritualității omenești și prin aceasta Luther a lăsat posibilitatea, ca doctrina protestantă să îmbrace o infinitate de forme cari să se miște între imanentismul teologiei liberale și între transcendentismul cel mai radical. De aceea se și spune — și aceasta cu drept cuvânt — că „fără Luther nu era posibil Hegel și fără Reformă nu era posibil idealismul⁶⁾”. Natural, aceasta nu înseamnă că Luther a fost idealist, — el a negat filosofia orice valoare în ale credinței⁷⁾ — dar el i-a creat acesteia, prin negativismul său, un mediu

1) Omul nu este decât ceea ce educația face din el. (Kant).

2) „Bildung” înseamnă procesul evolutiv de devenire, de formare și desăvârșire a omenescului până la punctul unde identitatea dintre „Sein” și „Sollen” devine un ce îndeplinit.

3) Vezi *W. Moog*, *Geschichte der Pädagogik* III. Bd. Leipzig, 1933, cap. *Der nachkantische Idealismus* 317. *P. Petersen*, *Pädagogik*, Berlin 1933.

4) *Karl Joël*, *Die Bedeutung unseres klassischen Zeitalters für die Gegenwart*, 1916, p. 38.

5) *Spranger*, *Das deutsche Bildungsideal der Gegenwart*, Leipzig 1929 și *R. Hönigswald*, *Über die Grundlagen der Pädagogik*, München 1927.

6) Vezi *B. Bauch*, *Luther und Kant* și *F. Kattenbuch*, *Die deutsche evangelische Theologie seit Schleiermacher*, 6. Aufl., Giessen 1934, p. 11.

7) Luther a privit filosofia ca pe-o... „Erzfeindin des Glaubens”.

prielnic de dezvoltare. Alțcum idealistii nu și-ar putea dovedi paternitatea protestantă și această filosofie nu s'ar fi născut numai pe pământul și în țara reformatorilor.

În luptă cu catolicismul, și în fața inexpugnabilei cetăți a doctrinei acestuia, protestantismul se văzu silit, să accepte ca fundament metafizica idealistă. Din acest moment el deveni un idealism deghizat. Cea mai elocventă dovadă o avem în teologia unui Schleiermacher și Troeltsch, cari vorbesc despre „Christlichkeit des deutschen Idealismus”. Acceptarea metafizice și-a filosofiei idealiste, cu imanentismul, individualismul, liberalismul și raționalismul ei, a avut drept urmare că protestantismul deveni un pseudo-creștinism complet anchilozat și eretic. Idealismul a transformat protestantismul într'o concepție de viață (Weltanschauung), pe care am putea-o numi „Weltfrömmigkeit der Immanenz” și care în realitate nu este decât cel mai cras liberalism. Căci protestantismul liberal nu este o concepție unitară creștină, ci el a dat naștere la o mulțime de „Weltanschauungen” și „Weltanschauungsgemeinschaften”¹⁾, cari nu mai au nimic comun cu doctrina revelată creștină.

Idealismul concepe pe Dumnezeu ca pe-o idee, care cuprinde totul în sine. Această idee produce printr'un proces imanent lumea. Protestantismul își însușește această concepție, prin teologia lui Schleiermacher, pentru care între Dumnezeu și lume, Dumnezeu și om, nu este nici-o deosebire; Dumnezeu fiind imanent și deci existând numai în conștiința omului²⁾. Dacă Dumnezeu este imanent lumii și omului, atunci consecința imediată este că între om și Dumnezeu există un raport direct. Ceeace-l deosebește pe om de Dumnezeu, ar fi numai distanța cuprinsă între starea lui actuală și ceea ce el trebuie să devină. Și, adevărurile de cari omul are trebuință, pentru a realiza unitatea ultimă între el și veșnic, nu-i sunt date printr'o revelație, ci ele sunt imanente omului: ele se găsesc în tănuitele adâncuri ale conștiinței. Pentru o filosofie sau teologie care gândește în acest fel raportul omului cu Dumnezeu, revelația istorică a „Mântuitorului” nu mai are nici-un sens.

Gânditorul, filosoful, este considerat de idealism ca un mare preot al ideii. Filosoful este un om în conștiința căruia ideea se revelează mai lămurit și mai strălucitor. Cu aceasta filosoful primește aureola unui profet, căci „ceace în viață este mare și dumnezeesc este numai prin idee” (Hegel). Acela în a cărui conștiință s'a realizat mai desăvârșit unitatea de care vor-

1) Noi le numim secte.

2) Cât de puternic a fost Schleiermacher influențat de concepția idealistă a identității, dintre Dumnezeu și om, se poate vedea din faptul că nici până astăzi nu s'a clarificat dacă el este panteist sau teist. Vezi *F. Kattenbusch*, *Die deutsche evangelische Theologie seit Schleiermacher*, Gressen, 1926.

biam mai sus — în mod simbolic însă — a fost, — după teologii protestanți liberali și filozofii idealști — Mântuitorul Hristos. La atât se reduce „creștinismul idealist”. Cuvântul Intrupat nu este deci decât o idee a umanității lui Dumnezeu, un simbol al identității desăvârșite între omeneș și dumnezeesc și nu o realitate istorică, prin care Dumnezeu s'a făcut om. Isus, despre care ne vorbesc Evangheliile, n'a fost decât un simplu om, în a cărui conștiință Dumnezeu s'a realizat mai evident.

E natural, ca filozofia idealistă, care n'are nici-o înțelegere pentru cristologia creștină, să denatureze complet și noțiunea de religie. Fiecare filozof idealist înțelege religia după locul pe care aceasta îl are în sistemul lui. Pentru Kant religia este un produs rațional. După Fichte viața omenească evoluează dela sensualism la drept, artă, religie spre cea mai supremă treaptă a acestei evoluții: spre știință. La Hegel religia apare ca o urmare a unității dintre rațiunea universală și cea individuală¹⁾. Toți aceștia sunt așa dar de acord că religia este o idee, o valoare ideală în sistemul celorlalte valori ca: Adevăr, Frumos și Bine. Valoarea religioasă, valoarea estetică, valoarea morală și valoarea adevărului sunt perfect coordonate și egal îndreptățite în acest sistem. Nici una din ele nu are prioritate asupra alteia și nici nu se poate deduce una din alta²⁾. Ele au un caracter ideal și transcendental³⁾ și sunt ca atare ireale. Realizarea lor în lumea materială este tocmai rostul vieții omenești. Din sinteza acestor valori ideale cu lumea naturală — prin faptul trăirii omenești — se naște cultura⁴⁾. În actul cultural se realizează ideea în lume, veșnicia în timp, Dumnezeu devine spre sine. Cu aceasta religia devine un bun cultural, iar cultura supremul scop și ținta vieții omului. Cultura, ca realizare a valorilor ideale, este ceva omeneș și atunci și valoarea religioasă, realizată ca religie, este tot un „ce” omeneș. Religia este gândită ca o posibilitate a umanului, ca un fapt omeneș, care își primește sensul abia în actul cultural. Ea este temeiul culturii și ca atare o operă a omului. Este religia în care Eul omeneș ia locul lui Dumnezeu.

Religia idealismului cultural a dat naștere în Biserica reformatoarelor la așa zisul „Kulturprotestantismus” pentru care

1) Vezi *Münsterberg*, *Philosophie der Werte*, Leipzig, 1921, p. 399. *W. Windelband*, *Präludien*, B. III. *Das Heilige*. *B. Bauch*, *Die Idee*, Leipzig, 1926. *Immanuel Kant*, Leipzig 1923. *Wahrheit, Wert und Wirklichkeit*, Leipzig 1923.

2) Nu transcendent.

3) Cultura este „Weltverwirklichung”.

4) Cine vrea să se informeze mai mult despre poziția pe care o ia filozoful Hegel față de creștinism și de dogmele acestuia să citească *Introducerea* lui Georg Lasson la „Vorlesungen über die Philosophie und Religion”, Teil 3: *Die absolute Religion* (*Philosoph. Bibl.* Bd. 63, Leipzig 1929) și mai ales cap. al patrulea: „Der Gottmensch und die Versöhnung”.

escatologia creștină se transformă în o metafizică a culturii. Culturalizarea religiei și a Bisericii a fost o consecință a influenței idealiste umaniste — prin Schleiermacher — asupra protestantismului secolului al XIX-lea.¹⁾ În teologia lui Schleiermacher Dumnezeu este considerat ca aflându-se în conștiința omului, iar religia ca fiind sentimentul și simțul pentru nemărginit. Acest sentiment este obârșia culturii. Activitatea religioasă a omului produce cultura. Imanentismul protestant, ca și imanentismul idealist de altfel, nu putea să sfârșească, decât recunoscând că suprema țintă a vicții omului este de-a crea cultură.

Schleiermacher s'a ocupat mult cu filosofia lui Kant. Acesta din urmă arătase, că religia revelată creștină nu este posibilă prin faptul că despre Dumnezeu nu putem afla nimic cu ajutorul gândirii și al cunoașterii. Cu aceasta gândirea înlăturase religia, sau cel puțin aceasta nu mai avea nici un obiect și nici un domeniu propriu. Schleiermacher a crezut că poate să redea religiei creștine iarăș obiectul ei prin aceea că susține, că religia nu e treaba gândirii, ci a sentimentului și a ceea ce el numește „unmittelbares Anschauen”. Pentru Schleiermacher ideea de Dumnezeu și cu ideea „universului” au aceiași importanță. Ba în vestitele lui „Reden über Religion” acestea două idei se unesc într'un spirit panteist. Gândul care însuflețește aceste „Reden” este de a ține religia departe, nu numai de orice dogmă ci departe de orice teorie și de orice idee formulată cu ajutorul intelectului. Căci religia e numai „sentiment”, intuiția universului și interiorizarea nemijlocită. Și, deși s'ar părea că Schleiermacher nu vrea să identifice pe Dumnezeu cu universul, totuș din opera lui se poate deduce acest lucru. Căci ce însemnează din acest punct de vedere deosebirea pe care o face acest teolog atunci când el zice, că universul nu este Dumnezeu, dar imaginea Lui viabilă, strălucirea ființei Lui, ca al Său „alter ego”, așa cum sunt trupul și sufletul. Dar certitudinea că Dumnezeu este în univers, n'o poate avea omul cu ajutorul spiritului, ci cu acela al intuiției. Ochiul spiritului vede pe Dumnezeu acolo unde aceasta privește în Univers, pentru intuiție El este pretutindenea prezent.

Nu e greu să se vadă cât de mult seamănă felul de a vorbi al lui Schleiermacher cu acela al unui Kant, Goethe, Schiller și Hegel, deși acesta întrebuințează alte cuvinte. Poate că în ceea ce privește raportul lui Schleiermacher cu Kant va trebui să facem o deosebire. Pentru Kant noțiunea de Dumnezeu nu era rezultatul unor speculații metafizice. Dumnezeu nu era o ființă specială fundamentată pe certitudinile intelectuale ale

1) Vezi Bruner, *Die Grenzen der Humanität*, Tübingen 1932, p. 20—21, și *Eb. Grisebach, Probleme der wirklichen Bildung*, München, 1923, pag. 98.

omului, așa dar El nu este o substanță aparte, ci un simplu postulat al rațiunii practice. „Gott ist also keine ausser mir befindliche Substanz, sondern bloss ein moralisches Verhältniss in mir”¹⁾. Așa că credința practică nu este pentru Kant o știință „ci o certitudine morală”²⁾. Și de aceea Kant este poate singurul filosof idealist la care voința lui Dumnezeu și aceea a omului nu sunt absolut identificate³⁾. Deși omul e tot așa de liber ca și Dumnezeu, totuși Kant a voit să arate că atât Dumnezeu cât și omul sunt legați prin aceeași lege morală. Dumnezeu este numai un girant prin care legea morală își primește dreptul ei. De aceea pentru Kant toată viața religioasă are un caracter etic rațional. Schleiermacher a căutat să depășească această morală rece fundamentată numai pe conștiința răspunderii și a datoriei omului față de legea morală. El a fost un mistic, căci el se simțea ca fiind în inima lui Dumnezeu așa cum este copilul în pântecul mamei. Prin aceasta voim să arătăm că Schleiermacher a fost influențat mult și de filosofia romantică.

Pentru Kant religia trebuie să fie simțită ca un produs al spiritului omenesc. Greșeala pe care o face Kant e, că el consideră religia ca fiind o urmare a voinții individului și deci ca un „postulat” al rațiunii fundamentat pe autonomia personalității omenești și nu ca pe o revelație a lui Dumnezeu. Schleiermacher înțelege această greșeală a filosofiei religioase kantiene, a cărei corectură el însă nu poate s'o facă, din cauză că era prea mult influențat de misticismul panteist și panlogist al filosofiei romantice și al celei idealiste, și de aceea el rămâne prins în imanentismul acestora. Identitatea dintre Dumnezeu și lume îi apare și lui ca ultima deslegare a opoziției dintre „ideal” și „real”, natură și spirit.

Dintre toți filosofii idealiști căruia Schleiermacher îi este mai mult tributar, este Hegel. Și hegelianismul a fost cu aceasta acela care a împământenit în teologia protestantă a secolului al XIX-lea idealismul. Pentru Hegel — după cum am încercat să arătăm mai sus — adevărata religie este filosofia, căci numai grație filosofiei poate fi înțeles adevărul unității lui Dumnezeu cu omenirea în idee. Omul, ca ființa cugetătoare conștientă care gândind se poate înțelege pe sine și ființa universului, este cel mai înalt mod de realizare proprie a ideii, a absolutului. Ca filosof Schleiermacher n'a putut să se elibereze din această teorie fascinantă a lui Hegel și de aceea, ceea ce Schleiermacher vrea să spună cu acel „Gott in allem”, nu este altceva decât misticismul panteist hegelian exprimat cu alte cuvinte.

1) *Rudolf Reicke*, Ein ungedrucktes Werk von Kant aus seinen letzten Lebensjahren: Altpreussische Monatschrift 1884, 414, Anm. 66.

2) *Kant*, Kritik der praktischen Vernunft, 2. Aufl. pag. 857.

3) Această identificare au construit-o Fichte, Schelling și Hegel.

Ceeace ne interesează pe noi aici e, desigur, numai să arătăm că prin Schleiermacher idealismul și romantismul filosofic au pătruns în teologia protestantă și au dat naștere protestantismului liberal — cultural. Și influența acestui teolog a fost atât de puternică încât, începând cu secolul al 19-lea și până astăzi, teologia protestantă poartă pecetea spiritului său. Căci despre oricare dintre cele trei școale teologice protestante de după Schleiermacher — școala liberală, confesională și mijlocitoare¹⁾ putem spune, că se hrănesc din acest spirit. De asemenea fără Schleiermacher și Hegel nu e posibil să fie înțeles nici D. Fr. Strauss, nici Ferd. Christian Baur²⁾ și nici A. Ritschl³⁾, deși trebuie să recunoaștem că acesta din urmă se deosebete în multe privințe de Schleiermacher. Și poate că nu trebuie să-l uităm nici pe Troeltsch, prin care influența lui Schleiermacher renaște în teologia protestantă contemporană nespuse de puternic. În teologia lui Troeltsch încrucișarea dintre protestantism și idealism e complet desăvârșită, metafizica idealismului devenind fundamentul protestantismului. În raportul dintre rațiune și revelație cea dintâi începe să câștige din ce în ce tot mai multă însemnătate, până când rațiunea însăși ia locul revelației. Căci pentru Troeltsch revelația nu poate avea decât un caracter rațional. Dumnezeu este pentru acesta „der Inbegriff der Vernunft im All”. El gândește pe Dumnezeu ca fiind imanent lumii, așa cum îl gândește dealtfel și idealismul speculativ⁴⁾. Transcendentul e complet negat, căci Dumnezeu este spirit care însuflețește Universul (Allvernunft), sau cum spun idealistii, El este ființa lumii, iar lumea apariția lui Dumnezeu.

Filosofia religiei se transformă pentru Troeltsch în filosofia istoriei. Ceeace mișcă istoria sunt ideile „transcendentale”, cari însă n’au un caracter transcendent, ci imanent. Supranatural, sau minune, nu există în istorie. Ceeace se numește în istorie „genial”, „minune” este numai simbol. Nu există o religie istorică absolută. Și nici Isus nu este pentru Troeltsch decât un simbol, o idee. Realizarea ideii în lume dă naștere culturii. Ceeace dă istoriei o bogăție nemărginită, e cultura. Filosofia religiei și-a istoriei devin filosofia culturii. Religia devine servitoarea umilă a culturii.

O nouă reînviere a idealismului în protestantism a avut loc în anii imediat de după războiu. În loc ca teologii protestanți

1) Școala dela Tübingen, școala dela Erlangen și cea dela Halle.

2) Reprezentant al teologiei protestante liberale. Cine dorește să se documenteze mai mult asupra acestei influențe să citească lucrarea lui F. Kattenbuch.

3) Teolog protestant 1882—1889.

4) Troeltsch a fost influențat de Windelband și de elevul acestuia, Rickert.

să se trezească la conștiința, că alianța teologiei reformatoarelor cu idealismul german a falsificat doctrina creștină până la nerecunoaștere, ei au început să adâncească atât de mult această alianță, încât să nu se mai poată face nici o deosebire între idealism și protestantism. Deosebirea constă poate numai în faptul că un teolog depinde de un profet al idealismului speculativ, iar altul de un profet al idealismului libertății, așa că Fichte, Kant, Schelling, Hegel sunt iarăși la modă. Ba se poate deosebi chiar și bisericiuțe mai mici. E de ajuns, credem, să amintim aici teologi protestanți cari aparțin școlii neo-kantiene dela Marburg — ai cărei întemeietori au fost H. Cohen și P. Natorp, — și alții cari aparțin școlii dela Heidelberg — Windelband, Rickert. Celei dintâi școlii aparține K. Bornhaussen, care în cartea lui „Vom chrisstlichen Sinn des Idealismus”¹⁾ încearcă să arate, că singura eșire din impasul în care se găsește astăzi protestantismul este o întoarcere la idealism. Deasemenea Brunstäd și Knittermeyer. Brunstäd se mișcă pe linia lui Hegel, Knittermeyer pe aceea a școlii dela Marburg.

