

METAFIZICA ȘTIINȚIFICĂ DUPĂ CONSTANTIN LEONARDESCU

BOGDAN RUSU

SCIENTIFIC METAPHYSICS ACCORDING TO CONSTANTIN LEONARDESCU

ABSTRACT: Constantin Leonardescu (1844–1907) was a professor of philosophy for 34 years at the University of Iași. He was an adept of the French eclectic spiritualism, which he tried to reconcile with the positivism of Herbert Spencer and with the Darwinism of Ernst Haeckel, while countering Vasile Conta's brand of scientific materialism. Leonardescu argued against the positivist tenet of the incompatibility of metaphysics and positive science, based on the emergence of new "partial" or "local" metaphysics in the thought of contemporary genuine scientists, who philosophized disregarding the former metaphysical tradition, using only the concepts of their own disciplines and forging their own principles. Positive metaphysics exists thus potentially, the metaphysician's task being to systematize, or to "reconcile" the local contributions of the scientists-philosophers in the framework of a general, unifying theory. This framework, he argues, is a generalization of "Darwinism", that is, of the special metaphysics initiated by Darwin, then rendered general by Spencer and most importantly by Haeckel. However, philosophical Darwinism or "evolutionary monism" curiously vindicates, in Leonardescu's view, traditional spiritualism. Generalized Darwinism thus interpreted offered a fundamental theory in which science could achieve systematic unity and become a true mirror of the Totality, which is metaphysics' true object. Scientific metaphysics is principally a reflection upon science, taking as starting point the positive facts recognized as such by the sciences, and the empirical generalizations validated within each science, and aiming to ensure logical coherence amongst them, under the rule of the supreme evolution-principle.

KEYWORDS: metaphysics; science; scientific metaphysics; Darwinism; positivism; eclectic spiritualism; Constantin Leonardescu; Vasile Conta; Ernst Haeckel.

Ș. Constantin Leonardescu (1844–1907), profesor la Universitatea din Iași între 1873 și 1907, a fost unul dintre reprezentanții eclecticismului spiritualist în România și membrul cel mai proeminent al școlii lui Ioan Zalomit (1820–1885). Leonardescu a început în filosofie la Universitatea din București sub îndrumarea acestuia din urmă¹, care preda singur toate disciplinele filosofice. A fost unul dintre cei înrâuriți de învățătura acestui profesor², școlit la Berlin și Paris³, care difuza un spiritualism eclectic, îndatorat filosofiei naturii germane și eclecticismului lui Victor Cousin (1792–1867), căutând concilierea naturii și libertății, a științei și a moralei. Cartea de căpătâi a școlii lui Zalomit a fost manualul pentru bacalaureat al lui Antoine Charma (1801–1869),

unul dintre elevii și protejații lui Cousin, tradus parțial⁴ de Zalomit în românește în 1854.⁵ Continuând, apoi, la Paris⁶, cu Paul Janet (1823–1889) și Elme Caro (1826–1887), alți membri ai școlii lui Cousin, Leonardescu s-a confirmat ca adept al eclecticismului și ca spiritualist convins, însă prudent.⁷

Printre membrii școlii eclecticice care l-au influențat trebuie numărat și Etienne Vacherot (1809–1897), unul dintre apărătorii distinși ai ideii de „metafizică pozitivă”.⁸ Conceptul de metafizică pozitivă urcă, însă, până la Maine de Biran (1766–1824), fondatorul spiritualismului francez⁹ și ajunge până la Bergson¹⁰, cel mai celebru reprezentant al acestui curent filosofic. Ideea unei metafizici solidare cu științele este, așadar, o constantă a spiritualismului francez. Însă această idee este dificil de apărut în fața pozitivismului, altă filosofie franceză, care opunea net metafizica și știința, ca stadii principial succesive, diacronice ale cunoașterii umane.¹¹ A arăta, contra pozitivismului, că metafizica nu numai că nu contrazice științele, dar că poate fi ea însăși științifică, iată pariul spiritualist.

În această direcție a lucrat și Leonardescu, mergând pe urmele măștrilor săi, dar integrând în reflecția lui și contribuțiile contemporanilor săi pozitiviști, în principal Herbert Spencer (1820–1903) și discipolul său român, Vasile Conta (1845–1882). Conta, îndepărtându-se de pozitivismul clasic, accepta existența unei metafizici științifice, care era materialismul. Leonardescu a lucrat programatic pentru a atenua influența materialismului asupra tineretului studios. Începând din prima jumătate a anilor 1880, în reacție la scrierile lui Conta, Leonardescu a încercat să concilieze spiritualismul cu pozitivismul în cadrul „darwinismului”, înțeles ca metafizică inițiată de Darwin și continuată de Spencer și mai ales de Ernst Haeckel (1834–1919), întemeietorul „monismului”, o filosofie radical materialistă. Principala particularitate a întreprinderii lui Leonardescu este lectura pe contrasens, spiritualistă, a lui Haeckel. „Monismul evoluționist” rezultat din generalizarea „darwinismului” este o formă de panenteism care reabilitează interogația asupra primelor principii și readuce în centrul atenției sufletul și pe Dumnezeu. Darwinismul filosofic astfel interpretat este, pentru Leonardescu, metafizica intrată în stadiul pozitiv, care a înlocuit vechea metafizică ontologică *a priori*. Susținerea acestei teze este cea mai importantă contribuție a lui Leonardescu la teoria metafizicii.

I. METAFIZICĂ ȘI ȘTIINȚĂ

§. Punctul de vedere inițial al lui Leonardescu asupra subiectului este exprimat cel mai pe larg în *Filosofia față cu progresul științelor pozitive*. În această scriere, intenționată de autor ca introducere la cercetările sale viitoare, problema este formulată în felul următor:

Este vorba de a se ști dacă filosofia față cu progresul gigantic al științelor pozitive mai poate ea rămâne în organismul științei și dacă mai are vreun obiect de studiu, decât acela al obiectelor la care se raportează celelalte științe. Cu un cuvânt, dacă este posibil ca științele particulare să înlocuiască filosofia, și în ce mod tind ele a o înlocui.¹²

Leonardescu pornește de la constatarea că filosofia „de câtva timp luptă pentru existența sa, că ea nu trăiește decât din lupta ce încearcă cu celelalte științe, care vor a o

face să dispară din organismul științific”.¹³ Există din ce în ce mai mulți oameni de știință care se pronunță asupra chestiunilor rezervate odinioară filosofiei, filosofând numai cu ajutorul cunoștințelor lor speciale. Științele expropriază, încetul cu încetul, filosofia de obiectul său. Ele vorbesc mai bine nu numai despre natură, adică despre lumea fizică, ci și despre lumea morală.¹⁴ Morala și religia au devenit obiect de studiu științific, istoria naturală năzuind să le explice cu conceptele sale. Pentru toate fenomenele psihice și sociale (care alcătuiesc „lumea morală”) sunt propuse explicații prin materie și legile acesteia. Științele naturale nu se mulțumesc numai a se separa de filosofie, „mama lor”, ci vor „distruge completă a filosofiei, [...] dispariția ei din organismul științei”.¹⁵ Este vorba, așadar, despre un proiect eliminativist, propriu, însă nu intrinsec științelor, ci unei doctrine „exclusive”¹⁶, pozitivismul. Amenințarea pentru filosofie nu vine din partea științelor înseși, ci din partea pozitivismului, care vorbește în numele lor. Oamenii de știință care filosofează, atunci când o fac sunt, potrivit lui Leonardescu, pozitivști (deci exclusiviști). Proiectul central al pozitivismului este naturalizarea tuturor disciplinelor filosofice.¹⁷ Fiecare dintre acestea urmează fie a fi anexată unei științe pozitive, fie a fi demascată ca ținând de poezie, de artă în general, deci excluse din sistemul cunoașterii.

Ce obiect mai poate avea filosofia, în aceste condiții? Ce-i mai poate justifica existența pe plan epistemologic? Cum se mai poate legitima ea ca „știință”? În teza lui de licență, *Metodul în științele fizico-naturale, exacte, morale și politice*¹⁸, Leonardescu adoptase următorul *motto* din Jouffroy: „O știință este constituită când îi sunt fixate obiectul, cadrul și metoda”.¹⁹ Trebuie asigurat, contra științelor pozitive, un obiect propriu al filosofiei, după cum trebuie să i se determine și metoda. Va deveni însă limpede că, vorbind despre „filosofie”, Leonardescu are în vedere mai ales metafizica. Secolul al 19-lea reprezintă, citează el, „etatea de aur a științelor exacte și a industriei și etatea de fier a Metafizicii”.²⁰ Contra metafizicii se ridicase pozitivismul. Preocuparea cardinală a lui Leonardescu, așadar, este de a determina obiectul și metoda metafizicii, pentru a-i asigura locul în „organismul științei”.

1. Obiectul metafizicii

§. În ce privește obiectul, Leonardescu a răspuns²¹: „legătura generală, care îmbrățișează și învăluie totul”²², cea care constituie pluralitatea obiectelor particulare ale cunoașterii într-un singur obiect global, într-o totalitate: Universul. Nicio știință particulară, empirică, nu poate îmbrățișa totalitatea, nu poate avea ca domeniu întreg Universul, întreaga diversitate de fenomene care constituie lumile fizică și „morală”. Universul, zice Leonardescu după Paul Janet, este „un tot armonios, care înaintea oricărei reflexiuni filosofice, se manifestă sufletului sub forma unității”.²³ „Nimic în univers nu este separat, totul este unit, întocmai ca membrele unui corp viețuitor.”²⁴ Or, subînțelege el, întregul este mai mult decât suma părților sale. Întregul organic poate fi analizat intelectual în mai multe părți sau ansambluri componente, însă el nu se compune din acestea, ci se distribuie în ele fără să se împartă. Prin urmare, însumarea cunoștințelor despre părți nu procură o cunoaștere a întregului. Așadar, Universul ca întreg nu poate fi cunoscut nici de vreo știință particulară, nici de toate științele particulare luate împre-

ună. Prin urmare Universul ca întreg trebuie să facă obiectul unei științe diferite de științele pozitive particulare, aceasta fiind filosofia.

Leonardescu afirmă unitatea substanțială a cunoașterii umane, paralelă unității Universului. În toate epocile istorice există în omenire „o cugetare profundă, dar în același timp obscură, – o cugetare care caută a se dezvolta și a deveni clară, pe cât îi este posibil în legi, arte și științe”.²⁵ Această gândire impersonală, comună, este, după Leonardescu, cunoaștere – cunoaștere a binelui, a frumosului și a adevărului.²⁶ El pare să violeze distincția, practică, între alții, de Kant, dintre gândire și cunoaștere, acceptând o teză mai degrabă hegeliană, că orice gândire care are ca obiect realul, neputând fi integral falsă, conține un sâmbure de cunoaștere. Există, așadar o cunoaștere difuză printre oameni, proprie oricărei epoci istorice, implicată în gândire (adică în activitatea principală a spiritului), cunoaștere care aspiră să se ridice la statutul de știință, printr-un soi de lămurire progresivă. Ea constituie fondul atât al „bunului simț”²⁷, cât și al științelor pozitive ale unei epoci. Cunoștințele disponibile într-o anumită perioadă istorică au, deci, o unitate de fond, corespunzătoare unității profunde a Universului. Acestei unități îi corespunde o tendință unificatoare, istorică, în câmpul cunoașterii, o aspirație la unificarea științelor particulare și a acestora cu simțul comun, la reconstituirea unității originare a cugetării.

