

SOCIETATEA ROMÂNĂ DE FILOSOFIE

ISTORIA FILOSOFIEI MODERNE

VOL. I

DELA RENĂȘTERE PÂNĂ LA KANT

OMAGIU PROF. ION PETROVICI

//

B U C U R E Ș T I // 1 9 3 7

ISTORIA FILOSOFIEI MODERNE
DE LA RENĂȘTERE PÂNĂ LA KANT

SOCIETATEA ROMÂNĂ DE FILOSOFIE

OMAGIU PROF. ION PETROVICI

ISTORIA FILOSOFIEI MODERNE

VOL. I

DELA RENAȘTERE PÂNĂ LA KANT

de

**C. Rădulescu-Motru, Edgar Papu, Anton
Dumitriu, G. Vlădescu-Răcoasa, Alice
Voinescu, N. Façon, Al. Posescu, Traian
Herseni, Const. Noica, I. Brucăr, Vasile
Pavelco, Mircea Vulcănescu, C. Botez,
Petru Comarnescu, I. Zamfirescu,
Șt. Șoimescu, C. Floru și B. Irion.**

B U C U R E Ș T I || 1 9 3 7

PREFAȚĂ

O Istorie a Filosofiei în limba noastră era de mult și adânc necesară. În așteptarea însă a unei Istorii a Filosofiei, făcută de un singur autor, a cărei apariție nu se arăta deocamdată probabilă, Societatea Română de Filosofie a crezut că o Istorie a Filosofiei Moderne poate fi și trebuie alcătuită în colaborare. Prilejul l-a oferit împlinirea a 30 de ani de învățământ a Prof. I. Petrovici, care a ilustrat acest domeniu.

Lucrarea aceasta, care va cuprinde trei volume, pornind de la Renaștere și înaintând până în zilele noastre, este prima operă de acest fel și de astfel de dimensiuni în limba română.

Lucrarea, deși în colaborare, este unitară, capitolele legându-se între ele și formând un întreg armonios, lăsându-se totuși fiecărui autor individualitatea expunerii și caracterul personal al interpretării. Străinătatea de altfel a dat mai multe modele, pentru atari lucrări de muncă colectivă, în diverse domenii ale filosofiei, dovedindu-se fructuoase și utile.

Societatea Română de Filosofie, făcând să apară această lucrare, ține să mulțumească tuturor colaboratorilor, în special gânditorilor străini, cari și-au dat concursul lor prețios, atât ca semn de prețuire față de profesorul sărbătorit cât și din simpatie pentru cultura românească.

Societatea Română de Filosofie

PRÉFACE

La nécessité d'une Histoire de la Philosophie en roumain était depuis longtemps ressentie, mais puisque la parution d'un tel ouvrage était à présent peu probable, la Société Roumaine de Philosophie a cru utile de recourir à un travail de collaboration. Comme on ne pouvait pas ne pas honorer les 30 ans d'enseignement du Professeur Petrovici, la Société Roumaine de Philosophie a tiré profit de cette occasion et a accompli son projet.

Cet ouvrage, qui comprend 3 volumes et commence à la Renaissance pour aboutir à nos jours, est la première oeuvre de ce genre et de cette envergure en langue roumaine.

L'ouvrage, quoiqu'en collaboration, est unitaire, les chapitres étant liés entre eux et formant un tout harmonieux. Il laisse cependant à chaque auteur l'individualité de l'exposé et le caractère personnel de l'interprétation. A l'étranger, du reste, plusieurs modèles de semblables travaux collectifs nous ont été donnés dans les divers domaines de la philosophie et se sont révélés fructueux et utiles.

La Société Roumaine de Philosophie qui fait paraître ce travail tient à remercier tous les collaborateurs et spécialement les penseurs étrangers qui ont apporté leur précieux concours autant par estime pour le professeur que nous honorons, que par sympathie pour la culture roumaine.

La Société Roumaine de Philosophie

CUPRINSUL

VOL. I

	<u>Pag.</u>
Prefață. Préface	V-VI
Ion Petrovici (<i>Societatea Română de Filosofie</i>)	1-5
Filosofia și istoria filosofiei (<i>C. Rădulescu-Motru</i>)	9
Tendențe ale noului spirit: Caracterizare generală 17. Nicolaus Cusanus 33. Academia platonice din Florența 39. Giorgios Gemistos 40. Marsilio Ficino 41. Giovanni Pico della Mirandola 43. Leon Battista Alberti 44. Cristofano Landino 45. Pomponazzi 45. Incerări de psihologie și logică 47. Ludovic Vives 47. Petrus Ramus 48. Lorenzo Valla 48. Paracelsus și Cardanus 49. Concepții specifice Renașterii 53. Bernardino Telesio 53. Francesco Patrizzi 56. Giordano Bruno 58. Tomasso Campanella 63. (<i>Edgar Papu</i>).	
Intemeierea fizice moderne (<i>Anton Dumitriu</i>)	66
Caracterizare generală 66. Leonardo da Vinci 67. Nicolae Copernic 69. Johann Kepler 69. Galileo Galilei 71. Pierre Gassendi 74. Pierre Bayle 77.	
Politica și filosofia dreptului (<i>G. Vlădescu-Răcoasa</i>)	79
Caracterizare generală 79. Machiavelli 81. Thomas Morus 87. Jean Bodin 89. Alberico Gentile 91. Althusius 91. Hugo Grotius 92.	
Scepticismul francez (<i>Alice Voinescu</i>)	96
Michel de Montaigne 96. Pierre Charron 103. François Sanchez 104.	
Filosofia germană în timpul Reformei (<i>N. Façon</i>)	105
Filosofia protestantă și adversarii ei: Luther (1483—1546) 107. Melancton (1497—1565) 109. Taurellus (1547—1666) 111. Johannes Althusius (1557—1638) 113. Misticii: Meister Eckhardt (1260—1329) 114. Kaspar Schwenckfeld (+1561) 121. Sebastian Franck (1500—1545) 122. Valentin Weigel (1533—1588) 123. Jacob Böhme (1575—1624) 124.	
Filosofia modernă	130
Francis Bacon (<i>Al. Posescu</i>)	134
Viața și opera 134. Atitudinea negativă a lui Bacon față de trecut 142. Metoda inductivă 147. Istoria și filosofia naturii 153.	
Thomas Hobbes (<i>Traian Hersem</i>)	157
Viața și opera 157. Ce este filosofia 161 Logica 164. Filosofia naturală 170. Psihologia 177. Etica și religia 180. Politica 184.	

	Pag.
René Descartes (<i>Constantin Noica</i>)	189
Privire generală 190. Viața și opera 192. Regulae ad directionem ingenii 198. Discours de la méthode 202. Le Monde 204. Meditationes de prima Philosophia 206. Principia Philosophiae 215. Les passions de l'ame 217. Privire de ansamblu asupra operii lui Descartes 221.	
Urmașii lui Descartes (<i>Constantin Noica</i>)	223
Louis de la Forge 224. Gérauld de Cordemoy 224. Arnauld și Nicole 224. Arnold Geulincx 225.	
Spinoza (<i>I. Brucăr</i>)	226
Viața și operele 226. Etica 231. Despre natura și originea sufletului 234. Despre originea și natura pasiunilor 238. Despre servitutea umană 240. Despre libertatea umană 242. Tratatul teologico-politic 245. Despre metoda de interpretare a Scripturii 248. Despre credință 251. Încheiere 254	
Nicole Malebranche (<i>Alice Voinescu</i>)	257
Blaise Pascal (<i>Alice Voinescu</i>)	264
John Locke (<i>Vasile Pavelco</i>)	274
Schiță asupra vieții și operei filosofului 274. Teoria cunoașterii 279. Ideile psihologice 300. Ideile pedagogice 307. Ideile morale și religioase 309. Ideile juridice și politice 311.	
Filosofia engleză în secolul al XVIII-lea (<i>N. Façon</i>)	313
Scurtă caracterizare 313. Puncte de plecare ale deismului: Herbert de Cherbury 314. Newton 319. Deismul: caracterizare generală 325. John Toland 326. Antony Collins 330. Matthews Tindal 331. Thomas Morgan 332. Lordul Bolingbroke 332. Joseph Butler 333. Psihologia: David Hartley 335. Priestley 338.	
Filosofia morală engleză din secolele XVII și XVIII (<i>Mircea Vulcănescu</i>)	339
Caracterizare generală 339. Richard Cumberland 342. Ralph Cudworth 342. Samuel Clarke 343. William Wollaston 344. Francisc Hutcheson 345. Adam Smith 346. Mandeville 346. Shaftesbury 347.	
George Berkeley (<i>Petru Comarnescu</i>)	374
Viața și operele 374. Formația filosofică 379. Doctrina 381. Caracterizarea filosofiei lui 386. Influența 390.	
David Hume (<i>Constantin Botez</i>)	392
Privire generală 392. Viața și personalitatea 393. Doctrina cunoștinței 396. Morala 407. Filosofia religiei 410. Caracterizare de ansamblu 412.	
Școala scoțiană (<i>Petru Comarnescu</i>)	415
George Campbell 415. James Beattie 415. James Oswald 415. Thomas Reid 416. Dugald Stewart 424. Thomas Brown 425.	
Iluminismul francez (<i>I. Zamfirescu</i>)	426
Notiță introductivă 426. Influența engleză: Montesquieu 430 și Voltaire 433. Sensualismul: Condillac 437 și Helvétius 441. Enciclopedia, Scepticismul și Materialismul 443. Diderot 444. D'Alembert 448. Julien de la Mettrie 449. D'Holbach 451. Destutt de Tracy 454. Condorcet 454. Caracterizare generală 457.	

Lupta contra iluminismului : Jean Jacques Rousseau (Șt. Șoimescu)	459
Scurtă introducere 459. Noutatea concepției lui Rousseau 461. Viața 464. Operele 465. Concepția epistemologică 467. Omul natural 471. Sentimentul 474.	
Leibniz (C. Floru)	477
Succintă notiță introductivă 477. Viața și scrierile 477. Prima filosofie 482. Formația sistemului 485. Dinamismul 486. Metafizica forței 493. Monadologia 497. Raționalismul leibnizian 508. Incercări noi asupra intelectului omenesc 517. Teodiceea 519 *).	
Vico (Edgar Papu)	522
Viața și operele 523. Influența suferită 524. Știința nouă 526. Vederea ciclică 527. Vârstele ciclurilor 527. Limbajul 528. Jurisprudențele și formele de guvernământ 528. Contribuțiile lui Vico 528.	
Iluminismul german (B. Irion)	531
Scurtă caracterizare 531. Precursori 531: Pufendorf 534; Walter von Tschirnhaus 534; Christian Thomasius 534. Christian Wolff 535. Școala filosofică a lui Wolff: Alexander Baumgarten 536; Andreas Rudiger 537; Crusius 537. Noi incercări metodologice și epistemologice până la Kant: Leonhard Euler 538; Lambert 538; Johann Nikolaus Tetens 538. Iluminismul ca filosofie populară: Reimarus 540; Moses Mendelssohn 530; Lessing 540. Filosofia credinței: J. G. Hamann 531; Herder 541; Friedrich Heinrich Jakobi 542.	

*) Ultimele două subcapitole - Incercări noi asupra intelectului omenesc și Teodiceea sunt redactate de C. Noica

ION PETROVICI

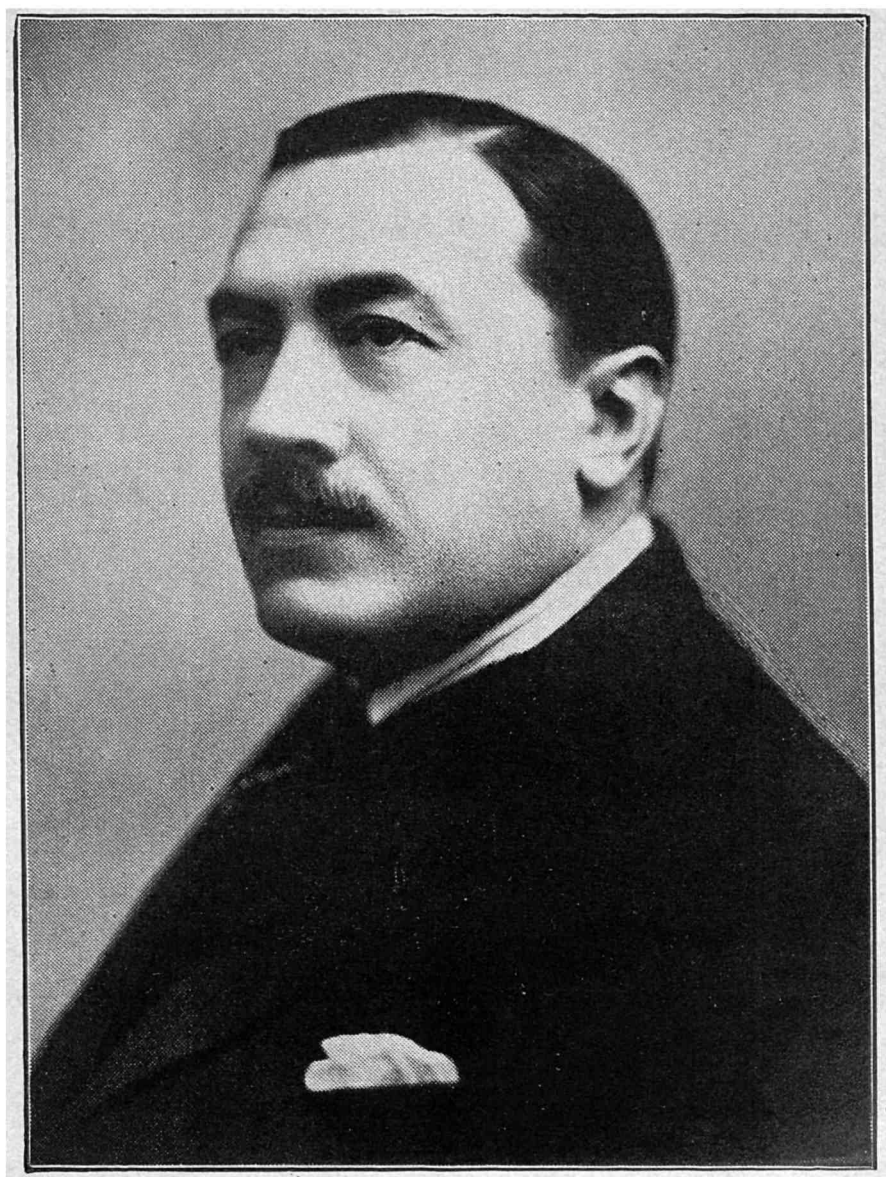
S'au împlinit trei decenii de când, în luna Noembrie a anului 1906, Profesorul Ion Petrovici urca pentru întâia oară treptele catedrei sale la Universitatea din Iași. Tânărul de 24 de ani, ieșit de puțină vreme din școala lui Titu Maiorescu, contracta atunci față de sine însuși și față de acei cari îl chemau la un loc de mare răspundere, un legământ de viață, respectat cu o stăruință și o rodnicie pe care tineretul de azi le pot socoti exemplare. Împlinirea a trei decenii de muncă în serviciul școalei și gândirii românești alcătuește pentru lumea noastră academică o dată care trebuie reținută, cu atât mai mult cu cât chipul în care Profesorul Ion Petrovici a știut să fructifice terenul specialității sale și sufletele elevilor săi, talentul cu care a câștigat pentru problemele filosofiei interesul unor straturi întinse ale publicului cultivat, stima în care a știut a impune numele țării noastre în forurile științifice străine, precum și spiritul de solidaritate morală pe care l-a manifestat față de toți însoțitorii săi în comunitatea acelorași idealuri, fac parte din rarele fapte care ne îngăduie să vorbim astăzi despre o mișcare filosofică românească. „Societatea Română de Filosofie” și numeroșii cercetători cari s'au asociat inițiativei sale, sunt bucuroși să întoarcă lui Ion Petrovici, în forma acestui omagiu academic, o parte din datoria pe care cu toții și-o recunosc față de eminentul profesor și gânditor.

Este desigur prematur a încerca o caracterizare definitivă a operii profesorului care se găsește astăzi în deplină afirmare a talentului său și în curs de desăvârșire a unui sistem de interpretare a lumii. Dacă însă activitatea lui Ion Petrovici se desfășoară cu o vigoare care legitimează interesul cu care este permanent întâmpinată, rezultatele îmbelșugate ale muncii sale de până acum permit totuși gruparea și aprecierea lor.

Fie-ne îngăduit a tălmăci în aceste rânduri câteva din gândurile care plutesc în mintea tuturor aceluia cari i-au urmărit activitatea, fie ca profesor, orator și scriitor, fie ca cercetător și îndrumător al școalei.

Ion Petrovici este unul dintre cei mai de seamă dascăli de filosofie cari au ilustrat vreodată catedra românească. Foștii lui elevi păstrează vie amintirea momentelor în care profesorul de logică și istoria filosofiei moderne ridică limpezile arhitecturi ale prelegerilor sale. Punând în serviciul învățământului o mare pasiune pentru știință și pentru transmiterea ei, Ion Petrovici o susține prin darul de a lumina punctele cele mai obscure ale disciplinelor pe care le propune și de a le prezenta în totaluri pline de forță și de originalitate. Ordinea luminoasă, *lucidus ordo* al anticilor, este virtutea esențială a prelegerilor sale, aceea prin care isbutește să câștige mintea auditorilor săi. Reprezentant al unei oratorii de tip antic, în care coerența strictă a expunerii, perfecțiunea frazei și măsura întregii atitudini completează o imagine armonioasă, Ion Petrovici a făcut să se audă cuvântul său în ocazii variate ale vieții noastre publice, rămânând totuși, în primul rând, un orator de catedră. Elocința românească s'a îmbogățit prin prelegerile și discursurile lui Ion Petrovici cu unele din momentele sale cele mai fericite. Aceleași însușiri de măsură și eleganță revin și în numeroasele opere cu care a îmbogățit literatura de memorii și călătorii.

Evident, chiar în paginile aparținând acestor genuri, cugetătorul rămâne totdeauna prezent, după cum în operele sale filosofice, scriitorul nu lipsește niciodată. Încercând să umple prăpastia pe care veacul al XIX-lea, cu puține excepții, a săpat-o între expunerea tehnică a filosofiei și modurile expresiei literare, Ion Petrovici înțelege că, fără a renunța la nimic din rigoarea sa, opera gânditorului are uneori să-și sprijine ideile prin mijloacele sensibile ale imaginației. Această fericită asociație a gânditorului cu artistul dau lucrărilor sale o calitate eminentamente asimilabilă pentru orice cititor de o formațiune mai înaltă. Există desigur gânditori care se complac într'un anumit ermetism al specialității și care socotesc că valoarea operelor lor se poate măsura și după numărul aceluia pe care isbutesc să-i țină departe de terenul strașnic păzit al cercetării lor. Firea mai sociabilă a lui Ion Petrovici înclină însă către convingerea că adâncimea și precizia gândirii nu pierd nimic atunci când ajung să se comunice în mod fericit.



I. PETROVICI

Contribuția științifică a lui Ion Petrovici se clasează în domeniile istoriei filosofiei, ale logicei, ale epistemologiei și ale metafizicii. Nu vom încerca în această rapidă schiță inventarierea scrierilor în care Ion Petrovici a contribuit la mai buna cunoaștere a filosofiei moderne sau a luminat, în chip original, vreuna din problemele disciplinelor pe care le reprezintă. Capitolul acestei lucrări consacrat filosofiei românești se va ocupa în detaliu despre contribuția lui Ion Petrovici. Pentru caracterizarea generală întreprinsă aci, este necesar a arăta că în expunerea istoriei filosofiei, Ion Petrovici înaintază până în inima curentelor contemporane, printre care încercările de restaurație a metafizicii alcătuiesc un adevărat teren de elecțiune a cugătării sale. Studiile sale asupra lui Lachelier, Fouillé, Poincaré, Bergson, Wundt, Kant, etc., sunt pagini luminoase de expunere sintetică. Ele vor ajuta pe cercetătorul viitor să fixeze atmosfera în care s'au dezvoltat ideile filosofului român și vor permite situarea lor într'un anumit moment european. Construind pe aceste baze, sfortarea cea mai originală a lui Ion Petrovici, aceea care animă încă cercetarea sa, s'a îndreptat către sfera de probleme a metafizicii. În această direcție, el a fixat poziția unui realism critic, înrudită cu aceea a unui Wundt sau Riehl, ale căror cursuri le-a audiat în trecerea sa ca student în Germania. Admițând posibilitatea cunoașterii metafizice, dar concepând-o în fiecare din formele ei variate ca pe una din versiunile umane posibile ale realității ultime, de care nu ne putem apropia decât prin aproximații succesive, filosofia lui Ion Petrovici se poate caracteriza, în adevăr, ca un realism corectat prin criticism. În opera de aproximare a realității ontologice, filosoful român rezervă un mare rol cuceririlor științei, dar și speculației raționale, în care întrevede adevăratul fundament al certitudinii. În ordinea epistemologică, raționalismul a găsit astfel în Ion Petrovici un partizan hotărît. Motivele raționalismului său sunt sugerate de altfel nu numai de analiza condițiilor cunoașterii, dar și de considerații de oportunitate în legătură cu situația specială a culturii românești, a cărei tinerețe el o dorește scutită de efectele demoralizatoare în care sfârșește orice empirism relativist. Calitățile de măsură, armonia și echilibrul personalității lui Ion Petrovici revin astfel și în îndrumările filosofiei sale.

Natură teoretică și estetică, aplecat spre cunoaștere și contemplație, Ion Petrovici n'a disprețuit amestecul în viața publică. Desprins din tabăra junimistă, căreia formațiunea sa

îi datorește atâta, Ion Petrovici a păstrat todeauna ceva din temperamentul oamenilor cari compuneau vestita societate literară și politică. Interesant este de observat că aplecările firii sale și caracteristicile mediului din care a primit cele dintâi înrâuriri și-au găsit mai târziu o justificare în viziunea sa metafizică. În adevăr, pentru acest filosof, fundamentul lucrurilor prezintă o imobilitate, o armonie statică, afirmată tocmai într'un moment în care filosofia atât de răsunătoare a lui Bergson impunea viziunea dinamică a lumii. Desvoltând punctul său de vedere de filosof, atunci când a fost chemat în fruntea Ministerului Instrucțiunii Publice, Ion Petrovici a crezut că trebuie să doteze învățământul secundar al țării, cu mijloace capabile de a asigura o concepție generală despre lume, preconizând extinderea și întăritatea învățământului filosofiei, ca materie coordonatoare. Foarte combătut și căzând până la urmă, proiectul de lege al lui Ion Petrovici s'a realizat prin toate acele măsuri ulterioare, care au dat filosofiei, în liceele noastre, locul și importanța ce li s'au refuzat în primul moment.

Poate însă că acțiunea practică cea mai de seamă a Profesorului Ion Petrovici trebuie căutată în exemplul devotamentului său pentru cauza spiritului, în neostenita pasiune depusă în urmărirea și proclamarea Adevărului, în toate acele virtuți ale cercetătorului, pe care Omagiul de față le recunoaște cu plăcere și le propune tineretului care va urmări, în paginile lui, istoria spiritului filosofic și a cuceririlor sale în epoca modernă.

Societatea Română de Filosofie

ION PETROVICI

Il y a trente ans, le Professeur Ion Petrovici gravissait pour la première fois, en novembre 1906, les degrés de sa chaire, à l'Université de Jassy. Ce jeune homme de 24 ans, récemment sorti de l'école de Titu Maiorescu, prit alors un engagement pour la vie envers lui-même et envers ceux qui l'appelaient à un poste de haute responsabilité, — engagement fidèlement respecté et fructueusement illustré, qui peut servir d'exemple à la jeunesse actuelle. Cet anniversaire de trente années de travail au service de l'enseignement et de la pensée roumaine marque une date encore plus importante pour notre monde académique si l'on considère comment le professeur Ion Petrovici a su faire fructifier le terrain de sa spécialité et l'âme de ses élèves, le talent grâce auquel il a conquis, pour les problèmes philosophiques, l'intérêt des larges masses du public cultivé, l'estime qu'il a su gagner pour le nom de notre pays en des cercles académiques étrangers, ainsi que l'esprit de solidarité morale qu'il a manifesté à l'égard de ses compagnons dans la communauté de mêmes idéaux, des faits qui ont élargi sensiblement ce qu'on peut appeler le mouvement philosophique roumain. La Société Roumaine de Philosophie, ainsi que les nombreux savants qui se sont associés à son initiative sont heureux de restituer à Ion Petrovici sous la forme de cet hommage académique, une partie de la dette que tous reconnaissent avoir contractée envers l'éminent professeur et penseur.

Il est, certes, prématuré d'essayer de caractériser définitivement l'œuvre du professeur, puisque son talent est actuellement en pleine affirmation et que son système d'interprétation du monde est en voie d'accomplissement. Si l'activité de Ion Petrovici se déploie avec une vigueur qui légitime l'intérêt

dont elle est toujours l'objet, les résultats féconds de son travail peuvent être cependant réunis pour qu'on puisse formuler une appréciation. Qu'il nous soit donc permis de rappeler ici quelques unes des pensées présentes à l'esprit de tous ceux qui ont suivi son activité de professeur, d'orateur et d'écrivain ou celle de savant et de promoteur de l'enseignement.

Ion Petrovici est un des plus grands maîtres de la philosophie roumaine. Ses anciens élèves gardent encore vivant le souvenir des moments où le professeur de logique et d'histoire de la philosophie moderne exposait ses leçons marquées d'une claire ligne architecturale. Mettant au service de l'enseignement une grande passion pour la science et son épanouissement, Ion Petrovici la soutient par son don d'éclairer les points les plus obscurs des disciplines qu'il propose et de les présenter dans des ensembles pleins de puissance et d'originalité. L'ordre lumineux, *le lucidus ordo* des anciens, est la force essentielle de ses leçons par laquelle il réussit à capter l'esprit de ses auditeurs. Représentant d'un art oratoire de caractère attique dans lequel la stricte cohérence de l'expression, la perfection de la phrase et toute l'attitude complètent une image harmonieuse, Ion Petrovici a fait entendre sa parole dans différentes occasions de notre vie publique, restant toutefois un orateur universitaire. L'éloquence roumaine s'est enrichie par les leçons et les discours de Ion Petrovici d'un de ses moments les plus heureux. On retrouve aussi les mêmes qualités de mesure et d'élégance dans les nombreuses oeuvres dont il a enrichi la littérature de mémoires et de voyages. Mais dans les pages appartenant à ces genres, le penseur reste toujours présent, de même que l'écrivain n'est jamais absent de ses oeuvres philosophiques. Essayant de combler le vide que le XVIII^e siècle, à quelques exceptions près, a creusé entre l'exposé technique de la philosophie et les modes de l'expression littéraire, Ion Petrovici comprend que l'oeuvre du penseur, sans renoncer en rien à sa rigueur, a quelquefois besoin de soutenir les idées par les moyens sensibles de l'imagination. Cette heureuse association du penseur et de l'artiste donne à ses oeuvres une qualité éminemment assimilable pour tout lecteur d'une formation plus élevée. Il existe, certes, des penseurs qui se complaisent dans un certain hermétisme de leur spécialité, paraissant croire qu'on peut connaître la valeur de leurs oeuvres d'après le nombre de ceux qu'ils réussissent à tenir éloignés du terrain, fort bien gardé, de leurs recherches. La nature plus sociable de

Ion Petrovici incline vers la conviction que la profondeur et la précision de pensée ne perdent rien lorsqu'elles arrivent à être communiquées d'une façon heureuse.

La contribution scientifique de Ion Petrovici embrasse les domaines de l'histoire de la philosophie, de la logique, de l'épistémologie et de la métaphysique. Nous n'essayerons pas, dans cette courte esquisse, d'énumérer les oeuvres par lesquelles Ion Petrovici a contribué à une meilleure connaissance de la philosophie moderne ou par lesquelles il a mis en lumière, d'une façon originale, quelques uns des problèmes appartenant aux disciplines qu'il représente. Le chapitre de cet ouvrage consacré à la philosophie roumaine s'occupera en détail de l'apport de Ion Petrovici; nous croyons nécessaire de montrer comment il pénètre, dans l'exposé de l'histoire de la philosophie, jusqu'au coeur des courants contemporains, parmi lesquels les essais de restauration de la métaphysique constituent le véritable terrain d'élection de sa pensée. Ses études sur Lachelier, Fouillée, Poincaré, Bergson, Wundt, etc., sont des pages lumineuses d'exposé synthétique. Elles aideront les critiques futurs à fixer l'atmosphère dans laquelle se sont développées les idées du philosophe roumain et permettront de les situer dans un certain moment européen. Construisant sur ces bases, — effort le plus original de Ion Petrovici et qui anime encore ses recherches, — il s'est dirigé vers la sphère des problèmes de la métaphysique. Dans cette direction, il a fixé la position d'un réalisme critique, apparenté à celui d'un Wundt ou d'un Riehl dont il a suivi les cours au temps où il faisait ses études en Allemagne. Admettant la possibilité de la connaissance métaphysique, mais la concevant, dans chacune de ses formes variées, comme une des versions humaines possibles de la réalité finale dont nous ne pouvons nous approcher que par des approximations successives, on peut réellement caractériser la philosophie de Ion Petrovici de réalisme corrigé par le criticisme. Dans l'oeuvre d'approximation de la réalité ontologique, le philosophe roumain, réserve un grand rôle aux conquêtes de la science ainsi qu'aux spéculations rationnelles, dans lesquelles il entrevoit le véritable fondement de la certitude. Dans l'ordre épistémologique, le rationalisme a trouvé dans Ion Petrovici un partisan décidé. Les motifs de son rationalisme sont d'ailleurs suggérés non seulement par l'analyse des conditions de la connaissance, mais encore par des considérations d'opportunité, en rapport avec la situation spéciale de

la culture roumaine, dont il voudrait voir la jeunesse protégée contre les effets démoralisateurs où finit tout empirisme relativiste. Les qualités de mesure, d'harmonie et d'équilibre de la personnalité de Ion Petrovici se retrouvent aussi dans les directives de sa philosophie.

Nature théorique et esthétique, incliné vers la connaissance et la contemplation, Ion Petrovici n'a pas dédaigné d'intervenir dans la vie politique. Sorti du cercle „junimiste”, auquel sa formation est tant redevable, Ion Petrovici a toujours conservé quelque chose du tempérament des hommes qui composaient ce célèbre cercle littéraire et politique. Il est intéressant d'observer que les inclinations de sa nature et les caractéristiques du milieu dont il a reçu les premières influences ont trouvé plus tard une justification dans sa vision métaphysique. En effet, pour ce philosophe, le fondement des choses présente une harmonie statique, qu'il affirme justement à un moment où la philosophie si retentissante de Bergson imposait la vision dynamique du monde. Développant son point de vue de philosophe lorsqu'il a été appelé à exercer la fonction de Ministre de l'Instruction Publique, Ion Petrovici a cru devoir doter l'enseignement secondaire roumain de moyens capables d'assurer une conception générale du monde, en préconisant l'extension et la priorité de l'enseignement de la philosophie comme matière de coordination et de direction. Le projet de loi de Ion Petrovici, très combattu et ensuite rejeté, a été réalisé successivement par toutes les mesures ultérieures qui, dans nos lycées, ont donné à la philosophie la place et l'importance qu'on lui avait refusées jusque là.

Mais peut-être l'action la plus importante du professeur Ion Petrovici doit-elle être recherchée dans l'exemple de son dévouement pour la cause de l'esprit, dans son infatigable passion pour la recherche et la proclamation de la vérité, dans toutes ces vertus du savant que cet Hommage se réjouit de reconnaître et de proposer à la jeunesse qui, dans les pages de Ion Petrovici,, pourra suivre l'histoire de l'esprit philosophique et de ses conquêtes à l'époque moderne.

La Société Roumaine de Philosophie

ISTORIA FILOLOSOFIEI MODERNE
DE LA RENĂȘTERE PÂNĂ LA KANT

Filosofia și istoria filosofiei

1. Importanța care se acordă istoriei filosofiei este interpretată de unii în defavoarea filosofiei însăși. — 2. Raportul dintre filosofie și științele speciale. — 3. Istoria filosofiei sub forma de istorie a problemelor și ideilor filosofice și istoria filosofiei sub forma de istorie a sistemelor filosofice. — 4. Contribuția istoriei filosofiei la înțelegerea filosofiei în genere.