Secularizat complet, protestantismul se supuse nenărginitei ambiții și pretenției nesocotite a omului modern, care și-a făcut din cultură un ideal căruia i se închină și-i sacrifică tot sufletul, devenind idolatrie culturală. După cum pentru idealism personalitatea creatoare era organul prin care se realiza ideea în lume, ca purtătoarea culturii²⁾, tot asemenea ridică și protestantismul pe omul creator de bunuri culturale la rangul de tip al protestantului creștin. Problema nu mai este de aceea, pentru protestantism, mântuirea prin Biserica lui Christos, ci evoluția și dezvoltarea spiritului spre personalitatea împodobită cu bogățiile culturii. Religia și Biserica își pierd aceeași făcea piatra lor unghiulară: puterea harismatică și sacră. Religia este privită ca o funcțiune a culturii, iar Biserica o simplă instituție culturală, sau cel mult „o instituție de pompe funebre”³⁾. Atât Biserica cât și Religia își primesc valoarea și sensul lor, dela serviciul pe care acestea îl fac culturii. Istoria omnirii nu mai este istoria mântuirii omului de sub stăpânirea păcatului, ci ea este istoria realizării valorilor, a ideii; ea este istoria culturii. Și, dacă religia și Biserica își primesc importanța dela felul cum își îndeplinesc rostul lor ca purtătoare de cultură, atunci istoria culturii se confundă cu istoria Bisericii, — istoria culturii fiind istoria mântuirii și-a împărăției lui Dumnezeu.

Altă consecință pe care a avut-o raționalizarea și imanentizarea protestantismului a fost negarea originii divine a Evangheliei. Ca răspuns la eretica pretenție de infailibilitate și de

1) Apărută 1924.

2) Vezi R. Höningwald, op. cit. pag. 10.

3) Gogarten, Religiöse Entscheidung. Jena, pag. 87.

supremă autoritate a papilor, reformatorii s'au referit la Biblie, pe care au decretat-o singura autoritate și singurul izvor al mântuirii omului. Iar iesuitismului catolic, aceștia i-au răspuns prin ridicarea libertății interioare la cel mai înalt și cel mai sfânt drept al creștinului¹⁾). Adevărul mântuitor se găsește în Biblie și deci fiecare om îl poate găsi, fără de nici un îndreptar și fără nici un ajutor. „Nimenea nu poate fi de ajutor altuia în lupta pentru suflet. Totul depinde numai de sufletul insului, care este singur în fața lui Dumnezeu”.

Libertatea individului de-a căuta singur adevărul în Biblie, a avut drept urmare negarea Bisericii ca singura învățătoare a adevărului revelat. Căutarea adevărului presupune că acesta nu-i este dat omului, ci el este un ideal, pentru găsirea căruia omul trebuie să se ostenească nespun de mult. Ideea idealistă că adevărul este în veșnica devenire, că el este o veșnică problemă — eine ewige Aufgabe — s'a transformat în bun protestant. Cu aceasta protestantismul este de fapt dușmanul oricărei Biserici, căci Biserica este corpul mistic al Mântuitorului și ca atare ea este fundamentată pe adevărurile date și revelate de El.

Obârșia raționalismului și intelectualismului protestant se găsește în Reformă. Faptul că Reformatorii au fost profesori de universitate, este în această privință nespun de semnificativ. Prin Melancton influența științei devine în protestantism foarte puternică. El a fost acela care a introdus în Biserica protestantă umanismul, iar umanismul protestantizat a ușurat mult încrucișarea dintre protestantism și idealismul speculativ german. Poate a ajutat mult la această încrucișare și faptul, că suprema autoritate în Biserica protestantă o are Biblia, Cuvântul. Protestantismul devine o religie a „Cuvântului”, iar teologii protestanți, interpreții acestui Cuvânt și cu aceasta momentul logic sistematic începe să se accentueze tot mai mult în teologia protestantă. Așa că era fatal, ca protestantismul să sfârșească prin a individualiza și raționaliza doctrina creștină.

Reformatorii au negat valoarea oricărui adevăr, în procesul mântuirii, care n'ar avea o obârșie biblică. Orice aport al omeneșului la opera mântuirii este nul. Insufletită, însă, de patosul negației și de un sentiment fals de libertate, teologia protestantă a secolului al XIX-lea, sub influența filosofiei idealiste, a făcut din Biblie o operă omenească și un produs istoric. Sub pretextul dovedirii canonicității ei, ea fu încredințată savanților istoriei, pentruca aceștia să-i analizeze, cu ajutorul metodei și principiilor științei pozitive, autenticitatea și istoricitatea. Și, odată încăpută pe mâna acestora, ea își pierdu

1) Nu este greu să se observe că „die Freiheit eines Christenmenschen” a lui Luther, s'a transformat prin influența idealismului în individualism religios.

încetul cu încetul aureola de Cuvânt revelat al lui Dumnezeu ¹⁾. Căci aceștia se cred a fi exponenți ai spiritului liber. Ei vorbesc în numele științei, în numele metodei exacte și nu în numele lui Hristos. Ei supun Evanghelia unei critici făcută din punctul de vedere al rațiunii autonome și atotputernice.

Consecința ultimă a desdumnezeirii complete a protestantismului se vede abia astăzi: este haosul și desnădejdea care chină atât de mult pe protestantul modern. Nimenea nu simte mai adânc tragicul greșelii făptuite decât Gogarten, atunci când recunoaște, că protestantismul a făcut o greșală adâncă prin încuscrirea cu idealismul humanist. Vina făptuită, zice el, este „că noi n'am păstrat curată credința „von dem ich haften Denken” tocmai în timpul în care dela revoluția franceză și până în ziua de astăzi ordinele (Ordnungen) ²⁾ vieții omenești au fost dizolvate într'o mare măsură, gândirea omenească a fost atrasă într'o adevărată beție a conștiinței de sine, în care conducătorul spiritual al Bisericii ³⁾ era super-intendentul J. G. Herder — istoria era înțeleasă ca o expunere suverană a spiritului omenească, iar pentru ca acestei opere omenești să i se împrumute o aureolă oarecare, a fost considerată ca revelația lui Dumnezeu, eu zic, aceasta este greșeala noastră, pe care noi creștinii o avem, că teologia creștină în loc să se opună acestei secularizări a credinței, începută în secolul al XVIII-lea, ea s'a alăturat la această beție a preamăririi Eului omenească. Și din cauza că ea a făcut acest lucru, n'a fost în stare să înlăture nesiguranța și zăpăceala care s'au abătut asupra omului în ultimii 150 de ani” ⁴⁾.

Criza apocaliptică care încearcă pe omul veacului nostru este falimentul total al idealismului ca temelie al vieții spirituale-moderne. Idealismul a făcut din om măsura tuturor lucrurilor, învățându-l să creadă că puterea rațiunii lui este nemărginită și că supremul imperativ al vieții ar fi libertatea absolută a Eului său. Efemerele succese ale rațiunii i-au dat omului iluzia, că el poate să realizeze raiul pe pământ. Dar în urma cataclismului care s'a abătut asupra omului apusean — războiul mondial — care l-a pus la o așa de grea încercare, s'a dovedit cât de fantasmagorică a fost această pretenție a lui. Turnurile idealiste, clădite pe orgoliul și nebuneasca încredere a omului în rațiunea sa, s'au năruit ⁵⁾. Și, după cum era și natural, năruirea

1) Și faptul acesta este considerat de savanții protestanți ca un progres foarte mare al rațiunii omenești. „Diese Dogmenkritik ist der Ausdruck der Mündigkeit der menschlichen Vernunft, welche sich verbreitet, alle Tradition der Prüfung zu unterwerfen“. *Dilthey*, Gesammelte Schriften, Bd. II. pag. 136.

2) Tradus de autor.

3) Protestante.

4) *Gogarten*, Die Schuld der Kirche gegen die Welt, Jena, Dietrichs, 1928.

5) Vezi *Forsthoff*, op. cit.

acestora a produs haos și panică și în protestantism. Cei cari sunt cât de puțin informați asupra lucrărilor apărute în teologia protestantă în ultimii ani, știu, că protestantismul se află într'un impas nespus de greu și într'o criză grozavă. Teologia dialectică este produsul acestei crize: ea este un copil al desnădejzii și al nihilismului religios, în care trăește omul apusean și ca atare ea este o „teologie a crizei”.

Dr. NIC. BALCA

RECENZII

MARIN ȘTEFĂNESCU: *Le problème de la Méthode.* (Librairie Alcan, Paris, 1938).

Problema metodei este una dintre cele mai interesante probleme filosofice și, de aceea, dela însăși începuturile reflexiei filosofice, i s'a acordat toată atenția necesară. Căci a poseda un mijloc sigur și eficace de a investiga o problemă, înseamnă a avea la îndemână metoda de a o deslega. De aceea toți marii filosofi și-au pus problema metodei, convinși fiind că descoperind metoda filosofică adevărată, vor putea apoi ușor deslega toate problemele pe care și le puneau. Iar filosofil care au descoperit o nouă metodă filosofică sunt socotiți, totuși sprebu această, marii filosofi.

Pe cât de importantă și necesară, problema metodei este însă tot pe atât de dificilă. După lungi și istovitoare cercetări întreprinse de mîntea omenească pentru a descoperi metoda, nu s'a ajuns totuși la rezultate suficient de multumitoare. Părerile asupra metodei filosofice sunt astăzi tot așa de împărțite, cum au fost totdeauna. Am greși totuși, dacă am crede, că toată munca ce s'a depus, în decursul vremii, în această privință, a fost zălarnică. S'au descoperit câteva metode fructuoase, cu ajutorul cărora cunoștințele filosofice s'au îmbogățit enorm. Chiar în vremea noastră s'a descoperit o metodă nouă, care a dus la rezultate extrem de interesante: e metoda fenomenologică.

Și în filosofia românească s'a pus problema metodei. A pus-o de acum vre-un deceniu d. prof. Gusti, împins de nevoia de a cunoaște monografic realitatea socială. Și-o pune acum d. Marin Ștefănescu, prin lucrarea de față, publicată în limba franceză. Ambii însă, din scopuri diferite și cu rezultate complet diferite. Lucrarea d-lui Gusti este cunoscută. De a d-lui Marin Ștefănescu abia acum avem ocazia să luăm cunoștință, deși fusese anunțată, în diferite rânduri, de mai mulți ani.

Lucrarea d-lui Marin Ștefănescu are două părți: una istorică, intitulată „Diversitatea metodelor”, și alta care vrea să fie sistematică, intitulată „Unitatea metodelor”. În partea închinată diversității metodelor d. M. Ștefănescu arată cum, din antichitate și până în timpurile noastre, filosofil au susținut idei diverse și opuse, ce n'au putut fi aduse la unitate. Din ce pricină? Este în adevăr imposibil de adus la unitate cunoștințele divergente și contradictorii? Stă în natura intrinsecă a acestor cunoștințe de a fi pururi divergente și contradictorii? Sau, poate, nu s'a găsit mijlocul de a le face să se împace? D. Marin Ștefănescu înclină pentru această din urmă soluție. Cum încearcă d-sa să demonstreze acest lucru?

D-sa pornește de la faptul că fiecare filosof mare a fost făcut răs-

punzător pentru punctul de plecare pe care și l-a ales. Fiind făcut răspunzător, înseamnă că a fost liber, fiindcă dacă n'ar fi fost liber, n'ar fi putut fi făcut răspunzător. Ca atare și d-sa e liber să-și aleagă punctul de plecare, pentru a deslega problema metodei. Și de unde pleacă? Fiind creștin, creștin convins, aprofundând creștinismul, d-sa găsește că cel mai nimerit punct de plecare, căruia nu i s'a acordat toată atenția cuvenită, este rugăciunea. Făcând rugăciuni, rugându-ne mereu și în tot felul, perseverând în rugăciuni, iată metoda în stare să ne ducă la rezultatele dorite. Rugăciune înainte de toate, rugăciune mai presus de toate, rugăciune totdeauna și în toate lucrurile rugăciune, iată mijlocul de a deslega toate problemele. Dar ce trebuie să înțelegem prin rugăciune? Căci termenul nu este așa de clar și gânditorii nu-l determină, toți, în același sens. D. Marin Ștefănescu se silește să ni-l determine cât mai precis. Intr'o primă determinare, autorul înțelege prin rugăciune „l'action du bien pour se purifier du mal, afin de réaliser le plus de bien possible... Et il faut commencer, en toutes choses, par la prière. Car en ce sens la prière est ce que tout savant consciencieux appelle préparation, quand il s'efforce d'être pur, consciencieux, objectif, juste, impartial, dans ses études, dans ses recherches, pour trouver la Vérité. Et, dans ce sens, la prière est le commencement de l'étude, de toute étude, et tout savant, digne de ce nom, commence par elle, soit qu'il l'appelle prière soit qu'il la nomme la préparation, la purification, nécessaire au savant digne de ce nom” (pag. 208). În altă parte d-sa susține că metoda pentru Isus și deci și pentru d-sa e credința, „mais la foi de plus en plus pure, s'élevant à l'espérance, et de l'espérance à la charité. Et la méthode pour Jésus-Christ est la foi, parce que si l'on croit en Dieu, on peut tout, on peut résoudre tout problème, et, par suite, le problème de la vérité lui aussi” (pag. 217-218). Dar credința la rândul ei ce este? „...La foi est la liberté. Car la liberté est l'être qui se prononce en dernière analyse, de quelque manière que ce soit, sur la vérité, qui décide si elle est ou non, et, dans l'affirmative, ce qu'elle est” (pag. 255). Să reținem deci până aici: metoda e rugăciune: rugăciunea e credință; credința e libertate. Perfectionându-se „prin studiul animat al rugăciunii, conform creștinismului”, autorul ajunge să înțeleagă „qu'au fond de tout être il y a un certain degré de foi, qui est ce qu'on appelle aussi conscience, âme, liberté, raison ou pensée, esprit, idéal, vérité, beauté, bonté, quelque chose de divin” (pag. 330). Credința nu mai este deci acum numai libertate, ci este, cum vedem, conștiință, suflet, rațiune sau gândire, spirit, ideal, adevăr, frumos, bine. Între credință și rațiune nu există nici un conflict, căci „quand nous disons foi, nous devons entendre raison, et inversement”. Să nu credem însă că determinările de mai sus date de autor metodei au fost numai provizorii, pentru a obține astfel o definiție cât mai adecvată a metodei pe care d-sa o preconizează. D-sa le menține pe toate, complectându-le și cu altele. Deci să nu uităm, „la méthode est avant tout la prière, ou la foi. Et la prière, ou la foi, est l'étude de plus pure, de plus en plus elle-même, de plus en plus ce qu'elle doit être” (pag. 332). Astfel stând lucrurile, metoda nu mai este acum numai simpla rugăciune, sau credință, ci este studiul animat al rugăciunii sau al credinței. Cu propriile cuvinte ale autorului: „De sorte que la méthode est avant tout l'étude animée de la prière, ou de la foi. Et cette étude, — ou cette méthode, — ainsi conçue, et ainsi pratiquée, — nous montre de plus en plus qu'elle est l'action de ce qu'il y a de plus profond dans un être, et qu'on appelle aussi la foi, la prière, la conscience, l'âme, la liberté, la raison, la pensée, l'esprit, l'idéal, la