Toate cunoștințele relative la oameni, la obiceiuri și moravuri, la corpurile organice ca și inorganice (*sic*) sunt niște manifestațiuni diverse ale aceleiași cugetări. Bunul simț ca și știința voințe a face din toate cunoștințele un singur corp de doctrine. Ce poate fi mai simplu? – Știința este una (în ea însăși), în toate timpurile și locurile, ca și realitatea care nu este divizată și ale cărei elemente constitutive trăiesc în raporturi de armonie.²⁸

Această unitate de fond, însă, trebuie ridicată ea însăși la cunoaștere, adică pusă în formă. A cunoaște înseamnă, în tradiția kantiană, a da formă unor date. Aspirația unificatoare se realizează, în fiecare epocă, în filosofie, în care „cugetarea obscură”, după ce s-a dezvoltat și clarificat în legi, arte, științe, „ajunge a avea o cunoștință completă de ea însăși”.²⁹ Leonardescu afirmă unitatea științei în multiplicitatea științelor particulare, iar ea aspiră să îmbrățișeze întregul organic care este „realitatea”, pusă în sinonimie cu universul (la Janet era „natura”). Științele particulare, care corespund unor părți sau aspecte ale realității, trebuie să aibă între ele legături nevăzute, ca și părțile realității, care fac unitatea lor, întocmai ca în cazul părților realității. Aceste legături nu pot fi gândite în cadrul științelor respective, ci sunt cognoscibile numai dintr-un punct de vedere mai înalt, speculativ și totalizator, cel al filosofiei. Filosofia le gândește și le cunoaște, le unifică, altfel spus ea ridică pluralitatea științelor la totalitate, o constituie în „organism” sau sistem.

Este dar incontestabil că știința are nevoie de a căuta pe lângă cercetările parțiale și izolate ale învățaților și unitatea naturii și a umanității, făcând din toate fenomenele și lucrurile ce putem cunoaște o sinteză generală, – o unitate care să reprezinte *Ființa* în general adecă tot ceea ce există. – Dacă cunoștințele fizice se rezumă în ideea naturii, conceptele matematice în ideea cantității, principiile sociale în ideea umanității, pentru ce aceste trei ordine de idei nu s-ar rezuma în ideea *totalității Universului întreg*?

Este un punct de vedere cu totul legitim, care autoriză filosofia a să ocupe cu el și a căuta soluțiunea tuturor chestiunilor derivative.³⁰

§. Dacă obiectul metafizicii este Totalitatea, urmează de la sine că nicio știință nu o poate înlocui. Nici matematicile, nici științele sociale, nici științele naturii, care emit cele mai mari pretenții în acest sens. Știința naturală nu este metafizică. Desigur, naturaliștii pot avea contribuții în metafizică, dar nu pot „să îmbrățișeze obiectul întreg al metafizicii”.³¹ Perspectiva lor este întotdeauna limitată, iar Leonardescu încearcă să indice unele limite ale științelor naturale.

1) Fizica, spune el, „nu concepe și nici n-ar putea să conceapă ideea Naturii, sau dacă ea cugetă la această idee, nu cugetă decât într-un mod exterior și accidental, fără știrea sa sau mai bine *fără voia ei*. Ea prin urmare nu poate să obțină o adevărată și absolută cunoștință despre natură”.³² Ea nu obține decât o cunoaștere relativă a naturii, exterioară și instabilă. Acesta este principiul central al obiecțiilor care urmează;

2) Naturaliștii „nu pot citi în ultimele adâncimi ale *atomei* și nu pot vedea vibrând în abisul atomei viața”³³; „nu știm nimic despre originea primei celule; nu știm nimic cum prima celulă a vibrat în aer!”³⁴ – adică nu există o explicație fizică a vieții;

3) Nu există nici una chimică: „investigațiunile chimice ne spun foarte puține lucruri, – ba chiar mai nimic asupra *constituțiunii materiei vivante*, pentru că prima condiție a acestei analize este *moartea acestei materii*”³⁵; aceste două obiecții arată că Leonardescu înclina către un soi de vitalism, poate à la Claude Bernard³⁶;

4) Fizica identifică forța și alți „agenți fizici” (caloricul, electricitatea) și le studiază activitatea, dar nu știe nimic despre „natura intimă a forței și a agenților materiei”³⁷.

În rezumat, oamenii de știință nu pot înțelege, explica și cunoaște până la capăt obiectul științei lor, dacă nu ies din specializarea lor. „Naturaliștii nu pot profita de descoperirile lor decât când devin filosofi. [...] Fără metod nu pot obține decât niște fapte izolate, de care numai filosofia profită, când știe a le aduce la unitate.”³⁸ Orice savant responsabil își dă seama de ignoranța lui în chestiunile fundamentale ale propriei științe. Fizica, potrivit lui Janet, răspunde nesatisfăcător întrebărilor rațiunii relativ la trei subiecte: „1. unitatea generală a lucrurilor; 2. cauzele prime și finale; 3. legile și condițiile generale ale ființei”.³⁹ De aceea fizicienii nu au dreptul epistemic de a „excluce filosofia din organismul științei”⁴⁰, câtă vreme nu pot să explice complet lumea fizică, în originea și intimitatea ei, adică câtă vreme nu au răspunsuri proprii la întrebările pe care și le pune metafizica, și mai bune decât răspunsurile metafizicienilor.

§. Acestei linii de argumentare i se poate aduce obiecția că întrebările despre origine, cauze și principii prime și scopuri ultime nu mai interesează știința modernă. Aceasta nu trebuie să se intereseze decât de fapte și de legi și de aplicații practice: „întreaga știință umană se reduce la cunoștința fenomenelor universului și a legilor de care este guvernat. Restul [...] este himeric și constituie decât niște vane ipoteze.”⁴¹ După cum scria Comte:

în starea pozitivă, spiritul uman recunoscând imposibilitatea de a obține noțiuni absolute, renunță la căutarea originii și destinației universului și la cunoașterea cauzelor intime ale fenomenelor, pentru a se ocupa numai de descoperirea, prin întrebuintarea bine combinată a raționamentului și a observației, a legilor lor efective, adică a relațiilor lor invariabile de succesiune și similitudine. Explicația faptelor, redusă atunci la termenii săi reali, nu mai este de aici înainte decât legătura stabilită între diversele fenomene

particulare și câteva fapte generale, al căror număr progresele științei tind să-l diminueze din ce în ce mai mult.⁴²

Răspunsul lui Leonardescu la această obiecție este că „științele cele mai exacte și pozitive nu pot susține acest principiu, fără a nesocoti legile cugetării umane și fără a-și da lor înseși o dezmințire formală”.⁴³ Căutarea principiilor și scopurilor este o funcție inherentă, esențială a rațiunii umane. Ea însăși conține astfel de principii.⁴⁴ De aceea eliminarea metafizicii este un sabotaj filosofic al rațiunii. În plus, aplicațiile practice spre care privește știința modernă, spre deosebire de cea aristotelică, presupun, în plus de observație și experiment, inferența, raționamentul. Din fenomenele observate și produse experimental nu se pot obține „rezultate materiale” (adică aplicații practice) „fără concursul principiilor filosofice”.⁴⁵ Nu putem infera nimic numai din faptele empirice (observate și produse experimental), este nevoie în plus de principii care nu pot fi scoase din experiență. Orice știință, pentru a-și merita numele, „trebuie investită cu caracterul *universalității* și al [*necesității*]⁴⁶, cu alte cuvinte are nevoie de a împrumuta ceva de la cugetarea speculativă pe care o alungăm cu atâta ușurință”.⁴⁷ Orice știință se sprijină pe principii universale și necesare pe care nu le poate demonstra.

Prin urmare, orice știință, în măsura în care face ipoteze și în măsura în care apelează la principii universale, conține o parte de metafizică, deci este unită cu metafizica, și nu opusă ei. Știința modernă se sprijină pe niște *postulate* care nu sunt scoase din experiență (uniformitatea naturii, conservarea, echivalența forțelor...) și care nu sunt nici evidente, nici, mai ales, *verificabile*. Leonardescu operează implicit cu criteriul verificabilității: numai ceea ce e verificabil este pozitiv-științific, ce nu e verificabil, dar e necesar gândirii, este metafizic.

Desigur, cele mai mari poeme nu sunt acelea ale lui Omer. Sistemul atomistic al lui Democrit, ipoteza gravitațiunii lui Newton, ipoteza nebulară a lui Kant și Laplace, ipoteza darwiniană a transformismului, sunt sublime concepțiuni, care vor deveni poate verități, dar care, cea mai mare parte din ele, vor rămâne pentru totdeauna neverificabile.⁴⁸

Astfel, deși știința poate fi demarcată analitic de metafizică, ea nu poate fi izolată real de metafizică, nici opusă acesteia. Știința începe în empirie, pe tărâmul faptelor particulare, și se termină în metafizică, pe tărâmul principiilor universale. „Ce poate fi mai evident? – scrie Leonardescu, orice știință serioasă este – ar fi trebuit să spună: cuprinde – o *metafizică parțială*, și filosofia nu este decât o *metafizică generală, metafizica universului*”⁴⁹. Ca atare, ea nu poate fi decât *sistem*. Este diferența fundamentală dintre metafizica generală și metafizicile particulare, inerente științelor pozitive: acestea nu sunt sisteme de principii, ci cel mult colecții. Sistemul presupune subordonarea cunoștințelor unui principiu suprem, principiu la care științele pozitive nu se pot ridica. Sistematizarea este exclusiv afacerea filosofiei.

2. Metoda metafizicii

§. Leonardescu constată că filosofia – ca metafizică generală – nu a reușit, încă, să producă „un sistem științific, în care cunoștințele de curând obținute să găsească fără dificultate locul lor”, „un sistem care să îmbrățișeze *întreaga realitate*”⁵⁰, deci care să

ridice obiectul metafizicii la cunoaștere. Scopul filosofiei este în continuare nerealizat. Între școlile filosofice există conflicte, sistemele se opun altor sisteme și știința pozitivă, cu descoperirile ei succesive, le perturbă și le contestă pe toate. Erau speranțe ca pozitivismul să îndeplinească această sarcină, dar „și această școală are mult de lucru până să satisfacă rațiunea, simțul comun și conștiința”.⁵¹ Oare filosofia va putea pe viitor să dea o formă sistematică științei? Cum poate fi surmontat conflictul sistemelor, intern filosofiei, și conflictul, extern ei, cu știința pozitivă? Cum se poate constitui filosofia ca sistem? Întrebarea poartă asupra metodei filosofiei.

Pentru ca filosofia să fie posibilă ca sistem, ea are nevoie: 1) de un punct de plecare, asigurat contra scepticismului, un fapt de conștiință universal, imposibil de negat fără contradicție. Acest punct de plecare a fost asigurat, în mod evident, de Descartes, care a inaugurat metoda psihologică în filosofie⁵²; 2) de un principiu al științei determinat precis, „principiu în care se rezumă toate principiile și care să constituie *unitatea* tuturor lucrurilor”, „un principiu *infinat absolut* care să fie rațiunea oricărui principiu prin ajutorul căruia să explicăm tot ceea ce cunoaștem și tot ceea ce există.”⁵³ Acesta nu este altul decât Dumnezeu, deși Leonardescu admite, cu Janet, că și materia este un candidat demn de luat în seamă. Însă, în acest caz, principiul și punctul de plecare s-ar afla în contradicție. Odată stabilite punctul de plecare și principiul principiilor, trebuie să ne mișcăm, cu metodă, între cele două. În cea mai pură tradiție spiritualistă, Leonardescu stabilește că metafizica începe cu psihologia și sfârșește cu teologia rațională, sau teodiceea.

În demersurile sale, metafizicianul trebuie să respecte câteva reguli generale. 1) Să nu ignore nici să nu contrazică datele științei, chiar când acestea îi contrazic propriile teorii. El trebuie să caute armonizarea celor două într-o teorie superioară, iar când lucrul nu este posibil, să-și corecteze teoria (sau să arate falsitatea rezultatului științific respectiv). 2) Să nu contrazică simțul comun în lipsa unei „demonstrațiun[i] prealabil[e], care să facă să dispară din toate spiritele și pentru totdeauna prejudiciile [i.e. prejudecățile] obținute prin obicei sau prin educația tradițională.”⁵⁴ Simțul comun conține multe prejudecăți false, dar și prejudecăți care „sunt ecoul imediat și direct al realității în inteligența noastră”.⁵⁵ În sfârșit, 3) să nu excludă *sentimentul*, indispensabil în științele morale, dar fertil și în metafizică. Altfel spus, Leonardescu admite că repulsia sau entuziasmul pentru anumite doctrine pot servi ca revelator al valorii, morale și estetice, a acestora. Metafizicianul nu trebuie să violenteze, fără temeiuri bune, sentimentele universale ale genului uman.