1. — În cadrul disciplinelor filosofice, istoria filosofiei are o importanță deosebită. Unii dintre profesorii de filosofie o consideră chiar ca fiind cea mai importantă disciplină filosofică. În tot cazul, importanța, pe care o are istoria filosofiei pentru înțelegerea filosofiei, nu o are istoria oricărei alte științe speciale pentru înțelegerea în parte a fiecărei științe. Profesorii de filosofie nu se pot lipsi de istoria filosofiei, pe când profesorii de științe speciale se pot lipsi ușor de istoria științei lor.

S'ar putea zice, și s'a zis, că importanța istoriei filosofiei provine din slăbiciunea filosofiei de a se susține ca o știință de sine stătătoare. Filosofia are nevoie de sprijinul istoriei filosofiei pentru a-și defini obiectul și metodele; nevoie pe care nu o simt celelalte științe. Cunoștințele care formează sistemele acestora din urmă au o dezvoltare după o ordine cronologică aproape lineară; cele venite în urmă se fundează pe cele precedente, fără întreruperi și ocoluri. În filosofie, dimpotrivă Sistemele filosofice, nu numai că nu se urmează cronologic, fundându-se unul pe altul, ci din potrivă se nimicesc unul pe altul, fiecare având pretențiunea să constituie filosofia întreagă pentru toate timpurile. În istoria științei speciale, cunoștințele venite în urmă înglobează în ele pe cele dinaintea lor; în filosofie, sistemele venite în urmă nu numai că nu înglobează în ele pe cele precedente dar adeseori au aparență că fiecare ar voi să înceapă d'acapo gândirea filosofică.

Aceste deosebiri dintre istoria filosofiei și istoria oricărei științe speciale au fost interpretate în defavoarea filosofiei, chiar de către unii filosofi. S'a zis că filosofia, pe lângă că are nevoie de istoria sa pentru a-și defini obiectul și metodele, mai are încă desavantajul să întrevadă din trecutul său inaniția la care este condamnată în viitor. După acești interpretatori defavorabili, istoria filosofiei este un trist muzeu de opere grandioase, dar neisbutite; de opere devenite ruine deodată cu nașterea lor. Ce perspective deschide înaintea sa un asemenea trecut? Este drept, că ceva asemănător găsim și la celelalte științe speciale. Și aci trecutul este plin de opere neisbutite, de rătăcirii și absurdități... Totuși, în trecutul fiecărei științe speciale, se poate urmări o dără de lumini care conduce spre prezent; din operele neisbutite, multe se înlătură, însă și multe se completează și se desăvârșesc; rătăcirile se corectează, așa că drumul științei merge neîntrerupt înainte, și pe el progresează adevărul. În trecutul filosofiei, dimpotrivă, nici o dără de lumină, care să se continue, ci din când în când scânteii mari de fulger, care mai curând orbesc de cât luminează pe acela care caută drumul adevărului.

În concluzie, așa dar: înlăuntrul disciplinelor filosofice, istoria filosofiei are rolul de „memento mori”. Ea aduce aminte filosofului că știința sa nu-și are încă obiectul și metoda bine definite; ceva mai mult, că filosoful, întocmai ca Sisif din legendă, este condamnat la o muncă ce n'are sfârșit.

2. — Să vedem ce se poate răspunde unei interpretări atât de defavorabile filosofiei.

Afirmările, pe care interpretarea se bazează, duc în mod logic la concluzia formulată mai sus, într'un singur caz, anume: când între filosofie și științele speciale există o identitate de obiect și de metode. Atunci este natural să constatăm că istoria științei stă față de știința actuală, într'un anumit raport, când este vorba de științele speciale, și într'un raport cu totul contrariu, când este vorba de filosofie. Oricâte particularități am admite de partea filosofiei, este cu neputință să explicăm deosebirile. Pozițiunea pe care o are istoria filosofiei față de filosofie rămâne neînțeleasă, cât timp filosofia este considerată ca fiind de aceeași natură cu celelalte științe.

Explicarea acestei pozițiuni, de aparență paradoxală, se ușurează însă, de îndată ce între natura filosofiei și natura celorlalte științe speciale presupunem de la început o deo-

sebiră fundamentală. Această presupunere a și constituit, înainte vreme, premisa de la care plecau mai toți filosofii. În timpul din urmă numai, prin strânsa apropiere făcută între filosofie și știință, s'a abandonat această apropiere, și s'a putut astfel ajunge la afirmările cuprinse în interpretarea de mai sus. Filosofii din timpul din urmă, nu toți, binc înțeles, crezând că se ridică prestigiul filosofiei, prin identificarea ei în obiectul și metodele celorlalte științe speciale, au creat, prin comparația dintre istoria filosofiei și istoria științelor speciale, dificultățile pe care le-am văzut, interpretate în defavoarea filosofiei.

Identificarea filosofiei cu celalalte științe speciale este recunoscută astăzi ca o eroare. Filosofia este o știință, dar o știință care își are obiectul și metodele sale proprii. Ea nu constituie o știință specială, în cadrul celorlalte științe speciale, și nici o enciclopedie de cunoștințe împrumutate tuturor științelor. Filosofia stă de sine, atât în ceea ce privește obiectul cât și metodele. Dacă definiția sa a suferit variațiuni în decursul secolelor, sub aceste variațiuni totuși s'a păstrat ceea ce formează caracterul ei diferențial. Filosofia are ca obiect existența, luată ca un întreg, atât fizic cât și sufleteș; iar ca metodă ea se servește, nu numai de regulile logice, pe care observația și experiența le poate controla și verifica, ci și de certitudinile pe care mintea omenească le scoate la lumină spontan din adâncul său existențial.

Omul de știință specială își începe munca, numai după ce obiectul asupra căruia el se aplică este bine determinat. Cercetarea lui se limitează la anumite fapte sau anumite perspective ale naturii, și lucrează cu o metodă care se menține în cadrul posibilității de măsurătoare și de prevedere calculabilă. În deosebire de omul de știință specială, filosoful depășește aceste limitări. Premisa de la care el pleacă este că: omul împreună cu natura formează un tot al existenței, pentru a cărui cunoaștere el trebuie să pună în valoare toate funcțiunile sufletești cu care este înzestrat, ca individ și ca membru al unei societăți. Omul de știință specială, prin limitația pe care și-o impune, neglijează tocmai aceea ce formează principalul obiect de studiu pentru filosof; el neglijează soluționarea problemelor pe care le pune totul existențial și care sunt tocmai primele probleme care se leagă de înțelegerea vieții omului. Tot așa, din punctul de vedere al metodei, omul de știință specială neglijează certitudinile pe care mintea omenească le aduce prin alte mijloace (mit, tradiție, mentalitate socială, lo-

gică afectivă, ș. a.), de cât acelea verificate de tehnica logiceia raționale. Omul de știință specială și filosoful nu fac așa dar acelaș lucru, însă se completează. Care dintre ei doi este pe calea cea bună? Întrebare de prisos, căci unul și altul fac o muncă necesară culturii omenesci. Până ce filosoful nu pune ordine în problemele pe care totul existențial le ridică în sufletul omenesc, probleme care se impun și care până la ivirea cercetării filosofice sunt soluționate de mitologie și credințe religioase, până atunci omul de știință specială nu-și are încă un drum deschis pentru cercetările sale. Este adevărat, că și sub stăpânirea mitologiei și a credințelor religioase, activitatea omului primitiv nu este lipsită cu totul de o tehnică logică; omul cât de primitiv se servește totuși de instrumente pentru a-și realiza anumite scopuri practice, și mănuierea de instrumente presupune o tehnică logică; cu toate acestea nu pe această mănuire de instrumente se altoiește cercetarea de știință specială, ci pe pregătirea mintală pe care o dă filosofia. În Grecia veche, mănuierea instrumentelor de muncă a fost de mult cunoscută meșteșugarilor practici, ea a fost împrumutată probabil de la Egipteni, care și ei o aveau din timpurile cele mai vechi împrumutată din Orient, dar nu dintre meșteșugari au eșit oamenii de știință ai Greciei vechi, ci dintre inițiații în ale filosofiei. În primele timpuri chiar ale culturii vechi grecești, cercetatea filosofică și cercetarea științifică merg împreună. Filosofia pune întrebări și deschide perspective; omul de știință specială reia întrebările și le verifică. Până ce existența ca totalitate nu intră într'o ordine, adică haosul nu devine cosmos, știința specială nu-și are nici obiectul, nici metoda.

Bine înțeles, la urma urmelor, atât filosoful cât și omul de știință specială servesc aceluiași ideal. Amândoi urmăresc să găsească adevărul despre lume și viață. Numai că găsirea acestui adevăr impune o diferențiere, care face ca fiecare să ia o cale deosebită. Adevărul nu se desvăluie, privind în natură ca într'o oglindă. Poate cineva privi la obiectele naturii mult și bine, el nu va găsi totuși despre ele un adevăr, dacă mintea nu este înarmată cu întrebările care trebuie puse naturii și vieții. Adevărul nu se desvăluie decât aceluia care știe să întrebe de el. Această înarmare cu întrebări constituie momentul cel mai important în găsirea adevărului. De ea depinde succesul. În cucerirea acestei armături, filosoful și omul de știință specială stau pe poziții diferite; cu toate acestea, suc-

cesul fiecăruia este condiționat de al celuilalt. Fără marile întrebări asupra existenței, pe care filosoful le actualizează continuu în conștiința societății omenești, omul de știință specială s'ar pierde în amănunte; fără verificările cu care omul de știință specială răspunde la toate întrebările filosofului, filosoful s'ar pierde în speculațiuni fără valoare.

3. — După aceste considerații să venim din nou la rolul pe care istoria filosofiei îl are în cadrul disciplinelor filosofice.

Era mai înainte acest rol paradoxal, și putea fi interpretat în defavoarea filosofiei, acum, după ce am văzut deosebirea dintre filosofie și științele speciale, lucrurile se schimbă. Atât importanța pe care o are istoria filosofiei, cât și caracterele deosebite ale acesteia față de istoria oricărei alte științe speciale se explică.

În adevăr, pentru o știință, cum este aceea a filosofiei, care are pretenția de a pătrunde cu înțelesul în firea și în legile existenței totale, și încă prin metode care depășesc cadrul logicei obișnuite, istorisirea trecutului său are o altă importanță de cum o are această istorisire pentru oricare altă știință specială. Istoria prezintă sisteme de filosofie, deosebite radical de la secol la secol, uneori chiar deosebite în cursul aceluiaș secol, pe când istoria științei speciale prezintă sistemul aceleiași științe, înbogătit treptat cu cunoștințe noi și adevărate. Fiecare sistem pe care îl prezintă istoria filosofiei are o valoare de sine; este o operă unitar construită, întocmai ca și o operă de artă. El nu se poate corecta sau complecta în parte, cum se poate corecta și complecta sistemul unei științe speciale. Fiecare sistem filosofic are pretenția să fie un produs pentru eternitate.

Din această cauză încercările care s'au făcut până astăzi, între care, cea mai valoroasă, aceea a lui W. Windelband (*Geschichte der Philosophie*, prima ediție în 1892), de a înlocui istoria sistemelor filosofice cu o istorie a problemelor și a ideilor filosofice, n'au putut duce la rezultatul dorit. Asemeni încercări presupun de fapt că obiectul și metoda fiecărui filosof sunt aceleași de la un secol la altul, așa cum de regulă sunt la omul de știință specială. Căci numai dacă obiectul și metoda sunt aceleași, atunci personalitatea aceluia care a creat sistemul de filosofie cade pe al doilea plan, pe primul plan rămânând continuitatea problemelor și ideilor, așa cum se întâmplă în istoria științelor speciale. Obiectul pe care

îl are în vedere filosoful provoacă probleme și idei atât de vaste, încât este cu neputință ca el, în definirea lui, să rămână același de la filosof la filosof. Fiecare introduce în definirea obiectului ceva din propria sa persoană. Totalitatea existenței, de altminteri, pe care filosoful are să o cerceteze, implică într'însa eul însuși al cercetătorului. În ceea ce privește metoda de cercetare apoi, dificultățile care se pun în calea unei istorii a problemelor și ideilor filosofice, sunt încă și mai mari. Filosofia face apel la certitudini, care vin direct din adâncul sufletesc al filosofului, sau al poporului în care s'a născut filosoful, așa că la persoana acestuia va fi nevoie totdeauna să se facă recurs:

În rezumat, așa dar, istoria filosofiei, sub forma de istorie a problemelor și a ideilor filosofice, așa cum a propus-o Windelband, deși poate fi interesantă în unele privințe (pentru scopuri didactice chiar de folos) nu va putea înlocui niciodată istoria sistemelor filosofice, care este forma tradițională sub care cunoaștem istoria filosofiei. De altfel nici însuși Windelband n'a rămas propunerii sale pe deplin credincios până la sfârșit.

4. — Să examinăm, mai departe, contribuția adusă de istoria filosofiei la înțelegerea în genere a filosofiei. După aparență, am văzut, că ea prezintă trecutul, în care s'a desfășurat filosofia, ca un șir de opere neisbutite și căzute în ruină, deodată aproape cu nașterea lor, ca un muzeu trist, din care se presimte inaniția la care este condamnată filosofia și pe viitor.

Intrucât este îndreptățit acest pesimism?

Este îndreptățit, întrucât luăm filosofia în înțelesul pe care îl are orice știință specială, sau în înțelesul de enciclopedie a științelor speciale. Atunci, în adevăr, atât filosofia, cât și istoria filosofiei își pierd originalitatea. Sarcina care se lasă în cazul acesta, pe seama filosofului, de a reflecta a doua oară asupra cunoștințelor adunate de omul de știință specială, sau de a organiza în sinteze mai vaste, aceea ce organizează deja omul de știință specială în sintezele sale de specialist, este o sarcină care nu se potrivește cu admirația desinteresată care a fost acordată filosofiei de către oamenii gânditori din toate timpurile. O asemenea sarcină amintește mai curând analogii străine de orice admirație desinteresată; cum s. ex. analogia cu sarcina, pe care, în viața economică modernă, și-o rezervă exploatarea muncii altora.

Pesimismul se înlătură deodată cu restabilirea adevăratului înțeles al filosofiei.

Dacă filosofului i se pune pe seamă profetica menire, de a scoate la lumina unei rațiuni clare, pușinul ce mijește spre adevăr și moralitate, în haosul de gândiri, tendințe afective și dorințe, cu care sufletul omenesc răspunde, secole de a rândul, la chinuitoarele întrebări asupra rostului existenței, atunci dispar analogiile neplăcute, și, în locul lor, se întrevăd motivele care au făcut ca filosofia să se bucure de admirația gânditorilor de până acum. A fi deschizător de drum spre orizonturi noi, este o vocație; a fi consolidatorul unui drum deschis, pe care să poată merge pe vecie viitorimea, este o altă vocație. Cea dintâi este vocația filosofului; cea de a doua este vocația omului de știință specială. Fiecare își are obiectul și metoda sa de lucru. Filosoful este atras de problemele care nu și-au găsit încă o bază stabilă de discuție: raportul între corp și suflet; criteriile după care se alege adevărul, binele moral și frumosul; limitele și critica cunoștinței; sensul vieții și al existenței; finalitatea culturii și destinul... în sfârșit, toate problemele care depășesc specialitățile științifice și pe care omul de știință le consideră ca probleme de hotăr.

La o filosofie, în acest înțeles, corespunde în bună parte istoria filosofiei, sub forma de istorie a sistemelor filosofice asupra căreia se opresc preferințele noastre.

Nepărat însă, că și în această formă găsim diferite realizări. Nu toate aduc în același grad o contribuție utilă filosofiei. Istoria sistemelor filosofice, ca și toate felurile de istorie, poate fi bună sau rea, după cum este talentul și comoara de cunoștințe ale aceluia care o scrie. Motivul care ne hotărăște să o preferăm este, că numai sub forma ei putem redă principalele momente ale creațiunii filosofice însăși.

Având în vedere aceste principale momente ale creațiunii filosofice, suntem îndrumați să știm și ce anume avem să cerem de la o istorie a filosofiei, ca apoi să judecăm, când ea dă o contribuție utilă, sau nu.

Principalul moment, de care se leagă întreaga structură a unei opere filosofice, stă în originalitatea autorului. Fără originalitate nu este operă filosofică, cum nu este nici operă de artă. Dar originalitatea filosofului este condiționată de sistem. Filosoful cristalizează din scipiri de adevăr deabia întrezărit, o teorie nouă cu pretenție de a da o nouă bază științei;

din tendințe vagi și adeseori contrarii tradiției, o normă de conduită, sau un criteriu nou de valorificare a lucrurilor; în toate cazurile el înovează, și cum pentru susținerea inovației sale el nu se poate servi de mijloacele logice obișnuite omului de știință, recurge la sistem. (Pentru el sistemul este un mijloc suprem de probațiune; este o justificare construită din tot felul de argumente, de natură rațională, afectivă, și voluntară, pe care el nu o poate obține de cât mulțumită tot darului înăscut de originalitate.

Prima cerință, pe care o îndreptăm către istoricul în ale filosofiei este, așa dar, ca el să ne redea în mod precis, în ce stă originalitatea filosofului, și în ce măsură această originalitate este justificată prin structura sistemului. Filosof mare pentru toate timpurile este numai acela care a reușit să armonizeze originalitatea cu sistemul. Multe originalități schintetează, dar fără justificare în sisteme, ca și multe sisteme frumos construite arhitectonic, dar fără multă originalitate, s'au produs în decursul timpului; ele n'au intrat însă în istoria filosofiei.

După originalitate, al doilea moment principal, pe care trebuie să-l redea istoricul în ale filosofiei, este starea culturală a epocii în care a trăit filosoful, fiindcă din cunoștința acestui moment se stabilește nivelul la care s'a ridicat originalitatea. Pe acesta l-am putea numi momentul obiectiv al istoricului. El cere de la istoricul în ale filosofiei însușirile care se cer de la istoricul culturii și de la istoric în genere: informații precise și judecată sigură. Cu acest moment, este apoi legat un al treilea, tot atât de important: cunoașterea subiectivității filosofului, până în cele mai adânci legături ale acesteia cu psihologia și cu antropologia poporului în mijlocul căruia s'a născut filosoful. Acesta de al treilea moment este cel mai greu de redat, și pentru acest motiv istoricii în ale filosofiei de până acum l-au și neglijat adeseori. Cu progresul cercetărilor de tipologie psihologică și socială, el se va impune însă în viitor din ce în ce mai mult.

Când aceste trei momente mai principale întâlnesc la istoricul în ale filosofiei talentul și competența necesară pentru a fi realizate, atunci nu mai încapă îndoială că ne găsim înaintea unei contribuții din cele mai utile pentru înțelegerea filosofiei în genere, chiar dacă istoricul a avut în vedere să ne facă să înțelegem numai un anumit sistem filosofic.

SPRE NOUI CONCEPTII DESPRE LUME ȘI VIAȚĂ

Tendințe ale noului spirit

Odată cu amurgul Evului Mediu, urmează o nouă vârstă în istoria spiritului omenesc, care până astăzi își valorifică propriile-i categorii, de viață și gândire; pe ele s'a clădit întreg rostul culturii moderne. Dar tocmai această rodnică germinație, indicatoare a vremii noastre, rămâne și cea mai răsvrătită față de cadrul definițiilor. O asemenea dificultate i-a apărut, odată cu apropierea de obiectul studiului prezent, și unui B. Spaventa, care declară că această primă treaptă a epocii nouă, răspunzând îndeobște termenilor de Umanism și Renaștere, nu răsplătește pe cercetător cu acelaș caracter determinat, deci ușor de recunoscut, propriu atât cugetării medievale cât și filosofiei moderne de după Descartes. Realizările originale ale acestui special leagăn de creații spirituale, declară Spaventa, își afirmă o prezență prea ascunsă de aparența unor sensuri opuse și a anumitor forme preexistente¹⁾. De aci, epoca deschizătoare a veacurilor recente, cu greu poate fi surprinsă într'o singură formulă, care s'o trădeze în întregime, așa cum se întâmplă în cazul momentelor precedente sau următoare ei.

Mai târziu s'a verificat dificultatea de care amintește Spaventa într'una din ilustrările cele mai frecvente, cu care se încerca definirea generală a acestei epoci, și anume în convingerea unei întoarceri la antichitate. Printre cercetătorii mai noi, atrași spre considerarea unui asemenea fenomen de uimitoare plenitudine în inițiativa omenească, Burdach face — am risca termenul exagerat — o revoluție coperniciană. Nu atenția acordată culturii antice este o cauză de iscare a noului spirit; dimpotrivă, această nouă mentalitate, hrănită și încurajată de rațiunea unei evoluții firești, aspiră numai să-și afle un mediu predilect de

1) B. Spaventa, *Rinascimento, Riforma, Controriforma*, Venezia. La nuova Italia, Edit. 1928, p. 241.

regăsire în acea cultură¹⁾. Studiul antichității corespunde unui efect iar nu unei cauze în noua concepție de viață, ce acum se pronunță. Alt cercetător de nivelul lui G. de Ruggiero confirmă și desvoltă această nouă vedere, amintind că familiarezarea cu cultura antică se coboară până în veacul XII, deci în plin Ev Mediu²⁾, când încă nu se putea presimți un suflu apropiat Renașterii. Într'adevăr, chiar și în afară de studiul izvoarelor linguistice sau literare, însuș freământul viu al vieții este colorat, într'unele fețe ale Evului Mediu, de umbrele antichității; n'avem decât să reflectăm, bunăoară, la acea artă statuară din Capua secolului al XIII, privită până târziu de mulți cunoscători drept o colecție de mostre a antichității romane. Spiritul antic nu apare, astfel, ca un element nou în mintea europeană; realizarea a două tipuri de cultură deosebite, ce încearcă deopotrivă atingerea cu antichitatea, se leagă numai de diferența modului cum e receptată această cultură în vechiul ev de mijloc și cum va fi primită în epoca nouă, care ne preocupă. Rezervându-ne această discutare pentru momentul oportun, ne oprim la sublinierea dificultății de determinare a acestei perioade, care nu poate fi acoperită prin dogma întoarcerii la antichitate.

G. de Ruggiero remarcă numai că umanismul incipient se exprimă, îndeosebi, prin fragmente, cari denotă o vioiciune mai accentuată a tonului, un ritm mai viu, dar nu opune o filosofie anumită celei vechi — și autorul se gândește la Petrarca, un gânditor incapabil de a compara neînsemnatele sale cunoștințe platonice, cu imensul fond de erudiție al doctorilor medievali, care ar fi apărat cu prestigiu cultura contemporană lui, dacă ar fi avut față de cine³⁾. Rămâne, totuș, cert că Renașterea, prezintă o modificare reală a axei spirituale medievale, dar noua mișcare fiind prea recentă, nu poate ajunge, timp de două veacuri, la o cristalizare filosofică. În multe cazuri, intervenția definitivă a cuvântului pronunțat de filosofie, desvăluie epilogul unei forme de viață trăită, care începe a fi reflectată. Tot astfel și adevărata expresie de gândire a noii epoci se întipărește mai târziu în seria fenomenelor de cultură, abia odată cu Galilei și Descartes.

1) *Konrad Burdach*, *Reformation, Renaissance, Humanismus*, II Aufl, Berlin—Leipzig, Paetel, 1926, p. 5.

2) *Guido de Ruggiero*, *Rinascimento, Riforma e Controriforma*, Bari, Laterza, 1930, Vol. I, pp. 65-u.

3) *Idem*, p. 1.

Această sinteză filosofică de mai târziu, cu elemente scoase din adânc de veacuri, a avut răgazul să arate, până în ultimele amănunte, că schimbarea ce ne preocupă e provocată de o deplină emancipare a personalității umane, existență desconsiderată în Evul Mediu, unde entitățile colective se bucurau de favoarea unei atenții aproape exclusive. Dar o asemenea revendicare a dreptului personalității, nu alcătuiește niciodată, înăuntrul celor două secole, o bază precisă de speculație a gândului, dezvoltată cu amploarea cuvenită, deși fenomenul jubilează în tot acest timp. El rămâne în Renaștere mai mult ca un fapt de domeniul înregistrărilor istorice, în timp ce se pierde ca într'un labirint, în puzderia de direcții opuse a vremii, în compromisurile sincretice și în tiparele preexistente, de cari amintea Spaventa. Prin urmare, trebuie să ocolim ispita, pe care adesea o oferă Renașterea, de a ne provoca să transpunem fără rezerve, pe planul achizițiilor filosofice, simple date ale unei originare dezvoltări istorice.

O oarecare lumină asupra acestei căutate contribuții filosofice a Renașterii este aruncată de un alt fenomen dominant al timpului, amintit, printre alții, și de Dilthey, în formula cu care dorește el să încadreze epoca. Renașterea, după Dilthey, constituie o perioadă *artistică* făcând tranziția între perioada *teologică* a Evului Mediu și cea *științifică* modernă¹⁾. Formula ne devine prețioasă deoarece ea îndeamnă implicit să se polarizeze în jurul valorii dominante a vremii, toate manifestările spirituale, inclusiv direcțiile de gândire, singurele cari, în primul rând, atrag interesul într'o istorie a filosofiei. Astfel, arta ne poate servi, întrucâtva, ca element unificator, de găsire a unei corespondențe intime între centre de gândire ce par dispartate și contradictorii. Totuș această operație s'ar aplica, oare, într'un mod similar și la corpul cugetării medievale sau la sistemele gândirii moderne? Dacă am reveni la fraza lui Spaventa răspunsul ar fi negativ; filosoful italian găsise că atât Evul Mediu cât și epoca modernă cuprind în sine creațiuni cu mult mai determinate decât Renașterea. Deaceea, în primele două epoci amintite, valorile privilegiate, religioase sau științifice sunt cu mult mai direct declarate, în însuș nucleul preocupărilor filosofice respective. Dimpotrivă, dominantă estetică din cugetarea Renașterii intervine, cu oarecare discreție,

1) W. Dilthey, *Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance u. Reformation*, Leipzig u. Berlin, Teubner, 1914, p. 323.

apărând uneori numai în forme complimentare creațiunilor filosofice și reclamând, astfel, calea unor deduceri indirecte și aproximative. Observația adâncă a lui Dilthey ne va folosi, fără îndoială; totuși ea constituie un auxiliar foarte delicat de mână pentru surprinderea gândirii din Renaștere.

Asociate cu supremația artei, Dilthey mai vede încă două fenomene caracteristice acestei epoci, primul de ordin social-economic și celălalt de ordin religios¹⁾. Cel dintâiu se declară odată cu ivirea funcțiunii specifice a orașelor, unde viața burgheză își face loc sub forma unei indisolubile unități; această unitate apare pentru prima dată între coordonatele dualismului prescris de modelele vieții medievale: călugărul și cavalerul. Fenomenul burgheziei, neîncătușat de categoriile transfigurării, ca fondul hieratic de atingere cu lumea al celor două forme de trăire antecedente, vestește o majorare a contactului cu natura; drept consecință, se va ivi o filosofie mai apropiată de aspectele sensibile, ce-și poate prelungi efectele până la o revocare a crezului transcendent medieval. Al doilea fenomen, anunțat ca religios, se anexează de anularea unui asemănător dualism între ceresc și pământesc, exprimându-se pe plan filosofic, prin ideea panteistă, care pare, sub felurite forme, să domine Renașterea.

Toate aceste determinante ale epocii, cu a căror sevă se hrănește domeniul gândirii, ne îndeamnă să reflectăm la o filosofie dictată de un puternic individualism, subsumată valorii artistice, întreținută de o mentalitate burgheză imanentistă și ratificată de o concepție religioasă panteistă. Totuș, perspectiva filosofică amintită ar putea să închege numai un complex de indicii, iar nu forma dezvoltată a gândirii timpului. Deaceea, pentru a spori mijloacele de cuprindere ale acestei epoci cugeătoare, suntem constrânși să apelăm și la concursul unei priviri genetice. Numai după ce vom face o asemenea considerație, putem relua, spre aprofundare, aspectele spiritului, îndeobște atribuit Renașterii.

Pentru investigarea antecedentelor acestei epoci nu ne rămâne decât să luăm ca premiză accepția perfectei continuități dintre Evul Mediu și Renaștere, după ce am respins ipoteza saltului brusc înspre valorile antichității. Se pare chiar că începutul Renașterii ar echivala cu primatul ce-l dobândesc

1) W. Dilthey, *Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance u. Reformation*, Leipzig u. Berlin, Teubner, 1914, p. 322 și 324.

unele mișcări subiacente ale Evului Mediu care obținuseră totuși o funcțiune importantă încă dinainte.

Una din aceste mișcări, după afirmația lui Höffding, pare a fi misticismul medieval. Se știe că în Evul Mediu se acorda o minimă importanță documentului sufletesc individual, deoarece colectivitatea cu cadrele ei de cultură impersonală era singura care se bucura de favoarea unei atenții deosebite. Misticismul prezintă însă unica modalitate a acestei epoci de a privi îndeaproape adâncurile sufletului omenesc; „omul care nu se cunoaște pe sine, nu va fi cunoscut”¹⁾, declară o sentință din acele cunoscute „Fioretti ale Sf. Francisc”. O asemenea formă de viață se vedea, însă, din acest motiv, limitată și suspectată de către oficialitatea dogmatică a Bisericii. Dar pe lângă atenția îndreptată înspre o viață sufletească individuală, izolată de anumite raporturi ce puteau s-o modifice, misticismul mai prezintă o deosebită importanță și în legătură cu panteismul de mai târziu al Renașterii, pe care am văzut că-l recunoaște Dilthey. Pe când teologia dogmatică a Evului Mediu, statornicită definitiv de către Sf. Toma din Aquino, se prezintă dualistă, delimitând lumea naturală de cea supranaturală, misticismul urmărește realizarea unei entități moniste: contopirea omului cu Dumnezeu; însă monismul apare, în același timp și ca unul din attributele panteismului. Este interesant de urmărit cum misticismul medieval, care își propune pierderea conștiinței individuale în marea Divinității, ajunge, printr'un anume proces, tocmai la cea mai puternică afirmare a personalității omenești, pe care o cunoaște istoria.

Un asemenea proces paradoxal se lămurește, în bună parte, printr'o treptată modificare a metodei mistice, dictată de tendința poate inconștientă a acestui curent către o deplină emancipare de sub tutela și cenzura scolastice. Astfel Meister Eckart, pe deoparte, W. Occam și Duns Scotus, pe de altă parte, au căutat prin veacul XIV să extindă misticismul dela treapta unei practici inițiatice și prescriptive, la un nivel general acceptabil pe cale speculativă și exoterică. Dar tocmai această pornire de a se face unanim acceptat, a alterat însăși legea intimă a misticismului, care nu poate câștiga adepți sub specia adeziunii teoretice ci numai pe drumul practic al unor autentice experiențe sufletești. Așa poate fi verificată imensa distanță între misticismul originar al Sfântului Francisc din Assisi și

1) *I fioretti di San Francesco*, Firenze, Salani, 1907, p. 229.

speculațiile franciscane din cadrul nominalismului săvârșite mai târziu de către Occam și Duns Scotus. Aceeasă depărtare se întinde între teologia pur descriptivă a lui Dionisie Pseudo-Areopagitul, inițiatorul misticismului medieval, și dezvoltările teoretice ale lui Eckhart. Acesta din urmă, printr'un echilibru excepțional, în orice caz inexistent la cei doi nominaliști, a izbutit să armonizeze focul mistic din adâncurile sufletului său, cu formele speculative în cari de multe ori s'a exprimat.

Astfel, misticismul căutând treptat să se emancipeze din izolarea în care se păstrase dealungul Evului Mediu, își alterează tocmai atributele ce îl caracterizau ca atare; iar promovarea sa la gradul de stăpânire a tuturor aspectelor gândirii, echivalează cu propria-i dispariție, ne mai rămânând decât cenușa unor simple derivate, exprimate în idea monistă și în atracția pentru experiențele sufletești cu pecetie personală.

Monismul panteist al Renașterii pare a fi, astfel, în bună parte, efectul unei secularizări suferite de către monismul mistic din Evul Mediu. Sufletul omenesc, a cărui cercetare nu constituia pentru misticism, decât un mijloc de aflare a lui Dumnezeu, devine, odată cu Renașterea, scop în sine prin treptată mutare a accentului de către privirile ce-i erau consacrate.