verité, la beauté, la bonté, la perfection, le divin, de cet être en vue d'une foi plus grande, d'une prière plus pure, d'une conscience, ou d'une âme, plus pure, d'une liberté plus complète, d'une raison, ou d'une pensée, plus claire, d'un esprit plus saint" (pag. 332). Când credeam însă că ne-am clarificat asupra metodei pe care o preconizează d. Marin Ștefănescu, după ce am văzut atâtea determinări, iată că ne vedem pus din nou spiritul la încercare. La pag. 347 ni se spune: „La méthode est tout être par lequel on peut agir pour atteindre un but. Mais il y une bonne et une mauvaise méthode. Celle-ci est une pseudo-méthode. Et la bonne, la vraie méthode est tout être par lequel on peut agir pour réaliser le bien. Elle peut être: l'expérience ou la raison; la raison ou la foi; l'instinct ou l'intelligence; l'intuition ou le raisonnement; l'objectivité du savant ou la prière du croyant; la souffrance ou la joie; au pur sanglot ou la parole la plus éloquente, — dans la mesure où par l'un ou par l'autre de ces êtres on agit sincèrement pour réaliser le bien" (pag. 347). Cu alte cuvinte, asta vrea să spună autorul, toate metodele care au fost întrebuințate până acum sunt bune, dacă sunt considerate ca trepte pregătitoare ale metodei supreme și perfecte care este rugăciunea sau credința. În afară de rugăciune ele nu fac doi bani, animate de rugăciune ele capătă minunate virtuți cognitive. Dar autorul nu se oprește nici aici. Ajuns la capătul cercetărilor sale, folosindu-se de metoda pe care și-a impus-o de a studia rugându-se și de a se ruga studiind, d-șa vrea să sintetizeze în câteva cuvinte definitive, fructul cercetărilor sale migăloase asupra metodei. Iată-le: „La méthode, — la foi, ou la raison, la foi éclairée et non obscure, la foi raisonnée, ou la raison croyante — doit aller de plus en plus vers sa plénitude, à travers les différentes formes de l'expérience. Elle est aussi bien la technique et la science, que l'art, la philosophie et la religion, la pensée socratique et l'esprit chrétien. Telle est la méthode à laquelle nous ont conduit nos recherches. Il y a une unité au-dessus de la diversité, mais il y a aussi une unité dans la diversité vers l'unité. La méthode est la marche de l'idéal, à travers la réalité, vers l'idéal de plus en plus parfait; c'est la marche de l'âme, au-dessus de l'esprit mauvais, à travers la matière, vers l'esprit de plus en plus pur, sacré" (pag. 360). Prin urmare d. Marin Ștefănescu înțelege prin metodă totul: înțelege instinct, sensibilitate, experiență, rațiune; silogism, intuiție, sentiment; înțelege sinceritate, obiectivitate, puritate; rugăciune, credință, speranță, caritate; concepții filosofice și religioase, realitate și ideal, tehnică și știință, artă și mers al idealului prin realitate! Toate acestea împreună! Trebuie să mărturisim că extinderea aceasta ne mai întâlnită până acum în toată istoria filosofiei, a noțiunii de metodă așa de mult încât să cuprindă în sine totul, ne lasă pur și simplu înmărmuriți! Noțiunea de metodă care din antichitate și până astăzi a căpătat, datorită celor mai înzestrate minți ale omenirii, un sens destul de precis, devine la d. Marin Ștefănescu așa de comprehensivă, încât înțelegem prin ea totul și, din această cauză, nimic. Se face tabula rasa de tot ceea ce gândirea filosofică a adus pozitiv în această chestiune. Noțiuni, care aveau sensuri destul de precise, sunt date pur și simplu peste cap și silite să primească sensuri neașteptate și cu totul neînțeluse! Nu țiar veni să crezi că lucrurile aceste au putut fi susținute de cineva în mod serios. Dacă filosofia a făcut, în decursul lungii ei istorii, un progres, apoi acesta stă mai ales în afirmarea tot mai puternică a năzuinții de a distinge diferitele planuri din care poate fi tratată o problemă, din determinarea cât mai precisă a noțiunilor, din ordonarea lor cât mai sistematică, din strictețea în argumentare, din examinarea critică ai delor. Toate aceste lucruri

sunt cu totul ignorate de d. Marin Ștefănescu: d-sa nu distinge planul logice de cel epistemologic ori metafizic, filosofia de religie, realul de normativ, partea istorică a unei probleme de laturea ei sistematică, teoria de predică și deaceia citirea lucrărilor d-sale este de-a dreptul deconcertantă. E nevoie de un efort mereu susținut de o voință dintre cele mai perseverente ca să ajungi la capătul lecturii și să nu te lași descurajat de lipsa de responsabilitate filosofică și de ușurința cu care d-sa trece de la un plan la altul, fără să-și dea seama de aceasta, provocând astfel cele mai grave confuzii în mințile cititorilor nepregătiți suficient critic. Din această pricină și examinarea critică a lucrării d-sale este aproape făcută imposibilă. Căci ar trebui să se înceapă printr'un abecedar filosofic, prin restituirea noțiunilor cu care lucrează d-sa a sensului lor recunoscut și acceptat, o muncă nu tocmai agreabilă.

Ceeace ne isbește în partea a doua a lucrării d-sale este penuria dezolantă a lucrărilor pe care se sprijină: în afară de Biblie, vre-o două trei alte lucrări filosofice. Desigur, lipsa de trimiteri nu este totdeauna o slăbiciune, ci uneori din contra. Mai ales când îți iei ca fundament Biblia. Când îți pui însă problema metodei și vrei s'o deslegi în sens creștin, cum încearcă d. Marin Ștefănescu, nu-ți este îngăduit să treci peste marii filosofi creștini, cari au adus contribuții atât de interesante în legătură cu problemele fundamentale pe care și le pune conștiința creștină. D. Marin Ștefănescu și-a făcut însă sarcina foarte comodă: cu Biblia în mână, d-sa ne expune evenimentele istorice importante din viața lui Isus, făcând la fiecare susținere trimiterea necesară și vrând să facă cititorului impresia că e foarte documentat. Astfel când spune că *Betleemul nu e departe de Ierusalim*, d-sa ne indică locul de unde a luat informația! De filosofia contemporană a religiei, catolică, protestantă și ortodoxă, filosofie care posedă lucruri atât de interesante, și în ce privește rugăciunea și în ce privește credința, autorul pare să fie cu totul străin.

Lăsând la o parte lipsa de orientare bibliografică în domeniu și asupra problemei — un lucru care este socotit ea o datorie elementară de către orice cercetător, — d. Marin Ștefănescu se face vinovat și de erezii flagrante. D-sa susține: „*Dieu prie pour créer le monde et lorsqu'il crée le monde. Dieu crée le monde en le priant, et il prie le monde en le créant. Il le prie d'être bon. Après l'avoir créé, il prie le monde de se sanctifier.* (pag. 287) „*Mais il faut encore savoir qu'on trouve la prière, et dans sa forme la plus pure, chez Dieu. Car, comme on l'a vu, Dieu est esprit, et ce qui prie en nous est l'esprit. Toute action de Dieu est une sublime prière. Dieu crée le monde en le priant, et, en le créant, il prie le monde d'être bon, d'être parfait*” (pag. 318). Asta, după ce ni se spusese că rugăciunea este înălțare, purificare, apropiere de divin. Ceeace înseamnă că dacă Dumnezeu se roagă, el nu este încă purificat cu totul, că dacă se roagă de lume când o crează, el nu este atotputernic! Noi cari știam că creștinismul este doctrina ce cuprinde învățăturile lui Isus, ale profetilor și apostolilor despre mântuirea oamenilor prin credința în Dumnezeu, aflăm acum de la d. Marin Ștefănescu, din contra, că creștinismul este nici mai mult nici mai puțin decât „*Cultul Patriei*”: „*Il est ce que nous pouvons nommer le „Culte de la Patrie”*” (p. 355). Din faptul că creștinismul nu exclude naționalitatea, că credința în Isus și în Dumnezeu Atotputernicul nu exclude, ba chiar recunoaște apartenența către comunități naționale, d. Marin Ștefănescu trage concluzia că Creștinismul este „*Cultul Patriei*”. Rămânând probabil ca naționalismul să fie Cultul lui Dumnezeu!

D. Marin Ștefănescu susține că diferitele concepții, ce par opuse, nu

se exclude totul, „dacă fiecare din ele este sinceră”. (pag. 359). Și cum motivează acest lucru? „Car c'est Dieu, en effet, spune d-sa, qui décide de tout, mais Dieu, étant Parfait, donne à chacun selon son mérite ou selon le bon emploi de sa liberté”. (pag. 359). Prin urmare, dacă cineva susține un lucru eronat sau o nerozie vădită, acestea nu pot să fie excluse de ideile respective adevărate, dacă ideea eronată sau nerozia sunt susținute cu sinceritate. Și adevărurile și erorile pot sta foarte bine alături după d. Marin Ștefănescu, fiindcă, spune d-sa, Dumnezeu dă fiecăruia după meritul său: unuia idei adevărate, altuia false, dar toate bune! Să ne supunem deci normei, care după d-sa este infalibilă: „Il faut donc toujours étudier ou travailler, mais il faut toujours prier; et il faut toujours prier mais il faut toujours étudier ou travailler. A chacun est donné son destin, mais à chacun aussi est donnée la liberté correspondante pour accomplir sa destinée. Et on emploie bien sa liberté, pour accomplir son destin, si l'on travaille en priant, ou si l'on prie en travaillant” (pag. 359). Principiul contradicției nu are nici o valoare: cu ajutorul metodei universale, care este rugăciunea, d. Marin Ștefănescu crede că poate concilia sistemele cele mai opuse. Nu face însă nici cea mai mică încercare de a ne demonstra cum de pildă materialismul se poate împăca cu spiritualismul, realismul cu idealismul, raționalismul cu empirismul, creștinismul cu budismul, etc. Ce creștin, rugându-se, ar putea ajunge să recunoască religia mahomedană sau pe cea budistă făcând o unitate cu a lui?

Există o diversitate a metodelor, dar există după d. Marin Ștefănescu și o unitate a lor. În ce constă diversitatea? „La diversité des méthodes est l'ensemble des degrés de foi, de raison, ou de pensée, d'esprit, de liberté, de perfection que Dieu a mis dans les différents êtres, mais dans chacun, selon son mérite, en face de la tentation du mal, pour qu'ils partent de là vers la foi, ou la pensée, la raison accomplie, vers la liberté parfaite, ou l'esprit pur. Ainsi, l'un a la foi surtout sous forme d'instinct, un autre a cette foi sous forme de sensibilité; l'un est plutôt empiriste, un autre est plutôt rationaliste; pour l'un la méthode supérieure est surtout l'art ou l'intuition intellectuelle, pour un autre la méthode supérieure est la science ou la raison pure, etc. Et lorsqu'on est plongé dans la diversité, sans en comprendre encore assez l'unité, on est surtout présomptueux, et on est surtout le partisan d'une méthode, de sa propre méthode, à l'exclusion des autres. Il y a, par ex., des empiristes qui excluent presque entièrement le rationalisme, et inversement”. (pag. 272). Dar pe lângă diversitate este unitatea lor. În ce constă această unitate a metodelor? „L'unité des méthodes est l'effort de toute forme de la foi, — ou de la raison, — de l'esprit, de l'expérience, qui, en parlant de ce qui lui est propre agit sincèrement, d'une manière pure, en vue de la méthode suprême; elle est surtout la foi accomplie, — ou la raison parfaite, — l'esprit qui vient en aide à toute forme de méthode, — expérience ou raison discursive, — dans son effort sincère vers la méthode suprême. Et celle-ci est la foi accomplie, ou la raison parfaite, l'esprit pur, la pensée en soi, la conscience au plus haut degré, la liberté dans toute sa plénitude, l'acte divin. C'est la foi éclairée et non obscure, la foi rationnelle, la foi raisonnée, ou la raison croyante. La diversité des méthodes est l'ensemble des doctrines qui réalisent plus ou moins la doctrine chrétienne. L'unité des méthodes est la doctrine chrétienne, réalisée de plus en plus par toutes les doctrines. Et, s'il en est ainsi, il résulte de là que la méthode, la vraie, la bonne méthode, est toute action de tout être qui cherche sincèrement, d'une manière pure, à atteindre son but. La vraie méthode n'est pas présomptueuse. Elle n'exclut

ni la sensibilité, ni l'expérience, aucune forme de méthode sincère, pure, consciencieuse. Telle est la méthode cherchée". (pag. 272-3). Acum nu ni se mai spune c  adev rata metod  este rugăciunea sau credința, ci doar orice acţiune a oricărei fiinţe, care încearcă, intr'un chip pur, să-şi atingă scopul.

Am folosit din plin citate, pentru ca cititorul acestei recenzii să-şi facă direct o idee c t mai exactă de felul cum pune problema şi argumentează d. Marin Ştefănescu. Le-am dat, pentru ca cititorul să vadă cum d. Marin Ştefănescu confundă isvorul de cunoaştere cu meloda, metoda cu funcţiunile elementare ale conştiinţei, cu teoria în genere, cu arta, cu ştiinţa, cu filosofia, cu religia, cu gândirea lui Dumnezeu însuşi; cum, în loc să ni se precizeze sensul noţiunii de metodă, el este făcut atât de vag şi de obscur, f c t nu mai poate fi utilizat; cum confundă domeniile filosofice şi incurc  problemele, provoc nd nu numai nedumeriri, ci cele mai grave erori. C lindu-i, ai adeseori impresia că d-sa se lasă condus nu de semnificaţia ideilor, ci de sonoritatea cuvintelor, că d-sa se imbat  cu termeni gravi, pe care întrebunţandu-i şi c nd trebuie şi c nd nu trebuie, şi unde trebuie şi unde nu, îi goleşte de orice conţinut logic, r m n nd doar cu fraze care, c nd nu spun nimic, spun enormităţi. Dacă d. Marin Ştefănescu n'ar deţine un rol în invat m ntul nostru superior şi ar fi la prima d-sale încercare de a pune atât de fals problemele şi a le trata împotriva oricărui spirit de metodă ştiinţifică, nu ne-am vedea obligaţi să luăm o atitudine atât de energică. Dar d-sa predă aceste lucruri la universitate şi-i obligă pe studenţi să le cunoască; d-sa a mai scris o lucrare acum douăzeci de ani. Filosofia Rom neasc , care e un exemplu clasic de tratare nestiinţific , falsă, greşită, a problemelor filosofiei rom neşti, lucru pe care-l int lnim şi în lucrarea recentă. Iar dacă atunci, din cine ştie ce împrejurări, nu i-a arătat nimeni modul scandalos de naiv cum înţelegea să facă operă ştiinţifică, trebuie să i se spună de data aceasta deschis şi categoric. Orice menajamente, când e vorba de pregătirea filosofică a tinerelor generaţii, ar aduce cu o complicitate. Orice trecere sub tăcere a ideilor incoerente şi incoerente din „Le Problème de la Méthode”, ar însemna o culpă împotriva culturii noastre filosofice.

Confund nd noţiuni elementare, determin nd vag, fals şi incoerent noţiunea de metodă, d. Marin Ştefănescu nu aduce nici un serviciu filosofiei; susţin nd erezii, d-sa nu aduce nici un serviciu Bisericii şi Creştinismului; public nd o asemenea lucrare în limba franceză, d-sa nu aduce nici un serviciu ţării. Ajuns la sf rşitul lucrării, cititorul este adus să-şi pună fără să vrea întrebarea: să nu-şi fi aplicat autorul sieşi metoda pe care o preconizează, adică să nu se fi rugat îndojuns studiind sau să nu fi studiat îndejuns rug ndu-se? Oricare ar fi explicaţia, un lucru dureros rămâne indubitabil: că cultura filosofică românească înregistrează, într'o vreme de mare dezvoltare, o lucrare ca „Le Problème de la Méthode” care, de ce n'am spune-o deschis, e un act de l se-filosofie şi l se-spirit.

N. BAGDASAR

I. PETROVICI: Arte şi artiştii („Biblioteca pentru toţi”, ed. Alcalay).

D. Ion Petrovici a reunit într'un volum o serie de conferinţe ţinute în ultimii ani, şi ale căror teme prilejuiesc autorului o revenire în lumea

artelor și artiștilor; face excepție două conferințe asupra lui Léon Breunshvieg și asupra operei d-lui L. Blaga.

Conferințele d-lui Petrovici n'au nimic „ocazional”, decât actualitatea lor; sunt, pentru cel care le citește, un mănunchiu de eseuri substanțiale, în care varietatea temelor și subtilitatea analitică relevă multipla și supla curiozitate artistică și critică a unui gânditor, pentru care trăirea estetică se definește ca o constantă a vieții spirituate. Încă adolescent, d. Petrovici a prezentat Teatrului Național din București o lucrare dramatică, pe care a luat-o sub oblăduirea lui înțelegătoare, însuși Caragiale.

După acest promițător debut, d. Petrovici a abandonat cariera dramatică, dar a păstrat o atenție deosebită teatrului și literaturii. Reflecțiile asupra psihologiei actorului, asupra talentului oratoric sau literaturii de memorii și călătorii, se hrănesc dintr'o experiență autentică și bogat desfășurată, care singură poate confecți „gândiri asupra” artei, o substanță vie și un timbru specific. D. Petrovici are, față de fenomenul artistic, o dublă receptivitate: aceea a gânditorului, și aceea a creatorului sau criticului artistic. Niciodată analizele d-sale nu „planează” printr'o desprindere de materialul concret, cecace ar denatura și abstractiza specificul trăirii artistice, totdeauna concrete. Mai ales în eseurile închinată lui Victor Hugo, Caragiale și Creangă, caracterul acesta de analiză concretă reiese în evidentă.

D. Petrovici vorbește despre poeți și scriitori cu minuțioasă precizare a unui critic, având însă posibilitatea deschiderii unor perspective pe care criticul obișnuit nu le întrevede, fiindcă nu-și poate depăși orizontul. Asupra epicei lui Hugo, care merită de mult o reabilitare, d. Petrovici ne deschide sugestiv calea unei interpretări rodnice: „...căci sub forma unei mitologii cosmice, în general de dănsul făurită, Hugo a abordat cele mai așinci forme ale meditațiunii, lansând sugestii scânteietoare, ca niște poduri aeriene de curcubeu și raze, cărora totuși un cap filosofic criticist, înarmat cu simpatie și răbdare, poate ar reuși să le construiască picioare de piatră” (p. 152). D. Petrovici se alătură lui Renouvier, care nu se sătura să admire poemele strălucite care deschid ciclul „La Légende des siècles”.

Dar cu câtă forță se diferențiază funcțional la d. Petrovici atitudinea filosofică științifică de cea artistică, ne relevă pregnant „O privire ocazională asupra operei d-lui L. Blaga”, unde supletea spirituală și gustul artistic nu atenuiază strictețea gândirii științifice, ci, dimpotrivă, o reliefează. Căci împotriva ispititoareii sugestii a unei „metafizici a satului”, lansată programatic, de d. Blaga, autorul face rezerve decisive:

„Specificul este creator atunci când este integrat organic în sufletul cuiva, nu atunci când este căutat artificial” (p. 100) și „Pentru un citădin care nu simte în sine, ca o forță lăuntrică, metafizica satelor, a o luă ea indreptar, înseamnă poate a face operă de imitație, nu de creație” (p. 101).