Cât privește metoda în sine, ea nu poate fi, desigur, exclusiv rațională (a priori), pur demonstrativă (deductivă), ca la Spinoza. Dacă, pe vremea lui Leonardescu, metafizica *a priori* era compromisă, metafizica inductivă își cunoștea momentele de glorie, prin Lotze, Fechner sau Eduard von Hartmann. Temător de orice partizanat exclusivist, Leonardescu nu aderă însă la inductivismul pur-sânge, protestând contra interdicției de a utiliza metoda deductivă în filosofie. Orice metodă validă în științe, fie acestea pozitive, fie exacte, este *ipso facto* validă în metafizică. „Mă mir, scrie Leonardescu, cum Aug. Comte condamnă cu totul deducțiunea în materia speculativă și în același timp o recunoaște în matematici”.⁵⁶

Desigur, observațiunea și experiența atât de mult recomandate în secolul nostru, nu constituie *întregul metod*, dar numai o parte a metodului. Alături cu observațiunea și experiența naturaliştilor, există asemenea și observațiunea și experiența internă, există și rațiunea; alături cu metoda analitică, există și metoda sintetică, care completează rezultatele analizei [...]; filosofia nu poate să se servească numai de observațiune sau de experiență, dară încă și de sinteză sau de deducțiune.⁵⁷

Adevărata metodă este deci analitico-sintetică, inductivo-deductivă sau, mai bine zis, ipotetico-deductivă, întrucât ea nu trebuie să-și interzică formularea de ipoteze (aici Leonardescu merge mai departe decât un Cousin, de exemplu, care insista că principiile filosofice nu sunt nici empirice, nici ipotetice). Metodologic, metafizica trebuie să fie continuă atât cu științele exacte (matematicile), cât și cu cele pozitive (ale naturii).

Metafizica trebuie să procedeze, așadar, în același spirit ca și științele pozitive. Care este spiritul științific? Potrivit lui Cousin, veritabilul spirit științific este eclecticismul, „acest eclecticism luminat care, judecând toate doctrinele, împrumută de la ele comunul și adevăratul, neglijează opusul și falsul [...], acest eclecticism care a creat și spiritul științelor fizice.”⁵⁸ De la Bacon înapoi,

marii fizicieni [...] uniți între ei prin punctul de plecare și scop, n-au mers pentru atâta lucru cu mai puțină independență fiecare pe drumul său. Timpul a ales între teoriile particulare partea de adevăr, lăsând partea de eroare, și a atașat unele la altele toate descoperirile parțiale, pentru a forma din acestea, încetul cu încetul, un ansamblu vast și armonicos.⁵⁹

Nu-i putem reproșa lui Cousin această viziune falsă asupra dinamicii științei. Este imaginea pe care și-ar putea-o forma oricine pe baza studiului manualelor științifice. Manualele, într-adevăr, dau imaginea acestui tip de progres în știință, imagine răsturnată de istoria și sociologia științei în secolul al 20-lea.⁶⁰ „Ansamblul vast și armonicos” este corpusul teoretic necontroversat care se decantează în manuale și care este de regulă defazat, întârziat în raport cu starea prezentă a științei. Să nu pierdem însă din vedere că Cousin încearcă să degajeze spiritul științei. El nu se înșală atunci când afirmă că ceea ce permite dezvoltarea unei științe este integrarea descoperirilor izolate făcute de numeroși savanți, care lucrează de multe ori în totală independență față de alții. Un adevăr științific devine un bun comun al tuturor savanților, indiferent cine l-a descoperit. De aceea și filosoful, dacă vrea ca filosofia să progreseze și să prezinte imaginea unui „ansamblu vast și armonicos” în locul imaginii dezolante a unei pluralități de sisteme care se combat între ele, fiecare revendicând adevărul numai pentru sine – de aceea și filosoful trebuie „să-și ia peste tot bunul său acolo unde îl găsește, să se îmbogățească adăpându-se din toate izvoarele”.⁶¹

Eclecticismul este, firește, soluția la care aderă și Leonardescu. El „gonește din toate puterile *ideile exclusive*”, căci „*exclusivismul* a fost întotdeauna bariera care a menținut izolarea fiecărei investigațiuni științifice și a împiedicat pe cei care nu sunt inițiați cu filosofia de a pătrunde în templul Metafizicii”.⁶² Sarcina metafizicii este, dimpotrivă, concilierea sistemelor adverse. Acestea ar fi „numai verități imperfecte și incomplete ce trebuiesc perfecționate și completate, întărindu-le unele prin altele prin căutarea punctelor de contact și de analogie.”⁶³ Trăvialul de armonizare a sistemelor, de completare a unora prin celelalte, care presupune o redistribuire a adevărilor, o

reorganizare și resistemizare a lor, este ceea ce Leonardescu numește „lupta științei [...] pentru descoperirea *forme* cu care trebuie să se investească științele, – pentru acea formă care trebuie să reprezinte unitatea tuturor științelor, realitatea întregă”.⁶⁴

Ideea că metafizica constă în a da formă sistematică cunoașterii preexistente este foarte caracteristică pentru Leonardescu. Afirmând această doctrină, el se demarcă atât de Cousin, cât și de criticii eclecticismului. Cousin nu considera că eclecticismul este un nou sistem, în plus față de cele existente. Criticii eclecticismului îi reproșau tocmai aceasta, că nu este sistem, deci nu este o filosofie, prejudecata fiind că filosofia este sistem. Leonardescu, în schimb, vorbește de „a da o formă eclecticismului”.⁶⁵ Nu avem oare dreptul de a subînțelege că poate exista și un eclecticism inform, nespeculativ, de-a dreptul nefilosofic? În orice caz, metafizica, după el, trebuie să stabilească un sistem al sistemelor, prin reajustarea perpetuă a întregului cunoașterii pentru a integra noile adevăruri și a se debarasa de doctrinele infirmate între timp. Metafizica este, așadar, o activitate de sistematizare și de eliminare a inconsistențelor din câmpul cunoașterii omenești, în lumina descoperirilor științifice, a cerințelor bunului simț și a principiilor rațiunii, aspirând la o reprezentare adecvată a totalității realului (*ideea* universului ca totalitate, cum îi spune Leonardescu). Leonardescu conciliază, în această viziune, eclecticismul și pozitivismul. Într-adevăr, Comte scrie:

[...] folosesc termenul *filosofie* în accepțiunea pe care i-o dădeau anticii, și în particular Aristotel, ca desemnând sistemul general al concepțiilor umane. [...] Prin filosofie pozitivă, comparată cu științele pozitive, înțeleg numai studiul propriu al generalităților diferitelor științe, concepute ca supuse unei metode unice și ca formând diferitele părți ale unui plan general de cercetări.⁶⁶

Ideea că filosofia este sistem general și că filosofarea este sistematizare de generalități (concepte, principii, legi), în principal coordonare și clasificare a științelor pozitive, dar nu producere de generalități proprii, provine de la Comte, pe care Leonardescu nu îl combate pe cât îi urmează.

§. Lupta pozitivismului cu eclecticismul și cea, oarecum derivată și paralelă, a materialismului cu spiritualismul a caracterizat întreg veacul al 19-lea francez. Leonardescu, ca un adevărat eclectic ce era, a negat în eclecticism negarea sistemului și în pozitivism, negarea metafizicii. Nu încapă îndoială că el a fost inspirat, în cea de-a doua acțiune, de evoluția istorică a „școlii pozitivistice”. În anii 1870, Herbert Spencer era perceput ca unul dintre cei mai eminenti reprezentanți ai pozitivismului. Or, în *First Principles* (1862), scriere pe care Leonardescu a citit-o în traducere franceză și pe care o citează, Spencer dă tocmai o metafizică generală, o metafizică a Universului. Sub influența lui Spencer a lucrat și Vasile Conta, *metafizicianul* materialist și *pozitivist* Conta. În ce privește, însă, „armonizarea” și darea unei „forme eclecticismului”, este mai dificil de găsit predecesori ai lui Leonardescu în cadrul „școlii electice”. Janet, pronunțându-se asupra valorii eclecticismului ca sistem, scria: „nu ezit să o spun, orice sistem este o eroare, și eclecticismul însuși, ca sistem, este o eroare”.⁶⁷ Ar fi bine, spune Janet, ca concilierea să treacă în sinteză, adică să fie realizată pe baza unui principiu nou, superior. Dar acest deziderat este imposibil de realizat practic. Marea încercare, în

acest sens, este sistemul hegelian, care „nu poate, mai mult decât alte sisteme, să înlănțuie pe veci, într-o formă determinată, mișcarea și elanul gândirii”.⁶⁸ Și acest sistem este o formă trecătoare și reprezintă un adevăr parțial. Urmându-l pe Jouffroy, Janet distinge între două feluri de a face filosofie: cu geniu sau cu bun simț. Filosoful de geniu inventează, creează, își asumă riscul de a greși, însă este prin forța lucrurilor exclusivist, ridicând mereu propria descoperire la rangul de adevăr absolut. Janet se mulțumește să filosofeze cu bun simț, „să înțeleagă și să culegă, fără a face din ele un sistem, adevărurile descoperite de oamenii de geniu”.⁶⁹ Bunul simț are caracteristica principală „de a nu inventa: el culege, alege și transmite”.⁷⁰ El încearcă să concilieze cum poate, iar uneori chiar renunță să concilieze, dându-și seama că este peste puterile lui. „Filosofii bunului simț sunt magistrații unui stat liber care fac binele fără strălucire, dar fără furtuni, și care, respectând toate interesele și toate drepturile, sunt prin chiar aceasta obligați să se abțină de la marile aventuri.”⁷¹ Nu se putea o mai bună caracterizare a lui Leonardescu ca filosof. În rezumat, geniile fac sisteme, care sunt adevăruri parțiale, ceilalți se mulțumesc să aleagă adevărul de fals în fiecare sistem și să încerce să concilieze adevărurile astfel alese, pe cât posibil sistematic, adică stabilind între ele raporturi logice, găsind medierile lipsă, nu doar punându-le cap la cap. Se pot forma astfel „sinteze parțiale”, „din ce în ce mai vaste”, însă „eclectismul absolut, ca știința absolută (și ar fi același lucru), nu este decât în Dumnezeu și nu este în noi”.⁷²

Leonardescu ar fi putut, însă, să aibă în vedere și ce spunea Tiberghien, profesorul de filosofie al Universității libere din Bruxelles, într-o carte pe care am toate motivele să cred că o cunoștea. Doctrinei lui Cousin, potrivit acestuia, deși „inspirată de o dorință laudabilă de conciliere”, „îi lipsește unitatea și sistematizarea, nu posedă niciun principiu superior din care să poată aprecia în cunoștință de cauză ce este adevărat și fals în celelalte doctrine”.⁷³ Eclectismului lui Cousin filosoful belgian îi opune „sistemul armonic” al lui Krause⁷⁴, care „are toate avantajele eclectismului din punctul de vedere al imparțialității și combinării doctrinelor, dar are un principiu superior și o metodă proprie care îi permite să discearnă adevărul de fals”.⁷⁵ Sistemul armonic este un organism, nu un mecanism (precum în cazul eclectismului). Nu este exclus ca Leonardescu să fi văzut în armonismul lui Krause un model de depășire posibilă a eclectismului, de fapt de împlinire a acestuia într-un sistem, însă *deschis*. Considerațiile lui Tiberghien despre forma științei în general, care este sistemul, înțeles ca *organism*, pot sugera o oarecare influență asupra vederilor lui Leonardescu. Însă principiul nou care să facă posibil sistemul el nu l-a luat de la Krause, ci l-a găsit în „darwinism”.