Această cale a misticismului nu este, însă, singura care mână înspre perspectivele nouii epoci, deoarece panteismul a mai viețuit și sub forma sa autentică în Evul Mediu, bineînțeles tot ca mișcare combătută de către spiritualitatea oficială a timpului. Astfel, în evul de mijloc găsim dezvoltată concepția cosmogonică a Kabbalei care a determinat tipica formațiune de Renaștere a lui Giovanni Pico della Mirandola. Dar, pe lângă aceasta, trebuie să mai menționăm și exegeza, privită drept eretică, ce o făcuse filosoful arab Averroes lui Aristotel. Spre deosebire de interpretarea dualistă, datorită Sfântului Toma din Aquino, ce alcătuia întreg corpul doctrinar și filosofic al catolicismului medieval, Averroes dase mai înainte lui Aristoteles o interpretare panteistă. În Renașterea italiană, când cugetarea lui Platon înlocuește, în mare parte, pe cea a lui Aristotel, suverană în Evul Mediu, una din singurele citadele aristotelice din Italia aceluși timp — Padova — adoptă, totuși, exegeza panteistă a lui Averroes, mai potrivită cu vederile generale ale epocii.

Alt aspect învăluit al Evului Mediu, redus de fapt numai la o ipostază a mișcării recent amintite se găsește în toată acea direcție, pe axul căreia sunt atrase disciplinele oculte, necromanția și magia. De unde apariția tratatelor de magie, dealungul

Evului Mediu, era pândită de persecuțiile Bisericii, în Renaștere ele se ivesc cu profuziune; menționarea preocupărilor oculte ajunge, astfel, să pătrundă și în diferite scrieri sau documente profane ale timpului, cum e cunoscuta scenă de magie din „Viața lui Benvenuto Cellini“. Dar această privire a sensului ascuns din lucruri, prin virtuțile de ordin spiritual, pe care le acordă anumitor aspecte ale materiei, își găsește un corespondent de privire asupra lumii în hylozoismul sau pan-psihismul, propriu concepției panteiste. Și este relevant tocmai faptul că mai târziu Giordano Bruno, pentru a declara existența acelui univers, în întregime însuflețit, dictat minții sale de un avânt panteist, scoate o dovadă chiar din magie. Cum lămurim, declară Bruno, că mai multe pietre și nestimate „rupte și tăiate în bucăți neregulate, au anumite virtuți de a altera spiritul, semănând noi înclinații și pasiuni, nu numai în corp dar și în suflet¹⁾“. De asemenea mai menționează efecte similare datorite unor rădăcini veștede, supuse la certe operații. Asemenea efecte, încheie Bruno, nu pot lua ființă decât admitând că toate aceste corpuri, privite ca neînsuflețite, conțin totuși într'însele, potențe și acțiuni vitale. Prin urmare, vechea magie, ce-și află acum posibilitatea liberei dezvoltări, constituie deopotrivă, una din resursele panteismului, noua viziune dominantă asupra lumii.

Alt antecedent, de proveniență mai recentă, apărând numai către sfârșitul Evului Mediu se exprimă în infiltrarea treptată a limbii grecești. Această limbă nu mai avea loc să pătrundă în cadrele atât de stricte și delimitate ale intelectualității medievale. Pentru acea cultură dogmatică și formală, unde arbitrarul unanim acceptat se identifica, de multe ori, cu absolutul unui destin prohibitiv, cunoașterea limbii grecești prezenta aproape aspectul inaccesibil al „inconștientului“ de astăzi. Învățații cei mai reputați se resemnau cu gândul la natura enigmatică și incompatibilă cu posibilitățile lor de explorare ce o atribuiau acestei idiome, chiar când le trebuia neapărat în textele consultate; deviza comodă suna *graecum est non potest legi*. Stăpânirea limbii grecești, în unele cazuri de pe la sfârșitul Evului Mediu, odată cu disoluția imperiului bizantin, ajunge să echivaleze cu resimțirea unei puteri demiurgice; pentru prima dată s'a obținut cunoașterea unui fenomen ce rămăsese până atunci mut și pecetluit. Răspândirea limbii grecești în Italia, corespunde astfel

1) Giordano Bruno, De la causa, principio e uno în Dialoghi metafisici nuovamente ristampaticon, note da Giov. Gentile, II edit. Bari, Laterza, 1925, p. 188.

unui sentiment de creștere a propriei personalități, atât de evident în Renaștere. Tot ea mai contribuie la răspândirea lui Platon și a neo-platonismului.¹⁾

La toate acestea trebuie să mai anexăm și idea despre dezvoltarea burgheziei, amintită de către Dilthey; evenimentul nu ia naștere odată cu vremea nouă ci își află începuturile încă în mișcarea comunelor italiene din veacul XII. Această mișcare culminează, însă, și devine dominantă în Renaștere. Supremăția orașului echivalează cu o deșteptare a spiritului cetățenesc în cadrul personalității, aducând cu sine o concepție panteistă pe plan filosofic și eterodoxă pe plan confesional. De această dezvoltare a burgheziei, trebuie să alăturăm, însă, și progresul în explorările geografice, care, în locul infinitului intensiv realizat de către aspirația extatică, determină un infinit spațial, vis al spiritelor aventuroase; el își găsește, poate, eco-ul în idea universului fără margini din concepția lui Bruno; bineînțeles, însă, că resortul principal al unei asemenea concepții rămâne descoperirea coperniciană.

Pe lângă aceste aspecte cu o evoluție, mai mult sau mai puțin îndelungată chiar în Evul Mediu, unde au dus, însă, o viață întrucâtva subterană, — pot fi descoperite în Renaștere și prelungiri ale spiritualității medievale de suprafață. Guido de Ruggiero, este unul din gânditorii cari stăruie asupra acestei continuități spirituale pe linia oficială a Evului Mediu. „Dacă trecem”, declară de Ruggiero, „dela un *Quodlibet* sau dela un *Comentar de sentințe din veacul XIII* la lectura unei scrieri umaniste, chiar contemporană, d. p. a lui Petrarca, observăm numaidecât o distanță de accent și de ton, aș spune o agilitate a compoziției, care contrastează cu argumentarea lentă și masinalică a scolasticilor”. Totuș, privind mai atenți ambele scrieri, putem distinge că expresia scolastică face parte „dintr'un complex mental bine organizat în timp ce opera umanistă nu exprimă mai mult decât o atitudine sau o tendință”¹⁾. Am amintit aceste declarații ale lui G. de Ruggiero, care dorește să releveze că Renașterea nu putea opune nicio altă metodă Evului Mediu, una din cele mai sistematice perioade, cunoscute de omenire. Deaceia încercările de gândire, cari în Renaștere vor să se prezinte contruite, trebuie să recurgă tot la vechea me-

1) P. P. Negulescu, Academia platonică din Florența. București, Impri-
meria Națională, v. Imprejurările Istorice, pp. 10—25.

2) Op. cit. Vol. I. p. 1.

toată arhitectonică a epocii anterioare. Renașterea transmite, astfel, marilor sisteme ce alcătuiesc gloria filosofiei moderne însăși virtutea organizatoare medievală, care pe această cale mai dăinuiește și astăzi.

O asemenea permanență directă a spiritului minuțios și sintetic medieval, în expresiile filosofice laborioase ale Renașterii, ne îndeamnă din nou să apelăm la o confirmare din partea lui Giordano Bruno, care pentru noi alcătuiește ultima sinteză a vremii. Bruno e pasionat numai după o modificare a filosofiei naturii în raport cu cea medievală, dar el nu gândește nicidecum la o întrerupere a bazei de argumentare pe care se sprijinea Evul Mediu. În felul acesta numai, putem înțelege rostul cuvintelor grele, pe cari le adresează el lui Petrus Ramus, adevăratul logician al Renașterii, care în ale sale *Institutiones Dialecticae* urmărea să dea o nouă orientare și logicei, dupăcum strălucita sa epocă reușise să acorde aproape tuturor valorilor. Prin urmare spiritul sistematic, slăbit în Renaștere, indispensabil totuși la construirea concepțiilor încheiate ale timpului, nu ne înfățișează decât tot vechea rigurozitate medievală, sub forma unei căi directe de continuitate.

Însfârșit, alt element al acestei continuități, care se bucură de atenția lui G. Toffanin, își află mărturia în cultivarea limbii latine, cu o rațiune de aplicare, ce pare autorului amintit, comună ambelor epoci. Negreșit că în această privință trebuie să punem la îndoială următoarea afirmație a lui Toffanin: „În cunoscutul entuziasm pentru cuvântul latin, elementul mistic depindea, mai înainte de toate, de a vedea ascunsă într'însul însăși Revelația”¹⁾. Atracția pentru antichitate devenise atât de fanatică, încât prezenta multe trăsături iraționale. Acea „Revelație” era în măsură de a apare umaniștilor numai în concepția aproape mistică de perfecțiune, pe care o vedeau ei întrupată în Cicero, în Ovidiu și în alți scriitori prin cari s'a ilustrat limba latină. Totuși s'ar fi putut ca pentru unii umaniști, acelaș cuvânt latin să păstreze un sens echivoc produs prin sugerarea laolaltă a ideii de antică desăvârșire cu accepția sacră creștină de vas al adevărului revelat. Dar chiar dacă rațiunea adoptării lui nu e identică, rămâne totuși efectiv, faptul concret al aceleiaș existențe linguistice atât în Evul Mediu cât și în Renaștere.

Toffanin nu se oprește însă aci; el descoperă în prefe-

1) G. Toffanin, *Che cosa fu l'umanesimo* Firenze, Sansoni, 1928, p. 75.

rința umanistilor pentru această limbă, însăș continuitatea spiritului universalist din Evul Mediu¹⁾; într'adevăr, sub noua mască a umanismului, exprimată în acelaș cuvânt latin, se perpetuiază, cu perspective schimbate, vechea tendință imperialistă a spiritului. Evul Mediu urmărea cucerirea întregii lumi prin credință, dupăcum umanismul o dorește prin cultură, una din armele lor comune fiind deopotrivă graiul latin. Rămâne cert însă, că în Renaștere își fac loc, cu o deosebită amploare, și limbile respective ale popoarelor ce voiesc să se afirme pe treapta culturii, subminându-se prin aceasta, vechea și exclusivă înclinație. Chiar limba latină se află frecventată în Renaștere pentru resurse intrinsece cu totul deosebite față de cele ce-i alcătuiau valoarea în Evul Mediu. Astfel, pe când doctorii medievali prețuiau limba latină pentru virtuțile ei dialectice, umanistii o cultivă pentru resursele ei estetice. Bunăoară în amintita lucrare a lui Ramus, importanța lui Aristotel apare redusă, dându-se locul de frunte lui Cicerone sau Quintilian, numai printr'o paradoxală privire estetizantă asupra dialecticii, îndemnată în bună parte, de atracția artistică a cuvântului latin, modelat de acei scriitori. Ne opriim, totuși, la concluzia că expresia latină ca principala purtătoare a prestigiului ce radiază din ambele tipuri de cultură, întreține un curent de fuziune și continuitate între epoca depășită și cea tânără.

În această privire istorică am urmărit numai diferitele rădăcini medievale ale Renașterii. Rămâne să se vadă cum este turnat spiritul specific al vremii în formele de cultură ce se pregăteau, și pe care le centram în câmpul unei neobișnuite înfloriri a *personalității*, după oprimarea medievală. Resortul principal de atingere a plenitudinii, în complexul unei asemenea personalități, este *setea de glorie*. Domeniile în care aspirația către glorie caută, îndeosebi, să-și găsească satisfacția sunt: *acțiunea pe teren practic, cultura și arta*. Consecința filosofică a orgoliului individual își găsește expresia într'o vedere imanentistă, proprie *panteismului*. Mai mult, însă, decât indicarea unor asemenea aspecte, cari pot fi proprii și altor epoci, pentru Renaștere devine important cum se realizează ele. Această modalitate de înfăptuire rămâne unul din motivele inefabile ale Renașterii; am văzut că încercările de sistematizare și metodă, continuă în parte tot pe cele medievale, totuș Renașterea așterne o efigie personală în orice producție a ei, provenită dintr'un

1) *Idem*, p. 94.

fel de dogmă a *bunului gust* și realizată prin conținutul intraductibilului cuvânt italian *morbidezza*; aci trebuie să aflăm, întrucâtva, cheia epocii numită de Dilthey artistică.

Reluând discutarea acestor motive din Renaștere, ne oprim, în primul rând, la fenomenul de trezire al unei individualități puternice și complect stăpâne pe sine; idealul personalist se pregătește încă dinainte, dar abea în noua epocă își află desăvârșirea prin trăirea intensă a unui concret *sentiment spațial* provenit atât din amintitele descoperiri geografice, cât și din visiunea coperniciană a cerului infinit. Cultura antică alcătuește una din primele forme în care această ecloziune a individualității caută să se regăsească. Este adevărat, după cum am constatat, că spiritualitatea antică se coboară până în inima Evului Mediu, dar în Renaștere ea capătă o nouă funcțiune. Revenind la ideile aceluiaș Guido de Ruggiero, care ne-a atras luarea aminte asupra adevărului de mai sus, înțelegem că spiritul antic se află privit acum de către umanist, acel tip de cultură care știe să așeze, îndeosebi, accentul pe valoarea omenească. Astfel, în Evul Mediu cultura antică, era îngăduită numai ca o auxiliară a doctrinelor scolastice, tinzând a se scoate dintr'însa argumente uneori forțate și poate inconștient falsificate, spre a susține percepțele timpului; în Renaștere dimpotrivă, cultura antică se află privită numai în ea însăși, ca un model vrednic de urmat, fiindcă se părea că înlăuntrul ei personalitatea umană și-ar fi atins euforia¹⁾. Acesta era noul decor al culturii vechi în ochii Renașterii, după ce scăpase de aprioricele interpolări medievale. O asemenea schimbare de perspectivă în privirea antichității, desvăluie cadrul redeșteptării la viață a tuturor potențelor de afirmare umană. Calea unei astfel de evoluții a fost urmărită de noi prin cotiturile Evului Mediu.

Mobilul acestei noi și impetuoase personalități se exprimă prin setea de glorie, tocmai frâna principală, care-l împiedică pe umanistul cu vederi universale, de a se spulbera în anonimatul medieval. Setea de glorie era întreținută tot prin noul fel de frecventare al culturii antice, îndeosebi romane. „Dacă Grecii au relevat omului necesitatea filosofică” declară Toffanin „Romanii, îndeosebi Salust și Tacit, dădură misterului din sufletul omenesc fascinația și atracția abisurilor”²⁾. După indicațiile acestor istorici se ivește în Renaștere, sub pana atâtor

1) G. de Ruggiero, Op. cit. Vol. I, p. 66.

2) G. Toffanin, Cp. cit. p. 101.

scriitori, acel „teribil orgoliu negator”¹⁾ care cu o voință de nespus, ajunge la cea mai aprigă îndrăzneală, la o generoasă răbdare și la tăria în fața morții. Toate aceste virtuți germinează, însă, în mediul întunecos unde conspiră o puternică și ambițioasă personalitate în formare; ele sunt cultivate de către un individualism demonic, inițiatorul altei ordini de viață, al cărei centru tinde să devină. Singularizarea în negație indică unicul drum, plin de riscuri, pentru atingerea gloriei.

Primul domeniu, pe care aspiră să devie operant un asemenea orgoliu este acțiunea. Acele tipuri scăpătoare, de frenetică activitate omenească, un Cola di Rienzi din asfințitul Evului Mediu, sau un Gattamelata, exprimă cu prestigiu noul ideal practic al condottierilor, ce-și clădesc intențiile în perspectiva demiurgică a sufletului omenesc.

Alt domeniu predilect umaniștilor este cultura. Potrivit afirmației lui Toffanin, acum ajunge să se săvârșească aceeași delimitare precisă între omul cult și cel incult, după cum în Evul Mediu se opera între credincios și necredincios²⁾. Autorul amintit adaugă, chiar, că umanismul reprezintă una din formele de viață cele mai izolate în sfera separată a culturii, din câte le cunoaște omenirea. Această cale constituie negreșit, o procedură de satisfacere a nevoii de glorie din partea noului individualism.

Însfârșit, ultimul și cel mai de seamă mijloc de care se folosește expresia unei personalități febrile, în Renaștere, pentru a pune la încercare rezistența unei uriașe încordări, este arta. Ea devine valoarea dominantă a epocii, ca o ultimă instanță de recunoaștere a titanismului uman. În jurul conceptului de artă va trebui să înnodăm tot copleșul celorlalte valori, care apar în Renaștere. Aci se cere amintită, cu cea mai mare stăruință și contribuția, care vede în Renaștere una din epocile comandate de „atitudinea estetică”, adică de către acea față a spiritului ce e destinată să subsumeze artei toate celelalte valori³⁾. De acest adevăr ne vom folosi când vom discuta separat pe unii autori ai Renașterii, limitându-ne pentru moment la recunoașterea artei, ca domeniul unde suflul gloriei putea găsi recolta cea mai bogată; deaceia orice în-

1) *Idem*, p. 102.

2) *Idem*, p. 29,

3) Tudor Vianu, *Estetica*, Vol. I, București, Fundația pentru literatură și artă „Regele Carol II” 1934, p. 78

făptuire a timpului, drept garanție a unui succes mult dorit, caută câteodată inconștient să-și frământze propriile elemente în dimensiunile ademenitoare ale artei.

Revenind, însăfârșit, la bunul gust al epocii, pe care l-am pus în legătură cu amintita supremație artistică, trebuie să subliniem că umanismul și renașterea, nu alcătuiesc simple răsvrătiri, exprimate în mișcări anarhice și inoperante. Mai înainte de toate, noua formă de înnoire constituie o mișcare inteligentă și armonioasă, ce știe să-și supună întreg neastâmpărul la norme precise. Bunăoară, în locul autorității aristotelice avem, în mare parte, instaurată autoritatea platonice sau ciceroniană. Pe planul acțiunii practice, protagoniștii se supun orbește la directivele vechilor virtuți romane. În domeniul artei se redeceteaptă un corp de norme cu mult mai tiranic decât în Evul Mediu! Noua vârstă a omenirii, chiar dacă din motivele indicate nu-și găsește în primele veacuri atât de tumultuoase o expresie filosofică definitivă, își află totuș, încă din aceleași începuturi, un echilibru, ce nu va fi clătinat decât odată cu mișcările reformate. Astfel, toate aspectele amintite prezintă noua contribuție pe care o aduce mișcarea irumpătoare și totuș normal evolutivă din pragul epocii moderne.

Printre deschizătorii acestei epoci a fost desemnat pân'acum, aproape în unanimitate, poetul Petrarca. Totuși Guido de Ruggiero arată pe bună dreptate, că nu Petrarca trădează pe adevăratul precursor al vremii noastre, ci însuș Dante. Toată acea ramificație scolastică din „Divina Comedie” i se înfățișează lui G. de Ruggiero ca un aparat exterior — am putea spune ca o platoșă medievală, sub care palpită inima omului nou. Adevăratul protagonist al *Comediei* nu este spiritul omenesc în general ci însăși persoana lui Dante, plină de o turburătoare experiență, cari i-a târât sufletul pe căile durerii și i l-a înălțat în văzduhul bucuriei. În afară de aceasta, toate aspectele de dincolo de lume, așa cum obișnuiau a fi descrise în multe poeme ale timpului, devin, de astă dată, plastic telurice, cum n'a mai cunoscut poezia hieratică, și cea simbolică de până atunci. Pe urmă, învăluita nevoie de glorie a lui Dante, pasiunea sa politică de dreptate, sfărâmă ierarhia, ce avea în creștet cele două puteri medievale. Înșfârșit, un complex de simțiri curat omenești înfloresc și animă neîndurata sentință a judecății de după moarte. În această privință, recurgem direct la cuvintele lui G. de Ruggiero: „Iubire, admirație, pietate, un întreg noian

de sentimente omenești transfigurează nepăsătoarea lege, care cumpănește vina cu pedeapsa cuvenită. Drepturile talentului, puterea pasiunilor, avântul spre aflarea noutății, interesul politic și partizan, dorul de glia îndepărtată și de neînfrântele înclinații ale inimii, toate își înalță glasurile chiar față de tronul Celui Preaînalt”¹⁾). Dupăcum se vede, din bogata orchestrație, pe care Dante o face să răsună în nepieritoarea sa poemă, respiră gigantică, acoperind toate acordurile, propria sa personalitate. El este prin urmare primul fiu al Evului Mediu, care, prin viața și opera sa, a realizat, cu anticipație, idealurile Renașterii.

În al doilea rând, atât cronologic cât și ca importanță, trebuie alăturat Petrarca. Poetul reprezintă pe acel tip al Evului Mediu, agonizant, care presimte o schimbare a întregului accent de viață, ce fusese așezat de veacuri în instituțiile timpului. Clipele de tranziție, se exprimă prin graiul melancoliei, când sunt receptate de către o sensibilitate mai accentuată. O asemenea melancolie, puțin turbure, îl îndeamnă pe Petrarca să se complacă într’o retragere voluptoasă, cu totul deosebită de reclusiunea ascetică și monastică din Evul Mediu. El resimte în această dulce-amară singurătate, necesitatea cărții, care indică primatul umanist al culturii; tot aci are Petrarca răgazul să-și contemple propriul suflet, și să capete conștiință de autentică-i personalitate, cum denotă scrierile *Secretum*, *De contemptu mundi* ș. a., cari constituiesc adevărate însemnări de jurnal intim. Deaceea, în fuga aceasta de lume, ce ar corespunde unui dispreț al ei, determinând pe mulți cercetători să vadă într’însa, o atitudine oarecum teatrală, rămâne neștirbită aspirația spre glorie a poetului ce va fi încununat pe Capitoliu; chiar unul din cele șase „Trionfi” ale sale este închinat „faimei”. Petrarca apare, astfel, ca primul purtător al atributelor umaniste, dar priveliștea nouii vârste fusese văzută și cântată mai’nainte de intuiția marelui Dante.

Acum, pentru a reveni la obiectul studiului nostru — gândirea propriu zisă a Renașterii — și aruncându-ne o ultimă privire asupra multiplelor aspecte defilate, descoperim coeficientul comun al unei *intuitivități* directe, după primatul lentei reflectări medievale. Această nouă domnie a intuiției proaspete nu poate lipsi nici din câmpul filosofiei, mai ales dacă avem

1) Op. cit. Vol. I, p. 67.

în vedere partida câștigată de Platon și de neo-platonici asupra lui Aristotel. Factorul spontan și nereflectat, care acum se fortifică, ne aduce, însă, la constatarea amintită că noua epocă nu poate opune o metodă de aceeași proporție, filosofiei medievale. Recurgem, în această privință la afirmația lui Abel Rey, care echivalează, totuș, cu un omagiu adus Renașterii. Acum, declară Rey, accentul nu mai stăruia pe *raționament* ci pe *judecată*, ca în metoda utilizată de științele naturii. Noul gânditor exprimă ceea ce vede, iar nu ceea ce conchide.¹⁾

Negreșit, momentul corespunde unei înfiripări neevoluate a autorității științifice, care nu prezintă încă o eficacitate deosebită ca aplicare filosofică. Abea mai târziu, judecățile Renașterii, cari nelegate întreolaltă, se reduc, de multe ori, la simple enunțări sub formă de axiome, vor fi puse din nou pe bazele raționamentului silogistic, îmbogățit cu un fond de intuiții științifice, prin acțiunea marilor sisteme ce au urmat epoca de care ne ocupăm. Spre deosebire de gândirea sistemelor succesoare, revenite la o metodă închisă, ca rod al unei oportune maturizări, Renașterea întreține o metodă deschisă, cu creștere nelimitată și corespunzătoare unei posibilități de infinită desfășurare a minții. În Renaștere, afirmă de Ruggiero, avem un fenomen de descentralizare, un pathos centrifugal, privind infinitul²⁾; el determină, astfel, ca în locul raționamentului sistematic să se desfășoare specia mentală a judecății, care mai târziu, odată cu așezarea științelor, va deveni ceea ce noi cunoaștem sub numele de lege.

Dar la începuturile acestei schimbări, judecata este încă departe de rosturile consacrate ale științei; ea-și asumă numai un modest rol sincretic, realizând trecerea dela spiritul religios la cel științific și luând, de multe ori, un caracter intermediar estetic. Aci se cere o prealabilă deslușire. Paralel cu filosofia sistematică a cărei modalitate de dezvoltare este raționamentul, s'a făcut cunoscută, totdeauna, din Evul Mediu, până astăzi și o specie a gândirii, care pune accentul pe simpla judecată. Mai întâiu, această succesiune paralelă a cugetării a fost cu precădere de domeniul religiei, apoi cu precădere de domeniul științei. Pe de altă parte, Renașterea ar corespunde cu o criză în gândirea sistematică, reprezentând, în bună parte,

1) *Abel Rey*, *Introduction la Nicolas de Cusa*, De la docte ignorance trad. de L. Moalnier, Paris, Alcan, 1930, p. 24.

2) *G. de Ruggiero*, *Op. cit.* Vol. I, p. 4.

o soluție de continuitate în seria filosofică a raționamentului. Printr'o asemenea spărtură, ea face să apară la lumină acțiunea simplei judecăți, care în acea clipă, își îmbină vechiul ei caracter religios cu cel nou științific. Această trăsătură, nefilosofică în sens tradițional, poate fi întâlnită la primul cugețator modern, Nicolaus Cusanus, una din cele mai impunătoare figuri de pe orizontul lăsat în urmă al vremii noastre.

1. — Nicolaus Cusanus

Nicolaus Chrypfs sau Krebs s'a născut în anul 1400 sau 1401 în satul Kues, pe Mosella, de unde i se trage și numele de Cusanus cu care îndeobște e cunoscut. Încă de tânăr a intrat în serviciul contelui Manderscheid, care l-a trimis să-și desăvârșească educația la „Institutul fraților vieții comune“ din Deventer. În acest centru de religiozitate franciscană se desvoltase mai'nainte și marele mistic flamand van Ruysbroeck. Se pare că pentru Cusanus, deopotrivă, această înrăurire de tinerețe a fost printre cele mai decisive. În anul 1416 se înscrie la universitatea din Heidelberg, apoi, după un an, trece la facultatea de drept din Padova. Prin 1432 ia parte la Conciliul din Basel, cu care ocazie scrie și prima sa operă *De concordantia catholica* (1433). El ajunge favoritul cardinalului Cesarini, care prezidă această adunare. Ivindu-se un conflict între Conciliu și Papa Eugen IV, Cusanus trece printre partizanii papali. Mai târziu, cu prilejul străduințelor de împăcare între biserica apuseană și cea răsăriteană este trimis cu o misiune diplomatică în Grecia. Puțin după aceea își scrie el principala lucrare *De docta ignorantia* aproape odată cu *De conjecturis* (1440-41). La 1448, însfârșit, devine cardinal. Dintre numeroasele sale lucrări pe care le-a făcut să apară după acest eveniment, mai importante sunt cele patru cărți ale lui *Idiota* (1450) și anume *De Sapientia* (cartea I și II) *De mente* (c. III) și *De staticis experimentis* (c. IV). O altă lucrare caracteristică pentru întreaga lui concepție despre Dumnezeu, este *De Possess* (1460 sau 61). El moare în 1464.

Cusanus ne apare drept primul cugetător, situat la răscrucea Evului Mediu cu vremea noastră. Deaceea și domeniul său de gândire va fi intermediar între teologie și filosofie. Prin latura teologică, el rămâne tributari lui Dionisie Pseudo-

Areopagitul, gândirea sa gravitând între coordonatele „Teologiei mistice” ale aceleia. Prin contribuția filosofică a operii sale, el devine un precursor al scientismului modern, precum și al ideii panteiste. Lucrarea, de care ne vom ocupa, alcătuind nucleul întregii lui cugetări, este *De docta ignorantia*. Ideea acestei opere i-a venit printr'un fel de revelație, pe vremea călătoriei în Grecia, dupăcum mărturisește filosoful însuși¹⁾. „La întorcerea mea din Grecia, pe mare, fără îndoială printr'un dar al părintelui luminilor, dela care se pogoară orice dare de-săvârșită, am fost mânat să îmbrățișez lucruri de necuprins într'un chip de necuprins prin ignoranța conștientă, depășind ceea ce oamenii pot ști despre adevărurile fără de stricăciune”.

Această *ignorantia* ne înfățișează termenul cu care acoperă Cusanus identica vedere a unei teologii negative, propagată în primele veacuri ale creștinismului de către Dionisie Pseudo-Areopagitul. Acela, constatând incapacitatea noțiunilor minții de a ne face să cuprindem esența și atributele lui Dumnezeu, a recurs la o serie de definiții prin negații. Redăm câteva din acestea: „El nici nu stă, nici nu se mișcă, nici nu-i liniștit: nu are putere, nici nu este putere sau lumină: nu trăește și nu este viață; nu e nici substanță nici veac, nici timp”. Și mai departe: „Ea (Dumnezeirea) nu e nici știință, nici adevăr, nici domnie, nici înțelepciune: nici unul nici unitate; nici divinitate, nici bunătate, nici duh, așa cum știm noi”²⁾. Cusanus justifică o atare atitudine, stabilind că orice noțiune care ne vine'n minte, reclamă o altă opusă, ridicând prin aceasta propria-i barieră, chiar din clipa înfiripării; asemenea noțiune finită, singura în măsură de a fi procurată prin mijlocul minții omenești, nu poate corespunde însă lui Dumnezeu, care e infinit. De aci, prin însăși formația noastră mentală, generatoare numai de noțiuni finite, delimitate prin opusele lor, suntem sortiți să stăruim în ignoranță. Însă ignoranța aceasta nu rămâne o categorie pasivă, ci devine un autentic mijloc de cunoaștere, deoarece cu cât ea va fi mai conștientă (*docta*) de propria-i incapacitate, cu atât ne aflăm mai aproape de adevăr. Numai cu ignoranța se poate găsi acel ultim principiu despre care Dionisie Pseudo-Areopagitul afirmase că ar fi „nevederea și necunoașterea în sine”³⁾. „Dacă voim să ajungem la cuprinderea

1) De la docte ignorance, p. 225.

2) Dionisie Pseudo-Areopagitul, Teologia mistică în „Despre numele divine”, „Teologia mistică”, trad. C. Iordăchescu, și Th. Simenschy, Iași, Terek. 1936, p. 122.

3) *Idem*, p. 118.

celor mai înalte adevăruri pe calea directă a domeniului creatural, fără a ține seamă de limita lui, ne izbim de aceeași dificultate, întâlnită la „bufnițele cari încearcă să vadă soarele”¹⁾. Prin urmare singura cale de urmat este a ignoranței amintite, unica atitudine din zona existenței, care pe un complementar plan mistic corespunde adevăratei cunoașteri.

Vederea aceasta epistemologică se difuzează pe creșterea a patru grade succesive; mai întâiu avem simțul care ne aduce numai icoane turburi ale realității, apoi înțelegerea discriminatoare (ratio), intelectul speculativ (intellectus) și contemplația mistică. Sensibilitatea aparține timpului și mișcării; rațiunea se află tot în această lume, dar are la orizont viziunea intelectului; ultimul planează deasupra lucrurilor, ne mai aparținând lumii, prin apropierea sa de contemplația adevărului.

Cusanus întreprinde o construcție, în mare parte simbolică, unde elementul matematic devine aproape luxuriant: o carte din lucrarea sa este, în întregime, matematică. Avem aci utilizarea acelei științe care se poate alia cu o viziune mistică fiindcă ea cuprinde unul din mijloacele de gândire, ce atât ca obiect cât și ca posibilitate de dezvoltare mentală, ținde spre infinit. O concepție mistică secundată de una matematică, se desprinde, încă din construirea ideii de univers a lui Pythagora, cu întreg simbolismul său numeric. Impletirea elementului religios cu cel științific, determină la Cusanus acea amintită intonație asupra judecății, în locul unei atenții dirijate înspre dezvoltarea raționamentului.

„Ignoranța conștientă” cuprinde trei cărți, prima tratând despre Dumnezeu, a doua despre univers iar ultima despre factorul lor de legătură, Dumnezeu-om Isus. În prima carte se constată că mijloacele finite ale minții noastre nu-l pot cuprinde pe Dumnezeu, care e infinit. Toate atributele ce i le-am putea acorda sunt limitate de către opusele lor; însușirile lui Dumnezeu fiind însă infinite, nu pot avea opuse, asemenea factorilor mărginiți. Aplicate la persoana lui Dumnezeu, coincid toate aspectele cari pentru noi prezintă un raport de opoziție; într’însul domnește, astfel, o *coincidență a opuselor*, ideie ajunsă până la Bruno și mai departe, până la romantismul filosofic german; bunăoară, Dumnezeu care este începutul tuturor lucrurilor reprezintă, în același timp, și sfârșitul lor; dar începutul

1) De la Docte ignorance, p. 38.