Iar împotriva înțelegerii filosofării ca având drept țintă „o potențare a misterului”, autorul subliniază necesitatea veșnică a unui raționalism, nu uscat și limitat, ci viu și mlădios, dar tenace în rostul lui primar gnosologic; cunoașterea nu poate fi decât un „mians-mister” și un „plus-cunoaștere”.

Prin d. Petrovici aflăm cât de rodnică poate fi imbinarea atitudinii artistice și filosofice, atunci când ele nu ruinează, ci afirmă și reliefează puritatea criteriilor.

DAN A. BADAREU: *L'individu el chez Aristote* (ed. Boivin, Paris, 1936).

Cu opera *L'individu el chez Aristote*, D-l Prof. D. Badareu, luminează o mulțime de probleme obscure din gândirea marelui stagir, cât și multe probleme din istoria filosofiei vechi înlesnind înțelegerea lui Aristotel și a gândirii grecești. Căci opera D-lui Prof. Badareu este o concepție de ansamblu și de explicare genetică a tezei pe care D-sa ne-o înfățișează.

Am avut impresia, când am citit această subtilă și atrăgătoare operă, că D-l Prof. Badareu caută să ne redea și motivele psihologice ale gândirii aristotelice. Teoria ideilor platonice, va spune Aristotel, este neputincioasă de a explica ceea ce este etern în lucruri, dar ea nu poate să explice nici ceea ce este pieritor în lucruri, așa că ceea ce îl interesează pe Aristotel este sensibilul. „De la contemplation des choses sensibles Aristote passera donc à la consideration des Etres, puis directement au devenir, et c'est cet enchainement qui va servir de base à toute sa philosophie...” etc. (pag. 12).

Participația nu este o explicare, iar așezarea lumii sensibile între existență și neexistență ne duce la puncte de vedere absurde, căci asta înseamnă să i se acorde și neexistenței existență, ceea ce este conștrăciător.

Platonismul, spune D-l Prof. Badareu, n'are altă scăpare decât făcând din lumea ideilor o lume absolut închisă și în acest caz se vede obligat de a recunoaște că între lucrurile sensibile și idei nu este decât un raport de homonimie, ceea ce înseamnă părăsirea dogmei participației (pag. 21 nota 2.).

Dacă pentru Platon fenomenele sensibile nu sunt decât ocazii pentru a constata prezența ideilor în noi, iar dialectica procesul de a stabili relații între idei, în acest frumos edificiu rațional Aristotel introduce fermentul concretului, sensibilul, care nu este decât individualul. Ideile după Aristotel sunt determinări ale lucrurilor și nu sunt mai eterne decât lucrurile, ideile nu există înainte, nici după, ci sunt esențe coexistente, contemporane cu obiectele. Ceea ce acordă Aristotel ideilor este o anterioritate logică, nu cronologică. Transcendenței îi opune Aristotel imanența, așa că întreaga filosofie a lui Aristotel se bazează pe raportul dintre universal și singular, dintre inteligibil și sensibil, iar raportul dintre inteligibil și sensibil constituie în gândirea lui Aristotel devenirea, care este principalul său titlu de glorie. Pentru Aristotel devenirea are nevoie de un suport, care este materia, iar materia este principiul negativ care rezistă formei. Atât la Platon cât și la Aristotel devenirea presupune două elemente constitutive, materia și forma care produce existența prin unirea lor, însă Aristotel se ocupă mai mult de devenire, de ceea ce e susceptibil de a deveni.

De altfel materia și forma sunt concepte corelative, căci ceea ce e materie pentru un lucru mai determinat, este formă față de unul mai simplu.

Toată efortarea lui G. Rodier (într'un articol „*obscure chez Aristote*” publicat apoi în *Etudes de Philosophie grecque*) de a defini substanța la Aristotel, rămâne infructuoasă, căci G. Rodier caută să definească substanța trecând pe alături de chestiune. „Materia nu e ceva opac și impenetrabil în concepția lui Aristotel și pe care n-o putem concepe decât descind un lucru de toate calitățile”. „Nu putem spune că substanța este același lucru cu condiția față de condiționat”.

Vedem că G. Rodier nu ajunge să definească ceea ce și propune. Cu totul altfel procedează D-l Prof. Badareu. La D-lui găsim o riguroasă analiză a substanței aristotelice. „Ce qui subsiste en soi c'est la substance ou l'être véritable; ce qui n'existe que dans autre chose ce sont les modes ou manières d'être, les qualités, quantités, relation etc. (pag. 40). După o analiză minuțioasă a conceptului de substanță, dacă substanța trebuie considerată ca suma atributelor, sau ca substratul acestor atribute, sau ca o realitate formală apriorică în sens kantian sau ca deosebit de atribute ca un fel de monadă, d-sa susține că substanța nu este decât „l'être qui subsiste en lui même pour la distinguer des manières d'être” (pag. 40).

Dar la Aristotel găsim o substanță primară și una secundară, cea secundară este o calificare a celei primare; ea și între materie și formă avem și aici o corelație între substanța primară și cea secundară. Substanța primară este altceva decât o categorie, ea este substratul devenirii. Ceea ce este sigur și ceea ce are o realitate în sine este substanța. Dar „il est simplement regrettable qu'Aristote ne se soit attaché d'avantage et d'une façon plus ontologique à ce $\delta\upsilon$ et qui lui préfère le deduire du devenir, c'est-à-dire qu'il ait perdu le fruit d'un travail qui se faisait de lui même...” etc. (pag. 44).

Individualul la Aristotel nu putem spune că e totdeauna cu ceea ce derivă din accident, ontologic luat, individualul este un datum primar și imediat. Individualul nu reprezintă sensibilul, el nu rezultă nici din empirismul lui Aristotel, nici din opoziția la lumea ideilor. Individualul în existența sa proprie ne este dat într-o intuiție sui generis, materia constituie marca individualului, iar forma cea a universalului. Materia Socrate nu este aceea a lui Calius, dar atât cât sunt oameni ei posedă aceeași formă. Nu există real decât individualul și nu există știință decât despre universal, și individualul este materia iar universalul este forma.

Prin formă înțelegem propriuzis principiul, noțiunea, judecătii, iar materia nu este decât conținutul ocazional în care se încarnează regulile logice. Formă fără material nu este, căci un silogism fără conținut este o imposibilitate. Prin formă se înțelege schéma ($\sigma\chi\eta\mu\alpha$) care trebuie bine deosebit de cuvântul $\sigma\chi\eta\mu\alpha$, schéma, care se întrebuințează pentru a înfățișa un desen, figură, pe când prima reprezintă o organizare potențială, o tendință activă de a se realiza într'un conținut ocazional. D-l Prof. Badareu este de părere că conceptele empirice au de conținut nu imagini ci scheme și în sprijinul tezei D-sale aduce capitoul din *Critica rațiunii pure*. „Von dem Schematismus der reinen Verstandesbegriffe.

Cu o subtilitate specifică spiritului său, D-l Prof. Badareu stabilește relația Aristotel-Kant. „C'est en termes tout à fait aristotéliciens que nous parle Kant faisant de la sensibilité et de l'entendement les conditions complémentaires et inséparables de toute connaissance...” etc. (pag. 119).

Cărei nevoi în filosofia lui Aristotel corespunde crearea intelectului activ și pasiv, dacă Aristotel a înțeles o sarcină așa de violentă contra ideilor platonice? Intelectul după Aristotel, spune D-l Prof. Badareu, este pur receptiv, dacă-l examinăm în afară de actual cunoașterii și pentru a se ajunge la o cunoaștere intelectuală, pentru a ajunge la concepte, este nevoie de ajutorul formelor sensibile, iar pentru a se face această actualizare Aristotel introduce intelectul activ.

L. Robin spune că introducerea noțiunii de intelect activ corespunde nevoii de a explica prezența ideilor în noi. Atunci este foarte veridică

teza D-lui Prof. Badareu: „Quelles que soient par suite, les intentions du Stagirite, il se trouve qu'en forgeant l'intellect actif le problème de la transcendance ne se trouve pas éliminé, mais simplement déplacé". Din p. d. v. metafizic individualul la Aristotel este ceace devine și mai precis individualul este actualizarea momentană într'un ordin singular sau particular a unei logice determinate.

Dar o operă așa de însemnată și fundamentală pentru luminarea atâtor probleme din istoria filosofiei vechi nu poate fi expusă în toată bogăția ideilor și sugestiilor pe care le trezesc, în cadrul extrem de restrâns al unei recenzii de revistă. Așa că opera *L'individu chez Aristote* trebuie citită în original, iar nu cunoscută numai din limitele restrânse ale acestei recenzii.

GR. TEODORU

LÉON BRUNSCHWIG: *Descartes*, (Rieder, Paris 1937).

O monografie a d-lui Léon Brunschwig asupra lui Descartes era așteptată cu legitim interes, dată fiind personalitatea distinsului Profesor dela Sorbona, precum și faptul că în diferite ocazii D-sa s'a ocupat de gândirea lui Descartes, fără a o privi însă, în întregime. Menționăm în acest sens: „Les étapes de la philosophie mathématique Alcan, Paris, 1912; „Spinoza et ses contemporains", Alcan Paris, 1923; „Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale" 2 vol. Alcan Paris 1927; „La connaissance de soi", Alcan Paris 1931; „L'expérience humaine et la causalité physique", Alcan Paris 1932; „Les âges de l'intelligence" Alcan, Paris 1934; în afară de aceste lucrări, cele câteva studii intitulate: „Révolution cartésienne et notion spinoziste de la substance" Rev. de Mét. et de Mor. 1904; „Mathématique et Métaphysique chez Descartes" Rev. de Mét. et de Mor. 1929; „La pensée intuitivo chez Descartes" Rev. de Mét. et de Mor. 1937; „Note sur l'épistémologie cartésienne" Rev. Phil. 1937.

Monografia d-lui Brunschwig este departe de a fi monumentală: ea conține numai 97 pagini, dintre care o bibliografie sumară și o explicare a celor XXXII de planșe „hors-texte".

D-l Brunschwig își începe studiul citând pe Spinoza care spunea că: „Filosoful comun ia ca punct de plecare creaturile, pe când Descartes pleacă dela eu și el, Spinoza, dela Dumnezeu" (pag. 6). De unde nu se poate conchide că Descartes nu ar fi încercat să se izoleze de creaturi sau de Dumnezeu: „Dimpotrivă, efortarea reflexiunii asupra sa, nu dobandește o semnificație adevărat cartesiană decât în măsura în care ne va permite de a ajunge la adevărul unei lumi constituite în mod rațional, realitatea unui Dumnezeu în întregime spiritualizat" (id.). Eul cartesian apare astfel, nu ca căutând la un solipsism, ci ca „subiect al unei gândiri universale întemeiată pe o intuiție care nu se mărginește numai de a reflecta claritatea din afară, care își crează propria-i lumină independent de circumstanțele accidentale de timp și de spațiu" (id.). De unde rezultă că „obiectul principal al unui studiu consacrat lui Descartes va trebui să consiste în a face să se vadă cum dealungul vicisitudinilor... s'a realizat în mod definitiv ceea ce este esențialul civilizației moderne, trecerea dela perspectiva iluzorie a individului asupra naturii și a lui Dumnezeu, la perspectiva adevărului care trebuie să fie în acelaș timp intimă și universală" (id.). După ce ne-a prevenit asupra felului cum concepe un studiu asupra lui Descartes, d-l Brunschwig trece la prima

parte a lucrării sale, anume la „Nașterea cartesianismului” (pg. 7-29). Descartes publică în 1637, la vârsta de 41 ani, Discursul asupra metodei plus... încercările acestei metode. „În intervalul de 40 ani care se scurge între Încercările lui Montaigne [e vorba de ediția definitivă a lor publicată postum de d-ra de Gournay] și Încercările lui Descartes (și) care influențează atât de puternic școlul XVII-lea, nici o operă susceptibilă de a imprima o impulsie determinată gândirii franceze, nu se یره” (pag. 7-a). Bacon, ca și Galileu, ale căror idei noi sunt apreciate în Franța, nu dau totuși naștere în această țară la un sistem filosofic nou. Ne aflăm în epoca în care Biserica declanșează o Contra-reformă (Conciliul de la Trente) în a cărei slujbă iezuiții își pun toate puterile și inteligența. Ei fondează în 1601 la La Flèche un Colegiu pus sub patronajul Regelui Enric al IV-lea. La acest Colegiu este trimis să studieze Descartes la vârsta de 10 ani, spune d-l Brunshvicg (Se știe că există controversă asupra vârstei exacte a filosofului nostru atunci când a intrat în colegiu). Deși atașat de profesorii săi care îl apreciau în chip deosebit, Descartes „pe care tatăl său îl numea „filosoful” din cauza semnelor pe care le dădea, a unei curiozități precoce și a unei aptitudini speciale de a cerceta adevărul, fu decepționat de procedeele învățământului lor”. (id.). Ne permitem să observăm în legătură cu aceste afirmațiuni ale d-lui Brunshvicg că tatăl filosofului, Ioachim, se pare că îl chema astfel pe fiul său mai mult în sens ironic sau, cum observă d-l Maxime Leroy, din tandrețe (cum va spune mai târziu -- dacă sunt adevărate cuvintele ce i se atribuie -- că are un fiu care nu este bun decât „à se faire reliev en veau” din cauza lipsei sale de simț practic). Cât despre învățământul în Colegiul din La Flèche, care era scolastic, sigur că nu putea place filosofului nostru: Reacțiunea împotriva sa a fost chiar unul din factorii determinanți în geneza concepției sale; nu trebuie uitat însă, că mai târziu Descartes recomandă unui părinte să-și trimită fiul să studieze la iezuiți, ale căror calități e departe de a le nega. Printre materiile de studiu un loc important îl ocupau matematicile care vor influența atât de mult concepția lui Descartes. Noile descoperiri științifice (astronomice, mai ales) nu erau străine Colegiului unde studia filosoful nostru; tot aci se pare a început să se intereseze de doctrinele „curioase” (el va cunoaște mai târziu pe Libertini și probabil pe Rose-crucienii germani). Un bine cunoscut pasajiu din Discurs ne spune ce crede filosoful nostru despre aceste doctrine: Nu vrea să se lase înșelat de ele, ca, de altfel, nici de doctrina pitagoreică care atribuia numerelor proprietăți imaginare (a se vedea în această privință un fragment dintr-o scrisoare adresată în 1635 lui Constantin Huygens; Descartes apare ca un matematician în sensul strict al cuvântului). Cum remarcă d-l Brunshvicg, în timpul lui Descartes nu exista (putem adăoga aproape) nici un matematician de profesie. Descartes însuși, către 39 ani, încearcă să se stabilească ca Locotenent-general la Châtellerault, urmând astfel exemplul contemporanilor săi care erau mai toți magistrați. „Dar se cerea, pentru a obține funcțiunea, o sumă care depășea resursele lichide, el nu voi să se împrumute, și rămase în afară de cadrul social” (pag. 11). Credem totuși, că nu lipsa de bani a fost cauza determinată a neocupării funcțiunii, ci tendința naturală a filosofului nostru de a fi liber de orice obligație socială spre a se putea consacra ocupațiilor și preocupărilor personale. (În adevăr, el va refuza și mai târziu de a ocupa o funcțiune remunerată).

În 1618 îl găsim pe Descartes servind în armata Prințului de Nassau (din simplă plăcere: echipat pe socoteala sa și neprimind ca leafă

în totul decât un dublon). În garnizoană la Breda, face cunoștință cu medicul Issac Beekman, căruia îi va fi recunoscător pentru că l-a scos din „lăncezala” vieții de cazarmă. El redactează un „Compendium musicae” pe care îl dedică prietenului său. Din Martie 1619, sub influența lui Beekman, Descartes pare a vedea dealungul haosului științelor „o licărire chemată a risipi întunecimile adânci” (pag. 12). În 10 Noiembrie 1619, el are în acea mică casă din Germania unde, ca ofițer, se retrăsese în timpul iernii, iluminarea care a constituit obiectul atâtor controverse pentru interpreții săi și care apare lui Descartes însuși ca semnul vocației lui. Ideia centrală este, după d-l Brunschvicg, aceea a unității: în matematică, „care reînnoește geometria prin aplicarea metodei algebrice”, în cunoașterea naturii, „care reînnoește fizica prin introducerea metodei matematice — succesul acestei duble întreprinderi fiind, în fine, subordonat unității concepției de ansamblu, presupunând deci că un singur spirit va proceda la constituirea sistemului științelor...” (id.). Spiritul adevărului apare lui Descartes în cursul acestei nopți de 10-11 Noiembrie 1619 (în care are cunoscutul vis în trei etape), drept garant al misiunii sale de „erou și interpret” al luminii naturale, cum observă d-l Brunschvicg citând un fragment probant după d-sa, dintr-o scrisoare adresată de Descartes părintelui Marin Merseune în Jегătură cu Herbert de Cherbury (pag. 13).

Nu putem intra aici în detalii cu privire la faimoasa noapte; trimitem în această privință la lucrările lui Gaston Milhaud: „Descartes savant”, Alcan, Paris 1921, pag. 47 sq., Maxime Leroy: „Descartes le philosophe au masque”, Rieder, Paris 1928 t. I p. 79, sq., Jacques Maritain: „Le songe de Descartes” Corréa Paris 1932 p. 3 sq.; Henri Gouhier: „Essais sur Descartes” Vrin, Paris 1937 p. 286 sq. etc. Ni se pare că rolul acelei nopți a fost exagerat de Descartes însuși (vom reveni asupra acestei chestiuni cu altă ocazie). Este interesant însă de notat cum cariera filosofului raționalist — tip începe printr-o manifestare irațională (pe care le vom întâlni de altfel și în fragmente diverse din opera sa). Trecem peste pelerinajul dela Lorette (al doilea fapt mistic sau de bun catolic?) pe care făgăduise să-l facă în semn de recunoștință (A făcut filosoful nostru acest pelerinaj? Controverse deschise). Descartes consemnează data de 23 Februarie 1620 în care își propune să termine pentru Paști, Tratatul ce-l preocupă.