II. DARWINISM ȘI METAFIZICĂ

§. Revoluția darwinistă⁷⁶ în biologie a fost prima revoluție științifică cu care românii au putut fi cultural contemporani. Nu întâmplător, Leonardescu îl menționează pe Darwin încă din primele lui scrieri de după întoarcerea din Franța, în deceniul al optulea, când ideile savantului britanic erau deja prezente în revistele românești⁷⁷ și începuseră să provoace reacții.⁷⁸ În special publicarea *Filiației omului* (1871) a impulsionat, ca și în alte

locuri, discutarea ideilor transformiste și evoluționiste în mediul cultural românesc. Leonardescu, însă, nu s-a interesat serios asupra ideilor lui Darwin decât la începutul deceniului următor. Ipoteza mea este că Leonardescu a fost constrâns să o facă pentru a-i putea combate pe materialişti, care se revendicau de la pozitivism și de la transformism/evoluționism, bazându-se frecvent pe Spencer, Huxley sau Haeckel. Colaborator la *Revista contemporană*, a avut de înfruntat ideile lui Șt. C. Michăilescu. Devenind membru al Junimii, în 1879, a pătruns într-un cerc intelectual în care ideile lui Darwin erau cunoscute de multă vreme și aveau adepți.⁷⁹ El a fost silit să se informeze asupra darwinismului mai ales după ce Vasile Conta a publicat, în *Convorbiri literare*, *Teoria undulațiunii universale*, care conține, în capitolul II, discuția unor chestiuni de biologie, secțiunea IV, publicată în 1877, intitulându-se „Originea speciilor”.⁸⁰ Scrierea lui Conta reprezenta, la vremea aceea, cea mai importantă expunere sintetică și critică a teoriei lui Darwin în românește.⁸¹ În 1882 vedem că Leonardescu citise despre majoritatea scrierilor importante ale lui Darwin, suficient pentru a avea o imagine de ansamblu. Conta nu mai trăia, însă articolul lui Leonardescu, publicat cu ocazia morții lui Darwin, constituie una dintre replicile unui dialog cu filosoful de la Ghindăoani.⁸² Leonardescu, adoptând evoluționismul, vede în el nu o confirmare a materialismului, ci una a spiritualismului.

1. Darwinismul ca metafizică

Ș. În articolul „Darwin și știința contemporană”, Leonardescu și-a propus să sublinieze influența enormă a contribuțiilor lui Darwin atât asupra științei naturale, cât și mai ales asupra filosofiei:

[...] teoria care-i poartă numele pare a cuprinde secretul lumii și al vieții. Nu este chestiune în care darwinismul să nu aducă contingentul său, să nu contribuie a lumina chestiunile cele mai întunecoase. – Această teorie străbătând știința de la un capăt la altul, fiecare specialist: naturalistul, filologul, juristul, political etc., nu poate să nu ție samă de materialul ce Darwin a găsit pentru luminarea oricărei chestiuni.⁸³

Interpretarea darwinismului de către Leonardescu este una „franceză”, în măsura în care el vede în darwinism ultimul cuvânt al transformismului și în Darwin, un continuator al lui Lamarck:

Observând, ca și Heraclit, că totul este într-o transformare continuă, admițând, ca și Aristotele că materia este neconținut în mișcare tinzând a se îmbrăca în deosebite forme, – condus în cele din urmă de ideile *filosofiei zoologice* ale lui Lamarck, Darwin se silește a proba aceea ce naturalistul francez a conceput.⁸⁴

În această privință el nu se deosebește de Conta, care nu sesiza nici el clar diferența între evoluționism și transformism. Leonardescu asocia ideea selecției naturale („punctul de plecare” al lui Darwin – de fapt, al „darwinismului”, identificat mai mult sau mai puțin cu doctrinele lui Haeckel) cu ideea dezvoltării graduale a speciilor, plecând de la un „tip unic și primitiv” spre grade de perfecțiune din ce în ce mai mari. Omul ocupă locul suprem în această scară a transformărilor (Leonardescu nu pare să creadă că omul va fi depășit de o altă specie pe scara perfecțiunii). În fiecare specie „nu întâlnim [...] decât dezvoltarea mai complectă a organizațiunii deja existente în specia de animalitate inferi-

oară”.⁸⁵ Dacă este așa, atunci toate caracteristicile tuturor speciilor sunt în puțință în tipul unic și primitiv. Nimic nu este cu adevărat nou și imprevizibil, Leonardescu nu face niciun loc, în concepția lui, ideii caracteristic darwiniste de mutație. Ordinea în care au loc actualizările – căci evoluția pare a consta în actualizări succesive și ordonate ale virtualităților vieții – este determinată de „selecția naturală”. Evoluția este în același timp teleologică și cauzală. Este teleologică în măsura în care aspirația spre perfecțiune a organismelor, „progresul” vieții organice, corespunde intențiilor lui Dumnezeu. Este cauzală în măsura în care selecția naturală depinde de trei factori: lupta pentru existență, variabilitatea și transmiterea variațiilor prin ereditate. Lupta pentru existență este în principal o luptă cu mediul. Atunci când schimbările din mediu, într-un anumit areal, sunt mari, specia nu-și mai poate menține caracteristicile în arealul respectiv. Apar astfel „variații” în indivizi, care sunt transmise descendenților, ducând în timp la apariția unei varietăți care, mai departe, poate deveni o specie. Așadar, schimbările din mediu sunt adevăratul declanșator al actualizării latențelor din arhetipul vieții, nu proliferarea indivizilor bine adaptați pe un anumit teritoriu.

Leonardescu este influențat în particular de Haeckel, renumitul biolog german, descoperitor al paralelismului (relativ) dintre dezvoltarea embrionului individual și evoluția speciei, paralelism sintetizat în faimoasa „lege biogenetică” după care ontogenia recapitulează filogenia. Haeckel a jucat, în Germania, rolul jucat de Huxley în Anglia, acela de agent și purtător de cuvânt al darwinismului, începând din 1864. Haeckel a dezvoltat darwinismul ocupându-se, între altele, de evoluția speciei umane. Însă darwinismul lui Haeckel nu era cel al lui Darwin, ci „un amestec de concepții împrumutate de la Lamarck, Goethe și din filosofia speculativă a naturii”.⁸⁶ Haeckel receptase contribuțiile lui Darwin pe fondul unor preocupări și doctrine deja existente în biologia germană. El citise *Originea speciilor* în traducerea lui Heinrich Georg Bronn (1860), traducere destul de liberă, în care ideile lui Darwin erau adesea aduse din condei în direcția celor ale traducătorului:

Pentru a nu da decât un exemplu, cu atât mai semnificativ cu cât privește chiar titlul scrierii, englezul *favoured* este redat prin adjectivul *vervollkommneten*, adică „mai perfecționate” [...], ceea ce tinde în mod evident să deturmeze total însuși fundamentul teoriei darwiniste: acolo unde Darwin are în vedere ființe vii înzestrate cu anumite caracteristici, care sunt favorabile (din întâmplare) supraviețuirii lor în anumite împrejurări, Bronn sugerează mai degrabă un soi de mișcare ascendentă spre o perfecțiune din ce în ce mai mare, ceea ce, cu siguranță, nu este același lucru.⁸⁷

„Evoluționismul” lui Haeckel are la bază o anumită viziune filosofică (un monism de substanță materială), pe care acesta o va dezvolta din ce în ce mai mult spre sfârșitul secolului, dar care este deja puternic afirmată în lucrările accesibile lui Leonardescu, în special *Antropogenia, sau istoria evoluției umane*, tradusă în franceză în 1877.⁸⁸ Omul de știință nu se sfiește să discute, decolând de pe solul biologiei, despre Dumnezeu, existența și nemurirea sufletului, originea universului și a vieții. Pentru Leonardescu aceasta este o bună dovadă că obiectele metafizicii au devenit obiecte de studiu ale științei, că știința s-a împăcat în sfârșit cu metafizica și că metafizica a renăscut în sânul științei. Pe autoritatea lui Haeckel a putut Leonardescu să-și întemeieze suplimentar afirmația anti-positivistă că

știința nu poate fi divorțată de metafizică. În *Generelle Morphologie* Haeckel susține un principiu foarte important, anume că „orice știință a naturii adevărată este filosofie și orice filosofie adevărată este știință a naturii. Deci orice știință adevărată este filosofie a naturii”⁸⁹. Haeckel a pledat pentru uniunea filosofiei cu empiria; filosofia fără empirie este vană, empiria fără filosofie este oarbă. Nu sunt indicii că Leonardescu ar fi cunoscut scrierile lui Haeckel înainte de 1882, în orice caz germanul nu este menționat nici în *Metodul*, nici în *Filosofia*. Dar reflecțiile epistemologice ale acestuia confirmă de minune vederile lui Leonardescu asupra raportului metafizicii cu știința.

Monismul lui Haeckel, materialist, determinist, panteist, va avea mulți adepți, inclusiv români. *Contemporanul* populariza concepțiile lui Haeckel în 1884. Dr. N. Leon (1862–1931), student al lui Haeckel, îi va difuza statornic concepțiile din 1889 încolo.⁹⁰ Leon a dus o polemică interesantă cu Paulescu, adversar al darwinismului, la care a participat și D. Voinov, între anii 1903 și 1909. De asemenea, fratele său vitreg, Grigore Antipa (1867–1944), a fost un student și discipol al lui Haeckel, contribuind și el la propagarea ideilor științifice și filosofice ale maestrului, la începutul secolului al 20-lea. Și alți autori, precum I. Borcea și V. Bologa, s-au numărat printre difuzatorii concepțiilor lui Haeckel. Leon, însă, este cel mai reprezentativ pentru modul de receptare a darwinismului propriu și lui Leonardescu. Darwin, după el, este intermediarul între Lamarck și Haeckel; Haeckel ocupă, în această trinitate, în plus de locul unui savant care a dezvoltat și confirmat darwinismul, locul de filosof prin excelență al evoluționismului, care trece ultimele consecințe metafizice ale acestuia.⁹¹

Ș. Era normal, în lumina acestei influențe, ca Leonardescu să vadă și în Darwin un „filosof naturalist”⁹², de fapt un mare metafizician, „singurul învățat care a avut fericirea a vedea teoria sa filosofică servind de bază sistemului științei în care trebuie să se oglindească”.⁹³ Cercetările științifice ale lui Darwin sunt, după Leonardescu, animate de profunde intenții metafizice: „a cunoaște mecanismul naturii, [...] a pătrunde în sufletul universului”.⁹⁴ Am văzut că deja în *Filosofia* el afirma caracterul neverificabil, deci metafizic, al ipotezei lui Darwin despre evoluția speciilor prin selecția naturală. Acum el face din această ipoteză o aplicație a unui principiu mai general, „legea activității și mișcării universale”.⁹⁵ Potrivit lui Leonardescu, în *Originea speciilor*, Darwin

voiește a studia legea și corelațiunea ce există între diferite ființe și prin urmare între diferitele forțe psihice – voiește a afla legea legăturii ființelor [...] a unității forțelor, – lucru ce se studiază, de câtva timp, cu atâta stăruință de naturaliști pentru a înțelege legile mișcării materiei. Obiectul principal al căutărilor sale este cauza diferitelor modificări ce primește materia. [...] Darwin adună fapte pentru a apuca din natură secretul transformațiunii, – pentru a găsi condițiunile și cauzele transformării materiei.⁹⁶

Deși Leonardescu rezumă, sumar și popular, contribuțiile lui Darwin la biologie, trecând cu viteză prin *Originea speciilor*, *Filiația omului*, *Expresia emoțiilor la om și la animale* și menționând din mers și alte scrieri, rezumatul pe care îl face teoriei selecției naturale păstrează numai foarte puține tangențe cu biologia și cu lumea viului și încă și mai puține asemănări cu teoria lui Darwin însăși:

Niciun lucru nu se naște deodată sub forma sa desăvârșită; fiecare lucru ca și fiecare ființă trebuie să treacă prin o mulțime de schimbări și forme până să ajungă la starea sa

adultă, la ultimul termen al dezvoltării sale. Astfel tot ce se prezintă sub o formă precisă și determinantă are *trecutul său*: presupune o succesiune nesfârșită de fenomene, de forme prin care a trecut până sa ajungă la forma actuală ce cu timpul se distruge, se pierde în același mod prin o *regresiune* analoagă *progresului* ce a făcut ca să dobândească existența desăvârșită.

Nașterea și moartea sunt fenomenele ce anunță începutul și sfârșitul oricărei existențe. Populațiunile viețuitoare, care acopăr suprafața pământului se supun acestei legi; de la originea lor au trecut cu încetul prin numeroase modifi cațiuni graduale și succesive.