în Dumnezeu fiind infinit, acoperă și sfârșitul, care la rândul său, fiind tot infinit, coincide cu începutul. Cusanus recurge la o sumă de speculații matematice pentru cuprinderea naturii divine. Astfel îi conferă lui Dumnezeu numele de *maximum absolut*, ca o entitate deosebită ce nu poate avea vreun opus, nici chiar pe cel *minimum*. Intr'adevăr, declară Cusanus, o cantitate maximă este mare la maximum; o cantitate minimă este mică la maximum. Printr'o operație a inteligenței să se suspende atributele *mare* și *mic* ale cantității și atunci *maximum* cu *minimum* coincid. Sau referindu-se la felurite figuri geometrice, Cusanus le provoacă identificarea, acordându-le atributul infinității. Ele se deosebesc reciproc numai fiindcă noțiunile noastre asupra lor sunt finite, deci multiple; dar, d. p., o linie dreaptă infinită poate să coincidă cu un cerc infinit; cu cât un cerc este mai mare, cu atât curbura lui devine mai mică; dacă cercul apare ca infinit, curbura i se află la minimum, o linie care se găsește curbă la minimum este totodată și dreaptă la maximum. Prin urmare, cercul infinit coincide cu dreapta infinită. Asemenea pilde din Cusanus, au fost date, pentru a se vedea ce proporții ajung să ia ipotezele sale matematice, aplicate la domeniile înspre cari raționamentul silogistic nu mai poate ajunge.

Vom urmări unele dezvoltări ale acestor concluzii. Dacă totul coincide în Dumnezeu, atunci, negreșit, se va identifica și unitatea cu trinitatea, potrivit principalei dogme a creștinismului. Ceeace face ca noi să percepem lucrurile drept opuse și multiple e acțiunea numerelor. Anulându-se existența lor, ar rămâne în fața noastră unitatea pură; ea indică cea mai redusă entitate numerică, depășind însuș conceptul de număr și identificându-se, astfel, cu cea mai mare entitate. Dupăcum, însă, în cazul numerelor, unitatea înfățișează cea mai simplă expresie, tot astfel la figurile poligonale cea mai redusă întru chipare apare triunghiul; el reprezintă, deci, unitatea acestor figuri, deoarece un poligon mai mic decât triunghiul nu e posibil iar unul mai mare capătă aspectele combinării, deci ale complexității. Dupăcum se vede, unitatea nici nu poate fi concepută altfel decât identică trinității. În acest matematicism simbolic al trinității divine, Tatăl reprezintă unitatea, Fiul egalitatea iar Sf. Duh legătura dintre ele.

Aspectele multiple ale lumii se ivesc odată cu participarea ființelor. Dacă e anulată această participare, apare și Dumnezeu în întreaga amploare, după ce fusese ascuns „de toată lumina aflătoare în cele existente” după cum afirmă Dionisie Pseudo-

Areopagitul¹⁾. Dar suprimându-se ființele, pare a nu mai rămâne nimic; deaceia Cusanus, referindu-se la o frază a lui Dionisie, susține că înțelegerea lui Dumnezeu mână mai curând la neant decât la ceva; în această privință cardinalul german este primul inițiator în vremea nouă al cunoscutei speculații metafizice, asupra neantului, care se bucură astăzi de o atenție deosebită din partea unor derivații ale curentului fenomenologic. Îndeobște, întreaga metodă a lui Cusanus, de descriere pe plan metafizic iar nu de deducție, ne îndreaptă gândul la fenomenologia actuală, lămurind și rațiunea pentru care Cusanus este privit cu atâta familiaritate de către unii cugetători contemporani.

Apropierea de Dumnezeu devine accesibilă numai odată cu primirea termenului de *maximum incomprehensibil*. Sub această ipoteză poate fi el privit în mai multe chipuri, determinate tot de categorii matematice, „ca un maximum linear, pe care-l numim esență; ca un maximum triunghiular pe care-l putem numi unitate; ca un maximum sferic, pe care-l putem numi existență actuală”²⁾. Simbolismul acesta geometric pe calea identificărilor sporește torențial: „Dumnezeu se află înlăuntrul totului fiindcă e centru infinit; e în afara totului, fiindcă-i circonferință infinită; pătrunzând totul, fiindcă-i diametru infinit; principiu al tuturor lucrurilor fiind centru, sfârșit al tuturor lucrurilor fiind circonferință, mijloc al tuturor lucrurilor fiind diametru. Cauză eficientă, fiind centru, formală fiind diametru, finală fiind circonferință. Centru dând ființă, diametru guvernând, circonferință păstrând”³⁾).

Prin procedeul acesta, al unei adevărate „fugi muzicale”, ajunge Cusanus să desfășure o legiune de definiții, cari se contopesc în finalul rezumativ: Dumnezeu reprezintă repaosul maxim unde orice mișcare devine repaos, deoarece în el coincid virtualitatea cu actul în sine. Dumnezeu este *possest*, dupăcum declară el într-o lucrare mai târzie, adică modalitatea de identificare a tot ceea ce se poate cu tot ceea ce este.

A doua carte tratează despre Univers. După cum Dumnezeu primise numele de unitate absolută, Universul îl capătă pe acela de unitate restrânsă: într-adevăr o unitate restrânsă de către pluralitate, dupăcum infinitatea îi e redusă prin finitate, simplitatea prin complexitate ș. a. m. d. În privința creării Universului, Cusanus o apropie de cea a unei

1) Op. cit. p. 118.

2) De la docte ignorance, p. 77.

3) *Idem*, p. 84.

opere artistice, care depinzând numai de existența artistului, nu s'ar fi putut crea mai înainte sau după aceea. Iar modalitatea lui de înfăptuire este spontană; Universul se ivește dintr'odată în perfectă-i integritate, după cum în mintea arhitectului apare idea totală a unei clădiri, care este anterioară gândirii părților. În mod indirect, putem surprinde, cu acest prilej, o concepție neo-platonică asupra artei, străină de majoritatea vederilor corespunzătoare din Renaștere, și foarte apropiată de sistemele estetice ale vremii noastre; numai la Bruno vom recunoaște, în mod și mai amplu, această trăsătură.

În universul astfel făurit locuiește însuș Dumnezeu, ca un maximum absolut, ce intră în maximum restrâns pentru că „el este într'un fel absolut în tot ceea ce este într'un fel res'trâns”¹⁾. Cusanus se folosește aci de vechea formulă a lui Anaxagoras: totul este în totul și nu importă ce în nu importă ce. Avem prin urmare reaprinsă vechea concepție panteistă, despre Dumnezeu, care se află imanent lumii. În dezvoltarea acestei vederi, pentru a nu părea în contradicție cu o afirmare anterioară, trebuie să ținem seama de terminologia uneori defectuoasă, a lui Cusanus; deși gândirea lui se mișcă pe două planuri opuse, cel existențial și cel mistic sau supra-existențial, utilizează adesea aceleași expresii pentru noțiunile incompatibile întreolaltă ale ambelor regiuni. Astfel aflăm explicarea afirmării sale panteiste că tot ceea ce se mai adaogă Divinității în acest Univers este neantul; scoateți-l pe Dumnezeu din Univers, declară Cusanus, și neantul va rămâne. În cazul de față termenul „neant” nu mai este cel de pe plan mistic cu care aproape se identifica Dumnezeu, „întunericul supranatural” cum îl numește Dionisie²⁾, ci expresia capătă o funcțiune contingentă, creaturală; devine într'adevăr o negație.

Într'a treia carte este discutată uniunea dintre Dumnezeu și Universul unde sălășuește, prin Isus, care reprezintă în acelaș timp, maximum absolut și restrâns. Dupăcum disertând despre Univers, Cusanus și-a trădat acea cunoscută vedere panteistă, proprie Renașterii, tot astfel luând în discuție legătura dintre Dumnezeu și Univers prin Isus, el ajunge la conceptul personalității comun aceleiaș epoci. Singurul domeniu unde Dumnezeu poate fi și creator și creatură este natura omenească. Ea întruhidează prima apariție pe scara fapturilor, deoarece omul

1) *Idem*, p. 120.

2) *Op. cit* p. 118.

este singura vietate care cuprinde într'însul întreg Universul. Vechea idee neo-pl tonică a microcosmului uman, adoptată aci de către Cusanus, reprezintă unul din cele mai frecvente motive de afirmare a personalității în Renaștere. Umanitatea *există*, însă, făcând parte din Univers, se prezintă restrânsă. Deaceia nu-i posibil decât pentru un singur om să se ridice până la maximum absolut și acela este, totodată, Dumnezeu. În momentul de față, Cusanus recurge la o desfășurare dialectică. Întâiu este Dumnezeu creatorul, apoi Dumnezeu omul, care cuprinde în infinitatea lui Universul restrâns, având astfel posibilitatea de a fi și absolut și restrâns. Acest nivel al restrângerii, corespunzător antitezei dialectice, devine necesar pentru a se ajunge la o a treia treaptă, într'o ordine mai bună. Totuș, deși conștiințiosul cardinal caută să rămână apropiat de dogmele catolice, admițând numai posibilitatea unui singur om de a fi în acelaș timp și Dumnezeu, se poate înregistra că acordă valorii omenești, îndeobște, acele contururi puternice, ce numai Renașterea le poate schița.

Din cele constatate, rezultă că gândirea lui Cusanus este de o uimitoare plurivalență; numai trei filosofi ai epocii moderne îl mai pot egala în această privință: Descartes, Vico și Hegel. Marele protagonist al Renașterii, care din rațiunea unei gândiri de tranziție, n'a ajuns la un sistem perfect încheiat, cuprinde în opera sa multe din indiciile geniale ale veacului următor și ale vremii nouă: drept metodă simpla judecată, îndeosebi matematică, în locul raționamentului medieval, ca o presimțire cartesiană; apoi el inițiază *sincretismul* comun Renașterii, tinzând să releveze un subjacent acord între Platon și Aristotel; o consecință largă a acestei aspirații către identificare este însăși coincidența opuselor într'o rațiune superioară. Înfărșit pentru a ne limita la consecințele stricte asupra Renașterii, Cusanus dă prestigiu ideii panteiste, precum și concepției de plenitudine a personalității umane.

2. — Academia pl tonică din Florența

Însă adevăratul isvor de difuzare a ideilor Renașterii a fost acel așezământ cultural, cunoscut sub numele de „Academia pl tonică din Florența”. Aci ne vom folosi în mare parte, de lucrarea cu acelaș titlu a D-lui prof. Negulescu. Academia florentină este legată de răspândirea ideilor platonice și neo-

platonice în Italia. Antecedentele istorice ale acestei mișcări par să ființeze în Conciliul dela Ferrara din 1438, mutat apoi la Florența, și care urmărea concilierea Bisericii răsăritene cu cea apuseană.

Printre învățații bizantini, ce au luat parte la acest conciliu, se află și un bătrân de mare prestigiu, Georgios Gemistos; lui i se datorește, în bună parte, familiarizarea ideilor lui Platon în Italia. La solicitarea unor oameni de litere din Florența a scris el o *Comparatio Platonis et Aristotelis*, unde meritele primului se află relevate în contrast cu lipsurile celui-lalt. Această scriere cu un caracter convențional, nu prezintă o valoare intrinsecă, ci interesează numai ca simplă atitudine, menită să stimuleze interesul pentru studiile platonice; ea prezintă singura operă, pe care Giorgios Gemistos, supranumit Plethon, a compus-o în Italia, deoarece nu după mult timp se reîntoarce în patria sa. Aci i se atribue filosofului desfășurarea unei activități de reformator religios cu caracter păgân, legat de afinitatea sa pl tonică. Unii cercetători susțin că această pretinsă activitate religioasă nu corespunde realității, deoarece ar fi absurd ca tocmai unul din învățații veniți la conciliu pentru a reprezenta o ramură a religiei creștine să militeze, totuși, pentru alt cult. Cel puțin, în fragmentele rămase dela el din lucrarea Νόμοι nu se găsesc urmele unei asemenea înclinații; întreagă această ipoteză este fundată pe un pasagiu deformat din opera lui Georgios din Trapezunt, ce a luat deopotrivă parte la conciliu, însă manifesta divergențe de păreri cu Plethon¹). D. prof. Negulescu admite totuși această latură a gândirii lui Georgios Gemistos, exprimată într-o nouă concepție religioasă „teologia elenică”. După lămuririle D-lui prof. Negulescu, punctul de plecare al lui Plethon ar fi neacceptarea dogmei creștine a trinității, pe care el dorește s-o înlocuiască prin dogma unei unități absolute²).

Nu vom stărui asupra acestei controversate idei, oprindu-ne numai la amănuntul cert că numele lui Plethon indică pe adevăratul precursor al Academiei din Florența. Ea își va găsi însă, îndrumătorul abea mai târziu în persoana lui Marsilio Ficino, protejat de bătrânul stăpânitor al Florenței, Cosimo dei Medici, care-l cunoscuse pe Plethon; dar așezământul ia ființă tocmai sub marele Lorenzo dei Medici, neîntrecut atât ca om politic

1) G. de Ruggiero, Op. cit. Vol. I, p. 118.

2) Academia platonica din Florența, p. 29.

cât și ca poet. Aci devine prețioasă contribuția D-lui prof. Negulescu, care dă deslușiri foarte amănunțite privitoare la această instituție prea puțin cunoscută în adevăratul ei sens. Academia platonice, susține eruditul profesor, nu reprezintă nici o „școală“ cu un ideal precis și cu o stabilită direcție de gândire, nici o „societate“ cu aparatul exterior pe care-l cunoaștem astăzi. Ea înfățișa numai activitatea unei colectivități libere, în bună parte literară, ai cărei membri se aflau legați de o iubire curată, îndreptată înspre toate preocupările ce depășesc tristește contingențe ale vieții de toate zilele¹⁾. Punctul de plecare indica, negreșit, studiarea lui Platon, însă preocupările erau cu mult mai dezvoltate la membrii Academiei, așa cum reese din activitatea lui Giovanni Pico della Mirandola sau a lui Leon Battista Alberti.

Dintre aceștia relevăm, în primul rând, pe Marsilio Ficino, născut la Figline în 1433, care încă de timpuriu s'a devotat studiilor platonice. Mai târziu pentru a împăca scrupulele sale creștine cu studiarea unei filosofii păgâne, se face preot. Ficino devine într'adevăr centrul Academiei platonice. Prestigiul moral și cultura sa excepțională îl determinau să exercite o neobișnuită autoritate înăuntrul instituției. El a tradus complet opera lui Platon (1477), precum și a lui Plotin (1485), ultima ca efect al îndemnului lui Pico della Mirandola. Traduceri din Platon au mai avut loc încă înainte din partea umanistului Lionardo Bruni; acestea erau, însă, numai parțiale. Pe lângă deosebitul său merit ca traducător, Ficino îl mai are și pe acela de comentator al lui Platon, în tendința accentuată de a-i armoniza ideile cu concepția creștină.

Comentariile sale poartă numele *De christiana religione* și *Theologia platonica*. D. prof. Negulescu privește drept operă principală a lui Marsilio Ficino dialogul de inspirație neoplatonică, scris direct în limba italiană și intitulat *Sopra lo amore*. Lucrarea se bazează pe o concepție graduală asupra creațiunii; Dumnezeu a făurit lumea în terase, dintre cari prima apare Mintea Ingerească, apoi sufletul Universului și, însfârșit, lumea materiei. De aci reese că ar fi existat trei specii ale Chaosului. Cea dintâiu înfățișează substanța încă tenebroasă și informă a Minții Ingerești; dar aceasta, iscându-se dela Dumnezeu, se îndreaptă, plină de dor înspre zona de unde

1) *Idem*, p. 3,

s'a smuls; și atunci Creatorul o gratifică printr'o rază din lumina lui veșnică; astfel luminată, Mentea Ingerească se transfigurează sub specia unei prime întruchipări a Cosmosului, care va alcătui lumea ideilor. Iar acel început de aspirație către Dumnezeu, reprezintă geneza Iubirii. Mentea Ingerească, alcătuiind Ideile, devine demiurgică și crează sufletul Universului, care mai întâiu se înfățișează tot sub specia Chaosului. Acesta, iarăși, tinzând înspre Dumnezeu și regiunea superioară care l-a produs, este luminat și prefăcut în suflet al lumii care crează, la rândul său, aspectele materiale — a treia specie a Chaosului. În sfârșit, materia acestei Lumi deasemenea privește rugătoare înspre forțele de unde a emanat, primindu-și astfel lumina necesară, care o face să devină univers al corpurilor și al formelor. Prin urmare, Iubirea reprezintă principiul care transformă Chaosul în Cosmos, înfățișându-se ca un curent continuu între Creator și speciile creațiunii.

Acest afect se înfățișează sub două forme, Afrodita cerească și cea vulgară, dupăcum apare ca hipostază a Minții Ingerești sau a sufletului Lumii. Mentea Ingerească poartă trei numiri, Saturn, Jupiter și Afrodita. „Intrucât Mentea Ingerească există și trăiește și-și înțelege Esența se numește Saturn; întrucât își trăiește și înțelege viața se chiamă Jupiter; întrucât își trăiește, și înțelege Inteligența e numită Afrodita”. Sufletul Lumii, deasemenea „intrucât înțelege lucrurile supreme se numește Saturn, întrucât mișcă Cerurile poartă numele de Jupiter, întrucât dă naștere lucrurilor inferioare e chemat Afrodita”¹⁾. În sufletul nostru coexistă cele două Afrodite; prima la aspectul armonios al unei persoane ne îndeamnă să contemplăm Frumusețea divină, care transpare dintr'însa; a doua ne face să dorim și noi a genera o formă asemănătoare celei admirate.

Astfel, ființei noastre i-a fost hărăzit de Dumnezeu să posede două lumini, supra-naturală și naturală. Omul uzând, însă, numai de lumina sa naturală „prin care-și exercită forțele generării, mișcării și simțirii”²⁾, Creatorul, drept pedeapsă, i-a luat-o pe cea supra-naturală. Atunci sufletul, astfel trunchiat, s'a cufundat în întunecimile materiei ca într'o „apă a Lethei”³⁾. Dar apoi prin disciplină, sufletul natural

1) *Marsilio Ficino, Sopra lo amore ovvero Convito di Platone a cura di G. Renst, Lanciano Carabba, 1934, p. 35*

2) *Idem, p. 55.*

3) *Idem, Ibidem*

caută să-l reaprindă pe cel supra-natural, odată cu aspirația de a-l cunoaște pe Dumnezeu, printr'un avânt, care constituie Iubirea. Ca urmare, în concepția lui Ficino, Iubirea corespunde unui factor al mântuirii; ea reprezintă mijlocul de aflare a realităților celor mai auguste. Gius. Rensi vede într'însa un principiu cosmic, similar „voinței” schopenhaueriene sau „elanelui vital” al lui Bergson¹⁾.

Din punct de vedere etic, Ficino devine un precursor al lui Bruno, încadrând Iubirea în acei *Furori divini*, cari ne înalță mintea spre Dumnezeu. Avânturile divine sunt în număr de patru: „primul este avântul poetic al doilea avântul misterial, adică sacerdotal, al treilea proorocirea, al patrulea afectul iubirii”²⁾. Această Iubire se identifică la Ficino cu o operație magică, deoarece magia nu este altceva „decât atracția reciprocă a lucrurilor în urma unei similitudini de natură”³⁾. Forțele magice, adică ale Iubirii, acționează în întreg universul: magnetul atrage fierul, Luna mișcă apele, Soarele îndreaptă florile și frunzele înspre el. Respirația vieții se întinde asupra tuturor lucrurilor făcând să decurgă un animism universal. Filosoful adaogă și o oarecare contribuție psihologică asupra iubirii, schițând subtile observații asupra acțiunii hotărâtoare a ochilor în îndrăgostire, pe unde spiritul trimite raze ale sale „ca prin ferestre de sticlă”⁴⁾. Ficino rămâne, prin această lucrare, tipicul reprezentant al filosofiei iubirii din Renaștere.

Giovanni Pico della Mirandola, născut la 1463, este unul din oamenii cei mai învățați ai timpului; pe lângă filosofia greacă, el mai posedă limbile și disciplinele orientate; știința Kabbalei constituie chiar unul din punctele sale de plecare. În vârstă de 24 de ani fiind, prezintă spre discutare publică, așa cum se obișnuia încă din Evul Mediu în marile centre universitare, 900 de teze asupra subiectelor celor mai disparate. Pentru că într'unele din acestea, erau atinse parte din dogmele Bisericii, Pico este excomunicat și trebuie să plece la Paris. De acolo se întoarce la Florența, unde trăiește sub protecția lui Lorenzo dei Medici și în strânsă prietenie cu Marsilio Ficino. Firea blândă și ponderată a acestuia din urmă exercită o hotărâtoare influență asupra impetuosului Pico, care treptat își retractează numeroase din afirmațiile mai îndrăznețe, cuprinse

1) G. Rensi, Prefazione la Op. cit. p. 8.

2) Sopra lo amore p. 150,

3) Idem, p. 107.

4) Idem, p. 137.

în cele 900 de teze; Biserica sfârșește prin a-i ridica excomunicarea. Pico este îndeosebi reprezentativ pentru încercările sale de sincretism, formă specială a eclectismului profesat de gândirea Renașterii. La această intenție sincretică a lui Pico, a mai contribuit și studiul Kabbalei, operă ebraică de conținut religios, exprimat într-o viziune panteistă asupra lumii, și prezentând puncte esențiale de asemănare cu vederile neo-platonice, din cari se inspirase. Ajutat de aceste multiple cunoștințe, Pico încearcă nu numai să împacă ideile aristotelice cu cele platonice, dar și să precizeze că toate sistemele și formele de gândire, ce au văzut lumina dealungul veacurilor, urmăresc un scop identic. O asemenea aspirație către identitate, relevată și în similara străduință a lui Cusanus, apare ca trăsătură principală a sincretismului amintit. Pico della Mirandola, care în cele din urmă suferise și influența înflăcăratelor predici ale lui Savonarola, sfârșește înclinând înspre un misticism integral. El moare destul de tânăr, la 31 ani în vestmântul călugărilor dominicani. Opera sa principală care exprimă tendințele sincretice amintite poartă titlul *De Ente et Uno opus, in quo plurimi loci, Moise, Platone et Aristotele explicantur (1491)*.

Un alt membru important al Academiei ne indică persoana lui Leon Battista Alberti, născut la 1404. El se dovedește primul din acele „genii universale”, cari vor constitui faima Renașterii. Într-adevăr, domeniile sale de activitate și creație apar nenumărate: Alberti era pictor, arhitect, sculptor, literat, om de știință. Deși a excelat în toate domeniile, totuși nicăeri eforturile sale nu sunt împinse până la ultimele consecințe, mânat printr'un fel de febră mereu înspre alte meteaguri ale spiritului. Nici chiar lucrările sale de gândire *Della famiglia* și *Dell'Iciarchia* nu ajung să se bucure de reputația altor opere similare ale timpului. Însă așa cum ele se prezintă, spune G. Papini, creațiile totale ale lui Leon Battista Alberti pot constitui gloria a trei sau patru oameni deosebiți¹⁾. Unul din meritele cele mai deosebite, pe care d. prof. Negulescu le semnalează la autorul discutat, este cultivarea aceluși „volgare” a limbii naționale italiene, în care au fost redactate majoritatea scrierilor sale, spre deosebire de lucrările celorlalți umaniști²⁾. Odată cu operele sale de gândire amintite, trebuie să mai relevăm și lucrările sale de teorie artistică, *Il trattato della*

1) Academia platonice din Florența, p. 172.

2) G. Papini, Prefazione la *L. B. Alberti, Il trattato della pittura e cinque ordini architetonici*, Lanciano, Carabba, 1934, p. 6

pittura și *I cinque ordini architettonici*. Alberti devine, astfel, cel mai popular reprezentant al esteticii în Renaștere. El pornește dela un ideal matematic asupra artei, comun acelei epoci, promovând primatul raporturilor și al proporțiilor (Alberti este teoreticianul vestitei piramide vizuale, în jurul căreia se vor centra străduințele pictorilor din Renaștere). Totuși, deopotrivă cu exactitatea raporturilor se cuvine a-și primi drepturile și elementul afectiv în opera de artă; pentru aceasta pictorii trebuie să valorifice în sfera lor, sentimentele sugerate din producțiile poetilor „prin cari își vor câștiga în opere multă laudă și renume”¹⁾.

Însfârșit, un alt membru al Academiei este Cristofano Landino, fost profesor la *Studio* din Florența. În lucrarea sa *De anima* manifestă aceleași preocupări sincretice comune Renașterii, încercând o împăcare a platonismului cu peripatetismul și cu stoicismul.

Efectele Academiei se vor dovedi incalculabile în toate cercurile rafinate de mai târziu ale Renașterii, deoarece așezământul florentin pune bazele unei filosofii a iubirii, în legătură cu frumosul. Prin aceasta se desvoltă gustul, atât de ilustrativ pentru Renaștere, precum și discutarea temelor artistice sau literare, ce vor duce la înjghebarea criticii de artă.

3. — Pomponazzi

Pe când la Florența prind rod studiile platonice și neo-platonice, în tradiționala Padovă continuă a fi cultivat Aristotel. Însă filosoful grec era altfel privit, în raport cu perspectiva ce o deschisese Evul Mediu. În momentul de față, discuțiile în jurul lui Aristotel, priveau cu deosebire chestiunea nemuririi sufletului, pe care diferiții comentatori încercau s'o rezolve în concordanță cu operele sale. În locul interpretării lui Toma din Aquino, de unde reeșea că sufletul ar fi nemuritor, își fac loc în cercurile padovane, două exegeze deosebite, desconsiderate dealungul Evului Mediu și cari tăgăduiau nemurirea personală a sufletului. Întâiu este cea a lui Alexandru din Afrodisia (sec. III d. Chr.) care-l tălmăcește pe Aristotel în sens naturalist, susținând că însăși forțele cari guvernează Universul cu transcend sensul naturii. A doua interpretare, da-

1) Il trattato della pittura, i cinque ordini architettonici, Lanciano, Carabba, pp. 86-u.

torită filosofului arab Averroes, își exprimă convingerea că omul prin latura sa superioară, participă la *sufletul lumii*. După moarte, sufletul individului încetează de a mai exista ca atare, deoarece se varsă în acel suflet universal.

Unul din cei mai de seamă reprezentanți ai școlii padovane este Pietro Pomponazzi, născut la Mantova în 1462. El a fost profesor mai întâi la Padova și apoi la Bologna. Pomponazzi se declară adept al lui Alexandru din Afrodisia; o asemenea direcție se face cunoscută în principalele sale opere *De immortalitate animi*, și *De fato, libero arbitrio et de praedestinatione*. Preocuparea dominantă a lui Pomponazzi este cea morală; profesorul padovan neagă nemurirea sufletului, admitând că numai astfel omul va practica binele în mod desinteresat, fără a mai aștepta răsplata sau pedeapsa din viața cealaltă. Printre altele, Pomponazzi trebuie privit ca unul din gânditorii ce au contribuit la aspectul nesolidar și eterogen, pe care-l prezintă cultura europeană modernă; astfel vorbește el de o duplicitate a adevărului; ceea ce este adevărat pentru teolog nu poate fi adevărat pentru filosof; o asemenea duplicitate va fi implicată mai târziu atât în rândurile cartesienilor cât și în ale empiricilor.

Ca aderent al lui Alexandru din Afrodisia profesează Pomponazzi un naturalism cu nuanță panteistă. Cauza a tot ceea ce există este Destinul (Fatum); însă acest destin nu se prezintă străin față de natură. „Ceea ce-i fatal este potrivit naturii și ceea ce-i potrivit naturii este fatal”¹⁾. Totuș, rațiunea omenească, după indicațiile lui Alexandru, se poate sustrage Destinului, înfățișându-ne drept cauză a unei categorii de creațiuni deosebite. Lucrurile create de către Destin prezintă un caracter necesar, „nu pot să nu fie făcute”²⁾, pe când cele create de mintea omenească au la bază un caracter deliberat, facultativ, iscat din domnia liberului arbitru.

Cu toată noutatea orientărilor, Pietro Pomponazzi, din punct de vedere al argumentării și al metodei, rămâne un continuator direct al Evului Mediu. Fraza lui e lipsită de eleganța și svelteța Renașterii, rămânând încercuită de vechiul spirit, sistematic până la automatizare.

1) *Petrus Pomponatius de fato, libero arbitrio et de praedestinatione in Petri Pomponazii, philosophi et theologi doctrina et ingenio praestantissimi Opera*. Basileae, ex officina Henrici Petrini 1567 p. 346.

2) *Idem*, p. 345.

4. — Incercări în psihologie și logică

Renașterea acordând o atenție deosebită persoanei umane, ajunge să promoveze interesul psihologic pe primul plan al preocupărilor spirituale. Psihologia, însă, ca disciplină separată, nu s'a relevat cu mare strălucire în tot acest timp. Singurul psiholog reprezentativ pentru Renaștere apare spaniolul Ludovic Vives; el s'a născut la Valencia în 1492, locuind, însă, cea mai mare parte din viață la Bruges, unde a și murit. Contribuția psihologică a lui Vives, se anunță, îndeosebi, în lucrarea *De anima et vita*, unde autorul caută să separe direcția gândului metafizic de interesul specific psihologiei; el nu se mai bazează pe elaborări abstracte, ci numai pe fapte, extrase, însă, tot din cărți. Oricât de rudimentară pare scrierea față de bogatele investigații experimentale, ce i-au urmat, autorul ei poate fi totuși privit drept întemeietorul psihologiei empirice.

Accentul așezat pe personalitate reclamă totodată și o dezvoltare pedagogică înăuntrul unei culturi. Tot Vives este cel care se angajează să deschidă drumuri și în această privință; într'adevăr el devine inițiatorul pedagogiei moderne. Pe lângă lucrarea amintită, mai relevăm cu stăruință pentru conținutul lor pedagogic ale sale *Colloqui*. Deși din însuș chipul agreeabil al expunerii, Vives denotă un rar talent educativ, totuși nici preocuparea sa pedagogică nu prezintă o stringență deosebită; în locul unei vederi susținute, avem o colecție de observații. Vives discută în aceste *Colloqui* printre altele despre igienă, curățenie, sport, îmbrăcăminte, despre felul de a se purta la masă. Nu mai puțin pare preocupat de funcțiunea școlii și de studiu, punând mai mare preț pe bunăvoință decât pe știință. „Varrus este omul cel mai învățat, dar Philipponus este omul cel mai sânguincios și cinstit, nedisprețuind nici știința“¹⁾. Aci putem recunoaște o aplicare educativă a idealului Renașterii, în tendința de a încuraja mai mult efortul personal decât erudiția; el poate fi privit, astfel, ca un prim precursor al școlii active în pedagogie. Este de remarcat că Vives, care a dus o viață modestă și retrasă, ce contrasta cu felul general de comportare în Renaștere, a rămas un catolic fidel dogmelor până'n ultimele clipe.

1) *Gio-Ludovicus Vives*, *Colloqui* latini e italiani, Venezia, Recurti, 1718, p. 14.

Dupăcum Vives ne descoperă pe psihologul și pedagogul Renașterii, tot astfel logicianul tipic al epocii pare a fi Petrus Ramus, după numele lui adevărat Pierre de la Ramée; el s'a născut la 1572. Lucrarea sa de logică, vestită în timpul său, poartă titlul de *Institutiones dialecticae*. Vom considera ideile sale, independent de meritul lor, numai ca expresii ale unei valori pur reprezentative pentru Renaștere. Astfel, noua dialectică a lui Ramus, care nu dezvoltă o elaborare valabilă și pentru vremurile cari i-au urmat, alcătuiește o construcție întocmită după planul retorice; elementul verbal obține în această vedere logică prima importanță. Dialectica se divide în două capitole: invenția și judecata; Ramus însuș ne trădează origina analogică a acestei delimitări. „Dupăcum gramatica e împărțită în etimologie și sintaxă, retorica în elocuțiune și acțiune, tot astfel și dialectica se divide în invenție și judecată”¹⁾. Prin urmare, invenția ar corespunde elocuțiunii retorice iar judecata ne-ar aminti de desfășurarea discursului.