În 1628 aproximativ, Descartes începe redactarea acelor Regulae inspirate mai ales în lucrările sale matematice. În acelaș an anunță lui Balzac o „Istorie a spiritului său” și participă la o reuniune la nunțiul papal, Cardinalul de Baigné: acolo primește încurajarea Cardinalului de Berulle, superior al Ordinului Oratorienilor, de a expune principiile metafizicele sale: El va consacra primele luni ale retragerii sale în Olanda, redactării unui mic tratat de metafizică „care va fi prototipul Meditațiilor” (pag. 16).

În Octombrie 1629 filosoful nostru anunță pe părintele Mersenne că „a luat atitudine relativ la toate fundamentele filosofiei”; câteva luni mai târziu îi scrie aceluiaș că în trei ani speră să ducă procedeele sale la bun sfârșit; dar dificultăți survin în drumul filosofului, printre altele condamnarea lui Galileu care îl împiedică pe filosof să publice lucrarea precitată: să dea „un Monde au monde”. S'a discutat mult asupra atitudinii filosofului nostru cu această ocazie: este oare adevărat că el refuză să mai publice Tratatul la care lucra, pentru că susținând și el că pământul se mișcă, dacă acest lucru este fals, „toate fundamentele filosofiei sale sunt deasemeni [false], căci ea [mișcarea pământului] se

demonstrează în chip evident din ele?"; este aci un scrupul științific (cum crede d-l Brunschvicg) sau dorința de a menaja susceptibilitatea teologilor? Această ultimă posibilitate ni se pare nouă mai întemeiată.

Oricum, Descartes detașează de fizica sa, Dioptrica și Meteorii, le completează și, în timp ce le tipărește, redactează Geometria; împreună cu aceste trei încercări publică și Discursul redactat în ultimul moment și destinat a servi de prefață Incercărilor. Descartes se înconjoară de toate precauțiunile: anonim și menajarea susceptibilităților de tot soiul. Ceea ce, după d-l Brunschvicg, subliniază importanța momentului când apare Discursul este: „Substituirea unei fizici adevărate care ne face stăpâni și profesori ai naturii, unei științe teoretice și iluzorii” (pag. 20); necesitatea experienței „pe măsură ce înaintăm în complexitatea fenomenelor și mai ales în domeniul biologic” (id.).

După ce reproduce regulile metodei cartesiene, d-l Brunschvicg observă că „simplitatea stilului, ingenuitatea prezentării nu trebuie să ne inducă în eroare... Ele ascund o grije rafinată de a menaja luminile și umbrele, știind că sufletul metodei și al doctrinei consistă numai în adevărul ideilor clare și distincte, în criteriul exclusiv și suprem al evidenței”. (pag. 23). Marea originalitate cartesiană nu ar consta în înțelegerea regulilor „ca o exprimare a înțelepciunii națiunilor sub aspectul lor cel mai umil și mai banal” (pag. 24) ci în ruptura alternativei în care Gassendi încearcă să închidă pe filosoful nostru: empirism sau conceptualism. Acesta din urmă este un „fals raționalism”; ordinea veritabilă cere ca să plecăm nu dela idei generale și abstracte, ci dela elemente care posedă o capacitate de legătură, o virtute de compozițiune, astfel încât obiectul gândirii, în măsura ce se construiește după o ordine de complexitate crescândă, rămâne transparent spiritului” (id.). Ceea ce este specific intuiției cartesiene, observă mai departe d-l Brunschvicg, este, de a se referi nu la un lucru, ci la un act. Și d-l Brunschvicg citează în sprijinul interpretării sale un pasaj din Regulae, de unde rezultă că raționalitatea cunoașterii, lăpăte de a avea ceva comun cu transformarea în concepte generale a imaginilor sensibile, „consistă în mișcarea continuă și neîntreruptă a spiritului” (pag. 25). Această concepție este precizată de Descartes în Tratatul său despre Lumină, ca și în Geometrie.

Citând un fragment din Geometrie, pe care d-sa îl socotește fundamental, d-l Brunschvicg observă că în acest domeniu ne putem da seama cu ușurință de „reciprocitatea celor două procese, ascendent și descendent” și d-sa continuă observând: „De o parte, în creșterea ce marchează cotitura metodei, este relația constitutivă a ceea ce Descartes va denumi matematică pură și abstractă, adică ecuația redusă la expresia unui raport absolut simplu. De altă parte, enunțul problemei la baza analizei, permite să verificăm fără greutate că obiectul devenit inteligibil la capătul sintezei coincide exact cu caracterele propuse anchetei noastre”. (pag. 27). La care se poate adăuga o condițiune suplimentară care este în legătură cu concepția pe care filosoful și-o face despre intuiție: „Plenitudinea evidenței este legată de caracterul imediat al actului care, în unitatea unei clipe, închide indivizibilitatea unui raport; fiecare act își este deci suficient sieși și clipa în care se îndeplinește, se desprinde de clipa care precede, ca și de aceea care o urmează” (pag. 28). În deducțiune, dimpotrivă, momentele succesive apar discontinue (își găsesc deci loc: lipsa de memorie, eroarea) „numai dacă spiritul nu parează pericolul întreruperii, revenind asupra pașilor săi spre a parcurge pe cât de repede posibil inelele lanțului de cauze pe care le-a creat, pentru a îmbrățișa conexiunea

lor într-o privire de ansamblu" (id.). Deducțiunea devine deci „un fel de echivalent al intuiției care va face unitatea teoremelor nezdruccinată față de îndoială și va marca astfel „caracterul deplin al științei" (id.; cf. Regulae și Discours). Metoda este destinată în acest fel, să reușească întotdeauna: eșecul nu poate fi imputabil decât insuficienței determinării a condițiilor problemei: cf. scris. lui Descartes către părintele Mersenne din Ianuarie 1638 (pag. 28-29).

După ce interpretează atât de interesant metoda cartesiană, d-l Brunschvicg termină prima parte a studiului său, observând că pentru Descartes metoda nu este făcută totuși în vederea matematicilor, ci dimpotrivă, după el, acestea trebuie învățate spre a cultiva metoda (cf. Regulae).

A doua parte a studiului cercetează „Filosofia speculativă" a lui Descartes. Lucrarea fundamentală în materie este, se știe, cea care expune cele șase „Meditațiuni" însoțite de Obiecțiuni și Răspunsuri.

Efortul primei Meditațiuni „consistă în a transforma în condiții de drept, circumstanțele care l-au făcut pe Descartes să pună la îndoială știința și filosofia măștrilor săi" (pag. 31). Iluziunile visului ne conving, că „datele sensibile, în ciuda aparenței lor de realitate imediată, nu sunt cu toate adevărate" (id.). Un criteriu de discernământ între datele interne și cele externe lipsește: de aci necesitatea unei îndoeli, nu de detaliu, ci universale, care este confirmată nu numai de „exterioritatea lumii sensibile în raport cu afirmațiile noastre", ci și de aceea mutuală, „a momentelor durabile în seria propozițiilor ce formează contextura unui raționament" (id.): Memoria intervenind ne face să proiectăm trecutul în prezent, acolo unde este vorba de a ne întemeia numai pe trecut. „În zadar, spre a rupe cercul în care s'ar închide dubla fatalitate a spațiului și a timpului, am invoca, cu simțul comun, ordinea naturală a lucrurilor... care atestă o voință superioară de organizare și armonie" (pag. 32). În adevăr, putem ști că această voință depășește pe cea umană; nu însă, dacă e bună sau rea, dacă ne înșală sau nu. (Cum observă d-l Brunschvicg, aci Descartes se referă la scolastica metafizică a ingerilor; a se vedea, în legătură cu aceasta, Jacques Maritain: „Trois reformateurs. Luther, Descartes, Rousseau". Plon, Paris, 1925, ed. 1937, pag. 78 sq.). Impingând îndoiala pe care el însuși o califică de iperbolică până la extrema sa limită, Descartes ajunge la un act pozitiv și anume, certitudinea propriei sale gândiri; „Mă îndoesc și gândesc" apar astfel ca fiind „intim unite în întințitatea conștiinței" (pag. 33). D-l Brunschvicg reproșează lui Descartes de a nu se fi ferit în chip suficient de a conchide prea repede și fără explicații dela Dubito ergo Cogito la Cogito ergo sum. În adevăr, acel sum ar putea conduce la solipsism, când în fapt „adevăratul subiect al lui Mă gândesc este, pentru un cartesianism care nu e sistematic restrâns, gândirea însăși, capabilă de a susține efectiv universul matematic destinat a deveni fundamental universului fizic — este mai puțin omul decât Dumnezeu, mai exact este sufletul uman, întrucât Dumnezeu prin ideia sa, este prezent în acest suflet" (id.). Această interpretare a d-lui Brunschvicg diferită de a ceea ce mulți exegeți cartesieni este foarte seducătoare. Dumnezeu apare la Descartes „imediat ca și Cogito sau mai curând încă, immanent lui Cogito" (pag. 34). Primatul intuiției observat în metodă este astfel regăsit în metafizică: Este vorba -- trebuie accentuat -- nu de o intuiție mistică, ci de una „cu totul rațională" (id.). Această interpretare duce la înlăturarea cercului vicios atât de reproșat lui Descartes (a se vedea și P. Lachize — Rey: „Reflexion sur le cercle cartesien", Rev. Phil. 1937 p. 205 sq.).

Cogito uman rezultat din infinitul îndoelii „ne revelează infinitul lui

Dumnezeu" (pag. 35), precizează d-l Brunschvicg, sau după formula d-lui Gilson, „*Dubito ergo Deus est*”, formulă concentrată, care are o dublă virtute" (id.): Rezolvă dificultățile din p. de v. al lui Descartes; arată cum aceste dificultăți s'au putut produce prin trecerea dela intuiția „care este rațiunea de a fi a eficienței la deducțiunea aparentă, care în mod necesar rămâne la suprafață" (id.).

Dela *Cogito*, Descartes trece la *res cogitans*: sufletul care este mai ușor de cunoscut decât corpul și căruia i se opune în chip simetric, *res extensa*. Introducerea lui *res* egal substanță „nu are semnificație decât în spațiu, corespunzând viziunii materiale a lucrurilor" (pag. 36).

Continuânduși analiza, d-l Brunschvicg crede a găsi la Descartes distincțiunea aristotelică a actului, de putere sub forma relației acțiune-pasiune. D-sa arată apoi separația arbitrară pe care filosoful nostru o stabilește între intelect și voință (din care va rezulta o teorie a erorii) și aceia corespunzătoare ei, din interiorul lumii idelilor (din care va fi scoasă o probă a existenței lui Dumnezeu: aceia dedusă din ideea de infinit sau de perfect). Să vedem cum consideră d-l Brunschvicg argumentele despre existența lui Dumnezeu la Descartes (a se vedea în această privință lucrările d-lor A. Koyré, E. Gilson, H. Gouhier, J. Maritain, eseurile părintelui Laberthonniere ș. a.). Ideea de perfect pe care o găsim în noi, pusă din afară ca un semn al lucrătorului pe lucrul său constituie o argumentare, implicând „dubla petiție, și a principiului cauzalității și aplicării sale legitime în afară de câmpul experienței unde cauză și efect sunt efectiv date; și această dublă petiție, este aproape superfluu de a remarcă, a fost făcută caducă dela început de profesia inițială a „indoelei metodice" (pag. 38). Cu atât mai mult această critică poate fi aplicată celei de a doua probe „scoasă nu din *Cogito*, ci din *Sum* și care, de altfel, nu face decât să reia pe baza existenței eului, mersul tradițional al argumentului cosmologic" (id.). Aceste două probe prepară în „Meditații" argumentul denumit dela Kant ontologic, care pretinde a conchide a priori dela esența lui Dumnezeu, la existența sa. (În „Principii" acest argument este desprins din celelalte două.). „Odată mai mult, în acest caz al esenței și al existenței, ...Descartes apare înșelat de o corelație scolastică, căreia îi conferă o valoare intrinsecă și metafizică, pe când ea nu este decât verbală și iluzorie" (pag. 39). Descartes observă însă că trecerea dela esență la existență „nu este legitimă decât când s'a înțeles că această esență ca însăși exprimă capacitatea a ceea ce este infinit, de a se realiza ca o cauză de sine" (id.). Cauzalitatea de sine apare ca o caracteristică a ideii de Dumnezeu, astfel încât Descartes va putea spune că „este aproape același lucru de a concepe pe Dumnezeu și de a concepe că există" (pag. 40).

În 1644, Descartes redactează, se știe, sub formă de manual, „Principiile Filosofiei", compuse din 4 părți (d-l Brunschvicg ne spune: din trei părți și o introducere, socotind ca atare prima parte; lucrarea trebuia de altfel, să conțină șase părți, Descartes nu a mai apucat însă să scrie ultimele două).

Acelaș proces de spiritualitate care a transformat în întregime fundamentul metafizicului, se va aplica universului pentru a reînvi știința (pag. 41), observă d-l Brunschvicg, începând analiza „Principiilor". Începând în Regulae, Descartes observase punctul de legătură între matematică și fizică, și anume noțiunea de dimensiune pe care o respinge în accepția sa literală și restrânsă legată de reprezentarea geometrică, generalizând-o. El consideră dimensiunea ca parte constituantă a întinderii; observă însă pe de altă parte că „orice mod de diviziune în părți egale, efectiv sau intelectual,

constituc o dimensiune după care se operează calculele". Această concepție, după cum remarcă d-l Brunschvicg, va servi lui Lagrange pentru reforma mecanicii, lui Fourier pentru aceia a fizicii: amândoi vor elimina reprezentarea figurată și vor practica metoda analitică, astfel cum rezultă din Geometria cartesiană. Descartes însuși se servește de ea când proclamă relativitatea mișcării în genere, și pe aceia a pământului în particular (raportat la atmosferă pământul e în repaos; raportat la stelele fixe, el se mișcă). D-l Brunschvicg observă pe bună dreptate (și lăsând la o parte chestiunea sincerității lui Descartes în această privință) că există o contradicție între fizica filosofului nostru, care presupune existența unei mișcări absolute, și concepția sa relativistă a mișcării. În realitate, observă d-sa, avem de a face cu două interpretări ale dimensiunii: una idealistă și analitică, cealaltă realistă și geometrică, interpretări pe cari Descartes nu le-a tratat însă în mod direct.

Considerând în genere fizica lui Descartes, a cărei omogenitate a izbit pe contemporani, d-l Brunschvicg observă că „această fizică de matematician nu este deloc o fizică matematică” (pag. 14-15). În adevăr, deși totul poate fi calculat, nu găsim calcule efective în „Principii” (în afară de cele ce privesc legile căderii, care sunt de altfel, false).

Concepția sa despre „materia subtilă” (nu există vid), aceia despre vârtejuri sunt desigur caduce; în acest domeniu Descartes a înlocuit „insensibilul abstract” pur conceptual, al scolasticeii, cu „insensibilul concret” de esență materială care însă „nu va pune mai puțină complezență în serviciul ideii preconcepute” (pag. 46). Fizica lui Descartes urmărește să dea o explicare integrală a naturii fără a omite nimic. Și Descartes afirmă a nu fi pierdut nicăieri contactul cu faptele; el face apologia experienței pe care o conține și o exercită cel puțin uneori, în mod insuficient de întemeiat. (Spre pildă, în cazul magnetului căruia „descoperă” 34 proprietăți, plecând dela teoria vârtejurilor și complicând-o cu aceia a polarității: art. 115 al celei de a patra părți a „Principiilor”; vd. în această privință P. Mouy: „Le developpement de la physique cartesienne de 1646 à 1712”, Alean, Paris 1935; Br. p. 47 sq.). Imaginația intuitivă îi joacă adesea leste filosofului. Pe de altă parte, el rămâne ceea ce d-l Brunschvicg denumește un „atlet complet” (pag. 49), gata de a da cheia tuturor enigmelor, (de unde neîmcrederea în valoarea experiențelor făcute de alții). Totuși, se pare că Descartes a întrevăzut — și d-l Brunschvicg citează în acest sens două texte importante din Descartes — dubla dificultate de a prinde în nuda lor realitate toate datele observației și de a utiliza demonstrații în ceea ce aparține numai fizicii.

În a treia parte a lucrării sale, d-l Brunschvicg analizează „Filosofia practică” a lui Descartes. D-sa atribuie filosofului nostru fundarea, pe ruinele unui dinamism biologic și a unui materialism atomic, doctrine ce se mai discutau încă în secolul al 17-lea, a unui adevărat spiritualism întemeiat pe „independența reciprocă, pe puritatea intelectuală a unei științe a naturii și a unei științe a gândirei” (pag. 51).

Descartes consacră elaborării doctrinelor sale de medicină și morală cea mai bună parte, spune d-l Brunschvicg (poate trebuie spus numai o bună parte) din cercetările sale întreprinse în cei 20 de ani cât a stat în Olanda. Care este locul ce-l ocupă aceste discipline în sistemul cartesian, ne-o spune un cunoscut pasaj din prefața „Principiilor”. (Pasajul în chestiune trebuie coroborat cu alte texte care ne arată problema rolului celor două discipline în gândirea cartesiană, ea fiind ceva mai nuanțată). „Dacă Francezii îmi fac prea multă nedreptate, scrie Descartes părintelui Mersenne

[referindu-se mai ales, la Fermat și Roberval], mă voiu îndrepta spre Genilii". El se instalează deci în Olanda, unde găsește totuși „două lucruri ce-i puteau repugna cel mai mult”: un discipol compromițător și un adversar necintelegător și rău” (pag. 53). Unul e Regius, celalt Voetius.