Toate aceste diferite forme, aceste modifi cațiuni nu sunt decât manifestățiunile *Ființei* în general [,] manifestățiunile *forței evolutive* care pune în mișcare materia și o împinge a primi diferite forme. Genurile și speciile de animale nu sunt decât aspectele diverse ale acestui vast *tot* ce numim univers.⁹⁷

Selecți a naturală, pe care Leonardescu o discutase, vorbind despre lupta pentru existență, variabilitate și ereditate, a dispărut de tot din acest rezumat. Teoria lui Darwin este redusă, practic, la o teorie a evoluției onduli forme a materiei (spencerian-contistă), însă cu un fond vitalist spiritualist. Ființa este forța care pune în mișcare materia și o împinge la transformări. În domeniul viului, ființa se manifestă ca forță evolutivă, unică, ramificându-se în genurile și speciile biologice, precum elanul vital bergsonian.

Ș. Leonardescu susține, însă, caracterul inteligent și voluntar al acestei forțe, identificând-o cu Dumnezeu, înțeles ca suflet al lumii; cum ar spune Pope: „all are but parts of one stupendous whole / Whose body nature is, and God the soul” (*An Essay on Man*). Dumnezeu devine obiectul ultim de studiu al științei. Astfel știința se întâlnește și se conciliază cu metafizica. Din acest punct de vedere, evoluția este un proces teleologic, un proces de realizare a unui scop inteligent divin. Manifestarea voinței lui Dumnezeu în natură, iată cauza transformării materiei.

Există, așadar, finalități obiective în natură.⁹⁸ Potrivit lui Leonardescu, darwinismul poate fi interpretat ca o reabilitare a explicației finaliste în știință. Leonardescu îl citează în acest punct pe Albert von Kölliker (1817–1905), care era însă un anti-darwinist și care critica teleologismul implicit în teoria lui Darwin. După toate probabilitățile, citatul provine dintr-o scriere a lui Huxley în versiune franceză⁹⁹, scriere în care „buldogul lui Darwin” îl refuta pe savantul elvețian. Dar și unii cercetători recenți, care nu pot fi bănuți de partizanat, susțin că acesta era teleologist, deși nu concepea teleologia în spiritul filosofiei vremii sale.¹⁰⁰ Pentru Leonardescu, ceea ce le apărea lui Kölliker și lui Huxley ca un defect serios era în realitate o calitate, el convertea critica în elogiu. Evoluționismul conferă justificare empirică providențialismului creștin și doctrinelor progresului social: „darwinismul sau teoria evoluționistă se conciliază foarte bine cu teoriile morale și cosmologice care interesează progresul și civilizațiunea omenirii”.¹⁰¹ Astfel, o seamă de vechi doctrine metafizice și teologice încetează de a mai fi dogme *a priori*, căpătând, prin eforturile lui Darwin, o fundamentare empirică și fiind astfel înaintate la rangul de generalizări empirice.

În afara existenței lui Dumnezeu și a scopurilor obiective în natură, o altă doctrină reabilitată de darwinism ar fi cea a existenței sufletului. Scrierea lui Darwin, *Expresia emoțiilor la om și la animale* întemeiază, pentru Leonardescu, „psihologia universală și comparată”. Darwinismul permite combaterea tezei carteziene a animalului-

mașină, în virtutea aplicației principiului evoluționist la sufletul omenesc. Acesta a trebuit cu necesitate să evolueze gradual din forme inferioare, ceea ce implică existența sufletelor animale. Activitatea psihică este coextensivă cu viața organică și de aceea ea trebuie studiată nu numai la om, ci la toate animalele (poate și la plante):

Pentru Darwin fenomenele psihice ce le observăm în om nu sunt decât o dezvoltare a instinctelor ce se observă la celelalte animale. Nu există nimic în rațiunea și conștiința omului care să nu se găsească în germen în animalele inferioare. Conștiința, rațiunea reprezintă tendința de dezvoltare a animalității. [...] Inteligența omenească prin urmare n-a apărut decât în urma dezvoltării formelor sale inferioare. Ce poate fi geniul, rațiunea decât dezvoltarea succesivă a formelor rudimentare a naturii?¹⁰²

„Modificațiile de animalitate” (adică modificările instinctelor animale), care sunt „variațiuni de structură individuală”, apărute în lupta pentru existență sub presiunea adaptării la condițiile de viață se transmit prin ereditate și devin, progresiv, facultățile sufletului omenesc. Toate caracteristicile omului se află, – repetăm – în germene, în prima formă de viață apărută pe pământ. (Leonardescu pare să accepte că la originea diversității biologice de azi s-a aflat un unic organism viu, arhetipal, din care coboară toate celelalte.)

Leonardescu vede probată de către Darwin existența unei corelații între evoluția fiziologică și evoluția psihologică. Modificările instinctelor corespund cu modificările structurii morfologice a organismelor. Generalizând, există corelație sistematică, legică, între materie și forță, adică există legi psihofizice, precum cea a lui Fechner. Darwinismul converge cu psihofizica, împreună cu care oferă o justificare solidă paralelismului psihofizic.¹⁰³

§. La Darwin, așadar, s-ar găsi *in nuce* o metafizică a cărei dezvoltare sistematică o dă Haeckel și care permite, pe de o parte, reluarea vechilor întrebări privitoare la originea universului și a vieții, existența sufletului și libertatea voinței, raportul sufletului cu trupul ș.a.m.d. și, pe de altă parte, soluționarea acestora pe baze pozitive. Leonardescu sugerează acest lucru, dar dacă ne-am închipui că, atunci când vorbește despre „monismul evoluționist” ca filosofie a viitorului, el are în vedere monismul lui Haeckel, ne-am înșela. Concepția germanului suferă o curioasă falsificare spiritualistă în mâinile autorului român. Sprijinindu-se pe textele savantului german, Leonardescu afirmă că monismul evoluționist confirmă existența lui Dumnezeu (ca suflet al naturii), inerența planului divin în natură, existența sufletului la toate formele de viață, libertatea sufletului uman – adică tot ce neagă Haeckel. Iată, *in extenso*, un pasaj relevant:

Care este, într-adevăr, obiectul esențial al științei? Desigur, nu este *materia*, ci *forța*. Observăm *materia*, observăm diferitele sale evoluțiuni pentru a ne face o idee de forța care pune în mișcare *materia*, pentru a primi diferitele forme exprimate prin atâtea specii de animale, pentru a ne face idee de mersul acelei forțe sau de tendințele ce urmărește. „După cum a spus și Goethe, *materia* fără *spirit*, *spiritul* fără *materie* n-ar putea nici să existe, nici să funcționeze. *Spiritul*, *sufletul* sunt expresiuni superioare, complexe ale aceleiași funcțiuni ce numim „*forță*” (*Anthropog[é]nie* pag. 624 a traducerii franceze).

Dar această forță evolutivă ce studiem în științele naturii nu este ea o *intelligență*, care are tendințele sale urmărind *scopuri* diverse? Nu este ea însuși *Dumnezeu*? Filosofia, zice Haeckel, vede *spiritul* și *forța* lui Dumnezeu lucrând în toate fenomenele naturii [(*Morphol.* p. 456).

Dacă, într-adevăr, omul are un suflet, o inteligență, care-și propune diverse scopuri, pentru ce universul „întreg” n-ar avea aceleași calități? „Dumnezeu nu este față cu lumea”, ceea ce sufletul nostru este față cu corpul? Lumea nu este oare corpul lui Dumnezeu? Nu este „infinită, eternă” ca și principiul care o însuflețește, de oarece totul este „în Dumnezeu și sub Dumnezeu[”] „ex ipso et per ipsum et sub ipso sunt omnia”, deoarece într-însul suntem, trăim și ne mișcăm, „in eo sumus [...] vivimus et movemur?”

Observând în univers această forță evolutivă, care se desfășoară înaintea noastră prin atâtea forme materiale diverse, nu observăm în același timp și „finalitatea” acelei forțe? Ce însemnează aceste tendințe ale materiei, către o formă complectă și definitivă?

Studiind condițiunile și cauzele necesare ale fenomenelor naturii nu studiem în același timp și „scopurile” ascunse ce urmărește natura în mersul său? Cum? Nu există în natură o inteligență, cauza atâtor armonii diverse, ce admirăm în univers?¹⁰⁴

Primul citat din Haeckel este trunchiat și scos din contextul unei critici a dualismului forță/materie, care ar caracteriza atât materialismul, cât și spiritualismul: materialismul afirmă că mișcarea materiei creează forța, spiritualistii, că forța creează materia. Ambele concepții sunt false, întrucât pun fie materia, fie forța în (in)dependență ontologică de celălalt termen. Or, după Haeckel, care reia aici un loc comun al materialismului vulgar, nu există nici materie lipsită de forță, nici forță care să nu fie inerentă materiei. Haeckel apelează la Goethe pentru a reduce spiritul și sufletul la forță; Leonardescu îl utilizează pe Goethe pentru a face din forță o manifestare a spiritului – în fond, a lui Dumnezeu –, și pretinde că spune același lucru ca Haeckel.

A doua referință la Haeckel este neliterală și imprecisă: Leonardescu are în vedere volumul 2 din *Generelle Morphologie der Organismen*, dând și o pagină greșită. Haeckel scrie ceva ce se apropie de formularea lui Leonardescu la pagina 451, penultima a opului. Contextul este cel al apărării monismului de acuzațiile de materialism și de ateism. Capitolul se intitulează „Dumnezeu în natură”. Acolo Haeckel critică concepția antropomorfă și „demnă de milă” a unui Dumnezeu personal, identificând pe Dumnezeu cu legea generală a cauzalității, imuabilă și omniprezentă, străbătând și unificând toate părțile și straturile de complexitate ale universului. Acesta este conceptul „pozitiv”, non-teologic, non-antropomorfic de Dumnezeu. În acest context citim: „Numai această viziune despre lume [monismul, n.m.], care vede spiritul (*Geist*) și forța (*Kraft*) lui Dumnezeu în toate fenomenele naturale, este demnă de măreția lui atotcuprinzătoare”. Numai monismul permite omenirii să accedă la o reprezentare adecvată a lui Dumnezeu, convertind în fapt filosofia naturii (numită și „cosmologie”) în teologie. Nici vorbă de inteligență și teleologie la Haeckel, care ofilește cu fiecare ocazie teleologismul, de exemplu în pagina anterioară celei din *Anthropogénie* din care citează Leonardescu. Toate acestea vin de la profesorul ieșean, sau îi vin acestuia din Franța.

Vedem, așadar, că autorul nostru a frecventat scrierile lui Haeckel în perspectiva gândului propriu, dorind să facă din renumitul savant german calul troian al spiritualismului în cetatea evoluționismului. Monismul evoluționist al lui Leonardescu se apropie în realitate de panenteismul lui Krause, în care sunt depășite și conciliate materialismul și idealismul. Expresiile în latină pe care le folosește pentru a spune ceea ce spune Haeckel în germană sunt compatibile cu teza fundamentală a krausismului, reluată pe cont propriu, într-o altă formă, și de Paul Janet.¹⁰⁵

2. Metafizica pozitivă ca darwinism generalizat

§. Sinteza finală a eclectismului cu pozitivismul și cu „darwinismul” are loc într-un articol din 1884, cu titlul „Metafizica, știința, religiunea”, prima parte dintr-o neterminată „Introducere la metafizică”. Articolul este, parțial, o rescriere a disertației din 1876, în lumina convertirii la darwinism. Însă, în prima jumătate, teritoriul parcurs este nou.

Leonardescu începe prin a-i da o nouă replică lui Conta, de data aceasta având în vedere *Introducerea în metafizică* publicată de acesta în 1880. El vrea să respingă teza principală avansată de Conta în ultima lui carte antumă, anume că „cele mai adânci sisteme metafizice ale filosofilor de azi derivă, prin evoluțiune înceată și continuă, din cele întâi și cele mai grosolane credințe ale omului primitiv”¹⁰⁶; „Transformarea ideilor metafizice de la începutul omenirii până acum s-a făcut încet, pe nesimțite și neîntrerupt...”¹⁰⁷ și chiar dacă între metafizicile moderne și cele străvechi nu mai există, practic, puncte comune, ele sunt unite printr-un șir continuu de forme intermediare. Există, astfel, o continuitate de evoluție de la credințele religioase ale omului primitiv la metafizicile sofisticate ale omului modern.