Dialectica lui Ramus prezintă un caracter cu desăvârșire formal; ea este o logică a cuvintelor desprinse de raporturile conținuturilor. Valoarea reprezentativă pentru Renaștere a acestei construcții de gândire se recunoaște atât în lipsa raționamentului sistematic, înlocuit prin funcțiunea judecății, cât și prin preocuparea de *frumos*, căruia i se află subordonat *adevărul*. Această din urmă trăsătură se poate găsi chiar în indicația explicită a lui Ramus, de a nu ne sluji exclusiv de datele aristotelice în gândire, ci și de scrierile lui Cicerone sau Quintilian. Logicei trebuie să-i corespundă eleganța, care ajută la claritate, așa cum ne indică scrierile poetilor, oratorilor, și istoricilor. Însăși definiția pe care o dă el logicii se confundă aproape cu a retoricii: „Dialectica este arta de a *vorbi bine*: în acelaș înțeles, ea este numită logică”²⁾. Noua metodă de gândire a lui Ramus a avut un răsunet destul de intens în timpul său, determinând chiar și formarea unei școli a ramistilor; însă elaborarea sa dialectică se descoperă prea limitată de coloritul strict al timpului, pentru a-l mai putea depăși.

Dintre celelalte figuri reprezentative ale epocii, amintim numai pe umanistul Lorenzo Valla, care prin lucrarea sa *De voluptate*, devine propagatorul curentului epicurean în Renaș-

1) *Petri Rami, Dialecticae lib. duo. Ex. variis ipsius disputationibus breviter explicati a Gulielmo. Rodingo Hasse, Francofurti apud Andream Werhelum, 1576. p. 80-u.*

2) *Idem, p. 12.*

tere. Acest curent, deopotrivă cu cel platonice va determina mai mult o fructificare pe câmpul poeziei și artei timpului; în mediul luxos și datat subtilelor desfătări, de pe la principalele curți ducale italiene, motivul horatian al lui „Parce Diem” părea să se bucure de deosebite omagii. Nu mai puțin răsunet găsește totuși replica ascetică, tunată de Savonarola, a cărei vibrație pătrunsese până în domeniul senin al Academiei platonice.

5. — Paracelsus și Cardanus

Una din cele mai evidente forme de gândire ale vremii nouă se leagă de neobișnuită importanță acordată naturii. Acest accent asupra elementului natural, coincide în Renaștere cu un moment de tranziție înăuntrul curentului spiritual, care-l consideră. În veacul XV și în cel următor, științele naturii nu se aflau încă pe deplin consolidate; aspectul lor este unul de conjuncție între disciplinele oculte medievale și științele propriu zise moderne. Astfel, privirea asupra naturii, în tunele faze, se mai găsește încadrată de amintita magie; apoi studiul cerului, care pe atunci începe să atragă atenția, în urma descoperirii coperniciene, nu depășește considerațiile astrologiei în multe minți, ce au ilustrat acei ani; deasemenea și alchimia mai stăruie, încă, în turmentata-i căutare a „pietrei filosofale”. O disciplină ocultă, însă care trece pe nesimțite la stadiul forme științifice, fără a-și schimba numele, este medicina. Ea înfățișează unul din cele mai potrivite punți de continuitate între spiritul pre-științific al Evului Mediu și cel determinat de legi precise, comun zilelor noastre; ca nod de comunicare între două vederi spirituale, medicina devine o disciplină deosebit de reprezentativă, pentru Renaștere, deoarece însăși ultima esență a epocii indică răspântia unificatoare a căilor din trecut cu orizonturile viitorului. Astfel, în noua vârstă, care-și deschide ochii înspre natură, medicina se înalță la un rang filosofic, la o privire asupra lumii (fenomenul nu este, însă, nou, deoarece în tradiția arabă, deopotrivă filosoful este, totodată, și medic, ex. Avicenna). În această privință, două nume se disting în Renaștere, Paracelsus și Cardanus.

Medicul elvețian Theophrastus Bombast de Hohenheim, care și-a luat numele grecizat de Paracelsus, s'a născut în 1493. Omul acesta realizează una din figurile

cele mai pline de ferment vital ale Renașterii. S'au creat o sumă de legende asupra existenței sale misterioase, încă din timpul vieții; de mulți adversari, acest personagiu faustic a fost calificat chiar drept aventurier sau înșelător. În orice caz se știe că a întreprins nenumărate călătorii, în diferite țări, de unde a adunat elementele științei pe care o propagă.

Metoda sa, exprimată în scrieri germane iar nu latine, căutând o înlocuire a erudiției cărturărești prin inițierile călătoriilor și prin contactul variat cu natura, evidențiază orientările sale proaspete de Renaștere. Al doilea punct important de strânsă aderență cu vremea sa, e constituit de către importanța deosebită acordată omului, devenit, și pentru el, microcosmul, care cuprinde în sine întreg universul. De aci rezultă și atenția îndreptată asupra speciei umane, menită să alcătuiască ținta principală a oricărei speculații de gândire. Pe de altă parte, Paracelsus mai profesează și cunoscuta doctrină din Renaștere a universului însuflețit, pe care îl vede bântuit de diferite categorii de spirite; omul deopotrivă cu celelalte forme ale creațiunii va suferi acțiunea acestor duhuri. El le numește *entități*, cari dupăcum sunt binefăcătoare tot astfel ne pot și vătăma.

De aci se naște în mintea lui Paracelsus idea asupra primei importanțe ce se cuvine să atribuim medicinei pe scara valorilor, deoarece ea se află investită cu nobila funcțiune de a susține integritatea vitală a omului, factorul primordial al universului. Însemnătatea disciplinei medicale devine acaparantă; dupăcum tipul estetistului înscrie orice valoare în limitele celei artistice, tot astfel și Paracelsus privește toate manifestările spirituale sub specia medicinei, chiar și religia; Mântuitorul nu este decât un medic, care propagă lecuirea prin *credință*, adică printr'una din cele cinci terapeutici, pe cari Paracelsus dorește să le depășească. Celelalte patru facultăți sau secte medicale, ce n'avem locul să le discutăm, capătă următoarele atribute: *naturală, specifică, caracteristă și spirituală*. O asemenea privire medicală asupra religiei are loc numai dintr'un punct de vedere laic sau gentilian, cum spune Paracelsus; însă situat în perspectiva religioasă, acest bizar spirit rămâne fidel dogmelor. La el, prin urmare, se repetă, în mai mică măsură, aceea duplicitate a adevărului, pe care am mai întâlnit-o și la Pomponazzi.

Reîntorcându-ne la noile sale principii asupra medicinei, vom vedea în ce consistă după ce s'au înlăturat cele cinci secte

amintite. Dificultatea acestora era pricinuită de aspectul incomplet ce-l desvoltau, căutând terapeutica pe o singură cale; însă natura spiritelor care acționează asupra omului fiind multiplă, rezultă că orientarea într-o singură direcție rămâne insuficientă. Aceste spirite sau entități sunt în număr de cinci; de aci, avem, d. p., cinci feluri de cume sau de diferite alte răuri, după spiritul ce le produce și înspre care trebuie să îndreptăm mijloacele potrivite de combatere. Prima dintre ele se declară *entitatea astrelor* (ens astrorum), cea dintâiu căreia suntem supuși, potrivit unei străvechi tradiții astrologice; a doua este *entitatea otrăvii*; urmează *entitatea naturală*; a patra entitate provine dela *spiritele puternice*, cari „vatămă și slăbesc corpul nostru aflat în puterea lor“¹⁾; însfârșit, ultima din aceste forțe, apărând pe plan religios, este *entitatea lui Dumnezeu*. Aceasta din urmă va fi cercetată de autor prin „stilul creștin“, spre deosebire de „stilul păgân“²⁾ al celorlalte patru. Paracelsus caută, în mod forțat, să facă o apropiere între ele, justificând considerarea celor dintâiu, printr-o ascuțire a spiritului, care ne va pregăti mai intens pentru primirea idealului religios.

Pildele amintite din scrierile medicului elvețian au fost date, pentru a se evidenția că progresul marcat de ele în privirea naturii este, îndeosebi, de ordin negativ. Depășind, printr-o neîntrecută libertate a spiritului, toată acea parazitare aservire la texte a științei medievale, Paracelsus inaugurează în medicină, observarea directă asupra naturii. Dar noua sa contribuție, saturată încă de simboluri, se află mai mult „intuită în mod naiv-genial decât statornicită în mod conceptual“³⁾, după cum afirmă K. Vorländer.

Al doilea medic din această epocă cu o formație mai umanistă decât Paracelsus este milanezul Ieronimo Cardano, cunoscut cu numele de Cardanus; el s'a născut în 1501. Dupăcum declară Dilthey, Cardanus înfățișează una din cele mai „demonice“ personalități ale Renașterii; această trăsătură va fi surprinsă, îndeosebi, în *De vita propria*, scrisă sub forma unor confesiuni de o neînchipuită ciudățenie. Punctul de vedere al lui Cardanus, ca medic, este cel fiziologic și antropologic, aplicat la toate problemele. O atare privire se declară în cele

1) *Paracelse*, trad. par Grillot de Givry, Tome I, Bibliothèque Chacornac, 1913, Le livre des prologues (Libellus Prologorum) p. 23.

2) *Idem*, p. 26.

3) *Karl Vorländer*, Geschichte der Philosophie, I Bd., VI Aufl. Leipzig, 1921, p. 301.

două lucrări principale *De subtilitate* și *De varietate rerum*, adevărate enciclopedii comandate de vederile amintite, Pe lângă aceasta, Cardanus caută să pună un accent cosmic asupra originalului, asupra straniului; este adevărat că însuș principiul diagnostic al medicului prezintă, în general, o pândă spre surprinderea neobișnuitului. La Cardanus, această tendință se află însă sporită prin zona încă tainică de unde nu ieșise medicina pe atunci.

Apoi, dupăcum indică titlul primei lucrări menționate *De subtilitate*, el se complace a reda analize de cea mai străvezie finețe asupra tuturor fenomenelor. Este îndeajuns să menționăm, din lucrare, interesantele sale observații asupra artei, privită dintr'un punct de vedere hedonistic, cu rafinate aprecieri asupra plăcerii artistice. Totodată, Cardanus ne provoacă să gândim la motivul pentru care considerațiile estetice de ordin general ale Renașterii, pornesc dela punctul de vedere al picturii, iar nu dela „poeticele” îndeobște sărăcăcioase ale vremii; faptul devine revelant dacă reflectăm că una din cele mai celebre priviri estetice, de până la acea vreme, pornește dela o „poetică” a lui Aristotel.

Mai întâiu, ca și în cazul lui Lionardo da Vinci din *Trattato della pittura*, Cardanus pune pictura în fruntea tuturor artelor. Pictorul nu este un simplu artizan, cum ar reeși din funcțiunea de atunci a poetului, legat numai de prescripțiile dinlăuntru domeniului său. Dimpotrivă el apare ca un om universal, care „trebuie să știe de toate deoarece el imită toate”; astfel „pictorul este totodată filosof, arhitect și anatomist”¹⁾. El umple și fructifică domeniul său cu aspectele totalitare ale vieții, printr'o însumare de diverse valori; ceeace caracterizează tocmai pe geniu. De aci privirea asupra picturii se poate lesne despărți de un izolat corp de dogme, intrând în domeniul universal al filosofiei. Ca toți doctrinariii timpului său, Cardanus este partizanul unui ideal matematic în artă; astfel vorbește el de o simetrie existentă în corpuri și care depășește simpla imitație; o atare simetrie devine amăgitoare, dacă se cumpănește numai cu ochiul, ea neputând fi văzută decât cu mintea. Tot Cardanus mai remarcă funcția ideală a liniilor și umbrelor în pictură, ca o compensație pentru lipsa corpolenței propriu zise, aflătoare numai în plastică. „Străduindu-se (pic-

1) Hyer, *Cardani De subtilitate libri XXI*. Basileae, Henric Petrinorum, 1664, Cartea XVII. (De artibus) p. 578.

tura) să plăsmuiască corpuri pe o suprafață plană, are nevoie de ajutorul liniilor și umbrelor; de aci ea devine mai dificilă decât celelalte arte, cari își exprimă plăsmuirile chiar în corpuri”¹⁾. O asemenea întâietate, legată cu laboriozitatea, constituie încă unul din aspectele vremii.

Aceeaș putere de analiză se află concentrată și în amintita sa autobiografie *De propria vita*; ea e dictată tot de o dominantă antropologică. Dupăcum naturalistul observă și descrie exemplarul unui animal rar, tot astfel procedează și Cardanus cu propria sa persoană. Se află, bunăoară, un capitol de descriere a corpului său, unde nu-i trecută cu vederea nici culoarea părului sau mărimea bărbii; în altul ni se înfățișează hrana sa obișnuită. Insfârșit, în această determinantă generală a propriei persoane se vede și indicarea exactă a constelației sub care s’a născut, cu urmările adiacente; apoi ni se prezintă caracterele ereditare, calitățile și defectele sale²⁾, descrise cu sângele rece și cu spiritul absorbit exclusiv de înregistrarea exactității, asemenea picturului, care urmărește redarea precisă a unei linii. Tot resortul existenței sale este atribuit unei nevoi de glorie, care depășește scrupulele, constituind acea trăsătură, atât de tăioasă a Renașterii.

6. — Concepții specifice Renașterii

Din punct de vedere al filosofiei propriu zise a naturii, prima importanță trebuie acordată lui Bernardino Telesio, născut la Cosenza în 1508. Nouile sale principii se află expuse într-o lucrare imensă intitulată *De rerum natura*; în această operă se încearcă începutul unei filosofii empirice și pozitivistice. Componentele naturii se reduc la două principii, după Telesio, *căldura* și *frigul*. Primul factor se iscă din corpurile cerești, îndeosebi dela soare; al doilea apare ca un produs al pământului. „Peste tot soarele este cald, subțire, alb și mobil; pământul, dimpotrivă, este rece, dens, imobil și întunecat”³⁾. Prin urmare căldura și frigul sunt însoțite la rândul lor, de toate însușirile respective ale soarelui sau ale pământului. Din variatele modificări, pe cari căldura emisă de soare o provoacă

1) *Idem*, p. 579.

2) *De propria vita liber*, Amstelaedami, Joannem Ravesternium, 1642.

3) *Bernardin Telesii De rerum natura*, Ed. Spampinato, Modena, Formiggini, Vol. I. p. 8

asupra răcelii pământului, se naște infinita diversitate a lucrurilor. Telesio lămurește o atare acțiune prin cuvintele următoare: „Soarele trimițând căldura-i pe pământ, îndepărtează dela acesta natura, însușirile și condițiile proprii, introducându-le pe toate ale sale”¹⁾). Pământul, (la rândul său, reacționează prin frig și astfel iau naștere lucrurile. Principalul atribut al căldurii este mobilitatea iar al frigului nemișcarea; de aci substanțele asupra cărora activează căldura vor fi mai ușoare decât cele asupra cărora își va produce efectul acțiunea de încrem-nire a frigului.

Dar atât căldura cât și frigul sunt elemente corporale. Pentru a-și concretiza virtualitățile se iscă un terț principiu al universului, *materia*. Astfel „nici pământul nu e alcătuit numai din frig; nici soarele și celelalte stele, nici vreo altă porțiune sau entitate a cerului, constituită din căldură nu-i numai din căldură; ci se pare că toate sunt făurite și dintr’o substanță corporală”²⁾). Printre calitățile materiei se află și aceea de a nu se mări sau diminua; apoi funcțiunea sa nu se prezintă autonomă: „Materia n’a fost creată de Dumnezeu ca să îndeplinească vreo acțiune sau operație proprie, și n’a fost creată nici sub forma unei entități care subsistă prin ea însăși; ci ca să sprijine naturile ce acționează și, din inexistente cum se aflau, să le schimbe în entitățile, cari astfel se iscă prin ajutorul ei”³⁾). Această funcțiune a materiei prezintă un grad de activitate superior celei închipuite de Aristotel.

Dintre toate aceste trei principii ale naturii, cel mai de seamă rămâne căldura; dela ea provine culoarea albă în lucruri; dimpotrivă, culoarea neagră este cea naturală a materiei asupra căreia n’a acționat căldura ce aduce, totodată, și lumina cu tonurile ei diferite.

O oarecare dificultate întâmpină Telesio discutând constituirea întruchipărilor organice, cărora li se atribuie un nou factor formativ, sămânța. Aceasta ar fi compusă dintr’o materie disimilară, de unde, prin ajutorul unei călduri „foarte blânde” se ivesc și componentele eterogene ale organismelor. Însă o astfel de lămurire rămâne incompletă; Telesio nu reușește să deslege enigma trecerii dela elementele anorganice la cele organice, urmând linia unui materialism nivelator. El va atribui,

1) *Idem*, *Ibidem*.

2) *Idem*, p. 17

3) *Idem*, p. 22.

astfel, și sufletului o structură materială, posedând ca substanță un spirit delicat și foarte cald.

Corpurile naturii fiind situate în diferite locuri și avându-și mișcări cari se săvârșesc în timp, considerarea lor mână la studiul ideilor de spațiu și de timp. Spațiul primește numirea de receptacol al tuturor lucrurilor; chiar dacă un corp se află mutat dintr'un loc în altul, rămâne permanent vechiul spațiu, sub forma unei existențe imutabile, care se poate prezenta și vidă. Timpul ar fi durata sau spațiul în care (non super quo aut per quod)¹⁾ se face mișcarea. Aci avem prin urmare o inversare a termenilor aristotelici: pe când la acela mișcarea preceda timpul, la Telesio ea se află în însuș timp.

Trecând mai departe în considerarea fenomenelor, Telesio atribue sufletului material conceput de el, *sensibilitatea*, ca însușire principală; aceasta constituie cel mai direct mod de cunoaștere; dimpotrivă rațiunea reprezintă o specie mai ocolită a comprehensiunii, deoarece ea înfățișează tot un simț, însă mai palid și mai îndepărtat. Este adevărat că pe lângă acest suflet sensibil „e semine educto²⁾“, contribuția principală a sensualismului său — se mai adaogă în om și un suflet sădit de Dumnezeu, prin care ia naștere înțelegerea și apetența lucrurilor divine. Astfel, concepția asupra sufletului devine dualistă la Telesio.

Etica sa, asemenea celei stoice sau a celei propagate de medicina hyppocratică, se bazează pe o întreținere a integrității vitale, prin cumpătare. Astfel, facultățile moderatoare ale pasiunilor constituiesc virtuțile; dimpotrivă, viciile sunt însușirile cari vatămă funcțiunile noastre de viață, prin exces. În felul acesta, numărul virtuților va fi egal cu cel al forțelor ce întrețin vitalitatea iar numărul viciilor se va prezenta identic însușirilor contrarii. Cea mai înaltă calitate este *Omenia* „care prescrie să jubești și să cultivi pe cel ce te iubește și te cultivă, iar nicidecum să-l disprețuești“. Mai presus decât *Omenia* se află *Sublimitatea*, atribut al omului care dorește lucrul cel mai înalt și mai nobil „ce lui Dumnezeu însuș i se potrivește³⁾“. Astfel dintr'un dualism al sufletelor se naște și un dualism înlăuntrul eticii sale, deoarece Sublimitatea este o virtute care depășește întreținerea integrității vitale, identificându-se cu aspirația unei evadări din vremelnicie.

1) *Idem*, p. 105.

2) *Idem*, vol. III, p. 133.

3) *Idem*, p. 242.

Acest filosof, dupăcum am amintit, unul din inițiatorii empirismului modern, își fundează o însemnată parte din opera amintită pe polemici anti-aristotelice, străine, însă, de un ton pasionat și lipsit de discernământ. Dupăcum declară V. Spampinato, autorul „Naturii lucrurilor” nu se află în desacord cu filosoful grec „din vanitate sau din invidie, ci numai din iubire de adevăr”¹⁾. Modul său de argumentare rămâne tot cel laborios, de tradiție aristotelică; scrierile acestui înnoitor empirist, asemenea celor lui Pomponazzi, alcătuiesc una din verigile de legătură ale sistematicii medievale cu filosofia modernă.

Nu acelaș lucru se poate afirma despre Francesco Patrizzi, născut în Dalmația (Clissa) la 1529. Anti-aristotelismul său este cu mult mai înverșunat decât al lui Telesio, dupăcum reiese din lucrarea *Discussionum peripateticorum*. Acest filosof, unul din spiritele cele mai multiforme, pe cari le-a produs Renașterea, s'a interesat de geometrie, de istorie, de arta militară, a introdus un nou mod de versificație, s'a ocupat, primul, de vechea muzică a Grecilor. Principiile sale expuse în rara lucrare *Nova de universis philosophia* își fundează convingerile pe un neo-platonism emanatist; universul întreg se află însuflețit, alcătuind o *panpsychie*; elementele universului sunt spațiul, fluoriul, lumina și căldura, depășind ca număr pe cele ale lui Telesio. Doctrina sa se sprijină pe scrierile lui Mercur Trismegistul, apoi pe ale lui Asclepius, pretinzând că se coboară până la Zoroastru sau până la vechile tradiții egiptene și chaldeene.

Idea emanațiunii este reluată într-o formă deosebită în vestita sa *Retorica*, de care ne vom ocupa mai îndeaproape, fiind opera sa de cea mai intensă circulație, ce a exercitat o deosebită influență chiar asupra unor direcții de gândire a zilelor noastre. Bunăoară, Patrizzi este în mod cronologic, cel dintâiu precursor al lui Croce. În primul dialog al Retoricii, intitulat *Il Lamberto ovvero de parlare*, autorul atinge întruchiparea unei metafizici a *expresiei*; noțiunea sa nu este redată însă în cuvântul *expresie*, ci în termenul *vorbire*, dupăcum va reieși din expunerea acestei opere.

La început, supremul Bine, din prea plinul său a dat naștere fiului, care, prin propria-i natură, declară tot ceea ce se află ascuns în părintele său; deaceea „deasupra cerurilor a fost numit în limba divină *Verb*”, adică cel ce exprimă bună-

1) V. Spampinato, Prefazione la *De rerum natura* p. XIV.

tatea tatălui; acelaș nume i l-ar fi acordat pe pământ marii magi Zoroastru și Mercur Trismegistul. Fiul, numit Verb, ca primă entitate a creațiunii, exprimă adevărul în *ideile* sale. Asemenea idei constituiesc al doilea plan în înfăptuirea divină și sunt chemate de magii greci *Logosuri*, noțiuni cari, deopotrivă, indică vorbirea sau expresia. Astfel, din primul Cuvânt au luat naștere vorbirile, Logosurile, alcătuiind „întreaga esență a primului univers“, care la rândul său produce intelectul numit tot Logos. Acesta din urmă aruncând sămânța sa în Natură, modelează, din simpla materie, formele corpurilor, deasemenea sub specia vorbirilor; ele exprimă esența forțelor, ce le-au produs. Dupăcum se vede, întreg principiul emanatist al cosmogoniei lui Patrizzi se fundează pe idea unui curent descendent de vorbiri, dând astfel o specială nuanță multitudinii de variante neo-platonice.

Vorbirea este însăș esența lumii; orce aspect al universului grăiește în limbajul său, deoarece totul se află compus dintr'o infinitate de expresii, ce preaslăvesc supremul Bine, părintele făpturilor. Dar limbajul tuturor aspectelor „lucrând cu influențe oculte și cu mișcări fățișe¹⁾ este mai adevărat și mai minunat decât vorbirea omului. Când acesta sălășluia, odinioară, mai aproape de luminile cerești, într'un „eter limpede²⁾“ limbajul îi eră atât de perfect, încât cu el putea săvârși miracole, ajungându-se chiar până la învierea morților. Dar deficiența vorbirii umane de astăzi spre deosebire de cea a vechilor Perși, a Egiptenilor și a Tracilor, se prezintă ca efect al unei căderi în păcat. Această prăbușire, iscată din orgoliu, este înțeleasă printr'o fantastică legendă, pe care un înțelept etiopian ar fi povestit-o celebrului scriitor al Renașterii, Baldassare Castiglione.

Amănuntul amintit, al diferitelor vârste în evoluția umanității, determinate de vorbirea respectivă, îl mai declară pe Patrizzi și drept precursor al lui Vico, care stabilește deopotrivă la începutul de dezvoltare al speciei noastre, un limbaj direct, fără cuvinte. Bineînțeles că acesta va desvolta și va stabili forme mai acredibile în obscurele și nebuloasele relatări ale inițiatului Patrizzi. Astfel, filosoful neo-platonic, prin hipostazierea vorbirii și prin schițarea importanței istorice din evoluția limbajului, alcătuiește un exemplar de „genială anticipare“, atât

1) *Fr. Patritio*, Il Lamberto ovvero de parlare in Della Retorica dieci dialoghi, Venetia, Francesco Senese, 1562, p. 5.

2) *Idem*, p. 6.

de comun fecundei gândiri din Renaștere, care-și revarsă încă odată „cornul abundenței” de înmuguriri spirituale.

Însă întreaga sinteză a noii epoci își găsește realizarea în filosoful, despre operele căruia G. de Ruggiero afirmă că „apar ca un microcosm unde se reflectează toate aspectele spiritului din Renaștere”. Acest filosof este Giordano Bruno, născut la Nola, în Italia meridională, la 1548. Încă de tânăr, în vârstă de 16 ani, a intrat în mănăstirea dominicanilor din Napoli, unde a primit numele de Giordano — cu care s’a făcut cunoscut — în locul celui autentic de Filippo. Neîmpăcându-se cu disciplina așezământului și declarat vinovat pentru ideile sale, străine Bisericii pe care o slujea, Bruno trebuie să părăsească Italia. El se oprește la Geneva, căutând o înțelegere cu cercurile calvine ale localității; disensiunile fiind, însă, prea accentuate și față de acestea, el pleacă mai departe la Toulouse și apoi la Paris; aici i se dă o catedră în urma primei sale lucrări *De umbris idearum*, dedicată lui Enric III. În 1583 Bruno părăsește Parisul însoțindu-l la Londra pe ambasadorul francez Castelnau. În Londra, filosoful rămâne doi ani, considerați drept cei mai fecunzi ai vieții sale, deoarece aici scrie el *Dialogurile italiene*, principalele contribuții ale cugătării sale. Tot în capitala Angliei începuse Bruno poema sa filosofică *De immenso*. Intorcându-se la Paris, el intră în conflict cu cercurile aristotelice ale orașului, motiv pentru care trebuie să părăsească Franța. Din acest moment rătăcește, fără a-și găsi liniștea, dela Wittemberg la Praga, Helmstadt și Frankfurt. Între timp primește fatala invitație a tânărului nobil Giovanni Mocenigo, de a se întoarce în Italia, și anume la Veneția. Pribeagul obosit, la chemările ademenitoare ale patriei îndelung părăsite, este împins de un dor irezistibil către flăcările rugului ce-l va nimici. Bruno, care fugise ca eretic, se vede trădat Inchiziției din Republica Serenissimă, de însuș Mocenigo, frământat între timp de scrupule religioase pentru ospitalitatea ce i-o oferise. Filosoful ar fi fost poate salvat în urma retractărilor, ce era dispus să le facă, dacă nu s’ar fi sesizat Inchiziția romană, care i-a cerut extrădarea. În Roma a rămas el închis șapte ani, refuzând în tot acest timp, să facă vreo concesie privitoare la ideile sale, până când la 17 Februarie 1600 a fost ars pe rug. Se spune că Bruno a primit sentința cu un curaj excepțional, iar în timp ce flăcările îl înveleau, nu s’a auzit niciun țipăt dinlăuntrul lor.

Principalele lucrări ale filosofului italian sunt cele șase

dialoguri scrise la Londra, parte cu conținut metafizic și parte cu conținut moral. Primul dintre ele poartă titlul *Cena delle ceneri*, adică *Cina din Miercurea cenușii*. Noua sa privire asupra naturii, pornește dela descoperirea lui Copernic, lucrarea amintită constituind o complectare a contribuțiilor coperniciene și o aplicare filosofică a lor. Astfel, deși tânărul filosof exprimă cea mai entuziastă aderență la ideile marelui astronom, nu-și reține rezerva, iscată din motivul că acele idei constituiesc numai efectul calculelor matematice iar nu al unui contact direct cu natura. Copernic limpezise numai chestiunile privityoare la sistemul solar; Bruno extinde noua lege la nesfârșitele lumi stelare cari populează universul. Copernic înlocuise vechea privire geocentrică printr'una heliocentrică; Bruno depășește și această privire, deoarece însuș soarele se pierde în oceanul unui spațiu infinit.

Cea mai de seamă lucrare a lui Bruno rămâne, însă, al doilea dialog, *De la causa, principio e uno*. Aci se deschide în toată plenitudinea, visiunea sa panteistă. Pe când, raportate la lucrurile din natură, *causa* și *principiul* constituiesc două noțiuni deosebite, aplicate la ființa divină ele se identifică. Principiul este „cel care concurează în mod intrinsec la constituirea lucrului și rămâne înlăuntrul efectului”¹⁾. Dimpotrivă, cauza apare numai ca un simplu eficient, aflător în afara lucrului, pe care l-a produs. Totuș, pe un nivel superior, aceste două noțiuni contradictorii se contopesc. Prin funcțiunea de *intelect universal*, entitatea supremă este numai cauză; însă intelectul universal nu constituie decât facultatea principală a *sufletului lumii*, care „umple totul, luminează universul și mână natura să producă speciile cari i se potrivesc”²⁾; sufletul lumii apare astfel ca principiu. În felul acesta persoana lui Dumnezeu este singura în măsură să cuprindă atât noțiunea de principiu cât și cea de cauză; din prima noțiune rezultă și panteismul lui Bruno, odată cu accepția universului în întregime însuflețit.

Această supremă entitate, înlăuntrul căreia nu se mai distinge elementul material de cel formal, apare în acelaș timp și ca *unul*, săvârșindu-se într'însul amintita *coincidență a opuselor*, închipuită de Cusanus. Tot dela bătrânul cardinal a mai luat Bruno și idea de *possest*; în Dumnezeu se celebrează identificarea posibilității cu actul în sine. În ce privește coincidența

1) G. Bruno, *De la causa, principio e uno* în *Dialoghi metafisici*, ristampati da Giov. Gentile II ediz. Bari, Laterza 1925, p. 178.

2) *Idem*, p. 179.

opuselor, direcția lui Bruno se află, înssă, cu totul deosebită de a lui Cusanus. Pe când la acesta din urmă noțiunea amintită se înfățișază ca o consecință normală a specialei sale investigații intuitive și matematice, la Bruno apare ca un refugiu dintr-o contradicție de raționamente silogistice. Autorul dialogului de care ne ocupăm, afirmă, odată cu întâietatea principiului formal, modelator, că acesta „e distinct de principiul material” sau că „materia naturală nu posedă absolut nicio formă”¹⁾. Pilda lemnarului, singurul care dă o plăsmuire lemnului, lămurște pe deplin această chestiune. Totuș Bruno nu întârzie — poate influențat de Telesio — să declare, totodată, un primat al materiei, idee situată în flagrantă contradicție cu primele afirmații. Astfel, întâlnim aserțiunea că „materia nu primește nimic dela formă”²⁾. Bruno declară chiar mai mult „materia trimite dinlăuntrul său formele”³⁾, prin urmare le are într’însa. Rezolvarea acestor afirmații contradictorii, pare că se înfiripează prin violentarea metodei rașionale începute, continuând-o prin ipoteza mistică a *coincidenței opuselor*; un atare procedeu forțat nu se află la Cusanus. Îndeobște, opera lui Bruno oferă mai multe contradicții, cari se anulează în viziunea ei globală. H. von Stein ne învață chiar s’o privim ca pe o „trăsătură artistică a cunoașterii filosofice”, ce-și păstrează în orice caz „o valoare precisă pentru simțire”⁴⁾. Într’adevăr pe planul perspectivei artistice, calea rașională și cea mistică se topesc înlăuntrul unei întinderi pur *representative*, care indică totuș o modalitate de cunoaștere.

Al treilea dialog metafizic al lui Bruno este *De l’infinito, universo e mondi*. Aici își găsește locul dezvoltarea ideii sale asupra nemărginirii universului, postulată în primul dialog. Însă acest *univers* nu apare infinit în toate aspectele sale, deoarece se găsește încrustat cu lumi finite; una din acestea e sistemul solar împreună cu pământul. Numai Dumnezeu se află infinit în întregime, deoarece se afirmă cu toată ființa sa în fiecare parte separată. Infinitatea divină o produce pe cea din univers, potrivit axiomei că obiectul trebuie să apară identic acțiunii producătoare; aceasta din urmă își rezervă, însă, însușirile la un grad superior.

Prin urmare numai universul se prezintă infinit, nu și lumile

1) *Idem*, p. 206.