În 1644 Descartes întreprinde un voiaj în Franța unde, printre alții, contenză pe concursul părintelui Mesland, pentru a profesa metafizica sa. Acesta este însă în curând trimis în Canada, dacă e adevărat ce ne spune manuscrisul din Chartres, poate tocmai din cauza relațiilor sale cu Descartes. În 1647 și în 1648, Descartes revine în Franța, unde i se permite o pensiuine: se cunoaște povestea ei. Din decepție, cum spune d-l Brunschvicg, dar și din snobism cred, Descartes pleacă la Stockholm, unde îl cheamă Regina Christina, prin Chanut, Rezident și apoi Ambasador al Franței la Curtea de aci. În Octombrie 1649 Ńebarcă la Stockholm. Se cunosc ocupațiile sale de aci: experiențe cu mercur (cum arată d-l Charles Adam în op. cit.), compunerea unei comedii franceze și a cuvintelor unui balet intitulat „Nașterea păcii” destinat a celebra tratatul din Westfalia (cum observă d-nii Adam și Brunschvicg) și în acelaș timp aniversarea Reginei (cf. Adam op. cit.). Cuvintele acestui balet au fost recent găsite de Thibaudet și d-l Nordström și publicate în „Revue de Genève” în 1921. În fine, la Stockholm a mai redactat un proiect de statut pentru Academia suedeză. Se știe că Descartes s'a simțit izolat la Stockholm și că febra de viață impus de Regină i-a fost fatal.

D-l Brunschvicg observă că „dealungul vicisitudinilor și al salturilor de dispoziție care umple viața, în aparență numai calmă și rezonabilă a gânditorului solitar (vd. contra Louis Dimier: „La vie raisonable de Descartes” Plon, Paris, 1926), trebuie văzut cu totul altceva decât o preocupare personală... descoperirea sensului adevărului... lumea, omul, Dumnezeu, luminați în sfârșit de „lumina rațiunii” (pag. 55). Afirmatia d-lui Brunschvicg că „Pentru a răspândi această lumină Descartes acceptă să fie autor” (id.), mi se pare excesivă: Crede că Descartes, cu toate că era modest, chiar excesiv de modest, (complex de inferioritate), era și extrem de vanitos (complex de superioritate, am spune azi): nu putea fi insensibil gândului de a fi apreciat de contemporani și mai ales aceluia de a-și asigura nemurirea doctrinei în forma ei ortodoxă, pe care singure scrierile sale o puteau da.

Dispariția lui Descartes ne impelică de a avea sistemul de medicină și morală la care se gândea. Ne putem totuși referi în această privință la „Tratatul despre Pașuni” și la o parte din corespondența sa, îndeosebi cea întreținută cu Prințesa Elisabeta, Chanut și Regina Christina. Ideia de bază a doctrinei sale etice este separația celor două naturi: spirituală și materială. Liberul arbitru cartesian pare a exclude orice determinare: aceasta însă nu este decât o atitudine care trebuie depășită, cum observă d-l Brunschvicg. În adevăr, Descartes, ca „director de conștiință” recomandă cultivarea metodică a atenției spre a ajunge la primatul acțiunii asupra instinctelor. Cu altă ocazie, Descartes recomandă tot Elisabetei, prin conosecerea „temă a comedianului” (scris. din Ianuarie 1646; pag. 60), detașarea filosofică față de rele și evitarea tristeții adevărate. D-l Brunschvicg remarcă însă că tot astfel cum „îndoiala metodică nu se includea supra sa, detașarea filosofică nu va antrena insensibilitatea” (pag. 61). În adevăr, intelectul cartesian se apropie de eroul cornelian (a se vedea un bun articol, mai vechiu, al lui Gustave Lanson asupra acestei chestiuni). El este în esență deținător al generozității. „cheia tuturor celorlalte virtuți”, așa cum algebra este, după Descartes, „cheia tuturor celorlalte științe”. Corespondența acestor două expresiuni „lămurește la rândul său spiritualismul cartesian, în unitatea, profunzimea

și fecunditatea sa" (id.). Când posedă generozitatea adevărată „spiritul își întrebuințează puterea sa înăscută de creațiune spre a construi universul moral al familiei, al Statului, al unității, cum a construit pe bază matematică universul pământului și al cerului" (pag. 62).

Libertatea omului generos este creatoare „în măsura în care se întemeiază pe rectitudinea judecății" (id.). De altă parte, luând cunoștință de autonomia judecății noastre, avem în același timp, și sentimentul infinitului ce-l implică: „Liberul arbitru ne face oarecum asemănători lui Dumnezeu..." (pag. 63). „Asemănare, nu confuzie", observă d-l Brunshvieg. „Adevărul, prin care omul se apropie de Creator, este însuși ceva creat (une créature) emanând dintr'un fond de libertate radicală ce exprimă esența infinită a lui Dumnezeu și prin aceasta chiar incomprehensibil în sensul literal al cuvântului" (id.). De aceasta se va lega acea iubire de Dumnezeu care e pur intelectuală și rațională și pe care Descartes o explică într'o scrisoare adresată Elisabetei. (pag. 64-65). Dar, chiar în culmea vieții spirituale omul simte prezența corpului său. Astfel, după ce a separat știința înținderii de cea a gândirii, „Descartes întâlnește problema unirii lor" (pag. 66). Această unire este „un dat irezistibil al experienței" (pag. 67). Trebuie, deci, să ne mărginim la descrierea circumstanțelor ce-l produc. Spre deosebire de animale, care sunt simple automate ca orologiile, fântânile artificiale, morile, etc. (se știe că această concepție a animalelor-mașini împrumutată de Descartes a fost aprig contestată, printre alții, de contemporanul său Blaise Pascal), corpul uman se lasă condus de ceea ce filosoful nostru numește „l'âme raisonable". Sedulul acestuia este, după Descartes, glanda pineală (asupra cauzei preferinței lui Descartes pentru această glandă, a se vedea: P. Mesnard, în notele din „Pasiunile sufletului").

În descrierea mecanismului psiho-fiziologic al producerei „pasiunilor sufletului", cărora le corespund „acțiunile corpului", Descartes atribuie mișcărilor spiritelor animale (altă doctrină care va fi combătută cu îndârjire de mulți și luată în răs de Molière) fenomenele de dilatare și contractare: el apare, în această direcție, un precursor al epifenomeniștilor. Când este vorba de ameliorarea pasiunilor (deficiente sau excesive) el face apel la moral: sub care aspect Descartes este un precursor al psihiatrilor contemporani. „Înțelepciunea, zice Descartes, într'un text citat de d-l Brunshvieg, din *Tratat*, este mai ales utilă prin aceea că ne învață să fim atât de stăpâni pe pasiunile noastre, și să le menajăm cu atâta dibăcie, încât relele pe care le produc, devin foarte suportabile, ba chiar „scoatem" veselie din toate". (pag. 70):

Din planul medicinei, observă d-l Brunshvieg (al celei sufletești mai ales, adăogăm noi), „suntem astfel readuși mereu în planul moralei care îl precedează și îl comandă". (pag. 71). În acest mod, este deschisă calea către acea iubire a lui Dumnezeu „care este însoțită și întărită de influența sa asupra organismului" (id.). și atunci se pune chestiunea existenței, pentru Descartes, a unui plan în care „dincolo de Dumnezeu rațiunii, în întregime și în chip exclusiv spiritual, dincolo de Dumnezeu deja umanizat, a cărui finalitate transcendentă s'ar curba în interesul nostru, ar apărea Dumnezeu pe care Pascal îl va opune Dumnezeului filosofilor și savanților: Dumnezeu lui Avram, al lui Isac și al lui Iacob, care este deasemeni Dumnezeu lui Isus Hristos" (id.). Care este răspunsul lui Descartes în această chestiune? Filosoful nostru pune pe un plan aparte adevărurile credinței. El rămâne deci, după d-l Brunshvieg, în acest sens, un catolic fidel. În același timp însă, el cere să i se recunoască autonomia

rațiunii: „Filosoful este stăpân la el, necerând teologiei decât recunoașterea întregii libertăți în schimbul unui protocol de dezinteresare reciprocă” (id.). În interpretarea d-lui Brunshvieg, la Descartes rațiune și credință există deci, ca „lumi separate” (pag. 73). În ceea ce privește imortalitatea sufletului, în care demonstrația rațională și revelația se întâlnesc „se pare că doctrina cartesiană ne lasă în fața unei probleme, mai mult decât în aceea a unei soluții” (id.). A se vedea în această privință „Meditațiile”; o scrisoare către G. Huygens, publicată în 1926, de d-l Leon Roth în textul ei integral, precum și o scrisoare adresată mai târziu Elisabethei în legătură cu o lucrare a lui d'Igby.

„Mostenirea lui Descartes” este intitulată a patra și ultima parte din studiul d-lui Brunshvieg.

Foarte larg ca vedere, față de ceilalți oameni, cum o dovedește faptul că și-a cultivat pe unii din aceia care l-au servit, ea și declarația cu care începe Discursul, Descartes era în conversații vesel, bine voitor și clar în expunerea ideilor, cum ne-o spune, printre alții, van der Heyden din Leyda. Spre deosebire de un Balzac sau un Pascal, la Descartes „expresia nu este niciodată izolată de intenție” (pag. 80), observă d-l Brunshvieg care îl apropie în acest sens, pe filosoful nostru de Montaigne. În fine, în ciuda dogmatismului său aparent (Descartes formulează „reguli”), d-l Brunshvieg susține că „în contact imediat și perpetuu cu intuiția intelectuală a infinitului care este resortul metafizicii, ca și al matematicii și al fizicii sale, opera lui Descartes este mesagerul uman al gândirii franceze, reprezentând poporul său, cum reprezintă națiunea lor și în domeniul lor propriu Shakespeare și Galileu, Rembrandt și Wagner” (pag. 79-80).

Problema esențială care se punea în secolul al XVII-lea, când apare cartesianismul, este aceea a rupturii dintre „ordinea adevărată a rațiunii și formalismul exterior al scolasticii” (pag. 81). Se înțelege că în aceste condițiuni noua filosofie displicea dogmatismului catolic turburat de-acum prin Reformă. În ciuda atacurilor totuși „gândirea modernă urmează căile sale” (id.).

Geometria lui Descartes tradusă în latineste va face educația Europei savante; Robault va utiliza în cursurile sale experiențele lui Pascal în demonstrarea fizicii „Principiilor”; Malebranche se va întemeia pe știința cartesiană pentru a deașta teologia în naturalismul păgân la care recusesse tomismul; Spinoza va cere metodei cartesiene să depășească dualismul cartesian. Pozitivismul secolului al XVIII-lea va elege moștenirea raționalismului cartesian; d'Alembert și Condillac (și de aci Turgot și Condorcet) prin legătura stabilită dintre știința metodică și succesul practic vor continua pe Descartes, cum o vor face dealtfel: idealismul epistemologic al lui Kant, realismul psihologic al lui de Biran și pozitivismul lui Comte; atâtea direcții divergente „esite din aceeași sursă” (pag. 85).

Nu poate fi vorba, observă d-l Brunshvieg, astăzi, du un neo-cartesianism. Ceea ce trebuie reținut este, după d-sa, „exemplul pe care geniul său l-a dat, [acela] al unei gândiri care parcurge și înțelege toate dimensiunile sale, din ce în ce mai profungite, din ce în ce mai bine coordonate, refuzând de a sacrifica precizia și fecunditatea rezultatelor, profunzimea și calitatea care își au originea în forul interior” (pag. 85-86).

Părintele Francesco Olgiati, în lucrarea sa „Cartesio” (Milano, Vita et Pensiero, 1934), care constituie un fel de introducere la studiul lui Descartes (a se vedea de același, „La filosofia di Descartes”, Milano, Vita et Pensiero, 1937), distinge următoarele interpretări date lui Descartes: cea

religioasă, care face din filosof un apologist al credinței; interpretarea științifică care îi atribuie mai ales un ideal științific; cea idealistă care consideră pe Descartes un pionier al idealismului modern; în fine, interpretarea pe care părintele Fr. Olgiati el singur o dă filosofului a cărei doctrină o denumește un fenomenism rațional, atribuindu-i conceperea realității ca un fenomen rațional. Dintre reprezentanții interpretărei idealiste pot fi puși Germanii: Natorp și Cassirer; Italianii: Spaventa, Gentile, de Giuli și de Ruggiero; Francezii: Hamelin, Hannequin, Blanchet, Second și Brunschvicg (văd. Gustavo Bontadini: „Les ouvrages italiens sur Descartes et le cartesianisme depuis 1900” în *Revue de Synthèse* din Aprilie 1937, pag. 93 sq.). Interpretarea d-lui Brunschvicg face deci parte din interpretările idealiste. Astfel ne este prezentată și de d-l Gerard Milbaud, care se întemeiază în scurtul examen al concepției d-lui Brunschvicg ce îl întreprinde, pe studiile anterioare ale acestuia asupra lui Descartes (de studiul de față probabil că d-sa nu a mai avut timp să ia cunoștință când a publicat: „Descartes vu par la génération française contemporaine” în numărul precitat al *Rev. de Synt.* p. 78 sq.). Calificarea de idealistă atribuită interpretărei d-lui Brunschvicg se aplică și studiului d-sale pe care îl examinăm aci, cu rezervele inerte câtă e vorba de aplicarea în detaliu a unei formule atât de generale. Această interpretare poate fi admisă sau combătută: valoarea ei intrinsecă este incontestabilă. Nu putem insista asupra sa. Ceea ce vom să observăm este altceva: că d-l Brunschvicg alungă ușor peste anumite probleme cartesiene (pe care d-sa și le-a rezolvit desigur sieși), ne putem convinge de aceasta, referindu-ne spre pildă la lucrarea păr. Olgiati, apărută în 1937 (și citată mai sus), care e un adevărat repertoriu al problematicei cartesiene (lucrarea care la rândul ei desigur ar mai fi de completat). Aceasta se explică prin dimensiunile reduse pe care d-l Brunschvicg le-a dat lucrării sale pentru a intra în excelența colecție a „Maestrilor literaturii”, dirijată de d-l René Lalou (unde d-sa a mai publicat în 1932 un excelent „Pascal”). Așteptăm însă o ediție mare a d-lui Brunschvicg despre gândirea cartesiană, care va fi desigur plină de observațiuni mai ample și tot atât de instructive ca și cele din lucrarea de față.

În privința bibliografiei pe care o dă d-l Brunschvicg (pag. 87-89) nu putem spune decât că alegerea ei este excelentă. Regretăm totuși pe de o parte, lipsa bibliografiei străine: lucrările unui S. V. Keeling (Anglia), Fr. Olgiati (Italia), K. Jaspers (Germania), pentru a nu cita decât dintre cele mai recente, nu sunt de neglijat, pe de alta pentru a ne raporta la câteva lucrări cu caracter general de limbă franceză, la fel acelea ale clasicilor Bordas-Demoulin, și Alf. Fouillée, ca și monografiile apărute în 1937 și datorite d-lor Charles Adam și Henri Gouhier (acestea nu au mai putut fi probabil utilizate de d-l Brunschvicg, fiind ulterioare apariției lucrării sale, ca și, dealtfel, excelentul său studiu din „Revue philosophique” din 1937, în numărul consacrat lui Descartes).

Elegantul „Descartes” al d-lui Brunschvicg mai conține și 32 de planșe, a căror valoare documentară este nețăgăluită și a căror tehnică este excelentă.

Dr. ALEXANDRU TILLMAN

HEINRICH DÖPP-VORWALD: *Pedagogischer Realismus als Gegenwartsaufgabe*, Weimar, Böhlau's Nachfolger, 1935.

Idealismul filosofic trebuie să reziste astăzi unui atac care îl asaltează din mai multe fronturi. Atacurile naturalismului n'au prea slăbit

aşa de mult poziţiile idealismului. Dar după acestea au urmat asalturile realismului, care au făcut, ca turnurile sistemelor idealiste să înceapă să se clatine. Realismul a atăcat în special antropologia idealistă cât şi latura social-politică a acesteia. Idealismul construie o imagine a unui om care trăieşte prin sine şi pentru sine, care se credea a fi un domn stăpân absolut al destinului său şi care-şi împodobia spiritul cu nesfârşite comori şi nebănuite posibilităţi. Realismul acuză idealismul de iluzionism şi de titanism luciferic. După realism, idealismul nu numai că este insuficient dar, datorită iluzionismului său antropologic, el este chiar cel mai mare duşman al omenirii, prin aceea că falsifică destinul şi misiunea omului în lume. Şi realismul nu se mărgineşte numai să năruiască concepţia antropologică idealistă, ci el aşează în locul acesteia o antropologie realistă care caută să înţeleagă pe om nu pe planul idealităţii şi deci al posibilităţii, ci aşezându-l pe om în realitatea existenţială a vieţii, ceea ce înseamnă în mijlocul familiei, al poporului şi al tuturor realităţilor în mijlocul cărora omul este sortit să-şi trăiască viaţa. Aşa că scopul vieţii omeneşti nu mai este formarea raţională a lumii şi idealizarea realităţii, pentru că omul să ajungă, pe drumul cultivării, la realizarea omului ideal sau a personalităţii autonome, ci trăirea vieţii în slujba realităţii existenţiale care se cheamă popor.