Teza pe care o apără Leonardescu este numai parțial transformistă. Mai precis, Leonardescu admite evoluția metafizicii din credințele religioase numai în prima perioadă a istoriei umanității, corespunzătoare stării teologice la Comte, și numai pentru Orient.

Omul, cu cât se dezvoltă sau se formează, cu atât simte nevoie de a cunoaște *unitatea și totalitatea lucrurilor*, de a înțelege mișcarea și mecanismul universului, silindu-se astfel de a-și forma idei generale, prin care să-și explice *necunoscutul*. Dar oricare ar fi ideile sale, asupra începutului și formării lumii, dacă nu sunt rezultatul unei cercetări metodice, dacă nu sunt bazate pe fapte sau nu derivă din experiență, ele nu pot fi considerate decât ca niște credințe, dictate de sentimentul religios.¹⁰⁸

De aceea metafizica, în zorii civilizației, era identică cu religia, funcția ei fiind de „a da formă tuturor credințelor religioase”¹⁰⁹ sau de a le sistematiza, cum scrie Leonardescu mai încolo. Prima metafizică este „un element constitutiv al religiunii”¹¹⁰, este implicită în religie. În religie trebuie distins, după Conta, sentimentul religios de credințele religioase. Sentimentul religios primitiv prin excelență este frica de necunoscut.¹¹¹ Metafizica implicită în religie este suma credințelor prin care oamenii încearcă să-și facă accesibil necunoscutul înfricoșător (numinosul, am spune după Rudolf Otto). Din această metafizică implicită, de fapt din metafizicile implicite în religii (care evoluează și ele unele din altele), „au derivat” sau „au evoluat” primele sisteme filosofice. Pe scurt, „metafizica, în primul period de dezvoltare al omenirii, a fost unită cu religiunea și primele sisteme filosofice pot fi considerate ca niște evoluțiuni a fetișismului, a idolatriei, a politeismului, a brahmanismului etc.”¹¹²

§. Până aici este de acord Leonardescu cu Conta. La cel din urmă perioadele istoriei ideilor metafizico-religioase sunt cele ale fetișismului, idolatriei, politeismului, monoteismului, panteismului și materialismului¹¹³. „Prima perioadă de dezvoltare a omenirii” este vag delimitată istoric, însă ea se acoperă cu domnia fetișismului, idolatriei și politeismului. În această perioadă filosofia derivă din religie. Este cazul *filosofiei orientale*. Însă, susține Leonardescu, nu se poate trage de aici concluzia generală a lui Conta.

Leonardescu nu admite continuitate între filosofia orientală și cea greacă, ci ruptură, chiar dacă au existat, cum se știe, contacte între greci și egipteni, persi sau indieni. Filosofia greacă nu este o dezvoltare a filosofiei orientale, deci nu derivă din credințele religioase primitive ale orientalilor. Nu se poate susține nici că „întreaga filosofie antică a Grecilor se poate reduce la sistematizarea credințelor religioase a poporului”.¹¹⁴ În cazul grecilor, în speță al lui Socrate, filosofia se opune religiei.

Acest conflict, dintre filosofie și religie, este probat prin lupta seculară a filosofilor în-
contra credințelor primitive. Filosofia combate fetișismul, idolatria, politeismul, pro-
vocând o nouă mișcare de idei, necesare pentru fundarea Creștinismului. Desigur, la veni-
rea lui Christos, spiritele erau preparate de filosofie pentru a îmbrățișa noua religie. Ide-
ile creștine se găsesc în filosofia lui Platon și Aristotel, care au nutrit cugetarea omenească
în antichitate și a[u] servit în veacul de mijloc pentru *interpretarea* dogmelor creștine.¹¹⁵

Prin urmare, în a doua perioadă a evoluției umanității, „în starea, pe care Aug.
Comte o numește *metafizică*, religiunea lumii civilizate derivă din mișcarea filosofică;
sistemele filosofiei dar nu sunt o evoluțiune a credințelor religioase. Din contra, *mono-*
teismul nu este decât o derivație din filosofia raționalistă și spiritualistă.”¹¹⁶

Filosofia occidentală își are propriul său început, apărând în Grecia, s-ar putea
spune prin autogeneză (generație spontană). Metafizica greacă nu este teologică, ci
ontologică (propriu-zis metafizică: o metafizică metafizică). Monoteismul creștin își
are originea în filosofia *ontologică* a grecilor, probabil în neoplatonismul alexandrin.¹¹⁷
Astfel, Occidentul care reprezintă copilăria umanității este caracterizat prin sentimentul
religios, care este primordial și din care derivă credințele filosofice. Grecia, care inau-
gurează vârsta următoare, este caracterizată de rațiune, din care derivă credințele religi-
oase. Într-un caz, religia zămislește metafizica, în celălalt metafizica zămislește religia.
Prin urmare, metafizica nu este întotdeauna coborâtoare din religie și, în lumea occi-
dentală, poate fi în principiu distinsă de teologie.

§. Dar, în realitate, metafizica occidentală – cea a Evului Mediu latin sau cea bi-
zantină – nu a fost identică cu teologia? Fără a deriva din religie, metafizica nu este
oare indisociabilă în fapt de religie? Nu este oare metafizica unită pentru totdeauna cu
religia pentru care a pregătit terenul și ale cărei dogme le explică? Dacă metafizica s-a
ținut de religie, în Evul Mediu, răspunde Leonardescu, era pentru că religia însăși făcea
oficiu de *știință*. Însă în modernitate știința s-a separat de religie și vedem filosofii lup-
tând pentru știință, în contra autorității teologice. Descartes nu primește decât ideile a
cărora evidență se arată în urma unui *liber examen*. Punctul argumentat de Leonardescu
este că metafizica occidentală urmează știința, nu religia, întrucât există între meta-
fizică și știință o comunitate de scop: metafizica occidentală nu vizează, ca cea orienta-
lă, consolarea omului, edificarea lui, împăcarea cu situația lui cosmică, ci *cunoașterea*
(spre deosebire de savant, metafizicianul aspiră la cunoașterea absolutului, a primelor
cauze și principii, a totalității). Valoarea cardinală care normează activitatea metafizici-
anului, ca și pe cea a omului de știință, este adevărul.

Uniunea metafizicii cu teologia a fost, așadar, accidentală, fiind impusă de condi-
țiile de existență (culturale, politice, sociale și economice) ale oamenilor în Evul Me-

diu. Odată cu schimbarea acestor condiții de viață, nu ideile teologice vor continua să guverneze mințile oamenilor, ci noile idei științifice. Imaginea despre lume a modernilor este informată în profunzime de teoriile științelor moderne ale naturii și ale omului. Știința modernă, însă, își are originea în metafizica ontologică a medievalilor, ea apare în același timp sub influența acesteia și în disidența acesteia. Metafizica occidentală a fost singura în stare să genereze o știință care să permită omului, după expresia lui Descartes, să devină ca și un stăpân și posesor al naturii.

Astfel, istoria ne probează că metafizica nu este *teologică* decât la popoarele antice ale Orientului și în evul mediu; în timpurile moderne întâlnim o metafizică *ontologică*, care, după cum se știe, a produs o mare mișcare științifică, dând naștere la atâtea ramuri științifice, ce a făcut ca arborele științei să devie mai stufos.¹¹⁸

§. Scenariul istoric descris până acum de Leonardescu este următorul. Totul începe cu credințele religioase primitive, avându-și originea în efortul de a îmblânzi necunoscutul înspăimântător și a căror sistematizare a dat metafizica teologică a orientalilor. Prin opoziție cu credințele religioase politeiste ia naștere metafizica ontologică a grecilor, care zămislește monoteismul creștin. Creștinismul, la rândul lui, catalizează dezvoltarea unei metafizici teologice prin accident, cea a Evului Mediu. Aceasta, separându-se de autoritatea dogmelor, redevine ontologică și, în același timp, dă naștere științei moderne a naturii. Această dinamică ilustrează uimitor de bine dialectica tetradică a lui Constantin Noica. Iată primul cerc al acestei mișcări: *tema* este metafizica orientală, teologică, rezultată din sistematizarea credințelor religioase populare. *Anti-tema* este metafizica greacă, ontologică, care se opune credințelor religioase populare. *Teza* este *creștinismul* (ca religie metafizică). Cercul se închide cu metafizica medievală, care este *tema regăsită*. Aceeași schemă ne permite să anticipăm euristic un al doilea cerc al mișcării formelor de revelare a misterului (cum ar spune Blaga). *Tema* acestui nou cerc este metafizica medievală, solidară cu religia și ancilară teologiei. *Anti-tema* este metafizica modernă, emancipată de tutela teologiei și uneori opusă religiei. Noua *temă* este *știința modernă a naturii*. Care este *tema*, regăsită la un nou nivel? Metafizica științifică (pozitivă). Leonardescu sesizează astfel foarte just propunerile majore ale spiritului occidental în istorie: creștinismul și știința modernă a naturii.

§. Într-adevăr, Leonardescu trece la argumentarea existenței, în secolul său, a unei metafizici științifice, care viza să găsească un principiu pe baza faptelor și, pe baza principiului, să dea științei o formă definitivă (se reia concepția din *Filosofia*). Metafizica nu era câtuși de puțin moartă („metafizica este și astăzi o tendință imperioasă a curiozității științifice”¹¹⁹), ea nu sucombuse atacurilor lui Kant și Comte decât în avaturul ei ontologic. „În discuțiunile filosofilor și a învățaților secolului nostru, nu se observă decât un despreț pentru *metafizica veche*, iar nicidecum pentru *metafizica viitoare, științifică*.”¹²⁰ Fiindcă metafizica este inseparabilă de știință, așa cum am arătat, ea are în fiecare epocă chipul științei în care se naște și pe care vrea să o sistematizeze. „Metafizica merge în paralel cu progresul științelor pozitive. Ce fel este știința secolului, astfel este și metafizica. Seculul nostru nu poate avea altă metafizică, decât aceea ce corespunde cu dezvoltările ce a primit știința.”¹²¹ Altfel spus, metafizica este pozitivă,

întrucât știința veacului a intrat ea însăși în starea pozitivă. A afirma că, în veacul pozitivist, metafizica nu mai există, că ea a fost eliminată de pozitivism, înseamnă a nu ține seama de un *fapt*. Că oamenii de știință filosofează pe cont propriu, numai cu conștientele disciplinelor lor, fără a ține seama de doctrinele vechilor sisteme filosofice, *acesta este un fapt*. Spiritul pozitiv impune să se țină și să se dea seama de acesta.

Desigur, secolul nostru își are metafizica sa care reprezintă filosofia fiecărei științe. Dacă ea nu este încă expusă într-un mod clar și complet, – dacă acei ce se silesc a o expune n-au destul talent a ne desface de ideile cele vechi și provoacă în mintea noastră îndoieli despre viitorul ei, – aceasta nu este o probă de neexistența ei. Ea există independent de autorul ei, după cum chimia a existat înainte de Lavoisier și legea gravitației universale înainte de Newton. Există o metafizică naturalistă, sau o filosofie a naturii, o metafizică a obiceiurilor, sau o sociologie, ori o filosofie a istoriei, o metafizică a frumosului, sau o estetică aplicată. Numele metafizicii poate fi schimbat în diferite moduri; ea nu[-și] va pierde din cauza [aceasta existența].¹²²

Pozitivismul, care combătea metafizica, a devenit, cu Spencer, un sistem de metafizică. Iar „teoria evoluțiunii, dezvoltată în urmă, în Germania, de Haeckel, ce este alta decât începutul *metafizicii științifice*? Această doctrină nu se raportează astăzi numai la problemele istoriei naturale și a originii speciilor; ea îmbrățișează întreaga viață fizică și morală, conținând în sine o mulțime de legi generale [...]”.¹²³ Metafizica științifică, izvorând din gândirea „locală” a lui Darwin, în cadrul istoriei naturale, este darwinismul generalizat la toate domeniile realității: la psihologie, la sociologie, la istorie, la cosmologie. Generalizarea darwinismului dă naștere unei teorii generale a evoluției, capabilă să explice apariția, dinamica, proliferarea și extincția formelor de existență pe orice plan de realitate. Această teorie abstractă este metafizica științifică, capabilă de particularizări în cadrul fiecărei științe pozitive. Noua metafizică, apărută în sânul unei științe, ghidează acum munca savanților în cadrul tuturor științelor. „Astfel, metafizica nu mai poate fi în antagonism cu fizica, sau cu celelalte științe particulare, – căci ea este condițiunea necesară pentru dezvoltarea spiritului științific.”¹²⁴

Științele particulare sunt față cu metafizica, ceea ce *materia* este față cu *forma*. Întâile ne dau materialul științific, a doua ne dă forma acestui material. Prin această formă numai, știința devine un tot sistematic, un corp de doctrine; prin aceasta, ea ajunge să dobândească o existență, ca și sistemul universului pe care-l reprezintă, ce nu este decât rezultatul diferitelor raporturi și combinațiuni. [...]