2) *Idem*, p. 245.

3) *Idem*, *Ibidem*.

4) H. von Stein, G. Bruno, München u. Leipzig, Müller 1912 p. 31.

dintr'însul; folosind vechea accepție a stoicilor, Bruno recunoaște, în noțiunea de univers, spațiul ce cuprinde și golurile, ca un simplu receptacul unde întră *lumile finite*, ce se mișcă într'o perfectă armonie după voința conducătoare. O atare mișcare se află exprimată de Bruno printr'o imagine dominată de motivul *roții*, asemănătoare cu următoarea visiune închipuită în *Paradisul* lui Dante:

Ma già volgeva il mio disiro e il *velle*
Si come *ruota* ch'egualmente è mossa
L'amor che muove il sole e l'altre stelle.

Universul cu lumile sale apare, la rândul său, văzut de către Bruno, „nu altfel decât ca o roată, unde sunt bătute nemănumărate oglinzi și care se învârteste în jurul axei sale”¹⁾. Această saturată imagine ne desvăluie întreaga armonie cosmică, ce-și păstrează veșnic proporțiile, după voința orânduitoare, care sălășluiește chiar în univers.

Principală lucrare morală a lui Bruno este *Gli eroici furori*, care ar avea un prim resort în aspirația platonice după frumosul imaterial; în această privință, trebuie să reamintim numele lui Marsilio Ficino. Un *eroico furore* indică apetența valorilor intangibile, aspirația către perfecțiunea ideilor. Singurul motiv pozitiv dintr'însul este depășirea josnicului, a vulgarului, asemenea tendinței manifestate de Academia Platonice din Fiorența. O atare pornire a sufletului exprimată în iubirea eroică, chiar dacă nu-și atinge ținta, rămâne suficientă prin ea însăși. „Destul ca sufletul să fie în mod nobil aprins”, declară un sonet cuprins în acea lucrare. Totuș un atare moment de generoasă febrilitate alternează la Bruno cu umbre de descurajare. „Iubirea eroică este o durere, deoarece ea nu se bucură de prezent, ca iubirea brutală; ea e a viitorului, a absentului”²⁾. Ba mai mult, ea trezește emulația potrivnicilor tendințe meschine, cari conspiră împotriva generozității. Intuiția că principiul răului ar putea să nimicească plutirea spre perfecțiune, străbate cu o undă de îngrijorare întreaga ființă a lui Bruno. Trăsătura amintită se recunoaște în următoarele versuri

1) G. Bruno, De l'infinito, universo e mondi în Dialoghi metafisici pag. 338.

2) G. Bruno, De gli eroici furori în Dialoghi morali, p. 350.

dintr'un sonet înserat în *Gli eroici furori*, unde parcă presimte trădarea ce-l va duce la moarte:

Copil frumos ți-ai deslegat luntrea de țărm
Cu mână nedibace
Ai apucat vâsla slabă numai din dor de mare
Acum, o ageră privire și ai văzut amenințarea
Căci trădătoarele și ucigătoarele valuri
Îți vor răsturna luntrea, sfărâmând-o.

Și mai departe:

Lasă vâsla în voia puternicului învingător
Și nu te mai apăra.
Cu cugetul liniștit așteaptă moartea
Ea îți închide ochii să n'o mai vezi.

Astfel un freamăt de amărăciune pătrunde în orce bucurie, dupăcum se recunoaște în expresia cunoscutelor versuri ale lui Lucrețiu. La rândul său bucuria invadează în mijlocul durerii. Această schițare a unui plan pe care se stabilesc alte raporturi între bucurie și durere decât în experiența obișnuită, unde ele sunt mai direct prescrise de circumstanțe, ne face să gândim la sensul trăirii artistice. Ilustrarea lui Bruno în domeniul poeziei ne întărește și mai mult această convingere. „O muze și fântâni”, invocă poezii, „schimbați moartea mea în viață, chiparoșii mei în lauri și infernurile mele în ceruri; adică urșiți-mă nemuritor, făceți-mă poet, ridicați-mă pe culmi în vreme ce cânt moartea, chiparoșii și infernul”. Experiența artistului cuprinde adesea o îndoită coloratură afectivă, prin posibilitatea liberării de sentimentul obișnuit, din moment ce intră în lăuntrul unei expuneri frumoase.

De fapt întreaga viziune și realizare de gândire a lui Bruno este de esență artistică. El însuș declară în dialogul intitulat *Spaccio della bestia trionfante* că la pregătirea unei lucrări crede potrivit să înceapă prin „anumite preludii asemenea muzicienilor; să schițeze linii și umbre confuze asemenea pictorilor”¹⁾. Dar chiar investigațiile sale epistemologice i se par lui Diltthey comune procedului artistic; Bruno ar urmări să surprindă „o tehnică a naturii”²⁾. Pe lângă aceasta, reamintim

1) *Spaccio della bestia trionfante* în *Dialoghi morali*, p. 7.

2) *W. Diltthey*, Op. cit. p. 336.

ideile lui von Stein, care vede pierzându-se contradicțiile lui Bruno în coerența unui „So-Empfinden”¹⁾ al atitudinii artistice. După reflecțiile lui von Stein, Bruno ar fi un filosof hrănit din viață, care depășește simpla știință, tot așa dupăcum muzicianul autentic nu se limitează la studiul contrapunctului. Astfel, în opera lui Bruno — cântecul de lebadă al Renașterii — se găsesc subsumate viziunii artistice, toate intențiile, posibilitățile și aspirațiile epocii.

Ultimul gânditor din seria care începe prin Cusanus este călugărul dominican Tommaso Campanella, născut la Stilo (Calabria) în 1568. Viața sa apare drept una din cele mai zbuciumate, pe cari ni le oferă existențele cugetătorilor. Din cauza cunoscutei sale opere utopice din tinerețe, *Civitas Solis*, precum și a unei acțiuni de răsvrătire împotriva Spaniolilor în Calabria, el se vede condamnat și scapă dela moarte numai simulând nebunia; dar rămâne ținut în închisoare timp de 27 de ani, atribuindu-i-se o îndoită vină: instigație politică și erezie. În cele din urmă fu scos din temniță și exercită chiar o certă influență asupra papei Urban. Dar veșnic turburat de amenințările Spaniolilor și de bănuitorul cerc al Vaticanului, el fuge în Franța unde moare la 1639.

Odată cu Campanella am depășit epoca Renașterii și am intrat deadreptul în zona Barocului. Multe din trăsăturile întâlnite în vremea de care ne-am ocupat, se află, la acest filosof, dezvoltate cu exagerare, în trăsăturile lor particulare. G. de Ruggiero remarcă în opera filosofului „complicații baroce, involuțiuni stranii, influențe între cea mai autentică teologie și cel mai îndrăzneț sensism, între aprinse tendințe reformatoare și oarbe propuneri reacționare, cari vatămă linia armonică a întregului”²⁾. Ca o trăsătură a Barocului apare, deopotrivă, echivocul între sinceritate și disimulare: „intenția de a ascunde” a operelor sale trădează un substrat dictat de cele mai variate interese. În această rubrică poate intra și anti-copernicanismul său, odată cu căile ocolite de argumentare. Deși Campanella a suferit rigorile spiritului din contra-reformă, totuși întreaga sa structură sufletească a fost contaminată.

Principala lucrare a filosofului rămâne *Del senso della cose e della magia*, care, pe lângă redactarea italiană, mai are și una latină. În această scriere pornește Campanella dela idea unui

1) H. von Stein, Op. cit. p. 31.

2) G. de Ruggiero, Op. cit. Vol. II, p. 233.

animism universal, stabilind o încrucișare de relații între lucruri, provocate de sensurile spiritului, pe cari ele îl posedă. O asemenea cale de comunicare între aspectele existenței este de ordin afectiv; ea se află dominată de către un accent pasional, înrudit cu noțiunea recentei „Einfühlung“ dinlăuntrul cunoscutului curent impresionist de gândire. Sensul cuprins în lucruri „pare a fi pasiune, deoarece atunci când resimțim căldura sau frigul, devenim calzi sau reci”¹⁾. O asemenea însinuare a simpatiei, care poate lua și forma repugnăței, nu se prezintă comună numai omului, ci tuturor aspectelor naturii, cari își dezvoltă speciala lor modalitate de exteriorizare. Faptul că elementele materiei apar lipsite de simțuri, nu împiedică soluția unor comunicări între ele; totul fiind animat, mijloacele vii de relație își păstrează, în orice caz, funcțiunile. Afectele dominante dinlăuntrul sufletului omenesc, bucuria și durerea, sălășluiesc deopotrivă în toate corpurile universului. De pildă, bucuria se exprimă prin acțiunea fizică a dilatării; ilustrarea tipică, în această privință, este a focului, care-și identifică facultatea întinderii cu însuș fenomenul râsului, provocat de afectul bucuriei; dimpotrivă, condensarea se identifică plânsului, ca o restrângere materială, o diminuare de volum, provenită din eliminarea apei.

Mijlocul de comunicare al tuturor afectelor posibile se reduce la funcțiunea tactului, care cuprinde, în sine, totalitatea celorlalte simțuri. Tactul nu apare numai ca un mijloc de comunicare, dar și ca o necesitate afectivă a elementelor; „dacă aerul n’ar simți o oarecare durere atunci când nu e atins de alte corpuri, n’ar alerga atât de repede să ajute totul și să încerce din nou o atingere”²⁾.

Acest primat al tactului este legat de o vedere materialistă, furnizată de maestrul său Telesio; tot dela el a mai împrumutat și convingerea asupra importantelor funcțiuni păstrate de frig și căldură, cărora le acordă, deopotrivă, o activitate plăsmuitoare. Dar materia, căldura și frigul, elementele cari umplu universul, după Telesio, sunt cutreerate de un *sens*, neexistent în concepția filosofului cosentin. Sensul amintit nu se iscă dinlăuntrul materiei „ci apare zămislit de către generatorul difusiv de el însuș” principiu spiritual încadrat unei ordini

1) Tommaso Campanella, *Del senso delle cose e della magia*, a cura di A. Bruers, Bari, Laterza 1925, p. 10.

2) *Idem*, p. 26

panteiste, pe care dacă nu l-am presupune, totul ar proveni din nimic”¹⁾).

Sufletul, asemenea celui gândit de Telesio, se reduce la acea materie delicată, ajutată de o căldură blândă. Se poate aprecia și experimental că sufletul apare material, deoarece „tăind un șarpe, el rămâne despărțit în două spirite mobile, deci e divizibil și material și locuște în nervi”. Deopotrivă cu Telesio, deosebește și Campanella, adevăratul *suflet*, pe care Dumnezeu îl așează în om, de *spiritul*, comun și celorlalte animale. „Mintea stă în spirit ca lumina în oglindă și în aer, iar odată cu spargerea oglinzii, dispăre și lumina”²⁾.

Din animismul universal, exprimat în acele relații de simpatie și antipatie între lucruri, se desvoltă și interesul pentru magie la Campanella. Magia se prezintă ca o disciplină, în același timp speculativă și practică, tinzând către aplicații utilitare; ea se face cunoscută sub trei specii: divină, diabolică și naturală. Prima se identifică unei acțiuni iscate din harul dumnezeesc, prin care pot fi săvârșite miracole, așa cum se descoperă la întemeetorii de religii și, îndeobște, la primii oameni, ce se aflau mai apropiați de Creator. Practica acestui fel de magie poate fi efectuată și fără secundantul vreunui lucru natural spre deosebire de specia diabolică, bazată pe o prealabilă cunoaștere, din partea Demonului, a tuturor efectelor posibile dinlăuntrul fenomenelor. Însfârșit, magia naturală este cea utilizată de către învățați, prin mijlocul unei arte necunoscute profanilor; astfel orice știință slujește magiei. Un mare mag se cuvine a fi însuș legislatorul, menit să introducă lucruri utile și plăcute pentru toți supușii săi.

Postularea unui astfel de legislator-mag se leagă și de vederea sa politică, exprimată în amintita utopie a tinereții sale *Civitas Solis*. Într-o asemenea cetate ideală a Soarelui, conducătorul care trebuie să posede o știință ciclopică, se numește *Metaphysicus*. Consilierii săi sunt *Pon*, *Sin* și *Mor*, simbolizând noțiunile de Potestas, Sapiientia și Amor, cari în *Senso delle cose*, prin adăugarea atributului de „Prima”³⁾ constituiesc, laolaltă, însăși persoana lui Dumnezeu. Cetatea Soarelui, dela bizara ei construcție, ca un tipar material al vieții dinlăuntru, schițează închipuirea unei relații aproape matematice între

1) *Idem*, p. 40.

2) *Idem*, p. 155.

3) *Idem*, p. 132.

oameni. Locuitorii viețuiesc în comun, iar legăturile dintre ei — chiar cele mai neînsemnate — sunt volitiv combinate. Singura iubire se păstrează pentru întregul ce-i cuprinde. „Când omul a scăpat de egoismul său, nu-i mai rămâne decât dragostea colectivității”¹⁾. Această calculată viziune politică se află în cel mai ireconciliabil contrast cu concepția atracției spontane a elementelor din universul său organic, unde „stelele trimițându-și lumina una alteia, își destăinuiesc secretele”²⁾. Vederea aceasta utopică se mai îndepărtează și de înflăcărutul temperament al autorului, cunoscut din poeziile sale.

Odată cu originalul cugetător Campanella, elementele din gândirea Renașterii sunt reluate și particularizate până la exagerare, fără a se da o nouă direcție orientărilor cunoscute; aceasta se așteaptă abea din partea lui Galilei și a lui Descartes. Totuș, dupăcum s’a amintit, el introduce acel stil al cugetării Barocului, care, îndreptat înspre alte rosturi, se va manifesta, chiar și cu un veac mai târziu, la Leibniz sau la Vico.

7. — Intemeierea fizicei moderne

Nicăeri însă noul spirit științific nu se vădește cu mai multă putere și nu este mai revoluționar ca în domeniul fizicei. O serie întreagă de gânditori își fac apariția, punând bazele cercetării exacte a naturii. Entități substanțiale, forțe și calități oculte, schimbări calitative, determinări teleologice, încep să fie privite acum ca piedici în calea cunoașterii științifice a fenomenelor naturale. Explicarea strict mecanică a naturii devine scopul suprem al cunoașterii științifice. „Mărime, figură, număr, mișcare și lege, sunt singurele și suficiente principii explicative. Căci numai cantitățile sunt cognoscibile; acolo unde nu se poate măsura și calcula, unde forța nu se poate determina matematic, acolo încetează știința strictă, exactă”³⁾. Matematica este pusă în slujba cunoașterii naturii, natura este socotită ca guvernată de legi universale și necesare. Tot ceea ce se întâmplă, se întâmplă mecanic. În lume există corpuri și corpuscule, care se împreună și se despart, se separă, se dislocă și vibrează, potrivit unor

1) *La cité du soleil ou idée d’une république philosophique*, tr. du latin par Villegardele Gand, 1911, p. 30.

2) *Il senso delle cose*, p. 171.

3) *R. Falckenberg, Geschichte der neueren Philosophie*, Achte Aufl., 1921, pag. 55.

legi inflexibile. „Astronomia și mecanica formează poarta de intrare a fizicii exacte”¹⁾. Încă din sec. XIII-lea, la un Roger Bacon (1214-1294) se manifestă tendința de a uni cunoașterea empirică a naturii cu matematica, de a întemeia matematic cunoașterea naturii. Tendința aceasta însă devine puternică, se precizează și iea conștiința de sine în deosebi cu Kepler, Galilei, Descartes.

Leonardo da Vinci (1452-1519). Una din cele mai impresionante minți pe care le-a dat umanitatea, un complex ciudat de preocupări diverse, pictor, sculptor, arhitect, medic, inginer, astronom, Leonardo da Vinci a fost un deschizător de drumuri în toate aceste domenii pe cari le-a îmbogățit prin descoperirile sale. Artist genial și arhitect civil, militar și hidraulic, geniul său a fost cunoscut chiar din vremea lui; nu tot același lucru se poate spune despre da Vinci savantul cu toate că din primele biografii se poate întrezări câte ceva și chiar din *Tratatul despre Pictură*.

Deabia când Venturi publică lucrarea sa asupra lui Leonardo da Vinci pe baza manuscriselor rămase dela el și care se aflau la Biblioteca națională și la Institutul din Paris, se poate spune că „Leonardo trebuie așezat în capul acelor care s’au ocupat de științele fizico-matematice și de adevărata metodă de a studia, printre moderni”. În tot cazul, pentru a fi prezentată lumii noastre adevărata figură, gigantica figură a lui da Vinci, ar trebui puse în ordine și studiate toate manuscritele lui, ceea ce ar necesita o muncă sistematică a unei întregi comisii de cercetători și poate multe zeci de ani, deoarece da Vinci nu a pus efectiv nici o ordine în numeroasele sale cărți de care vorbește. Și pomenește de patruzeci de cărți despre știința lichidelor, de o sută treizeci despre matematici, o sută douăzeci pentru anatomie, în afară de numeroasele gânduri răslețe fixate la întâmplare prin scris sau desemn. Nu a fost domeniu pe care da Vinci să nu-l abordeze; zoologia, botanica, fiziologia, geologia, paleontologia, dar mai ales anatomia, care rămâne unul din monumentele remarcabile ale geniului lui. În astronomie el are pe lângă ideea imensității spațiului și a pluralității lumilor, pe aceea a identității, dintre pământ și celelalte corpuri cerești. Plecând dela analogia dintre pământ și lună, care posedă un centru către care tind corpurile grele, el distruge concepția aristotelică a pământului ca centru al universului.

1) *Idem*, *ibid.*, pag. 54.

Da Vinci este precursorul multor progrese moderne în toate ramurile științelor fizice. În teoria luminii utilizează toate disciplinele științei, pentru a ajunge la această strălucită concluzie: „mișcarea este cauza oricărei vieți“. În mișcarea ondulatorie formulează ceea ce mai târziu avea să fie fundamentul științei, legea generală, după care lumina, sunetul, căldura, mirosul, magnetismul și chiar gândul se propagă prin unde. Din manuscrisele lui da Vinci, cercetate de Venturi, se poate vedea că el era în plină posesiune a metodei experimentale, și prin aceasta el este un precursor al lui Bacon. Dacă da Vinci nu a dat un cod precis al experienței, totuși el experimentează după toate principiile metodei, pe care le indică și le utilizează. Pentru el, nu logica scolastică, aristotelică, poate aduce certitudinea ci numai matematica și mecanica („paradisul matematicilor“) prin exactitatea lor unite și confirmate tot timpul de experiență. Dar matematica lucrează cu mărimi: atunci mărimea și deci numărul stăpânește universul în toate aspectele lui, chiar și în acela al frumosului. *Tratatul despre Pictură* este de fapt o culegere de precepte deduse cu multă pătrundere din geometrie, optică, perspectivă și din mecanică, și unde pe lângă artistul care expune legile artei sale se profilează umbra măreață a savantului. Da Vinci pleacă dela această convingere că „orice cunoștință are ca principiu simțurile“. Atunci, dela deace cade sub simțuri trebuie să plecăm pentru a deduce legile care înlănțuiesc natura. Și astfel da Vinci dă regulile aflării acestor legi repetând experiențele și variind circumstanțele.

„Înainte de a face dintr'un caz o regulă generală, experimentează-l de două, trei ori, observând dacă experiențele produc aceleași efecte“. „Trebuie să limităm rațiunea la experiență și să nu o extindem dincolo de experiență“.

Lionardo da Vinci crede de altfel într'o organizație rațională a lumii, anterioară experienței, dar socotește că trebuie să urmăm drumul invers; să începem prin experiență și să terminăm prin raționament. Într'un fragment el spune în acest sens: „Interpretul artificiiilor naturii este experiența. Trebuie să o consultăm, să variem circumstanțele, până putem să scoatem legi generale: fiindcă numai experiența ne dă adevăratele reguli“. Din scrierile lui s'ar putea scoate un ghid al metodei experimentale. Vinci credea în puterea experienței, fiindcă „experiența nu înșală niciodată ci numai judecata noastră“. Dar — și acesta poate fi caracterul esențial al metodei vinciene. — Lionardo da Vinci face să intervină primul în istoria științei matema-

tica în studiul fenomenelor naturii. Prin aceasta el este precursorul genial al lui Galileu, fiindcă după cum mai târziu Galileu avea să spună că „În limbaj matematic este scrisă cartea naturii”, da Vinci afirma că „nici o investigație omească nu poate să fie numită știință veritabilă dacă nu trece prin demonstrațiile matematice”. În toate cercetările lui, oricât de diverse, efortul lui continuu este să reducă raporturile reale la raporturile matematice. „Nu există nici o certitudine, spune el, acolo unde nu se aplică una din științele matematice”.

Nicolae Copernic (1473-1543), canonic la Thorn, profesase la Roma și încă din 1500 prezentase doctrina sa cu titlu de curiozitate științifică, de paradox matematic, nu ca un adevăr care reprezintă un mare fapt al naturii. După vreo 30 de ani, un discipol al său expuse teoria coperniciană heliocentrică Papei Clement VII, dar ea rămase tot sub formă de ipoteză uitată încă câțva timp. Însfârșit reîntors în Polonia scrisese opera sa *De revolutionibus orbium coelestium*, pe care o dedică Papei, și care fu publicată chiar în anul morții lui Copernic.

Când lucrarea începu să fie luată în seamă, lumea teologică se sesiză și chiar Luther scrisese că „Lumea a început să dea atenție divagațiilor unui astrolog păcătos care caută să demonstreze că pământul se învârtă și nu cerurile sau firmamentul, soarele și luna”.

Ceeace a contribuit, în primul rând, la descoperirea acesteia, fundamentală științei moderne și care a provocat separația științei de interesele teologiei, era ideea lui Copernic că natura alege drumul cel mai simplu în desfășurarea ei materială. Natura avea astfel o înțelepciune a ei, o *sagacitas*.

Totuș Copernic nu reușește să se libereze complet de influența aristotelică și lumea — de exemplu — îi apărea încă mărginită de o boltă.

Johann Kepler (1571-1630), a studiat matematicile și astronomia la Universitatea din Tübingen, cu profesorul Michael Maestlin.

Acesta împărtășia teoria lui Copernic și deși public trebuia să expună sistemul lui Ptolemeu, în cercuri mai restrânse, formate din prieteni și admiratori, printre care era admis și Kepler, el profesa nouile idei.

Kepler este numit în urmă profesor la Gratz, unde se ocupă în mod oficial cu pronosticuri astrologice, dar studiază serios constituția sistemului solar. El intră în relații cu Tycho-

Brahè și Galileu. Pe Galileu nu l-a văzut niciodată, dar cu Tycho colaboră personal. La moartea acestuia împăratul Rudolf îi dăruie instrumentele și lucrările în care erau consemnate observațiile lui Tycho-Brahè, pentru a face cercetări mai departe. După moartea împăratului, el fu victima persecuțiilor bisericii.

Intr'adevăr el este avertizat în mod oficial prin consistoriul din Stuttgart „de a nu aduce confuzie în împărăția lui Christ prin teorii protestante”.

Kepler, cunoscând bine matematicile, le aplică la cercetări de optică și astronomie, dar fără să aibă o metodă precisă și sistematică. Se poate spune despre geniul său că se datorește mai mult unei inspirații decât unei metode raționale, iar descoperirile sale sunt mai curând datorite unor momente de iluminare. Din acest punct de vedere el nu ajunge înălțimea gândirii lui Galileu, fiindcă, deși stabilește unitatea și legile astrelor, totuși nu are viziunea filosofică, ca ilustrul pisan, a unității și a legilor care cârmuesc universul.

Mai mult încă, el mai ținea seama de concepțiile vechi în explicațiile cosmologice, ceea ce se poate vedea în primele sale cercetări, care, dealtfel, nu i-au adus nici un rezultat. Prima sa lucrare este *Mysterium Cosmographicum* în care vorbește despre cele cinci solide platonice, după care Dumnezeu a regulat numărul și proporția cerurilor, dimensiunile și raporturile mișcărilor lor. De abia cu lucrările sale de optică, Kepler ajunge la rezultate însemnate, dând o teorie completă a instrumentelor optice, a refracției luminei, a ochiului și a iradiației.

Marile descoperiri astronomice, pe care telescopul inventat de el i le-au permis, au început prin observații asupra mișcării planetei Marte în jurul soarelui, ce prezentase astronomilor de până atunci dificultăți serioase. Kepler stabili legea mișcării acestei planete. „Astronomii, spune el, nu știau cum să devină stăpânii acestui Zeu al războiului, dar Tycho, ca un bun general, a urmărit șireteniile sale de luptă timp de douăzeci de ani, iar cu revoluția pământului, am înlănțuit toate mișcările sale”. Tycho-Brahè făcuse presupunerea că Marte descrie un cerc în jurul soarelui, dar această ipoteză nu corespundea observațiilor. Kepler, prin calcule laborioase, ajunse la concluzia, că dacă Marte ar descrie o orbită eliptică, observațiile lui Tycho ar fi satisfăcute. Astfel Kepler conchise că Marte urmează un drum eliptic, unul din focarele elipsei fiind ocupat de soare.

Imediat îi urmă descoperirea legii ariilor; raza vectoare descrie arii proporționale cu timpul întrebuințat să le străbată. Însfârșit Kepler generalizează aceste legi, care guvernează nu numai mișcarea lui Marte, dar a tuturor planetelor.

În 1619 Kepler a publicat celebra sa carte *Harmonices mundi libri quinque* în care cu greu se poate distinge poezia și imaginația de ceea ce este știință. De exemplu, Kepler caută în această lucrare distanțele medii ale planetelor la soare și considerând *afeleul* și *periheliul* unei planete, ca tonul cel mai jos și tonul cel mai ridicat, iar intervalul ca un interval musical, conchide că orbitele planetare prezintă o armonie a tonurilor. Dar din aceste cercetări asupra distanțelor planetelor la soare, Kepler ajunge să formuleze a treia lege a mișcării planetare: patratele timpurilor revoluțiilor planetelor sunt proporționale cu cuburile marilor axe ale orbitelor.

Copernic, deși avusese o viziune genială a adevărului, nu reușise să se desfacă complet de influența teologică în raționamentele sale.

Doctrinile lui Aristotel și Thomas de Aquino, asupra superiorității necesare a cercului, viciase în parte sistemul său. Kepler însuflețit de aceeași idee, ca și Copernic, că natura este guvernată de reguli simple și că principiile ei sunt raporturile cantitative, reușește să corecteze și să completeze sistemul lui Copernic. Ideea fundamentală a gândirii lui Kepler este că lumea este o armonie care este susținută de număr. Kepler nu voia să ajungă la cauzele mișcării planetelor ci să stabilească geometria acestor mișcări, legile ei. Convingerea lui Kepler, că numai matematica poate lumina ignoranța noastră și ea guvernează Universul, era atât de puternică, încât el afirma că „unde e materie acolo e și geometrie“!

Deși nici Kepler nu reușește să creeze o știință absolut independentă în obiectivitatea ei, (Kepler încă credea în semnificația astrologică a evenimentelor astronomice), totuși se poate vedea în fizica sa matematică caracterul științei moderne degajată de alte considerații decât aceea de a constata raporturile numerice, legile care înlănțuiesc realitatea sensibilă.

Galileo Galilei (1564-1642) studie în tinerețe medicina și filosofia la Pisa, dar mai mult fu atras de matematici și fizică. Se făcu cunoscut prin lucrările sale asupra centrelor de gravitate, care atraseră atenția savanților asupra lui și pentru care obținu catedra de matematici la universitatea din Pisa. De la universitatea din Pisa Galileu trece la cea din

Padua unde profesează doctrina lui Copernic cu un succes enorm, astfel că savanți și nobili din toată Europa veneau la cursurile sale pentru a-l asculta. Succesul din ce în ce mai mare al lui Galileu, face pe marele Duce Cosimo de Medicis să-l cheme la Florența, unde își continuă cercetările și experiențele și unde publică câteva scrieri în care susținea teoria heliocentrică a lui Copernic.

Inchiziția din Roma declară sistemul lui absurd și eretic și ordonă lui Galileu să înceteze de a mai profesa pe viitor părerea aceasta.

După mai mulți ani Galileu relua apărarea teoriei coperniciene, în lucrarea sa *Dialoghi quattro sopra i due massimi sistemi del mondo, Ptolomaico et Copernico* (1632), lucrare care fu deferită tribunalului. Ilustrul bătrân se înfățișă la judecată și fu obligat să rostească în plenul congregației de prelați și cardinali, retractarea următoare:

„Eu Galileu, în al 70-lea an al vieții mele în genunchi în fața eminentelor voastre, având înaintea ochilor Evangheliile pe care le ating cu propriile mele mâini, abjur, blestem și de-test eroarea și erezia mișcării pământului”.

E pur si muove, vorbe pe care le-ar fi rostit Galileu după abjurație, par să fie totuș o legendă.

Galileu desparte două lumi, aceea a științei medievale, următoare concepției aristotelice, de aceea a științei moderne, al cărei aspect esențial și obiectiv se desprinde definit din opera lui.

Trebue să vedem în cercetările lui Galileu nu numai o serie de descoperiri interesante care au făcut posibile pe cele de mai târziu, dar și o schimbare totală de atitudine și metodă în investigațiile științifice. Și desigur, tocmai acestei schimbări se datoresc rezultatele importante ce a obținut. Autoritatea nu mai poate influența știința, care scăpând astfel de jugul oricărui interes capătă un caracter obiectiv, iar această obiectivitate duce la distrugerea concepției magice a științei, după care corpurile, de exemplu, cădeau fiindcă aveau o calitate ascunsă în ele, greul.

Degajând astfel știința de superstiții și întemeindu-se numai pe ceea ce experiența confirmă, Galileu e de fapt, împreună cu Bacon, întemeietorul metodei experimentale. Desigur el nu a dat un codice precis al metodei experimentale, cum a făcut contemporanul său Bacon, dar a pus bazele acestei metode. Opera

sa *Dialoguri* stă mărturie. Galileu nu mai caută să afle ce sunt lucrurile ci se rezumă la determinarea raporturilor funcționale dintre lucruri.

Ajungând să precizeze conceptul de lege naturală prima dată în istoria progresului gândirii omenеști — Galileu își formează o imagine despre lume în care matematica juca primul rol. Galileu vede natura construită în chip geometric, din triunghiuri, cercuri, etc., și a descifra „cartea naturii”, înseamnă pentru el a determina ordinea matematică a universului, adică tocmai acele raporturi generale, legile, care în definitiv sunt raporturi numerice. Dar cum putem ajunge să stabilim legile care leagă fenomenele? Galileu dă două metode experimentale:

Pe de o parte trebuie să reunim într'o formulă unică, un mare număr de fapte cu ajutorul metodei sintetice (*metodo compositivo*). Pe de alta, putem urma drumul invers, din legi generale să deducem o mulțime de fapte, utilizând metoda analitică (*metodo resolutivo*). În modul acesta Galileu crează o știință fizico-matematică a naturii care-l conduce la un mecanism universal capabil să prevadă fenomenele. Dar prin aceasta finalismul primea o gravă lovitură, deoarece cauzele fenomenelor deveneau niște forțe arbitrarie și nu niște puteri însușite și intenționate. Legea universală care domină natura este legea cauzalității și totul se întâmplă — din cauze necesare dar oarbe. Cauza tuturor schimbărilor este mișcarea. Galileu este condus astfel către concepția lui Democrit, reînviind ideile acestuia. Galileu credea în teoria atomică a materiei, fără a o socoti absolut sigură. Realitatea vizibilă se reduce la o realitate invizibilă, aceea a atomilor și a aglomerărilor de atomi, care sunt corpuscule cu întindere și formă și care în definitiv se pot exprima cantitativ.

Calitățile lucrurilor, culoare, sunet, etc., nu există în ele, ca ceva obiectiv, ci sunt în afară de spirit doar moduri de mișcare. Ele există în mod subiectiv ca rezultate ale vibrațiilor atomilor care impresionează simțurile noastre, susține Galileu în opera sa *Il Saggiatore*.

Se poate vedea la Galileu o legătură intimă între concepțiile sale particulare, ceea ce i-a permis să aibă o viziune unitară asupra universului și care, cu ajutorul metodei experimentale, l-a dus la rezultate de cea mai mare importanță. Inventator al termometrului, al balanței hidrostatice, el stabili în mod experimental legea căderii corpurilor și mai cu seamă inventă luneta, instrumentul cu care făcu observații și descoperiri as-

tronomie însemnate, ca măsurarea înălțimii munților Lunei, sateliții lui Jupiter, inelul lui Saturn, petele și rotația Soarelui, fazele lui Venus, toate confirmând în chip strălucit sistemul copernician.