Şi influenţele luptei dintre realism şi idealism sunt, mai ales în domeniul educaţiei, nespuse de mari, tocmai poate pentru că în acest domeniu idealismul era atotputernic. Este de ajuns, credem, dacă ne gândim la nemunăratele scrieri realiste, care au apărut în ultimul timp în domeniul pedagogiei. Toate acestea, indiferent de punctul de vedere dela care ele pleacă, au o trăsătură fundamentală comună şi anume demascarea iluzionismului antropologiei care se găseşte la temelul pedagogiei idealiste-humaniste. Indiferent că este Friedrich Delekat, Helmut Schreiner, Ludwig Heitmann, Peter Petersen sau Ernst Krieck, toţi aceştia luptă împotriva idealismului pentru întemeierea unei „ilusionsfreie antirationalistische Erziehungs-wissenschaft” şi care să înţeleagă pe om „ganz unromantisch und illusionslos”.

Pe această linie de luptă antidealistă se găseşte şi Döpp-Vorwald, elevul şi asistentul pedagogului Peter Petersen.

Scriitorul acestor rânduri a avut fericitul prilej să cunoască şi să aprecieze personal, la cursurile lui Peter Petersen din Iena, adâncimea şi ascuţimea critică a gândirii acestui tânăr pedagog. Deşi trebuie să spunem, că Döpp-Vorwald nu este influenţat numai de Peter Petersen ci de E. Krieck, de Heidegger, de Brunstäd şi de teologia dialectică. Lucrarea lui Döpp-Vorwald este cea dintâi încercare de a fundamenta o teorie a educaţiei pe temeiurile unei antropologii existenţiale.

Döpp-Vorwald începe prin a arăta că orice educaţie conştientă şi intenţionată trebuie să fie „un serviciu adus întregului care se numeşte popor”. Şi această credinţă este pentru Döpp-Vorwald atât de clară şi atât de adevărată, încât nici nu mai trebuie discutată. Dar, în ceea ce priveşte temeiurile acestei credinţe, mai sunt multe lucruri neclarificate¹⁾. Aşa de exemplu concepţia despre om nu este destul de clară şi de aceea problema cea mai arzătoare pe care trebuie s-o rezolve ştiinţa germană a educaţiei, este problema unei noi concepţii despre om, care să fie în concordanţă cu doctrina politică naţional-socialistă. Şi Döpp-Vorwald este

1) Döpp-Vorwald face aluzie la nesiguranţa şi haosul care domneşte în ceea ce priveşte concepţia antropologică a naţional-socialismului german.

de părere — împreună cu pedagogia idealistă-humanistă — că „numai din sensul existenței omenești ca un întreg, își poate primi și educația sensul ei”. Dar, el înțelege sub existența omenească nu o idee, ci realitatea omenească. Döpp-Vorwald privește existența omenească din punctul de vedere al realității existențiale și nu din acela al idealității sau al posibilității. Și de aceea filosofia educației are menirea să descopere imaginea omului real, ceea ce înseamnă că o asemenea filosofie nu poate să fie decât realistă.

Realismul filosofic înțelege „poziția omului în existență ca pe o unitate intimă”. În timp ce filosofia idealistă așează ca structură fundamentală a lumii sciziunea dintre subiect și obiect, pentruca să poată ajunge la imaginea plină de iluzii a unui om autonom, filosofia realistă vede din contră pe om angrenat într-o totalitate, așa că omul este, tot ceace el este, numai prin realitatea căreia el îi aparține. Intreaga realitate în care omul trăcește, ca patric, sânge, glie, rassă este „Wesensbestandteil menschlichen Seins”. Și omul „este” accasta ca „Selbst”, ca Eu, ca subiect. „El are un suflet, el este o ființă spirituală, el are o ființă ca existență”. Și Iohși el rămâne ca Eu neosebit de întreaga realitate.

Cu accasta Döpp-Vorwald trage liniile fundamentale ale concepției realiste despre om. Omul nu se pierde, însă, în realitate, căci „alle blosse Gegebenheit ist nur Möglichkeit für den Menschen, noch nicht existenzielle Wirklichkeit”. Daturile (Gegebenheiten) îl întâlnesc pe om numai ca niște porunci și pretenții, cari îl silesc la o atitudine și la o hotărâre. De hotărârea omului depinde, însă, aceea ce va deveni pentru om „wirkliche Lebenswirklichkeit”. Prin accastă hotărâre se determindă „tocmai ce fel de conținut concret primește Eul său”. Caracterul hotărâtor al existenței omenești cât și libertatea și răspunderea omului se află cuprinse în faptul dacă omul îndeplinește imperativele existențului sau nu, pentrucă de acest fapt depinde dacă omul își câștigă sau pierde realitatea lui.

Realitatea, despre care vorbește Döpp-Vorwald aici, n'are un sens pozitivist, ci existențial. De aceea el și zice: „In acest sens nu există o realitate obiectivă și generală. Ci din daturile găsite și din hotărârile săvârșite se clădește realitatea vieții oamenilor”. Și de aceea hotărârea liberă despre care vorbește Döpp-Vorwald n'are nimic de-a face cu libertatea liberalismului. Asupra posibilităților în fața cărora omul este pus, așadar în fața posibilităților veritabile ale existenței, hotărârele întotdeauna destinul în forma situațiilor istorice și în puterile lui interioare. Și este interesant atunci când Döpp-Vorwald spune că omul este ca existență „in seinem wahren Menschentum nicht einfach schon da, sondern er muss sich im Dasein je und je als Existenz verwirklichen. Er muss sich je und je zu seinem eigentlichen, ganzen Sein sammeln”. „Omul își câștigă al său „Selbst” tocmai prin aceea, că el se amestecă cât mai adânc cu realitatea”.

Așa dar existența omului nu este ceva dat. „Omul ca dat, — așa cum accastă este ieșit din mâna naturii — încă nu este un „Selbst”, ci numai o posibilitate de a deveni așa ceva”. „Omul, nu poate consta, ca om, fără realitatea sa, căci abia în confruntarea și răspunderea în fața realității se dezvoltă al său „Selbst”. El are întreaga sa existență dela realitate”.

Din toate accastea se poate vedea nespus de clar că, în centrul preocupărilor realismului filosofic, pe care-l reprezintă Döpp-Vorwald, nu este omul ca obiect, ci ca subiect, dar ca subiect în a sa „Je-Eigenheit”, omul „ca subiect concret” sau „omul ca existență”. Cine cunoaște filosofia heideggeriană, poate întrezări drumurile pe cari se mișcă gândirea lui Döpp-Vorwald. Numai cât Döpp-Vorwald încearcă să facă din antropologia

existențială temeiul național-socialismului german. Și, după părerea noastră, nimeni n'a reușit să formuleze mai clar și mai precis ideea fundamentală a noului naționalism ca tocmai Döpp-Vorwald. Omul își are „întreaga lui existență dela realitate și dela legăturile acesteia”. De aceea, menirea și cea mai sfântă datorie a acestuia este să recunoască aceste legături, ca pe exemplu să nu cunoască niciodată greul jertfeltniceii, atunci când e vorba de a sluji poporului. A servi poporului său trebuie să fie preocuparea de fiecare clipă a insului. Și dragostea jertfei pentru popor nu se poate naște dintr'o idee, ci numai din faptă și din hotărârea plină de sensul adânc al răspunderii în fața destinaului istorici. Căci, după Döpp-Vorwald, abia hotărârea în fața realității creiază ideea, ca o lege și ființă a activității valabilă aici și acum. Și cu această concepție despre om Döpp-Vorwald fixează atât punctul de plecare al științei educației cât și scopul suprem al acesteia.

Tot ceea ce nu corespunde acestei înțelgeri realiste a omului, știința educației trebuie să înlăture dela temeiurile ei ideologice. Că omul devine în confruntarea cu realitatea sa, aceasta este educația în sensul cel mai adevărat al cuvântului. Conducerea — ca educație, în sensul propriu al acestui cuvânt — trebuie să-i ajute omului pentruca acesta să-și îndeplinească existența sa. Cea mai însemnată formă de apariție a pedagogiei realiste este așezisul realism popular — așa cum acesta este reprezentat de Kriock și de Peter Petersen. Pentru acest realism sensul educației constă în aceea, că omul afirmă conștient destinul popular, prin aceea că își ia pe umerii săi răspunderea grea ca și destinul de a trăi în slujba poporului său.

Și la sfârșitul acestor considerații, cari n'au deloc pretenția să fi epuizat bogatul conținut al lucrării lui Dr. Döpp-Vorwald, înem să mai accentuăm, că în lucrarea tânărului pedagog german se găsesc valorificate multe din idcile scriitorului acestor rânduri¹⁾.

NIC. BALCA

1) Comp. Dr. Nic. Balca, Die Bedeutung Gogartens und seines Kreises für die Pädagogik der Gegenwart, Weimar, Böhlau Nachfolger, 1934.

NOTE ȘI INFORMAȚII

PENTRU UN CONGRES NAȚIONAL DE FILOSOFIE

Ultimii ani au adus culturii românești o incontestabilă creștere a producției filosofice. De unde mai înainte întreaga mișcare filosofică a țării se concentra în jurul câtorva personalități și a câtorva catedre universitare, asistăm azi la o îmbucurătoare lărgire de cadru. Cercetarea filosofică românească tinde să se manifeste ca o realitate culturală autonomă, în care unele din nevoile spirituale ale prezentului își găsesc alimentul lor. Mai multe lucrări de specialitate ies azi de sub teascuri, revistele de cultură generală acordă un loc mai întins discuțiilor filosofice, publicul urmărește cu un interes, care ar fi fost cu greutate trezit altă dată, problemele noi ale filosofiei, în expunerile unor conferențieri eminenți. De curând s'au încercat și lucrări colective și de sinteză, cum sunt Omagiile oferite D-lor C. Rădulescu-Motru și I. Petrovici, în care voința de a lucra laolaltă a tinerilor specialiști români în feluritele ramuri ale filosofiei, au conferit lucrării lor caracterul unei manifestări de generație.

Vechea rezervă impusă de un cadru cultural minor, care făcea pe o personalitate de primul ordin cum a fost Titu Maiorescu să pregete în fața temelor hotărâtoare ale științei sale, este o atitudine care pare întrecută. Mișcarea filosofică românească manifestă tendința de a se transforma într'un teren în care să se poată desvolta orice talent filosofic, fără teama de a fi lipsit de răsunet sau de a părea inactual și deplasat în raport cu nevoile mai elementare ale culturii naționale. Înaintașii noștri știu prea bine că acesta a fost adeseori sentimentul lor, cu urmări inhibitive, față de propria disciplină. Acest sentiment nu mai este sau nu mai trebuie să fie al generației mai noi de gânditori, cari știu că în complexul oricărei culturi naționale, filosofia deține un loc de mare însemnătate. Să adăugăm, în fine, că în câteva recente întruniri internaționale, gânditorii români au dus cuvântul lor și numele țării cu cinste, contribuind la circulația universală a tinerei cugetări românești.

Toate acestea sunt fapte noi în cultura noastră. „Revista de Filosofie” este bucuroasă să sublinieze semnificația lor. Interesul în creștere care se acordă problemelor filosofice, este pe de o parte expresia neliniștii prezentului, dorință de a găsi sub nesigurauța vremurilor terenul solid al certitudinii raționale; pe de altă parte, el este semnul înaintării către maturitate a întregii noastre culturi. Astfel, dacă în a doua jumătate a secolului trecut și în primele două decenii ale veacului nostru s'a putut vorbi de o adevărată regalitate a disciplinelor filologice și istorice, cu ajutorul cărora națiunea producea documentele drepturilor ei, afirmarea națională mai recentă lasă loc liber cercetării speculative. S'ar putea spune că prin științele istorice și filologice, națiunea română se apăra și revendica; prin filosofie ea încercă să afirme un punct de vedere, o viziune despre lume decurgând din isvoa-

rele mai adânci ale originalității sale. Urmărind acest obiectiv, prin implicațiile firești ale culturii și fără să fie nevoe a-l proclama ca o tendință care ar putea răpi cercetării desinteresarea și libertatea ei, se poate spune că filosofiei îi revine rolul de a ocupa unul din cele mai însemnate posturi de conducere ale culturii naționale.

Această stare de lucruri impune strângerea filosofilor români într'un Congres, care să examineze câteva din întrebările pe care momentul istoric și situația actuală a filosofiei le propun meditației. De curând au avut loc două Congrese ale profesorilor de filosofie și pedagogie din licee și școlile normale, unde s'au discutat chestiuni de interes profesional și pedagogic. Momentul impune acum ideea unei convocări mai largi, pe un plan mai general și cu obiective la care să adere toți acei cari se ostensec astăzi pentru promovarea filosofiei românești. Un Congres Național de Filosofie, cu eventuala participare a câtorva personalități străine, este preocuparea care grupează actualmente câteva bune-voințe.

Vom publica în curând planul de lucru care se elaborează în legătură cu convocarea primului Congres Național de Filosofie.

ROMÂNII LA CONGRESELE INTERNAȚIONALE DE FILOLOFIE

La congresul internațional de filosofie, intitulat „Congresul Descartes” și care s'a ținut la Sorbona anul trecut, au fost trimise anticipat câteva sute de comunicări, care au fost grupate în jurul diferitelor teme fixate. Printre aceste numeroase comunicări, cele ale d-lor I. Petrovici și T. Vianu s'au bucurat de o atenție deosebită, atât din partea auditoriului, cât și din partea diverșilor recenzenți ai revistelor străine.

Faptul că doi din reprezentanții filosofiei românești au obținut un succes peste hotare, este o recompensă, și în același timp un stimulent pentru viitor, pentru toți acei cari cred în posibilitățile unei filosofii românești. Căci „Congresul Descartes” a fost o manifestare a spiritului filosofic contemporan prin două aspecte întregitoare: al universalității și al actualității problemelor filosofice. Problemele discutate au fost cele mai vii și mai acute, solicitând răspunsuri valabile pentru problematica însăși a gândirii contemporane, iar nu pentru „mărturisirea” vreunei filosofii personale. S'a dovedit astfel încă odată, că semnul de maturizare al unei filosofii românești nu poate fi decât atacarea problemelor filosofice universale.

În discuțiile desfășurate în jurul temei „transcendenței”, tendința generală a fost recunoașterea forței argumentelor raționale cu privire la existența lui Dumnezeu. „M. Petrovici a présenté justement sur ce point une communication remarquée”, scrie d. M. Forest în „Revue thomiste” (Ianuarie 1938). D. Petrovici a reluat „à son compte”, argumentele tradiționale ale existenței Divinității, fondate pe contingență, și prin care d-sa obține o „probabilitate” care nu-i „certitude supérieure, gravée de risques plus ou moins graves”, ci „une certitude authentique et parfaite”.

Asupra răspunsului pe care d. Petrovici l-a dat lui Reichenbach, recenzen'ul continuă:

„M. Petrovici a eu l'occasion de s'expliquer sur les bases épistémologiques de son argumentation et il ne sera pas inutile de rappeler ici ses réflexions, en raison de leur portée générale. C'était pour répondre à la communication de M. Reichenbach où le positivisme le plus radical essayait de se donner une apparence logique et cohérente. A quoi M. Petrovici fit avec raison observer qu' à la base de cette construction positiviste, il y avait, à y bien voir, un nominalisme complet, mais que, malheureusement, le nominalisme ne tient pas debout”.

Aceiași comunicare a d-lui Petrovici este aleasă drept exemplu, — alături de cea a d-lui Léon Brunschvicg, de către d. Alessandro Levi, în „Rivista di Filosofia” (Decembrie 1937).

Din comunicarea d-lui T. Vianu, asupra validității valorilor, s'a văzut că „la philosophie moderne des valeurs est partagée entre deux conceptions opposées: le subjectivisme et l'absolutisme”, scrie d. Georges Bénézé în „Revue de Métaphysique et de Morale” (ianuarie 1938).

În „Revue philosophique” (ianuarie 1938) d. Emile Bréhier a publicat un articol „L'état présent de la philosophie d'après les travaux du Congrès Descartés”, din care desprindem: „D'une manière générale on s'est posé le problème de la validité de valeurs plutôt que le problème de leur origine. M. T. Vianu pense qu'il y a tout intérêt à séparer ces deux problèmes plus qu'on ne l'a fait jusqu'ici. „La valeur est pour nous l'expression d'une possibilité d'adaptation satisfaisante entre la conscience et les choses” (X, 22), adaptation qui n'a rien à voir avec son origine”.

Din spicuirile date mai sus și care subliniază aportul reprezentativ al filosofiei noastre științifice, desprindem totodată atenția deplină și obiectivitatea perfectă a criticilor occidentali.

CONGRESUL NAȚIONAL DE FILOSOFIE DIN FRANȚA

În a doua parte a lunii Aprilie, a avut loc la Marsilia Congresul național de Filosofie, primul de acest fel, organizat din inițiativa D-lui Gaston Berger, președinte-fondator al „Societății de studii filosofice”.

Sedința inaugurală a Congresului a fost deschisă de D-l Barthélemy-Raynaud Decanul Facultății de Drept în numele Rectorului Universității. Ea a fost presădată de D-l Maurice Blondel care, după ce a reamintit de Xavier Léon, decedatul director al Revistei de Metafizică și de Morală și a făcut istoricul Congreselor internaționale de filosofie, a dat cuvântul D-lui Emile Bréhier. Acesta a expus raporturile care leagă cercetările filosofice de cunoașterea istoriei filosofiei.

Sedințele congresului au fost presidate succesiv de D-nii: P. Lachèze-Rey, profesor la Facultatea de Litere din Lyon, Ch. Serrus, profesor la liceul Louis-le-Grand, Devolve, profesor la Facultatea de Litere din Toulouse și J. Second, profesor la Facultatea de Litere din Aix.