Metafizica înțeleasă în acest mod devine o știință cu totul nouă, care nu se asemănă în nimic cu *ontologia*, ce nu izvorează din mișcarea științifică. Metafizicul [i.e. metafizicianul] trebuie să se servească în construcția sistemului său de un material cu totul nou. Pentru acest cuvânt, metafizica trebuie înnoită cu desăvârșire, dacă nu voim a o pierde în acest chaos de sisteme, ce se combat unele pe altele. Altele sunt chestiunile de care trebuie să se ocupe filosofia față cu descoperirile științei contemporane, altele sunt metodele, de care trebuie să ne servim pentru descoperirea verităților metafizice, câte chestiuni metafizice nu sunt astăzi la ordinea zilei, care par a fi cu totul necunoscute de filosofii vechi; – câte chestiuni, inspirate de materialul procurat de știința contemporană, nu se impun astăzi cugetării omenești?¹²⁵

Conceptul filosofării metafizice rămâne același, metafizica nu încetează să fie sistematizare de conținuturi; dar nu mai este vorba despre credințe religioase, nici des-

pre principiile raționale a priori, ci despre generalizări empirice de mare amploare, principii și legi științifice. Afirmatia că obiectul filosofării metafizice este ansamblul teoriilor științifice pozitive este – o repetăm – caracteristică pentru Leonardescu și distinctiv modernă. Acestea trebuie ordonate și aduse la unitate, în cadrul unei meta-teorii fundamentale (darwinismul amendat de providențialism și generalizat, un fel de teorie a designului inteligent), capabilă să informeze și să integreze progresiv noile generalizări științifice. Metafizica poate fi înțeleasă, cu un termen psihologic inspirat de Herbart, drept sistem aperceptiv al științei (obiectiv), un sistem în permanentă creștere și complexificare, dar în care fiecare nou element primește forma întregului înainte de a primi un loc în acest întreg. Așadar, sistemul metafizicii este unul *deschis* și *dinamic*, foarte deferit de vechile sisteme „exclusive”.

3. CONCLUZIE

§. Concepția lui Leonardescu este dominată de idealul pozitivist, astăzi abandonat, al „unității științei”. După cum remarca, între alții, P. Suppes, tendința științei contemporane este de divergență a ramurilor, nu de convergență. Ideea că știința este una nu mai poate avea un sens apărabil, în lumina evoluției științelor în secolul trecut. Cu aceasta cade și ideea metafizicii ca formă a unității științelor. Desigur, biologia modernă și știința evoluției, în configurarea ei neo-darwinistă, nu sprijină în niciun fel providențialismul. Teoria „creționistă” a designului inteligent se sprijină pe interpretări abuzive ale faptelor și pe raționamente tendențioase. În același fel s-a sprijinit, poate involuntar, și interpretarea lui Leonardescu a „darwinismului” pe descoperirile și generalizările științifice și pe reflecțiile epistemologice și metafizice ale lui Haeckel. Leonardescu s-a înșelat când a crezut că știința vremii lui justifica ipotezele metafizice spiritualiste privitor la existența lui Dumnezeu, a cauzelor finale și a sufletului (în înțeles tradițional). Avem cu el, în mod clar, un exemplu de gândire deziderativă.

Acolo unde Leonardescu nu s-a înșelat, este când a observat emergența unei noi metafizici în filosofările „locale”, interne disciplinelor lor, ale oamenilor de știință (naturală sau exactă). El nu s-a înșelat când a considerat că această nouă metafizică este metafizica viitorului (decât puțin, având în vedere că astăzi metafizica *a priori* cunoaște o revigorare uimitoare). Leonardescu nu s-a înșelat nici când a susținut că metafizica nu mai poate fi tributară spiritului de partid. Profesionalizarea filosofiei, dezvoltarea vertiginosă a revistelor de specialitate, noile tehnologii, toate acestea au făcut posibilă, începând din secolul trecut, colaborarea filosofilor, în principal analitici, într-un spirit apropiat celui științific. Metafizica, pentru a relua expresia lui Cousin, își ia bunul său de pretutindeni unde îl găsește. O altă idee valabilă a lui Leonardescu a fost aceea că metafizica trebuie să fie în chip esențial o reflecție asupra teoriilor științifice celor mai generale de care omenirea dispune într-o epocă dată și o încercare de a concilia aceste teorii. Astăzi, de pildă, teoriile fundamentale care trebuie conciliate sunt teoria generală a relativității și mecanica cuantică. Metafizica bună (pozitivă, științifică) ar trebui, între altele, să se ocupe de această problemă a științei contemporane.

Rezumând, metametafizica lui Leonardescu păstrează aspecte valabile și astăzi, în vreme ce convingerile sale metafizice și-au pierdut popularitatea, iar interesele lui nu mai sunt în general cele ale metafizicienilor contemporani. Monismul evoluționist-providențialist nu s-a dovedit a fi metafizica viitorului.

NOTE

¹ Și-a susținut lucrarea de licență în 1868.

² Cf. studiul meu „Ion Zalomit și școala lui”, în curs de apariție.

³ În perioada când a studiat Zalomit la Paris (pe la 1847/48), profesorii de filosofie de la Facultatea de Litere erau Adolphe Garnier (la catedra de filosofie) și Jules Simon (suplinitorul lui Cousin la catedra de istorie a filosofiei vechi).

⁴ Zalomit nu a tradus partea de istorie a filosofiei, care nu intra în programa românească pentru licee. Istoria filosofiei era prevăzută în curriculumul universitar.

⁵ *Elemente de filosofie după A. Charma traduse de I. Zalomit, Doctor și Profesor de filosofie*, București, Tipografia Colegiului Național, 1854.

⁶ Leonardescu s-a aflat în Franța între 1868 și 1872, perioadă în care a obținut licența în drept la Paris și doctoratul în filosofie la Bruxelles.

⁷ Leonardescu susținea nemurirea sufletului (N. Leon, *Note și amintiri*, p. 189), însă nu a abordat subiectul în scrierile sale.

⁸ E. Vacherot, *La métaphysique et la science ou principes de métaphysique positive*, 2 vol., Paris, Librairie de F. Chamerot, 1858.

⁹ Cf. A. Devarieux, „Au principe du spiritualisme? Maine de Biran”, pp. 55–71.

¹⁰ „Parallélisme psycho-physique et métaphysique positive” (1901), în *Ecrits philosophiques*, Paris, PUF, 2011.

¹¹ Cf. celebra lege a celor trei stări: „Această lege constă în aceea că fiecare din concepțiile noastre principale, fiecare ramură a cunoștințelor noastre, trece prin trei stări teoretice diferite: starea teologică, sau fictivă; starea metafizică, sau abstractă; starea științifică, sau pozitivă. Cu alte cuvinte, spiritul uman, prin natura lui, folosește succesiv în fiecare dintre cercetările lui trei metode de a filozofa ale căror caractere sunt esențialmente diferite și chiar radical opuse – mai întâi metoda teologică, apoi metoda metafizică și în sfârșit metoda științifică. De aici, trei feluri de filosofie, sau de sisteme generale de concepții supra întregului fenomenelor, care se exclud reciproc: prima este punctul de plecare necesar al inteligenței umane; a treia, starea sa fixă și definitivă, a doua este destinată numai la a servi de tranziție.” (A. Comte, *Cours de philosophie positive*, lecția 1.)

¹² *Filosofia față cu progresul științelor pozitive* (de aici înainte abreviat *Filosofia*), p. 7.

¹³ *Ibidem*, p. 13.

¹⁴ A nu se uita că, în universitățile britanice, disciplinele filosofice erau numite „științe morale”.

¹⁵ *Ibidem*, p. 18.

¹⁶ Expresia îi aparține, la origine, lui Victor Cousin.

¹⁷ Acestea, potrivit unei clasificări a lui Leonardescu, sunt: filosofia naturii, filosofia sufletului și metafizica; *Curs de filosofie. I. Psihologia experimentală...*, 1879 (de aici înainte abreviat *Curs*), p. 7. Luând filosofia într-un sens restrâns, ca filosofie a sufletului, părțile acesteia ar fi: psihologia, logica, morala, estetica, pedagogia, teodiceea, istoria filosofiei.

¹⁸ *Methodulu în științele physico-naturale, essacte, morale și politice. Inducțiunea, analogia și deducțiunea*, București, Imprimeria Statului, 1868.

¹⁹ Citat aproximativ. Sursa probabilă este studiul „Despre organizarea științelor filosofice”, în *Nouveaux mélanges philosophiques*, Paris, Joubert, 1842.

²⁰ *Filosofia*, loc. cit.

²¹ El determină obiectul filosofiei, ulterior, într-un mod mai complex, suprapunând Totalității și Ființa, și Absolutul; prima determinație, însă, este fundamentală și centrală pentru argumentația lui Leonardescu.

²² *Ibidem*, p. 21.

²³ *Ibidem*. Citatul, cu sursă neindicată, provine dintr-un curs de filosofie de-ale lui Janet, „La philosophie – sa définition, son caractère, son objet”, p. 752. Acest curs este una dintre principale surse ale lui Leonardescu, în *Filosofia*.

²⁴ *Ibidem*, pp. 21–22.

²⁵ *Ibidem*, p. 4.

²⁶ Leonardescu nu identifică explicit această cunoaștere, ca alții, cu religia și nici nu dă detalii despre originea ei.

²⁷ Bunul simț nu este aici cel cartezian, adică rațiunea sănătoasă naturală, ci nucleul simțului comun, conținând ansamblul „prejudecăților” care reflectă realul în conștiință.

²⁸ *Ibidem*, pp. 21–22.

²⁹ *Ibidem*, p. 4.

³⁰ *Ibidem*, p. 22.

³¹ *Ibidem*, p. 27.

³² *Ibidem*, p. 28.

³³ *Ibidem*.

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ Leonardescu a studiat la École pratique des hautes études, unde preda Claude Bernard (1813–1878). El se referă la Bernard în scrierile sale de psihologie și estetică.

³⁷ *Ibidem*, p. 29.

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ Janet, *op. cit.*, p. 755.

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ *Ibidem*, p. 30.

⁴² *Cours de philosophie positive*, vol. I, *loc. cit.*

⁴³ *Filosofia*, *loc. cit.*

⁴⁴ Una dintre tezele principale ale lui Cousin în *Du vrai, du beau et du bien*.

⁴⁵ *Ibidem*.

⁴⁶ Leonardescu scrie, și nu o dată, „universalității și generalității”, ceea ce nu are sens. La Cousin, însă, de unde provine la origine toată doctrina, este vorba despre universalitate și necesitate; Cousin distinge principiile universale de cele numai generale, care nu au necesitate. (*Du vrai, du beau, du bien*, partea I, cap. 1.)

⁴⁷ *Ibidem*, pp. 30–31.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 61.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 55. Și aici, ca și în general, Leonardescu îl urmează pe Janet, care scria: „este destul de dificil de a delimita de o manieră precisă unde se termină științele propriu-zise și unde începe metafizica. În realitate, când fizica propriu-zisă se înalță la generalități foarte înalte, ea ajunge la metafizică. Atunci când metafizica coboară din generalitate în generalitate, ea ajunge la fizică. Se întâlnește un punct unde filosofia naturii se confundă cu fizica superioară, la fel cum fiziologia superioară se confundă într-un anumit punct cu psihologia experimentală; nu este ușor a limita de o manieră precisă punctul unde începe psihologia metafizică și unde se termină psihologia experimentală.” (*Op. cit.*, pp. 755–756.) Alți gânditori (e.g. Samuel Alexander) ajungeau, din motive similare, nu la concluzia că știința este metafizică particulară, ci la aceea că metafizica este știință generală.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 59.