Fundator de fapt al mecanicii, Galileu avu un succes deosebit în toată lumea savantă de pe atunci. (P. Mersenne publică în 1674 în Franța o lucrare cu titlul „La Méchanique de Galilée”). Importante, în mod deosebit, sunt cercetările sale asupra mișcării curbilinii, care l’au dus la formularea celor două principii mecanice cărora le-a dat numele, principiul forței de inerție și al mișcării compuse.

Mecanismul universal care înlănțuia lumea se prezenta lui Galileu ca o descoperire tehnică, nu ca o necesitate care își avea rațiunea în spiritul omenesc sau în lucruri. Astfel Galileu reține încă câteva concepțiuni vechi, ca aceea aristotelică a mișcării naturale și violente, etc. El a dat științei poate mai mult decât bănuia, deoarece în gândirea sa se mai pot vedea unele incoerențe. Dar în lucrările sale se descoperă germenul puternicei științe moderne de mai târziu.

Desigur în metoda experimentală pe care o preconiza nu este un original, fiindcă mai înainte de el, Roger Bacon, Paracelsus, Lionardo da Vinci, o definiseră.

Ceeace face meritul lui Galileu în această direcție este că el a valorificat metoda experimentală dându-i un caracter de precizie deosebit cu ajutorul matematicilor. Meritul cel mare al lui Galileu însă, și care este concepția lui filosofică grandioasă, este ideea pe care și-o face despre univers și despre unitatea lumii. Antichitatea făcea o distincție precisă între fenomenele cerești și acelea ale lumii sublunare. Pământul era centrul lumii, ca o excepție în univers. Galileu restabili pentru globul nostru rolul său, prin concepția generală și abstractă de cosmos.

Pierre Gassendi (1592-1655), canonic și profesor de matematici, pe linia acelorași preocupări ca și Galileu, își îndreaptă cercetările asupra problemelor cosmologice și asupra esenței materiei. Deși pasionat în tinerețe de studii scolastice și speculații teologice, mai târziu studie serios astronomia, fizica și anatomia. Spirit enciclopedic, făcu deasemenea studii de botanică, jurisprudență și istorie. Era în relație cu savanții celebri ai timpului său, cu Kepler, Hevelius, etc.

Gassendi edifică un sistem de filosofie naturală în care

se vede importanța ce o dă descoperirilor empirice și metodei experimentale. Într-o scrisoare pe care o adresase lui Galileu, Gassendi declară că se socotește printre discipolii acestuia și că admite toate învățăturile școalei sale despre fenomenele astronomice și fizice. Gassendi era însă preot, astfel că de multe ori a trebuit să fie prudent în afirmațiile sale, pentru a nu risca o ruptură cu biserica. De aceea istoricii filosofiei au avut dificultăți în a-i stabili locul în filosofie. Se poate spune însă cu precizie că el este discipol al școalei experimentale.

Gassendi concepe spațiul ca infinit, incorporeal, imobil, anterior oricărui lucru, independent de orice și oricum, chiar și de Dumnezeu. Așa ajunge el la un spațiu care există 'fără corpuri, la vid. O concepție analoagă își formează Gassendi despre timp, pe care-l socotește incorporeal, nelimitat și independent de orice substanță și de orice accident. Timpul e numit de Gassendi o *întindere incorporeală care curge*. Se poate vedea din aceasta că Gassendi atribuie o existență obiectivă spațiului și timpului dincolo de orice necesități subiective ale inteligenței.

După ce a definit spațiul și timpul, Gassendi se ocupă de materie, forță, mișcare și de natura corpurilor.

El a readus în filosofia modernă teoria atomică a lui Epicur și Lucrețiu. Luând poziție împotriva lui Aristotel prin lucrarea sa *Exercitationes paradoxiae contra Aristotelem*, expune sistemul lui Epicur. Din această lucrare cinci cărți au fost distruse de Gassendi pentru motive de prudență, astfel că nu au văzut lumina tiparului niciodată; a rămas însă sumarul lor din care se vede că era partizan a lui Copernic. Principiile corpurilor sunt atomii, cari au întindere sigură și totuși sunt indivizibili. Gassendi încearcă să arate că aceste caractere pe care le au atomii nu sunt incompatibile, afirmând că „acolo unde se sfârșește industria și subtilitatea omenească, acolo începe industria și subtilitatea naturii“. Atomii sunt rotunzi, alungiți, turtiți, cu vârf, tetraedrici, pentaedrici, etc. Ei sunt materia și forma tuturor fenomenelor și în ei există cauzele prime și cauzele finale ale întregii activități a lumii. Există o identitate esențială a atomilor în ceiace privește substanța lor, dar ei sunt diverși în aspectul lor formal. Gassendi explică fenomenele căldurii și luminii pe baza teoriei atomice. Căldura s'ar datori mișcării interne a atomilor unui corp, iar lumina nu ar fi decât atomi care emanază dela corpul luminos. Astfel Gassendi ajunge la teoria corpusculară a luminii care trebuia să fie reluată în veacul al XX-lea. Lumina ar fi o curgere de atomi lansați

cu mare viteză și care ajungând la ochiu îl impresionează. Razele luminoase sunt o infinitate de fire, de corpuscule sferice care unesc corpul luminos cu ochiul nostru. Gassendi merge mai departe și afirmă că corpusculele mici care formează lumina și acelea care formează focul sunt identice. Materialismul acesta este extins la întreaga organizație a materiei și chiar la viață. Gassendi renunță la explicațiile scolastice care presupuneau o virtute ascunsă în corpuri, ca o entitate, și care ar da naștere fenomenelor; afirmă că atunci când se naște un corp nou, nu avem decât o altă dispoziție a materiei și în fond o nouă organizație a atomilor care constituiesc corpurile. Chiar fenomenele psihologice depind de principii materiale. Următor epicureismului, Gassendi, deși nu se pronunță clar, crede totuși mai curând într'un suflet material. El citează pe mai mulți părinți ai Bisericii în sprijinul sau, cum e de pildă Tertullian, care nu îndrăznește „să conceapă sufletul incorporeal, temându-se că dacă nu e corp să nu fie nimic“.

Dealtfel pentru sufletele animalelor Gassendi se declarase precis, susținând că sunt materiale. Totuși Gassendi se depărtează în câteva puncte de atomismul epicurian. Contrar chiar mecanicei lui Descartes după care mișcarea unui corp depinde de viteza dar și de masa lui, Gassendi crede că atomii ar avea mișcarea ca un principiu inerent lor și imposibil de pierdut vreodată; că ei se mișcă toți cu aceeași viteză în vid, iar șocurile dintre atomi au ca rezultat doar o schimbare de direcție nu de mișcare. Așa dar nu putem ajunge niciodată la repaos, care nu există în natură, iar în interiorul corpului care în aparență e în repaus, există totuși mișcări foarte repezi dar invizibile. Dar ceiace e mai important în concepția atomistică a lui Gassendi e că nu se mulțumește să vadă universul în angrenajul și mecanica lui particulară, ci vrea să aibă o privire de ansamblu, în care să se oglindească întreaga existență. Admirator a lui Bacon și Galileu, căruia în timpul procesului pe care i-l intentase inchiziția îi scria plin de entuziasm numindu-l „cea mai mare glorie a secolului“ el nu părăsește complet teologia care se insinuiază la baza cosmologiei sale sub forma unei teorii spiritualiste. Ordinea și armonia care guvernează materia nu poate fi datorită întâmplării ci presupune un principiu imaterial, un Dumnezeu pentru a avea o explicație. Astfel mecanismul atomic se întâlnește cu teologia care introduce în univers o finalitate. Legătura aceasta între mecanicism și spiritualism care nu mai are nimic de a face cu Epicur, Gassendi o introduce în celelalte con-

cepțiuni cum este aceea a sufletului. Deși stăruia în a crede într'un suflet material, pune deasupra acestuia însă o substanță incorporeală și inteligentă. Gassendi aduce teoria epicureică sensualistă a cunoștinței. Reproșând lui Descartes teoria ideilor înăscute și ideia despre Dumnezeu pe care acesta o crede fundamentală spiritului nostru, deoarece Dumnezeu rămâne neînțeles pentru un spirit care nu a trecut de simțuri, Gassendi crede că dorința de a cunoaște natura intimă a lucrurilor este de fapt „o intemperanță a dorințelor noastre” și că trebuie să ne oprim la studiul lucrurilor ce ne cad sub simțuri. Dealtfel cu Descartes a avut o întreagă polemică începând cu publicarea scrierilor sale *Disquisitionae anticartesianae* și care a culminat în discuția asupra probei existenței lui Dumnezeu. Era vorba de obiecția pe care Gassendi o făcea argumentului ontologic și căreia Descartes i-a răspuns în „*Meditationes*”.

Pierre Bayle (1647-1707). Caracteristica filosofiei lui Bayle este tendința de a ridica până la obiectivitate teologia, prin controverse în care să se discute fără interese personale problemele importante.

Poate că această notă dominantă a gândirii sale să se datorească în primul rând faptului că el însuși fiind protestant, a trebuit să sufere prigoana bisericii catolice și fu nevoit chiar să părăsească Franța și postul său de profesor de filosofie la Academia din Sedan, refugiindu-se la Rotterdam, unde a trăit până la sfârșitul vieții. Din aceste motive se pare, isvorește atitudinea sa fermă contra intoleranței religioase, atitudine pe care nu o ia pentru a apăra religia sa ci pentru a pune toleranța într'o lumină intelectuală pe deasupra oricărei religii. Lucrarea sa capitală *Dictionnaire historique et critique* ilustrează această atitudine. Bayle se ridică nu numai împotriva dogmatismului religios, dar cu atât mai mult împotriva dogmatismului metafizic. Cu toate că nu neagă posibilitățile matematicilor care valorifică acele idei ale infinității lui Dumnezeu și dau „profunzimile abstracte”, el voește o altă metodă, care să studieze infirmitățile vieții omenești, să caute cauzele acestor limitări și să determine marginile rațiunii.

Este vorba de o punere în valoare a istoriei, care are și ea o certitudine a ei, de o metodă istorică în care erudiția să nu se facă pentru ea însăși dar să poată fi totdeauna încoronată de filosofie. Critica pe care Bayle o susține neobosit se îndreaptă mai puțin asupra concluziilor unei filosofii, pentru a apăra anume păreri, cât mai cu seamă voește să

vadă întrucât un sistem are o coerență intimă, o construcție care să se rezime pe principii solide, admise de toată lumea.

Astfel critică sistemul spinozist sau Monadologia lui Leibniz. Din această atitudine, care e departe de a fi aceea a unui sceptic, rezultă o analiză a problemelor în cadrul lor formal logic, dincolo de interesele unei anume doctrine, pentru a ajunge să vadă uneori legături intime chiar între afirmații contrare. Ceeace urmărește Bayle în critica sa înverșunată și totdeauna aceeași, este să arate că tezele teologice sau metafizice nu-și pot găsi nici un temei în rațiune și că singura lor critică care are o intenție precisă și unică, își revarsă apele în toate domeniile dar mai cu seamă asupra dogmelor religioase și asupra pretenției lor de a fi în legătură cu rațiunea și moralitatea. Astfel rând pe rând sunt supuse unei cercetări atente, existența lui Dumnezeu, problema providenței, a nemuririi sufletului, etc.

Nu există o demonstrație riguroasă a existenței lui Dumnezeu, și Bayle scrie în această privință: „Libertatea este destul de mare și un doctor are libertatea să critice cutare sau cutare probă particulară”. În privința problemei binelui și răului Bayle are uneori ironii subtile care reușesc să evidențieze poziția lui mai bine decât argumentarea. Leibniz inventase doctrina optimismului, căreia Bayle îi aduce mai multe obiecțiuni trase din existența răului.

După Bayle Dumnezeu poate și trebuie să ne comunice binefacerile sale odată cu creația noastră și nu ar avea nici un motiv să ne facă să obținem prin eforturi care nu totdeauna izbutesc, calitățile bune. Deaceea dogmele nu sunt indispensabile moralității, fiindcă, spune Bayle, „un mare număr de ticăloși și scelerați cred în nemurirea sufletului, și mulți sfinți și drepți nu o cred”.

În *Pensées sur la Comète*, care i-a adus mulți adversari, Bayle se ocupă de condiția morală a oamenilor, pentru a conchide că motivele religioase sunt departe de a fi singurele motive de acțiune. Dar toate aceste discuții sunt suprimate de autoritate care singură poate decreta ce este bun și ce e rău: „Iată, fără îndoială, calea veritabilă de a înlătura îndoelile: Dumnezeu a spus-o, Dumnezeu a făcut-o, Dumnezeu a permis-o; aceasta este adevărat și drept, înțelepțește făcut și înțelepțește permis”.

În rezumat dialectica lui Bayle, deși în mare parte negativă, căutând să distrugă ideile cu circulație din vremea lui, are în vedere un ideal înalt, toleranța religioasă, cu scopul de a

excluce din discuții convingerile religioase. Dar toată această dialectică se bazează pe un fond pozitiv, pe o concepție istorică, concretă, a naturii imperfecte a omului, care justifică această exigență a toleranței și care totdeauna face valoarea gândirii lui Bayle.

8. — Politica și filosofia dreptului

Evul-mediu a fost o perioadă de mari frământări, dominată de un misticism generalizat și oficializat, sprijinit pe scolastică și reușind a reduce aproape toate preocupările intelectuale, sociale și politice, la chestiunea raportului dintre puterea spirituală și cea temporară¹⁾. Nu numai inteligența și cunoașterea contemporană, dar însăși gândirea celor vechi erau mobilizate și puse, fără nicio rezervă, în slujba credinței și a dogmei, necruțătoare în exclusivismul lor, ceiace ne face să vedem alături de mistica cea mai autentică o neîntrecută știință formală, scolastica, care nu ajunge însă la altceva decât să ne învețe că adevărul și misterul sunt identice.

Această concepție, „singura doctrină vie a Evului-mediu”, nu putea să satisfacă cu adevărat și multă vreme nevoile de existență ale unei societăți în plină transformare și dezvoltare. Oricât de mare și cuceritoare ar fi fost ea pentru unele spirite, îi lipsia însă viziunea exactă a vieții reale și simțul istoric, înțelegerea nevoilor vitale ale colectivității, simpatia pentru suferința și nedreptățile celor mulți, din cauza respectului excesiv al principiului autorității, a inexistenței spiritului de observație și critic, a confuziei dintre dreptul public și cel privat, ceiace ducea la asimilarea Statului și bunurilor lui cu patrimoniul particular al unei familii atotputernice. Și toate aceste lipsuri o vor detronea și înlocui cu o concepție mai cuprinzătoare, mai realistă și mai umană.

Evident, lucrul acesta nu se va face fără lupte, nu numai de principii și convingeri, dar și reale, căci, în mișcarea de reacțiune declanșată, nu se revendica numai libertatea științei, ci se declara fățiș războiu tuturor vechilor autorități sociale. Poate, cum spune Falckenberg, nu se știa exact ceiace se voia, însă se simția puternic ceiace nu se voia²⁾. Apoi Sfântul Imperiu

1) *Carlyle*, *History of Mediaeval political teory*. London, Blackwood

2) *R. Falckenberg*, *Geschichte der neueren Philosophie*. Leipzig, von Veit, 1898, Einleitung, pag. 8.

roman și papalitatea încetând de a mai avea influența lor hotărâtoare, nu numai ideologia, care era la baza acțiunii lor, era sdruncinată, dar apăreau în mod necesar noi tendințe și concepții nouă de organizare. (Căci dacă în această lungă și laborioasă epocă de misticism se aruncaseră în discuție, de altfel tot în cadrele concepției teocratico-organice a Statului, aproape toate noțiunile politice, juridice și sociale fundamentale, ce vor fi reluate cu mai multă amploare și profunzime în decursul celor trei veacuri de neostoită pregătire a culturai și civilizației moderne, apoi practica treburilor publice persista în a fi dominată încă de pretențiile bisericeii și la stăpânirea puterii temporale. Astfel încât, în fond, era înfruntat însuși creștinismul, în esența și spiritul său cu totul contrarii domniei pământești, de deșarte și meschine ambiții, ceiace explică de ce lovitura cea mai eficace i-a fost dată Evului-mediul tot de o mișcare religioasă, dar mai largă în concepții, fapt care o înfățișa drept revoluționară, — Reforma lui Luther.

Caracteristica acestei epoce, care face trecerea de la misticismul scolastic medieval la raționalismul și scientismul vremurilor mai noi, este desigur apariția *gândirii sociale* sau mai exact îndreptarea speculației filosofice către lucrurile politice și sociale mai cu preferință. Renașterea și Reforma nu ne vor da o filosofie nouă, concepții despre lume și viață originale, care să se egaleze sau să rivalizeze cu cele ale Antichității sau Evului-mediul, ori cu cele de mai târziu. Gândirea însă, liberată de tutela înăbușitoare a dogmei, se va consacra tocmai chestiunilor neglijate, expediate ușor sau chiar ignorate anterior, aruncând o lumină necunoscută asupra lor și fixându-le ca jaloane ce vor orienta străduințele cele mai înalte ale atâtor veacuri¹⁾.

Începând cu Machiavelli, care a făcut pasul hotărâtor în acest sens, tot secolul al XVI-lea și o mare parte din secolul al XVII-lea nu fac altceva decât să lupte și să pregătească, curățind și răscolind terenul pentru a pătrunde cât mai multă lumină și aer, plivind recolta plăpândă încă, alimentând cu optimismul și cu credința lor inegalabilă în rosturile ființei omenești toate ideile ce exprimă aceste înalte rosturi. În schimbarea orientării sale spre a deveni umanistă și realistă, gândirea nu apare ca dușmana religiei, deși are o atitudine categoric antiscolastică, ci caută din contra să o aducă la menirea ei adevărată, înviorând totdeodată credința, atât la catolici, cât și la protestanți.

1) Vd. și P. P. Negulescu, *Filosofia Renașterii*, vol. I. 1910, Intr.

La dreptul vorbind, secolul al XVI-lea, acest secol de frământări profunde în toate domeniile, în aparență mai mult haotic decât constructiv, n'a făcut decât să scormonească și să întreprindă aproape totul, dar cu o rară pasiune regeneratoare și cu o sublimă viziune, profetică oarecum, a socialului și valorii lui. Punct de plecare a fost cultura clasică, sursă minunată de umanism și optimism, de echilibru, încredere și realism. S'a mers însă direct la ea, trecându-se peste interpretarea tendențioasă a Evului-mediu, care-i falsificase așa de mult spiritul pentru a o face sclava teologiei, încât nu mai era de cunoscut.

Opera lui Machiavelli este primul rezultat mai de seamă al acestei mișcări de regenerare și independență, de liberă examinare a faptelor politice și de privire mai adâncă a realităților vieții colective. Urmează operele lui Guicciardini, Thomas Morus, Scipio de Castro, Gabriel Naudé, Suarez, Bodin, Alberico Gentile, Althusius, Nicolas Stork, Thomas Müntzer, Campanella, Boccacini, Grotius, Puffendorf. Vom insista numai asupra unora din aceste personalități, cele mai însemnate, expunând conținutul operei lor spre a desprinde și evidenția valoarea reală științifică a acestor manifestări.

Machiavelli este figura cea mai caracteristică pentru marcarea începutului unui nou spirit, dacă nu a unei noi stări de lucruri. Născut la Florența, la 3 Mai 1469, dintr'o familie de *popolani grasi* — o clasă de noi îmbogățiți, cari câștigaseră o supremație politică și socială locală, ce dură până în 1434 — după ce făcu studiul umanităților, deci o frumoasă cultură clasică, concură în 1498 pentru locul de secretar al celei de a doua Cancelarii a Seignoriei și, reușind, fu numit anul următor în acest post și deasemenea ca Secretar al Oficiului celor 10 ai Libertății și Păcii, funcție pe care o îndeplini până în 1512, în care timp avu numeroase misiuni, la Forlì, la curtea Franței, la Urbino, în Romagna, la Roma, la Berlin, până la venirea Medicilor, când fu implicat într'un complot, aruncat pentru scurtă vreme în închisoare și destituit până la sfârșitul vieții sale, survenit la 22 Iunie 1527.

Lucrările principale ale lui Machiavelli sunt: *Principele* (Il Principe) și *Discursuri asupra primei decade a lui Titu Liviu* (Discorsi sopra la prima deca di T. Livio), la care am putea adăuga, pentru înțelegerea deplină a gândirii lui: *Dialogurile privitoare la arta războiului* (Dell' arte della guerra), *Relatările* sau rapoartele sale diplomatice, și, într'o oarecare măsură, *Istoriile florentine*, care au mai ales un caracter literar.

În cele dintâi două lucrări găsim toate elementele concepției sale politice, așa zise machiavelice¹⁾.

Principele a fost scris în 1513 și se pare că a circulat în timpul vieții autorului în mai multe copii manuscrise, atât la Florența cât și la Roma, fiind o lucrare puțin voluminoasă. O traducere latină, foarte puțin schimbată și fără ultimul capitol, a fost publicată în 1523 sub titlul *De regnandi peritia*, dedicată lui Carol Quintul și semnată de un oarecare Agostino Nifo, Profesor la Piza. Tipărirea lucrării a avut loc pentru întâia oară aproape în același timp la Roma și la Florența, Decembrie 1531 și Ianuarie 1532. Ea cuprinde 26 capitole și a avut norocul a două dedicații de oportunitate, una lui Giulio și alta lui Lorenzo de Medici. Am putea-o împărți în două: Prima parte, cuprinzând cele dintâi patrusprezece capitole ce se ocupă cu diferitele forme de State și în deosebi cu cele noi, precum și de mijloacele prin care ele se formează și pot să se mențină; partea a doua, chintesența machiavelismului, capitolele XV—XXV, conținând o schemă psihologică empirică a naturei omenești și apoi, plecând de la ea, preceptele din care va trebui să se inspire Prințul spre a conduce *con virtù*. Capitolul final, *Esortatione a liberare la Italia da barbari*, este profesia lui de credință, mobilul gândirii lui Machiavelli, rostul și concluzia cărții.

După Machiavelli, Statele sunt sau *repubbliche*, în sensul modern, sau *principate*, în înțelesul de monarhii. Principatele la rîndul lor pot fi ereditare, noi, mixte și eclesiastice. Toată atenția autorului se concentrează asupra principatelor noi, despre care spune că pot fi întemeiate fie prin arme și virtute, adică abilitate politică, fie prin armele altora sau noroc, fie prin crime, sau în fine prin voința cetățenilor, *principati civili*. Despre fiecare dă exemple plastice, care impresionează prin realismul lor. Insistă apoi, în trei capitole consecutive, asupra organizației militare cu o pasiune și o înțelegere rare, susținând necesitatea și afirmând superioritatea milițiilor naționale, cărora le va consacra, nu numai o carte specială, *Arte della guerra*, dar și o bună parte din activitatea sa publică.

Cele zece capitole următoare, XV—XXV, închid și rezumă ceea ce machiavelismul are mai caracteristic, esența sa. În primul rând, în ce chip înțelege autorul să trateze despre „căile

1) Ediția în 4 volume, *Opere di Nic. Machiavelli*, cittadino e segretario fiorentino, Nell' Haya, MDCCXXVI.

și purtările unui principe cu supușii și amicii săi". Iată mărturisirea sa clară: „Dorind să scriu ceva *folositor* pentru cine se pricepe, mi s'a părut mai potrivit să merg direct la *adevărul real al lucrului*, decât la închipuirea lui (căci mulți și-au închipuit republici și principate care nu s'au mai văzut, nici cunoscut în realitate), deoarece este atâta deosebire între felul cum se trăiește și acela cum ar trebui să se trăiască, încât acela care lasă ceiace se face pentru ceiace ar trebui să se facă, își pregătește mai degrabă ruina, decât apărarea. De aceea, un om care ar vrea să se arate pretutindeni bun, merge la pierzare printre atâția alții cari nu-s buni" (Cap. XV). Aici avem exprimată categoric înclinarea lui metodologică empiristă prin întrebuintarea termenului *verità effettuale della cosa* (adevărul real al lucrului), și scopul utilitar al operei, fiindcă vrea să fie folositor¹⁾.

Prin urmărirea acestui adevăr în toate cercetările sale, înlocuind astfel discuția textelor și argumentarea apriorică prin studiul și analiza faptelor, fie trăite și observate, fie istorice, Machiavelli va imprima politicei caracterul său științific. Cu el și de la el politica începe să fie o știință socială independentă, deși el o privește numai ca o artă, *l'arte dello Stato*, întemeiată pe metoda de observație. Căci *verità effettuale* sunt pentru el, în primul rând, acele „condizioni umane”, virtuți și vicii, pe care le enumără doar în acest capitol și le examinează apoi mai deaproape în celelalte, pentru ca pe baza constatărilor obiective la care ajunge, să facă recomandările respective principelui.

E de remarcat aici că pentru Machiavelli omul e rău în esența lui. Ingrat, schimbăcios, prefăcut, lacom de câștig, temător de primejdii... *Per esser gli uomini tristi*, repetă el continu și face din această convingere sau presupunere, un postulat al politicei chiar, creind și termenul de *corruttela*, pentru a defini epocile de decădere, atunci când materia umană este complet coruptă, și întrebuintând chiar pentru contemporanii și conaționali săi denumirea de *vituperio del mundo*. Aceste convingeri deasemenea îl determină desigur să nu țină nicio socoteală de bine și de rău în ceiace privește pe indivizi, atunci când e vorba de fixarea regulilor de conducere ale Principelui, a cărui misiune este numai menținerea, consolidarea și salvarea Statului, cel mai înalt obiectiv moral după el. Deasupra Sta-

1) D. C. Antoniadu, în admirabila sa lucrare despre Machiavelli, are o formă foarte fericită despre *Principele* când spune: „Conceput ca o operă de ocaziune, a rămas opera unei ocaziuni pierdute", p. 118.

tului nu există nimic, legea supremă este, ca și la Romani, salvarea lui, iar Principele, ca personificare a Statului, trebuie să-i consacre toate preocupările sale, chiar moralitatea lui personală. Este, fără a fi întrebuintată expresia, concepția faimoasă a *rațiunei de Stat*, după care idealul moral cel mai înalt, morala superioară este existența Statului, binele și siguranța lui, în fața cărora morala curentă, individuală și socială, nu contează, n'au nicio valoare.

Pe aceste considerații el recomandă Prințului să fie mai degrabă crud decât milos, totdeauna temut decât iubit, să facă bine pe fiara, fiind leu și vulpe totdeauna, să nu se țină de cuvânt dacă e nevoie, să fie simulator și disimulator, căci arta de a guverna nu-i numai o artă de a face, ci și de a te preface. Deasemenea nu e necesar ca Principele să aibă toate calitățile pe care oamenii le prețuiesc și vor să le vadă la un Principe, dar e necesar să pară că le are. „Ba voiui îndrăzni să spun, observă Machiavelli, că avându-le și observându-le pururea îi sunt păgubitoare, pe când părând numai că le are îi sunt folositoare”. Pentru menținerea Statului „va fi deseori nevoit să lucreze contra bunei credințe, contra iubirii, contra omeniei, contra religiei. Trebuie deci să aibă un suflet dispus să se întoarcă după cum bat vânturile și schimbările soartei și, cum am mai spus, dacă poate să nu se depărteze de bine și să știe la nevoie să facă rău”. În fine, să se ferească a face acte care i-ar putea atrage ura sau disprețul, ceiace-l va cruța deopotrivă și de primejdia conjurațiilor, cărora Machiavelli le consacră un întreg capitol, al XIX-lea, pe care P. Janet îl consideră drept „o capo-d'operă de claritate, vigoare, experiență și reflexiune”.

După aceasta arată că trebuie să fie adevărat prieten și adevărat dușman, totdeauna însă hotărît și categoric, să aprecieze meritele, să onoreze pe artiștii mari, să asigure comerțul și agricultura, să încurajeze industriile, să dea atenție petrecerilor poporului, să știe să-și aleagă miniștrii și să fugă de lingușitori. În fine, spune Machiavelli, nu numai succesul, dar și siguranța Prințului stau în *virtutea* lui, mai mult decât în *soartă*. Și în penultimul capitol (XXV-lea), încearcă să schițeze o întreagă teorie filosofică cu ajutorul acestor două noțiuni, afirmând că jumătate din lucrurile omenești depind de soartă și jumătate de liberul nostru arbitru, de voință sau *virtu*. Omul nu se poate împotrivi soartei, dar o poate secunda, nu ca să-i rupă urzeala, ci ca să i-o țese. Pentru aceasta îi trebuiesc acele calități utilizare și eficace pe care le subsumează cuvântul *virtu*, așa cum

îl înțelegea Renașterea: energie neînfrântă, voință calculată, adaptare la împrejurări (qualita dei tempi), indiferență în fața binelui și răului¹⁾. Fără a se afirma drept un adept hotărît și convins al voluntarismului, el își arată simpatia și recomandă să fie mai degrabă îndrăzneț, impetuos, decât circumspect, pentru că soarta (*fortuna*) e femeie...

Lucrarea, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, cunoscută destul de bine din timpul vieții sale, dar publicată pentru întâia oară de abia în 1532 odată cu *Principele* și *Istoriile florentine*, este o colecție de eseuri asupra câtorva probleme generale de politică, folosind istoriile lui Titu Liviu mai mult ca motiv. Opera aceasta, neterminată încă, nesistematică și deci fără o unitate riguroasă de gândire, cuprinde trei cărți, care ar fi logic sortite să se ocupe pe rând de întemeierea și organizarea Statelor, de creșterea și dezvoltarea lor, de prelungirea existenței și întârzierea decăderii lor. În deosebire de *Principele*, obiectul îl formează *republicele*, nu monarhiile. Profesorul Ercole și C. Antoniadă au căutat, în cărțile lor despre Machiavelli citate mai sus, să degajeze din amestecul acesta de observații variate și meditații luminoase și interesante asupra lucrurilor politice și evenimentelor concrete, mai ales istorice, cuprinse în *Discorsi*, un sistem politic, o teorie a Statului în sensul modern.

În general, lucrarea este o complectare a *Principelui*, pe îndelete și cu întreruperi gândită, poate și de aceia cam dispare, dar confirmând aceiași atitudine metodologică și aceiași concepție generală politică. Înriurirea lui Aristotel și Polibiu sunt manifeste, iar noțiunile centrale rămân tot acelea de *verità effettuale* și *virtù*, la care se adaugă două noi: aceia de *dreptate* și aceia de *libertate*, către care se îndreaptă în deosebi simpatiile sale. Fiind vorba de *republici*, pe care Machiavelli le socotește mai apte de a conserva și dezvolta Statul, decât monarhiile, care-s mai potrivite spre a-l întemeia, autorul recomandă întrebuințarea aceluiași mijloace de menținere a lor pe care le-am întâlnit în *Principele*, dar mărturisește totdeauna mai multă încredere în popor, mai mult respect pentru dreptate, recunoscută ca unul din fundamentele Statului, și pentru libertatea individuală și publică, căci Statul adevărat, spune Machiavelli, este acela

1) Francesco Ercole, La Politica di Machiavelli. Roma, Collect. Politia, 1926. Cap. I.

C. Antoniadă, Machiavelli. 2 vol. București, Cultura Națională, 1933—1934, pag. 16—30, 62 și 406, vol. II.

în care „ciascuno puo tenere e difendere l'opinione che vuole”, iar legea este egală pentru toți, introducând astfel și noțiunea de egalitate, una din condițiile necesare ale unui Stat liber, drept și puternic.

Arte della guerra întregește gândirea politică a lui Machiavelli, evidențiind și mai mult preocupările practice, utilitare, ale autorului în elaborarea celor trei lucrări fundamentale ale sale, și în special intuiția lui genială despre necesitatea națiunii armate.

Critica cea mai obiectivă și mai completă a ideilor lui Machiavelli o întâlnim la Paul Janet mai pe larg¹⁾ și apoi la Gaetano Mosca, foarte succintă și sugestivă²⁾.