Comunicările făcute la Congres sunt următoarele:

Jean Guilton (Montpellier) despre argumentul ontologic și critica lui Kant; O. Philippe (Nancy) despre doctrina noumenului; H.-J. de Vleeschauer (Gand) despre filosofia contemporană și criticismul kantian; Cochet (Flavigny) despre directivele ontologice ale anchetei științifice; R. Le Senne, profesor la Școala Normală Superioară din Sèvres și la liceul Louis-le-Grand, despre știința și metafizica conștiinței; Ch. Serrus, conferențiar la liceul Louis-le-Grand, despre „logică și metafizică”; Ch. Werner, profesor la Universitatea din Geneva, despre sarcina actuală a metafizicii; A. Lacaze (Bordeaux) despre experiența metafizică; E. Leroux (Rennes) despre metoda convenabilă cercetărilor metafizice; A. Levasti (Florența) despre „metafizică și religie”; M. Souriau, profesor la Facultatea de Litere din Nancy, despre „metafizică și critică”; P. Mouy, profesor la liceul Louis-le-Grand, despre „filosofia naturii și filosofia spiritului”.

ALESSANDRO PADOA

A murit în vârstă de 69 ani (1868-1937) Alessandro Padoa, unul din cei mai interesați reprezentanți ai filosofiei matematice italiene contemporane.

Profesor admirabil, Alessandro Padoa a fost și un mare patriot: în timpul războiului a jucat un rol de seamă în „organizațiunea civilă” din Genova.

Alături de Vailati și Burali-Forti făcea parte din echipa foștilor elevi ai lui Peano.

Rămân dela dânsul diverse studii printre care menționăm pe acelea privind problema învățământului, dar mai ales cele relative la logica simbolică și la principiile matematicilor. Acestea din urmă au apărut succesiv din 1900 data publicării „Inercării asupra unei teorii algebrice a numerelor întregi” până în 1935 când Alessandrino Padoa a făcut o comunicare la Congresul de Filosofie a Științelor despre „Teoria generală a aritmeticei”.

Critic admirabil al principiilor matematice, punctul de vedere adoptat de Alessandro Padoa în studiile sale de logică, era cel semi-formalist,

ISTORIA FILOSOFIEI MODERNE, VOL. III

Intrucât materia volumului III a crescut peste așteptări, capitolele mai tuturor colaboratorilor căpătând dezvoltări interesante ce nu puteau fi jertfite și numărul colaboratorilor străini cari au ținut să-l omagieze pe d. I. Petrovici înmulțindu-se mereu, acest volum va apărea în două părți, fiecare însumând aproximativ 500 pagini. Partea întâia va fi în librărie la începutul lunii Iunie, partea a doua urmând să apară în cursul lunii Iulie a. c.

DISCUȚII

IN CHESTIUNEA SENSAȚILOR DE TEMPERATURĂ *)

Nu sunt dintre acei ce prețuiesc laudele, nici nu fac vreun titlu de glorie când mi se aduc necum să mă supraestimez. Găsesc însă lipsit de demnitate dacă n'ași da unui tânăr intelectual, cari a binevoit să se ocupe de mine, mai precis de o lucrare a mea intitulată „Les Sensations de Température”, Imp. M. Lavit, Montpellier 1936, 135 pag., unele lămuriri. Este vorba de o recenzie a D-lui C. Georgiade, recenzie, care prea măgulitoare în prima sa parte, inexactă în ce privește partea doua, ridică o serie de întrebări unele mai interesante ca altele.¹⁾

Pe de-o parte, chestiune mai mult de formă, mi s'a părut curios că D-l Georgiade, de care auzisem că a fost prin Franța și deci ar cunoaște principalul felul cum se lucrează pe acolo, nu m'a înțeles pe deplin, adică nu a cetit în întregime teza mea, care — non multa... sed multum, nu este prea voluminoasă, nici atât de aridă și mai cu seamă nu a cetit unele părți mai importante, cum ar fi de exemplu ultimul capitol al ei. Cum să-mi explic altfel fraza neîntemeiată a recenzorului meu, cari amintind și comentând unele discuțiuni de ordin științific între diverse școli apusene privitoare la factorii determinanți, ca să mă exprim așa, ai sensibilității termice și altele spune peremptoriu: „Tocmai din pricina acestor controverse și a carenții de noi cercetări, autorul, adică „subsemnatul”, nu îndrăznește să dea o soluție problemei de localizare anatomică a senzațiilor termice și a mecanismului lor de producere”.²⁾ — Să ne înțelegem, domnule Georgiade! Poate nu mă veți crede, nimeni nu vă poate obliga, însă dacă cunoșteam dinainte obiecțiunea așa cum textual o exprimați, vă asigur că nu mi-ar mai fi trecut vreodată prin minte să fac acele laborioase cercetări de ani de zile prin metode diferite, așa cum spuneți D-voastră, să mă mai încumet încă a redacta într'o limbă străină acele numeroase experiențe și precizări precum să iau parte activă la discuțiunile de care vorbiți și să pun la punct printre altele, acele dubioase cercetări ale lui M. Dessoir.³⁾ Dacă știam de fraza D-v. mai sus citată, spuneți și la p. 316 cam aceleași lucruri, vă rog să mă credeți, nu aș mai fi scris „Les Sensations de Température”, care a fost elogiată de juriul meu, sancționată cu mențiunea „très honorable” și premiată prin stăruința Profesorului M. Foucault, de către Ministerul Educației Naționale de la Paris. Asupra acestor lucruri pot procura mărturii și documente în regulă.

Ca să prevină această neplăcută situație a D-sale, ar fi fost destul

*) Făcând loc acestei întâmpinări, redacția face rezerve asupra câtorva termeni prea tari, pe cari-i cuprinde.

1) Vezi Analele de psihologie, vol. III 1936, p. 312—316.

2) Vezi Analele de psihologie, p. 315.

3) Vezi Les Sensations de Température op. cit. și pag. 81.

D-lui Georgiade să deschidă lucrarea mea pentru a ceti de ex. la pag. 131 următoarele câteva rânduri cari dovedesc contrariul frazei incriminate. Astfel reproduce în românește: „Sensițiile de frig și de cald depind de două categorii de condițiuni mai cu seamă: 1) fizice, adică cele datorită temperaturii, și noi am arătat, cu toate că n'a fost acesta scopul nostru principal, unele din aceste condițiuni; și 2) psihologice, adică cele datorite pielii, care este prevăzută cu organe sensoriale speciale capabile să reacționeze prin senzații de frig și de cald în puncte bine determinate și reperate de acestea”. Intreb pe D-l recenzor dacă este clar!? Dar să mai cetim și în altă parte; la pag. 128—129 de p. se spune: „Și acesta este un fapt pe care noi îl pretindem bine stabilit și definitiv, care demonstrează că senzațiile de frig punctiforme trebuie să aibă organe speciale situate în piele, care...” etc. Iar la pag. 131 se spune: „Aceasta atestă existența organelor receptoare speciale, al căror nivel și natură trebuie să fie diferite de acelea ale senzației de frig”. Este vorba aici de organele anatomice nervoase ale senzațiilor de cald¹⁾. Trebuie să mai insist, domnule recenzor? Voiu reveni în curând, adică înainte de publicarea cercetărilor mele asupra senzațiilor de durere, cu detalii și precizări la problema mecanismului senzațiilor de temperatură și în particular pentru a soluționa în chip favorabil chestiunea pendintă între H. Piéron și H. Hahn, succesorul și elevul marelui Goldscheider. Pentru această lucrare am adunat documente suficiente, în parte datorită experiențelor mele mai vechi, acelea făcute la Laboratoarele de Psihologie Experimentală de la Universitatea din Montpellier, în parte datorită recentelor mele experiențe făcute la Institutul de Fiziologie de la Facultatea de Științe din București, prin sollicitudinea, deosebita bunăvoință și înțelegerea regretatului D. Călugăreanu, căruia-i păstrez vie și profundă amintire.

De altă parte, chestiune de conținut, mi-a părut foarte rău, că nericitul meu recenzor necitind întreagă lucrarea mea, a putut să se exprime în felul următor (p. 316): „constatăm că autorul a alunecat fără să insiste asupra acestei interesante probleme”, — este vorba acum de stabilitatea reactivă la punctelor de frig și cald — creată, continuă D-l Georgiade „de unele din rezultatele contradictorii ale experiențelor sale” (sic). Mă opresc a face remarcă: recenzorul meu, care evident este diletant în Psihologia Experimentală — mă miră faptul că D-l Prof. C. Rădulescu-Motru, pentru care am o deosebită stimă și admirație, să fi permis accesul în Analele de Psihologie unei recenzii de speța celei incriminate — găsește pretutindeni, contradicții, lipsuri, obscurități!

Lucrurile stând astfel, voi arăta în rândurile de mai jos, unde sunt contradicțiile, lipsurile, obscuritățile de cari scrie recenzorul meu.

Mai întâi, neseriozitatea D-sale este manifestă. Cu toate că nu a cetit părerea sau ipoteza mea (este acelaș lucru), privitoare la rolul punctelor indoelnice de răcoare și calduț, senzațiile cele mai simple de rece și cald²⁾ care i-ar fi ușurat înțelegerea deplină a importante probleme, relativă la stabilitatea reactivă la punctelor de cald și de frig, D-l Georgiade cunoștea sau trebuia să presimțea acest lucru, prea băcător la ochi orice s'ar spune, din fraza lucrării mele, pe care D-sa cu o singură dar arbitrară omitere o traduce în extenso și în care se spune de fapt următoarele: „cu ajutorul acestor zece experiențe unele mai concludente decât altele, vom vedea că punctele de frig și cald, *exceptând categoria de puncte bine cunoscută, adică punctele indoelnice (răcoroase și călduțe)* pot, odată localizate să fie regăsite exact în acelaș loc al pielii, nu numai în zile și luni diferite, cum spunea

1) Asupra organelor sensoriale nervoase pentru frig și cald, am întreprins cu prietenul meu D-l Dr. J. Steopoe de la Institutul de Fiziologie Animală din București și cursul D-lui Prof. Dr. G. Marinescu, care ne-a pus la dispoziție organele anatomice necesare, lucrări istologice de interes pentru soluționarea acestei probleme.

2) V. Les Sensations de Température cit. p. 81, 82, 83 și 131.

F. Kiesow, dar chiar "... etc.¹⁾. Fraza subliniată aici este tocmai aceia pe care D-I Georgiade a omis-o în partea ei esențială. Mai trebuie să se înțeleagă cineva de unde vin lipsurile, contradicțiile etc? Înainte de orice altă considerație, este necesar dar să constat reaua credință a recenzorului meu.

Rolul punctelor răcoroase și călduțe în chestiunea stabilității sau fixității, cum am numit-o eu, a senzațiilor de temperatură fiind cunoscut, rămâne de precizat rolul celorlalte categorii de adevărate puncte termice, disociate de mine și anume: senzațiile de frig, foarte frig, glacial și senzațiile de cald, foarte cald, cald dureros și pătrunzător sau arzător și cald aprins sau superficial. Am spus categorii de „puncte” căci în parte II-a cap. II al lucrării mele²⁾, am văzut că senzațiile de frig sau rece, sunt simțite de către subiectul în experiență sub formă de puncte, unele, mai mici, altele mai mari, etc. Faptul acesta este foarte bine și precis stabilit. Goldscheider, care a fost unul dintre cei dintâi descoperitori ai punctelor termice indică un mijloc oarecum comod de cercetare și anume: dacă lăsăm o muscă să se plimbe liberă pe partea dorsală a mâinii, din când în când vom simți în timpul mișcărilor ei pe pielea senzații de rece mai ales, senzații care după un anumit timp ne vor apare sub formă de puncte³⁾.

Am spus deci că aceste puncte — cele de frig trebuiesc cercetate în anumite condițiuni, — pot fi găsite în acelaș loc al pielii nu numai în zile și luni diferite cum spunea F. Kiesow, ci și la temperaturi de excitație diferite. În acest din urmă fapt necunoscut înainte de cercetările mele, constă fixitatea reacțională a punctelor de frig și de cald, adică dacă se corectează după o tehnică riguroasă, așa cum am făcut eu, punctele de frig și cald pot fi regăsite cu ușurință în acelaș loc al pielii, căci ele răspund la excitații metodice făcute, la temperaturi variind între 10—15° și până la 34—38° pentru punctele de frig și la temperaturi de excitație variind între 14—16° și până la 50—60° pentru punctele de cald.⁴⁾ Această ipoteză pe care oricine o poate controla în micul laborator pe care îl am pe lângă Institutul de Fiziologie animală din București, a părut prea bine stabilită și demonstrată recenzorului meu, care imprudent a căutat să o pună la îndoială precum s'a văzut mai sus, nefăcând necesara excepțiune pentru punctele îndoelnice, nesigure de călduț și răcoros, și confundând în chip voluntar cred, senzațiile elementare cu celelalte senzații punctiforme de cald și frig, unele mai complexe decât altele și de naturi deosebite și la care se aplică de fapt ipoteza constanței reacționale sau a fixității propusă de mine.

În al doilea loc, iarăși un lucru grav pe care am regretul să-l observ în atitudinea deosebit de curioasă a recenzorului meu, confuziunea sa este de remarcat.⁵⁾ Ea constă în ignorarea a ceiace unui psiholog și fiziolog numesc fenomenul de adaptare și o quasi cunoaștere a problemei senzațiilor termice și în particular a naturii senzației.

Dacă D-I Georgiade consulta asupra noțiunii senzației cel puțin Cursul de Psihologie al lui C. Rădulescu-Motru de care se pare că se prevalează elev, sau alt manual de psihologie, oricare, ar fi înțeles poate că senzația este un fenomen sau un fapt psiho-fiziologic special, de care nu se poate vorbi, necum scrie *de visu*, și care are particularitățile lui, caracterele și natura; nu vorbesc de intensitatea senzațiilor care este pentru noi un termen parazit al Psihologiei senzațiilor.⁶⁾ Ai fi înțeles, D-Ie recenzor, că atunci când se discută despre senzațiile de temperatură și de disocierea diferitelor caractere sub care ele se prezintă cercetătorului, problema importantă ce se pune privește natura intimă a acestor senzații, simplitatea ca și complexita-

1) V. Les Sensations de Température p. 93.

2) Id. passim și mai ales p. 73, 75, 78 etc.

3) Goldscheider. Gesammelte Abhandlungen, Berlin 1898, 432 p. I.

4) V. Les Sensations de Température p. 92 și urm.

5) Mă refer la fraza din Analele de Psihologie cit. p. 316 unde D-I Georgiade fără discernământul și seriozitatea necesară psihologului îi spune: „în acest caz însă cade teoria autorului după care fiecare calitate termică ar avea un substrat punctiform”.

6) V. Foucault. La psychophysique, Paris, F. Alcan 1901.

tea lor, deformarea, asocierea lor, diferitele feluri de reacție, latentă, etc.¹⁾ A vorbi ca D-l Georgiade care parafrazând și interpretând greșit ipoteza constanței reacționale a punctelor termice, insinuează relativ la „individualitatea funcțională” a acestora și scrie: „Impresiunea aceasta este și mai accentuată cu cât autorul în protocolul experiențelor sale arată că ridicarea temperaturii de excitațiune, ea singură putea modifica caracterul senzațiilor de temperatură”²⁾, înseamnă a vorbi fără retenție, asemeni unui ilustru mistificator. De ce confundă D-l Georgiade lucrurile, unele se vede din pricina insuficienței pregătirii științifice, altele cu vădită ușurință de judecată? De ce confundă D-sa de ex. caracterele senzațiilor cu natura lor? De ce nu s'a întrebat recenzorul meu de ce fel de relație este vorba între forma spațială a senzațiilor de temperatură (am spus că ele sunt riguros punctiforme) și caracterul sau forma naturală a lor de a se produce, mai simple — ex. senzațiile de frig și de cald — și mai complexe, ex. senzațiile de cald dureros (ardent, Hitzeempfindung) sau de glacial?

Aceste confuzii, cu toată importanța lor, nu sunt atât de grave dacă le-am considera după frecvența lor, chiar la psihologi autorizați. Inșă, aceia pe care de astă dată o comite D-l Georgiade în fraza citată, anume confuziunea dintre senzație și excitație, este de neiertat unui licențiat în filosofie, oricât de puțin ar fi familiarizat cu chestiunile elementare de Psihologie. Cum se poate confunda, afară de incapacitate sau de rea credință asemenea lucruri — și să mai scrii încă: „rezultatele contradictorii ale experiențelor sale”, „infirmă parțial teza că punctele termice ar avea o individualitate funcțională... în mod riguros”!? Sunt sigur, pe viitor recenzorul meu va fi mai prudent. Ca să servească adevărul, știința, ar fi trebuit ca D-l Georgiade să citească acele o sută de pagini ale mele; meseria de recenzor o cere. Prevederea aceasta l'ar fi scutit cred de neajunsurile unei atitudini șovăitoare. Drept să spun, foarte curioasă pentru mine, mai ales că nimeni nu l'a forțat să o facă. Acest lucru m'ar fi scutit și pe mine de a pierde vremea cu astfel de lămuriri, de natură și formă didactică însă pe care la nevoie le voi completa.

În fine, dacă nu am răspuns mai devreme interesantei recenzii a D-lui Georgiade, pentru care îi mulțumesc totuși cu toată căldura de care m'am simțit animat la lectura primei sale părți, este pentru că, cum spune și D-sa, „careuța” timpurilor nu i-a permis-o. Cronicarul nostru Costin a spus: „nu sunt vremile sub oameni ci oamenii sub vremi”.

Dr. CONST. SANDOVICI

1) V. Les Sensations de Température op. cit. p. 74, 76 și urm.

2) Id. Analele de Psihologie cit. p. 316. Întreb pe recenzorul meu unde în lucrarea mea a putut găsi această temerară afirmațiune.