⁵¹ *Ibidem*.

⁵² Cf. Cousin, *op. cit.*, *loc. cit.*

⁵³ *Filosofia*, pp. 62–63.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 66.

⁵⁵ *Ibidem*.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 70.

⁵⁷ *Curs*, pp. XXI–XXII.

⁵⁸ Cousin, *op. cit.*

⁵⁹ *Ibidem*.

⁶⁰ Cf. în particular studiile lui Thomas Kuhn.

⁶¹ P. Janet, *Victor Cousin et son œuvre*, p. 65.

⁶² *Ibidem*, pp. XVII–XVIII.

⁶³ *Filosofia*, p. 71.

⁶⁴ *Ibidem*, pp. 72–73.

⁶⁵ *Curs*, p. XVII.

⁶⁶ *Cours de philosophie positive*, Avertissement au lecteur.

⁶⁷ Paul Janet, „L’histoire de la philosophie et l’éclectisme”, p. 526.

⁶⁸ *Ibidem*, p. 526.

⁶⁹ *Ibidem*, p. 527.

⁷⁰ *Ibidem*, p. 528.

⁷¹ *Ibidem*.

⁷² *Ibidem*, p. 527.

⁷³ G. Tiberghien, *Introduction à la philosophie et préparation à la métaphysique*, p. 557.

⁷⁴ Pentru Krause, a se vedea B.P. Göcke, *The Panentheism of Karl Christian Friedrich Krause (1781–1832)*, Berlin, Peter Lang, 2018.

⁷⁵ *Ibidem*.

⁷⁶ Existența unei revoluții darwiniste este contestată de unii istorici ai științei.

⁷⁷ De notat următoarele articole: I. Barasch, „Omul și maimuța”, *Natura*, an V (1862), nr. 3 (15 ianuarie), pp. 22–24 (Barasch discută chestiunea filiației omului înainte de publicarea scrierii lui Darwin); Darwin era menționat, însă, în *Isis sau Natura* deja în 1856, într-un articol despre „Limbile animalelor” (comunicarea animală); Gh. Bariț, „Teoriile lui Darwin”, *Transilvania*, an V (1872), nr. 19 (1 oct.), pp. 217–220, nr. 20 (15 oct.), pp. 229–232, nr. 21 (1 nov.), pp. 241–243 (Bariț menționează și în alte contribuții, din același an, „fioroasa doctrină” a lui Darwin, care „face progresele cele mai periculoase pentru națiunile mai mici”: vezi nr. 3, 1872 [1 feb.], p. 30). Scandaloasa teorie a ascendenței comune a omului și maimuței se găsește menționată încă din 1871–1872 în jurnalele transilvănene (*Federațiunea, Albina*).

⁷⁸ A existat în paginile revistelor *Columna lui Traian* și *Revista contemporană* o polemică a lui Hasdeu și Michăilescu, purtând între altele asupra selecției naturale, pe care Hasdeu o nega, substituindu-i o „selecție providențială” (1873). Michăilescu, elev al naturalistului C. Essarcu, publicase deja, în 1871, studiul *Influența luminii asupra vieții*, București, Costescu & Petrescu, în care propunea un „pozitivism rațional”, combătând vitalismul și spiritualismul.

⁷⁹ Panu relatează că, prin 1872, Pogor descoperă pe Darwin. El însuși îl citise deja, fiind, împreună cu alți câțiva, „sub imperiul cetirei a patru autori: Herbert Spencer, Darwin, Drapper și Buckle” (*Amintiri de la Junimea din Iași*, vol. I, p. 116.)

⁸⁰ Această secțiune a fost publicată ulterior separat, în franceză (1888, ca „operă inedită”) și în română (1900).

⁸¹ Următoarea, o disertație aparținându-i lui Pavel Vasici Ungureanu, scrisă în 1878, a fost publicată de Bariț în *Transilvania*, în 1882 (nr. 11–12, pp. 91–93; nr. 13–14, pp. 104–106; nr. 15–16, pp. 118–121; nr. 17–18, pp. 143–144). În același an consemnăm expunerea, urmată de critică, din *Metafizica* lui Vasile Lucaciu (vol. II din *Instituțiuni filosofice*), o prelucrare după A. Stöckl, *Lehrbuch der Philosophie* (prima ed., 1868).

⁸² Se poate considera că Leonardescu îl vizează critic implicit pe Conta în *Filosofia*, iar în *Curs* și în *Principii* autorul *Teoriei fatalismului* este explicit menționat și citat.

⁸³ „Darwin și știința contemporană” (de aici înainte abreviat „Darwin”), p. 103.

⁸⁴ *Ibidem*, italicele sunt ale lui Leonardescu.

⁸⁵ *Ibidem*, italicele sunt ale lui Leonardescu.

⁸⁶ M. Morange, *Une histoire de la biologie*, p. 206.

⁸⁷ S. Schmitt, „Haeckel, un darwinien allemand?”, p. 111.

⁸⁸ *Anthropogénie, ou Histoire de l'évolution humaine*, trad. C.-J.-M. Letourneau, Paris, C. Reinwald & Cie, 1877.

⁸⁹ E. Haeckel, *Generelle Morphologie der Organismen*, II, p. 447.

⁹⁰ E.g. *Moniste*, București, Biblioteca Lumen, 1909; „Ernest Haeckel: viața și operele sale”, în *Viața românească*, an 5, nr. 3, 1910, pp. 426–436; *Monismul: religia celor puțini. Din viața moniștilor: C. Darwin, Ernst Haeckel, V. Conta, Gr. Cobălcescu*, București, Biblioteca Lumen, 1910.

⁹¹ Cf. „Lamarck, Darwin și Haeckel”, în *Moniste*, pp. 49–54.

⁹² „Darwin”, p. 103.

⁹³ *Ibidem*.

⁹⁴ *Ibidem*, p. 103.

⁹⁵ *Ibidem*.

⁹⁶ *Ibidem*, p. 104.

⁹⁷ *Ibidem*, pp. 108–109.

⁹⁸ Cf. și foarte importanta scriere a lui Janet, *Les causes finales*, 1876.

⁹⁹ T. Huxley, *Les sciences naturelles et les problèmes qu'elles font surgir*, p. 422.

¹⁰⁰ J. G. Lennox, „Darwin was a teleologist”, pp. 409–421.

¹⁰¹ „Darwin”, p. 110.

¹⁰² *Ibidem*, p. 105.

¹⁰³ Cf. studiul meu, „Problema minte–corp la elevii lui Ion Zalomit”, *Revista de filosofie*, tom LXVII, nr. 6, 2020, pp. 605–632.

¹⁰⁴ „Darwin”, pp. 109–110.

¹⁰⁵ Janet s-a declarat panenteist în „Le testament d'un philosophe”, *Revue des Deux Mondes*, perioada a 3-a, tomul 69, 1885 (o discuție critică a cărții lui Vacherot *Le nouveau spiritualisme*, 1884); pasajul a fost reutilizat în *Principes de métaphysique et de psychologie*, II, p. 615. *Vide* Maurice de Wulf, „Quelques formes contemporaines du Panthéisme”, pentru sublinierea diferențelor între Krause și Janet.

¹⁰⁶ V. Conta, *Introducere în metafizică*, p. 389.

¹⁰⁷ *Ibidem*, p. 396.

¹⁰⁸ „Introducere la metafizică. I. Metafizica, religiunea și știința” (de aici înainte abreviat abreviat „Metafizica”), p. 319.

¹⁰⁹ *Ibidem*.

¹¹⁰ *Ibidem*, p. 320.

¹¹¹ V. Conta, *op. cit.*, p. 391.

¹¹² „Metafizica”, p. 320.

¹¹³ Conta se inspiră din Spencer, Tylor și Lubbock.

¹¹⁴ *Ibidem*.

¹¹⁵ *Ibidem*, p. 321.

¹¹⁶ *Ibidem*.

¹¹⁷ Să remarcăm că Leonardescu nu atribuie niciun rol de seamă iudaismului în nașterea creștinismului. *Forma creștinismului* a fost greacă, nu iudaică, iar forma este, în mod manifest, un principiu de existență și de cunoaștere superior materiei, în care intră și ideile religioase mozaice.

¹¹⁸ *Ibidem*, p. 322.

¹¹⁹ *Ibidem*.

¹²⁰ *Ibidem*, p. 323.

¹²¹ *Ibidem*.

¹²² *Ibidem*, pp. 323–324. Am modificat ultima frază: „ea nu va pierde din cauza acestei existențe”, restituindu-i sensul.

¹²³ *Ibidem*, p. 324.

¹²⁴ *Ibidem*.

¹²⁵ *Ibidem*, p. 325.

REFERINȚE BIBLIOGRAFICE

- Conta, Vasile, *Introducere în metafizică*, în *Opere filosofice*, ediție îngrijită, cu un studiu introductiv, comentarii și note de Nicolae Gogoneață, București, Editura Academiei R.S.R., 1967.
- Devarieux, Anne, „Au principe du spiritualisme? Maine de Biran”, în Jean-Louis Vieillard-Baron (ed.), *Le supplément d'âme ou le renouveau du spiritualisme*, Paris, Hermann, 2016, pp. 55–71.
- Haeckel, Ernst, *Generelle Morphologie der Organismen*, Zweiter Band: *Allgemeine Entwicklungsgeschichte der Organismen*, Berlin, Verlag von Georg Reimer, 1866.
- Huxley, Thomas, *Les sciences naturelles et les problèmes qu'elles font surgir*, Paris, J.-B. Baillière et fils, 1877.
- Janet, Paul, „La philosophie – sa définition, son caractère, son objet” (1865), *Revue des cours littéraires de la France et de l'étranger*, vol. 2, Paris, Germer Baillière, 1864–1865.
- Janet, Paul, „L'histoire de la philosophie et l'éclectisme”, *Revue des Deux Mondes*, Seconde Période, Tome 61, 1866.
- Janet, Paul, *Victor Cousin et son œuvre*, Paris, Calmann Lévy, 1885.
- Janet, Paul, *Principes de métaphysique et de psychologie*, Tome second, Paris, Librairie Ch. Delagrave, 1897.
- Lennox, James G., „Darwin was a teleologist”, *Biology and Philosophy*, 8 (4), 1993, pp. 409–421.
- Leon, N., *Moniste*, București, Biblioteca Lumen, 1909.
- Leon, N., Note și amintiri, București, „Cartea Românească”, 1933.
- Leonardescu, Constantin, *Methodulu în științele physico-naturale, essacte, morale și politice. Inducțiunea, analogia și deducțiunea*, București, Imprimeria Statului, 1868.
- Leonardescu, Constantin, *Filosofia față cu progresul științelor pozitive*, Iași, Tipografia T. Balassan, 1876.
- Leonardescu, Constantin, *Curs de filosofie. I. Psihologia experimentală. Cu o introducere generală la filosofie și la studiul specializat al psihologiei. Studii asupra omului considerat ca ființă conștientă, afectivă, inteligentă și morală*, Iași, Tipografia T. Balassan, 1879.
- Leonardescu, Constantin, „Darwin și știința contemporană”, *Convorbiri literare*, an XVI, nr. 3, 1882.
- Leonardescu, Constantin, „Introducere la metafizică. I. Metafizica, religiunea și știința”, *Convorbiri literare*, an XVIII, nr. 8, 1884.
- Morange, Michel, *Une histoire de la biologie*, Paris, Editions du Seuil, 2016.
- Panu, George, *Amintiri de la Junimea din Iași*, vol. I, Editura „Remus Cioflec”, 1942.
- Schmitt, Stéphane, „Haeckel, un darwinien allemand?”, *Comptes Rendus Biologies*, 332 (2), 2009, pp. 110–118.
- Tiberghien, Guillaume, *Introduction à la philosophie et préparation à la métaphysique*, Bruxelles et Liège, August. Decq, 1868.
- Wulf, Maurice de, „Quelques formes contemporaines du Panthéisme”, *Revue philosophique de Louvain*, nr. 16, 1897, pp. 375–385.