Din examinarea operei lui putem formula următoarele concluzii: 1) Machiavelli este prima manifestare a gândirii libere în domeniul științelor sociale, bineînțeles, după Evul-Mediu; 2) Opera lui este, după aceea a lui Aristotel, primul și cel mai instructiv exemplu de fecunditate a aplicării la problemele sociale a metodei experimentale și de observare a faptelor; 3) Realismul său îl face să afirme și înfăptuiască cu hotărâre separarea politice de religie și de morală, stabilind astfel independența ei teoretică; 4) Urmărind în mod evident un scop practic și utilitar, opera lui nu dovedește mai puțin necesitatea și posibilitatea, atât a întemeierii unei științe politice relativ autonome, cât și a alcătuirii unei arte politice; 5) Recomandând o serie de mijloace politice tiranice și amorale, el nu poate tăcea totuși admirația și simpatia sa pentru marele principii ce stau la baza Statelor moderne: dreptatea, libertatea, egalitatea, considerându-le drept condiții ale unei organizări sociale superioare; 6) în fine, întrevăderea însemnătății și valorii colectivității, a poporului, ca element primar și factor permanent și determinant politic.

De aceea Machiavelli este și rămâne o sursă de inspirație și de studii, iar machiavelismul expresia unui geniu bărbătesc, pătrunzător, fin și hotărât totdeodată, totdeauna net și clarvăzător, de o rară înțelegere practică, pasionată și cultivată³⁾.

1) *Paul Janet*, *Histoire de la science politique dans ses rapports avec la morale*. V-me édition. 2 vol. Paris, Alcan, (1924) p. 491—602. vol. I.

2) *Gaetano Mosca*, *Histoire des doctrines politiques depuis l'Antiquité jusqu'à nos jours*, Trad. G. Bouthoul. Paris, Payot, 1936, pag. 103—125.

3) Asupra lui Machiavelli vd. și *Charles Benoist*, *L'influence des idées de Machiavelli*, în „Recueil des Cours” (Académie de Droit international) vol. 9, 1935. În aceeași colecție se găsesc studii și asupra altor gânditori expuși în acest capitol.

După Machiavelli, literatura politică devine foarte bogată, atât datorită luptei ce se dădea între protestanți și catolici, mai ales pe tema legitimității și limitelor suveranității și pe aceea a îndreptățirii rebeliunilor și tiranicidului, cât și prin desvoltarea cercetărilor luând ca punct de plecare fie pe Aristotel sau ceilalți clasici, fie pe Machiavelli spre a-i combate, susține sau complectă.

Cel mai de seamă filosof politic după Machiavelli este englezul Thomas Morus, născut în 1472 la Londra. Student la Oxford, unde cunoscuse de aproape pe Erasmi și învăță din vreme așa de bine limbile clasice, încât traduse din grecește în latinește *Tiranicidul* lui Lucian, și la vârsta de 19 ani pînă la Roma o serie de conferințe despre *Cetatea lui Dumnezeu* a Sf. Augustin. După o ședere de 4 ani la mănăstire, se hotărî a se consacra avocaturii și deveni repede membru al Camerei Comunelor, iar prin independența sa se făcu apreciat și simpatizat de cardinalul Wosley, mare cancelar al regelui Henric VIII-lea, cu ajutorul căruia intră întâiu în serviciul Curței, apoi se ridică treptat în cele mai înalte demnități: membru al Consiliului particular (1515), trimis în misiune diplomatică în Flandra (1516), însoți pe rege în 1520 în Franța, mare cancelar înfășurî în 1529. Om de o mare tărie de caracter, cu prilejul conflictului dintre coroana Angliei și papalitate își susținu cu hotărîre convingerile sale, pentru care suferi cu seninătate chiar supliciu în 1535.

În deosebire de Machiavelli, gânditorul care a dat la rîndul său deasemenea numele unei întregi școale de cugetători și scriitori politici, *utopiștii*, este un continuator al lui Platon. Lucrarea lui, *De optimu reipublicae statu deque nova insula Utopia*, sau cum i se spune mai pe scurt *Utopia*, apărută la 1516, deși este o construcție imaginară, întocmai ca și Republica lui Platon, se deosebește mult de ea și se resimte mai degrabă influențată de ideile lui Erasmi din *Elogiul nebuniei*. În prima parte autorul face o expunere impresionantă a tristei situații a societății engleze de la sfârșitul secolului al XV-lea și începutul celui de al XVI-lea, criticând fără cruțare viciile, cruzimile și nedreptățile unei lumi corupte și barbare, și manifestând o vie simpatie și un real interes pentru cei muncitori și în suferință.

Partea a doua a lucrării cuprinde o descriere a organizației sociale din insula Utopia, descoperită întâmplător de căpitanul Raphael Hitlodeo, navigând pe urmele lui Americo Ves-

puci. Utopia este o republică muncitoare și democratică, nu războinică și aristocratică, egalitară, nu întemeiată pe caste, libertară și echitabilă, nu sclavagistă.

Munca manuală nu mai este considerată drept o ocupație inferioară și nedemnă, ci din contra un adevărat titlu de onoare. Iar cauza tuturor rețelilor, proprietatea particulară, este desființată. Autorul arată cu acest prilej desavantajile proprietății, producătoare de inegalitate, discordie și lene, deoarece numai puțini posedând, ceilalți rămân în mizerie și la cheremul celor bogați cari, organizându-se, devin și cei mai tari, astfel că exploatează pe ceilalți, îi nedreptățesc și umilesc, pe când dâșii, fără să muncească, profită și huzuresc. Ca urmare, în Utopia, pământurile, casele, atelierele și rezervele de materii prime aparțin Statului. Fiecare cetățean are o meserie și este întrebuințat deasemenea și în agricultură, pe rând și după cerință, șase ore de lucru pe zi ajungând să asigure din belșug producția indispensabilă nevoilor de existență ale tuturor. Moneda și contractele între particulari sunt cunoscute, deoarece producția ca și distribuția sunt pe seama colectivității. Munca manuală este obligatoriu complectată de recreații intelectuale, așa încât toți cetățenii beneficiază de binefacerile culturii și civilizației umane. Organizarea politică și administrativă este democratică și colectivă. Familia, care rămâne baza solidă a alcătuirii sociale, fiecare având locuință distinctă, desemnează, pe grupuri de 30, un filarc, iar zece filarhi un protofilarc. Toți filarhii la un loc aleg pe șeful suprem, dintre patru candidați indicați de popor, și funcțiunea lui de magistrat suprem și președinte al adunării populare, este pe viață. Ceiace apare cu totul original este pe de o parte, politica religioasă, tolerantă și liberală, și pe de altă parte, politica externă, antihegemonistă și amică a tuturor Statelor slabe și nedreptățite.

În concluzie, Morus observă că exemplul Utopiei nu poate fi imitat orbește, dar e susceptibil de a ne învăța multe lucruri utile pentru îmbunătățirea situației sociale existente. Celor ce se îndoiesc de posibilitatea realizării unui astfel de regim, căpitanul Hitlodeo le recomandă, cu humor, o excursie în Utopia.

Se pare că opera lui Morus a avut o influență însemnată nu numai asupra formării doctrinei socialiste și comuniste, dar și imediat asupra unei mișcări cu același caracter, deslănțuită în Germania cam în aceeași epocă și condusă de Nicolas Stork și Thomas Müntzer.

Un alt gânditor și scriitor politic, care se revendică însă

de la Aristotel, pe care vrea dealtfel să-l corijeze și completeze, și care continuă într-o oarecare măsură, ca metodă, pe Machiavelli este Jean Bodin (1520—1596). Paul Janet și după el atâția cercetători mai noi¹⁾, îl socotesc drept cel mai mare teoretician politic al secolului al XV-lea, după Machiavelli evident, și compară chiar opera lui, în ceiace privește întinderea subiectului și bogăția materialului, cu *Politica* lui Aristotel și *Spiritul legilor* a lui Montesquieu.

Intr'adevăr, *Les six livres de la République*, apărute pentru întâia oară în 1577 și în latinește în 1586, traduse de însuși autorul, conțin un material istoric imens și foarte variat în comparație cu acela ce se găsește la Machiavelli, care se referă, după cum am văzut numai la Romani și la Italia contemporană, ceiace și explică succesul incontestabil al cărților lui Bodin, aproape timp de un secol. Ambiționând însă a egala, dacă nu a întrece pe Aristotel, al cărui plan din *Politica* îl adoptează și urmărește după aceia aproape pas cu pas spre a adapta și pune la punct tot ceiace i se pare a nu mai fi acceptabil și actual, Bodin nu numai că nu aduce nimic nou, niciun principiu original sau o viziune netă și superioară, ca să nu zicem îndrăzneată, dar cele mai adeseori criticile lui sunt așa de slabe, de inexacte și de superficiale, încât însăși expunerea devine greoaie și confuză, deoarece autorul se pierde în detalii critice și definiții încărcate, amestecând, cu o flagrantă lipsă de spirit filosofic, principiile elementare.

Moderat, destul de înțeleghător și pregătit, mai ales din punct de vedere istoric și juridic²⁾, el reușește totuși să afirme și confirme prin studiile lui o serie de adevăruri ce aveau nevoie de a fi repetate, dezvoltate și răspândite cât mai mult. Astfel, dânsul pune în serviciul științei politice frumoasele-i cunoștințe de drept politic și privat și chiar de economie politică într-o oarecare măsură, dând exemplul colaborării lor necesare și fecunde; apără contra lui Machiavelli justiția ca pe cel mai sigur stâlp al oricărui Stat, căci după el fericirea nu-i singurul obiect al guvernării, ci în primul loc este dreptatea, ba poate chiar ceva mai înalt, contemplarea. Aceasta ar însemna la el

1) În afară de cartea lui H. Baudrillart, Bodin et son temps, 1853, de notat: J. Moreau-Reibel, Jean Bodin et le droit comparé dans ses rapports avec la philosophie de l'histoire, Paris, Vrin, 1933, p. 280;

A. Lefranc, La place de Jean Bodin dans la Renaissance et dans la science politique. Paris, 1930.

2) *Methodus ad facilem historiarum cognitionem* și *Colloquium heptaplomeres* sunt încă două din lucrările sale.

droit gouvernement, guvernare adevărată. Atitudinea sa în chestia sclavajului, în deosebire de aceia privitoare la familie și la identificarea Statului cu ea, merită relevată, nu numai pentru oportunitatea ei într'o epocă nenorocită, când descoperirea Americii dusesse la o impetuoasă recrudescentă a sclavajului, dar și pentru fermitatea și bogăția argumentării sale solide și substanțiale contra acestei pacoste sociale.

O contribuție interesantă a lui Bodin la munca de elaborare a Științei Statului este teoria sa despre suveranitate, pe care o definește ca pe o putere *absolută*, perpetuă și indivizibilă. Adevărat suveran este acela care dă legi supușilor fără consimțământul lor și nu-i ținut el însuși să li se supună. Caracteristica *maiestății suverane* e de a face și desface legile, supunându-li-se după plăcere. Cât privește atributele suveranității, ele sunt cele cunoscute: puterea legislativă și executivă, judecătorească, aceia de a declara războiu și încheia tratate, de a bate monedă, confiscă, numi ofițeri, grația, etc. Formele de guvernământ sau speciile de suveranitate pe care el le admite sunt numai trei: monarhia, aristocrația și democrația. În virtutea principiului indivizibilității, suveranitatea nu se poate repartiza în același timp între acești trei factori, ci va fi totdeauna unul dintre ei care să domine pe ceilalți doi, clima intervenind în balanță într'un sens sau altul cu multe șanse, „căci unul dintre cele mai mari și poate principalul fundament al republicilor este de a acomoda Statul cu caracterul cetățenilor, edictele și ordonanțele cu natura locurilor, persoanelor și timpurilor”. Iar simpatia autorului, sprijinită pe o argumentare laborioasă, merge către monarhie, deoarece ea singură este simplă în esență și temperată în guvernare și va putea asigura deci armonia unora cu alții și a tuturor împreună, adică justiția, scopul oricărei societăți. Prin maiestatea autorității sale suverane, ea va concilia pretențiile contrarii, justa ambiție a poporului, ca și justul orgoliu al nobililor, stabilind pretutindeni concordia și pacea. În general însă, orice formă ar lua suveranitatea, ea nu se va putea ridica deasupra dreptății și legilor lui Dumnezeu, afirmă Bodin, atrăgând totdeauna atenția că nu trebuie discutat asupra religiei, care are la rândul ei datoria de a nu întrebuița niciodată violența, așa după cum spunea Teodoric, regele Goților: „Religionem imperare non possumus, quia nemo cogitur ut credat invitus”.

Dar odată cu preocuparea de problemele generale ale Statului și de închegarea unei științe și a unei arte politice in-

dependente, răsar de pretutindeni în această epocă discuțiuni și cercetări mai speciale, din ce în ce mai aprofundate și mai pasionate asupra rosturilor și naturei legilor, a raportului lor cu dreptatea și organizarea socială, a fundamentelor dreptului ca disciplină și legăturilor lui cu morala, teologia, politica și filosofia.

Alberico Gentile (1551—1611), profesor italian la Oxford, face, împreună cu Althusius, tranziția adevărată și logică către apariția și formularea cea mai fericită a concepției filosofice moderne a dreptului, atât prin interpretarea sa privitoare la Machiavelli, cât mai ales prin natura preocupărilor lui juridice (*De jure belli*, 1588). El afirmă, de pildă, că numai cinci din cele zece porunci se pot explica prin dreptul divin, pe când celelalte exclusiv prin dreptul uman, iar ultima se întemeiază pe legea naturei umane, în special pe instinctul social.

Althusius (Althusen sau Althaus, 1557—1638) la rândul său, profesor de drept la Universitățile germane din Herborn și Siegen (1586—1604) și apoi magistrat la Emden, orașul său natal, ne-a dat în lucrarea sa principală, *Politica metodice digesta*, apărută întâiu în 1603 și apoi mai dezvoltată în 1610, interesante considerații asupra suveranității, contractului social și dreptului la rezistență. Monarhomac, temă pe care este viu combătut de Barkley în lucrarea sa *Despre domnie și puterea regală*, Althusius afirmă cu îndrăzneală și hotărâre că *suveranitatea aparține poporului și este inalienabilă*: „Cine va îndrăzni să spună că poporul poate transfera cuiva suveranitatea sa? Acesta-i un drept indivizibil, inalienabil, imprescriptibil... Bodin s'a înșelat atribuind regilor și celor mari suveranitatea: ea-i dreptul societății întregi. După Dumnezeu, Societatea dă toată puterea legitimă acelorora pe care îi numim regi sau prinți; dar, oricât de mare ar fi puterea unei concesi, există totdeauna alta mai mare decât ea, adică puterea aceluia care concede” (Cap. XXXVIII).

În deosebire deasemenea de Bodin, care concepe contractul de întemeiere a Statului ca pe un act de supunere necondiționată a colectivității față de conducător, Althusius, precizând în mod clar și categoric natura contractuală a acestui fapt¹⁾, îl privește numai ca o simplă delegațiune, o concesie din partea poporului a capacității sale naturale de conducere administrativă,

1) „Pactul social, spune dânsul, constă în promisia expresă sau tacită a unei comunicări reciproce de bunuri, servicii, ajutoare, drepturi comune, după nevoile vieții generale”.

dreptul suveran rămânându-i exclusiv lui. Pentru a afirma mai net acest lucru apare, în concepția sa politică, *Eforatul*, instituție compusă din aleșii poporului și menită să instituie, controleze, protejeze și destituie pe magistratul suprem. În acelaș timp, luând, consecvent cu convingerile sale, atitudine contra tiraniei, el ne oferă cea mai serioasă efortare științifică din această epocă de reconciliere a principiului autorității cu principiul libertății, căutând, pentru afirmarea dreptului legal de rezistență, să stabilească care pot fi persoanele îndreptățite a-l folosi, cum, în ce împrejurări și în ce măsură¹⁾.

Acela care pune însă cu adevărat bazele filosofiei dreptului, mai ales ale dreptului național și dreptului ginților sau internațional, este Olandezul Hugo de Groot, cunoscut sub denumirea literară de Grotius (1583—1645), pe care Paul Janet îl compară cu Descartes și despre care Leibniz spunea că-i incomparabil, *incomparabilis Grotii iudicio et doctrina*.

Născut la Delft, fu pe rând procuror (1607), sindic de Rotterdam (1613), membru al Statelor generale, dar amestecându-se în luptele politice, fu condamnat la închisoare pe viață și scăpă numai datorită abilității soției sale (1621) spre a fugi la Paris, unde fu profesor particular până la, 1631, când plecă în Suedia. Aici, apreciat la Curte, a fost trimis de către regina Suediei ambasador la Paris (1635), demnitate în care și muri peste zece ani, tocmai pe când străbătea Germania în drum spre Stockholm.

Prima sa lucrare, *De jure praedae*, din care a apărut un capitol, *Mare liberum* în 1609, ca răspuns la scrierea lui Selten, *Mare clausum*, n'a fost publicată decât târziu de tot după moartea lui, în 1868.

Între timp apăruseră *De veritate religionis christianae* (1619) și opera sa principală, *De jure belli ac pacis* (1625).

Tradiția joacă încă mare rol în gândirea lui Grotius și o face să se resimtă în ansamblul ei, mai ales atunci când ar fi de afirmat adevăruri ceva mai îndrăznețe, ca de pildă în chestiunile suveranității, sclaviei, libertății. Străduințele și vederile lui sunt însă remarcabile, când sentimentul și judecata sa se pot manifesta cu spontaneitatea lor firească și încrezătoare, dându-ne astfel adevăruri care de la el ne-au rămas ca puncte luminoase ale orientării noastre sigure în domeniul filosofiei și științei dreptului.

1) Otto Gierke, Iohanes Althusius u. die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien. Breslau, 1880.

Adoptând clasificarea clasică de drept pozitiv și drept natural și raliindu-se lui Gentile în separarea dreptului divin de dreptul uman, care la rândul său poate determina fie raporturile dintre indivizi, *jus personale*, fie raporturile dintre națiuni, *jus gentium*, Grotius arată că chiar înlăuntrul acestor categorii de drept se poate face deosebirea de drept natural și drept convențional, căpătând astfel un drept pozitiv personal, *jus civile*, și un drept pozitiv al popoarelor, *jus gentium voluntarium*. Precizările și observațiile sale în legătură cu aceste diferite feluri de drept sunt în deosebi interesante și au o mare importanță istorică și de cunoaștere.

Avem astfel determinări și precizări ca acestea: dreptul pozitiv își are izvorul în ceiace-i folositor și este un produs istoric și voluntar, pe când dreptul natural sau nescris nu-și are izvorul, nici în util, nici în voința lui Dumnezeu, ci în natura rațională a omului și este deci veșnic, neschimbător, pretutindeni același. Ceiace acționează ca lege în toate locurile și în toate timpurile aparține dreptului natural. Existența aceasta a unui drept anterior oricărei convenții se explică, după cum a susținut-o Aristotel cel dintâiu, prin natura sociabilă a ființei umane, care are drept esență a rațiunei sale înclinarea invincibilă către comunitatea organizată. Instinct și rațiune, amândouă colaborează la crearea, menținerea și dezvoltarea relațiilor noastre cu semenii și deci a societăților omenești, chiar atunci când nu avem nevoie de nimic, ceiace evidențiază că nu utilitatea determină, în fond, echilibrul și armonia socială, și prin urmare echitatea și dreptatea. Dreptul își are izvorul în el însuși și este imuabil ca natura și rațiunea. Dumnezeu însuși nu poate face ca $2 + 2$ să nu facă 4, tot așa nu poate face ca ceiace este rău în sine să nu fie astfel.

În aplicarea la probleme particulare a acestor considerații de vizionar, Grotius desvăluie atât insuficiența spiritului său filosofic și slăbiciunile sale profesionale de jurist, tratând chestiuni de drept natural prin principiile dreptului civil, precum și influența stării sociale căreia aparținea, trăgând concluzii neașteptate. Așa, dânsul consideră suveranitatea ca un fapt, diferit după timpuri și locuri și nu ca un drept ce-și are principiul în natura omenească și regula în rațiune, stabilind că ea nu aparține totdeauna și fără excepție poporului. El susține că un individ, ca și un popor, poate să-și vândă libertatea pentru subsistență, alienându-și deci suveranitatea, care poate dispărea deasemenea prin dreptul războiului, învinșii pierzând libertatea

de fapt și de drept. Prin urmare, întemeierea suveranității pe consimțământul constrâns și pe forța învingătoare, și în același timp justificarea sclaviei. „Chiar atunci când stabilirea guvernului s'ar face în interesul supușilor, spune el, aceasta n'ar duce la superioritatea poporului asupra suveranului, căci nu vedem cum tutelatul ar fi deasupra tutorelui”.

După dreptul natural, niciun om nu se naște sclavul altuia, dar poate deveni, fie printr'o convenție liberă, omul putându-și vinde libertatea pentru subsistență, fie prin fatalitățile războiului. „Servitutea complectă consistă în a fi obligat de a servi toată viața unui stăpân pentru hrană și toate celelalte lucruri necesare vieții. Și această supunere, astfel înțeleasă, n'are nimic prea dur în ea însăși, deoarece obligația în care se găsește sclavul de a sluji pe stăpân e compensată de avantajul pe care-l are prin asigurarea existenței”. Astfel justifică Grotius principiul sclaviei, prin dreptul forței și al necesității, ceiace-l apropie de Hobbes.

În ceiace privește proprietatea, Grotius, deși recunoaște că în stare de natură totul aparținea tuturor, caută să dea o explicare și să justifice dreptul respectiv prin ocupare. Neamul omenesc înmulțindu-se continuu, și totdeauna crescând și nevoile și dorințele, bunurile existente, comune la început, nu mai putură satisface cererile, ceia ce determină însușirea lor colectivă sau individuală, convenindu-se tacit sau expres ca fiecare să aibă dreptul la stăpâni exclusiv ceiace și-a însușit cel dintâi. Deci, recunoașterea dreptului primului ocupant, o constatare mai mult de fapt; valabilă doar pentru bunurile neposedate, decât o legitimare. Cât privește bunurile posedate în comun, Grotius invocă partajul, amintind mai mult în treacăt și fără să-i acorde importanța pe care o merită, *munca*. El exclude totuși marea și aerul din bunurile capabile de a fi însușite și a deveni proprietatea cuiva.

Acolo unde însă meritul lui Grotius este incontestabil și decisiv, datorită înțelegerii și generozității profund umane pe care le-a manifestat, este în domeniul dreptului internațional, al cărui întemeietor este considerat pe bună dreptate. Spre a ne da mai bine și mai exact seama de importanța și valoarea contribuției sale, e de ajuns și totodată interesant să amintim ce credea în această materie un mare gânditor al timpului, întemeietorul filosofiei moderne, Descartes. Aducând vorba despre atitudinea ce trebuie s'o avem față de dușmani, într'o scrisoare a sa către principesa Elisabeta, care-l între-

base ce crede despre *Principele* lui Machiavelli, dânsul face o afirmație surprinzătoare prin naivitatea ei și edificatoare în același timp pentru mentalitatea epocii, definind ca dușman orice persoană de care ne e teamă. Textual: „Înțeleg sub denumirea de dușmani pe toți aceia cari nu-s de loc prieteni sau aliați, pentru a avea dreptul de a le face războiu când socotim avantajos, și cari, începând a deveni suspecti și de temut, este cazul să nu ne încredem în ei... Față de dușmani avem oarecum voia de a face orice”¹⁾).

Putem vedea deci cât de binefăcătoare și oportună a fost introducerea ideii și normelor de drept și echitate într’o materie unde erau necunoscute până atunci, adică în domeniul dreptului de războiu, atât de sălbatec și inuman, încât totul era permis, precum și în domeniul de a încheia tratate. Dacă dreptul de a face războiu își are originea într’un principiu just, dreptul de apărare, deoarece, în stare de natură, fiecare are dreptul să se apere contra atacurilor celor răufăcători și să-i pedepsească chiar, apoi acest drept legitim trebuie să-și aibă limitele lui în sociabilitatea și fraternitatea omenească. Căci, de îndată ce a intervenit organizarea socială, întemeiată, cum am văzut, pe esența rațională și sociabilă a naturei umane, nu se limitează și reglementează numai răzbunarea și pedeapsa individuală, al cărei sens Grotius îl definește utilizând faimoasa antiteză a lui Seneca — quia peccatum est-ne peccetur —, ci însăși pedeapsa sau răzbunarea colectivă. Prin faptul că popoarele s’au constituit în societăți deosebite, ele nu devin *ipso facto* dușmani naturali, ci trebuie să păstreze cu sfințenie acea umanitate care-i legătura generală a societății și formează unitatea și superioritatea ei. „Am văzut, spune Grotius, în toată lumea creștină o stare de vrășmășie care ar face să roșească și pe barbari, războaie începute sub pretexte neînsemnate sau chiar fără niciun pretext, și conduse fără respect pentru nicio lege divină și umană, ca și cum o simplă declarație de războiu trebuia să deschidă poarta tuturor crimelor”²⁾).

Acestei rușini și nenorociri a încercat Grotius să-i pună zăgaz cu ajutorul rațiunii umane și a legii pozitive.

Dar lupta pentru câștigarea dreptății și afirmarea drepturilor omului va continua sub toate formele vreme îndelungată

1) *Correspondances*, Ed. V. Cousin, tom. IX, p. 387.

2) *De jure belli ac pacis libri tres*. Disc. prël. S 29. Colecția Les classiques du droit international, Dotation Carnegie pour la Paix internationale, 2 vol. Washington 1913 și Oxford, 1925.

încă, până ce va veni ziua despre care Janet se exprimă așa de just: „A fost o zi în istorie, când rațiunea omenească, liberându-se de toate convențiile politice și de toate servituțiile tradiționale, a declarat că omul avea o valoare proprie și inalienabilă, că nu se putea atinge nici de persoana, nici de bunurile, nici de conștiința, nici de gândirea sa; ea a declarat omul sfânt pentru om, după marea expresie a lui Seneca, *homo res sacra homini*. Această zi nu se va uita niciodată și ea a pus o barieră de netrecut oricărui despotism”¹⁾.

9. — Scepticismul francez

Michel de Montaigne s'a născut în castelul Montaigne, ca fiul unui negustor cuprins, Pierre Eyquem, primar al Bordeaux-ului.

Prima limbă pe care a învățat-o a fost cea latină; aceasta i-a ușurat mai târziu studiul clasicilor. În liceul de Guyenne de la Bordeaux unde cursurile erau predate de cei mai mari dascăli ai vremii, aceștia se fereau să vorbească în fața micului Michel limba lui Virgil. De la 1546 a urmat cursurile de Drept de la Bordeaux, apoi acele dela Toulouse, ale lui Cujas.

La 23 de ani a fost magistrat la Perigueux, mai târziu la Bordeaux unde a întâlnit pe filosoful stoic și entuziastul poet la Boëtie. O caldă și nobilă prietenie a legat pe acești doi tineri într-o comună aspirație spre o viață mai bună. Moartea lui La Boëtie, a rupt această prietenie, care în viața lui Montaigne a însemnat unul din evenimentele cele mai mari. Acești 5 ani petrecuți în tovărășia înălțătoare a lui La Boëtie sunt cei mai bogați în aventuri spirituale pe care i-a avut Montaigne și țin locul de frunte în viața sa sentimentală.

La 1561 se însoară pentru a-și face un cămin. Din șase fiice îi supraviețuiește una singură, fără ca pierderea celorlalte să-l turbure.

La 1571 este înobilat cu ordinul Sf. Mihail.

La 1570 s'a retras din toate sarcinile oficiale ca să trăiască liber, deși nu complet izolat de lume. Cu toate că bibliotecă sa îl atrăgea mai mult ca oricare alt loc pe lume, Montaigne păstra cele mai bune raporturi cu vecinii, se ducea

1) Paul Janet, *Histoire de la science politique*, vol. I, pag. XCIII.

la Curte, ca și pe câmpul de luptă, făcea oficiul de ambasador împăciuitoare între partidele ce se războiau.

În 1580 publică două cărți de *Esseuri*.

Între 1580 și 1582 călătorește în Germania, Elveția și Italia.

În lipsă este ales primar al Bordeauxului. Își îndeplinește sarcina atât de bine încât este reales în 1584. Ciuma îl face să se retragă din sarcina de primar, iar războiul civil îl face să se retragă tot mai mult în singurătatea castelului său, unde meditează asupra vieții în genere ca și asupra evenimentelor zilei, scrie Cartea III-a a *Esseurilor* pe care o adaugă primelor două în ediția de la 1588.

Montaigne a continuat să adune reflexiuni pe care dorea să le introducă în textul unei ediții viitoare. Cum moartea l'a surprins în 1592 aceste note, scrise cu mâna lui pe un exemplar al ediției din 1588 care azi e numit: Exemplarul de la Bordeaux, au fost publicate de fiica sa adoptivă Marie de Gournay la 1595.

De atunci până azi *Esseurile* au fost publicate în nenumărate ediții, luându-se ca bază ediția de la 1588.

Secolul al XVI-lea este o luptă între tradițiuni. De când slăbise armătura puternică prin care Biserica Catolică disciplinase, timp de o mie de ani, sufletele, spiritul european trecea printr-o criză generală care se manifesta prin decentralizarea pe toate țărmurile, prin accentuarea particularului și a individualului. Certurile religioase scoborau prestigiul Bisericii. Conștiințele îngrijorate căutau un adăpost în filosofia antică, dar nu se adresau marilor sisteme filosofice, ci mai ales înțelepciunii practice a sistemelor din decadența culturii antice, precum sunt stoicismul, epicurismul, scepticismul.

Influența covârșitoare a stoicismului se explică prin asemănarea moralei sale cu morala creștină, asemănare care acoperă deosebiri fundamentale dintre aceste două doctrine.

Pe de o parte, spiritul crescut de Creștinism, să trăiască în disciplină severă, găsește un reazim în înțelepciunea încordată a stoicismului, pe de alta, dorul de emancipare al oamenilor noi își găsește îndreptățire în trufia unei filozofii care face din om un egal al zeilor.

Nenumărate opusculare care circulau în acel veac ca un bun al tuturor, dovedesc valul crescând de emancipare față de autoritatea Bisericii.

În jurul lui Montaigne toată lumea citea tratate de morală

liniștitoare. Și biblioteca lui era plină de asemenea lucrări care nu aveau nici o valoare științifică dar care aveau meritul de a difuza cultura antică. Se răspândise astfel o cultură pedantă, pur filologică, dar care avea efectul bine-cuvântat de a provoca o atmosferă de curiozitate intelectuală.

În acest mediu se formează spiritul lui Montaigne, și când prin anul 1570 începe să scrie, cu gândul de a-și omorî timpul, sau pentru a-și orîndui gândurile, primele sale *Esseuri* nu sunt originale nici ca subiect, nici ca fond, nici ca gen.

Douăzeci de ani de experiență și de reflexiune îl vor scoate pe Montaigne din pedantismul mediului său cultural, îl vor face descoperitorul unei lumi de valori noi.

După o fază de stoicism pe care Montaigne o împărtășește cu foarte mulți contemporani, el intră pe la 1573, în faza îndoielii. De altfel mulți se îndoiesc în vremea lui, căci raționalismul care prinde rădăcini, e prielnic scepticismului.

Sextus Empiricus tradus în limba franceză, găsisese mulți cititori. Dar pe când aceștia se îndoiau, obosiți de a mai căuta adevărul, altfel proceda Montaigne. În toate *Esseurile* dintre 1575—1578 este vădită intenția sa de a suspenda hotărârile judecătii. Această atitudine izbucnește însă cu tărie în capitolul 12, Cartea 2; *Apologia*, capitol central în opera lui Montaigne, ar vrea să fie împotriva detractorilor lui Raymond Sebond, o apologie a creștinismului raționalist, dar urmându-și cinstul cursul gândurilor, Montaigne se trezește dărâmând teza ca și anti-teza și proclamând, ca nevalabilă, orice hotărîre a conștiinței omenești.

O părere se împotrivește alteia, contrazicerea le dizolvă pe amândouă.

Toate cunoștințele sunt reduse la absurd, și cugetarea omenească este silită să-și recunoască falimentul. Toată cunoștința e vanitate.

Vanitate este încrederea omului în situația sa aleasă în univers, vanitate este știința, care nu are alt temei decât autoritatea și tradiția; vanitate, înfine, e chiar rațiunea, care aspiră zadarnic la adevărul absolut, pe care nu-l poate cuceri.

Toate argumentele lui Pyrrhon revin în scepticismul acesta radical și vânos. Nici tema, nici argumentele, nici exemplele nu sunt noi, cu toate acestea capitolul 12, Cartea II-a deschide perspective spre o lume nouă. Dedesubtul gândurilor și experiențelor adunate din toate părțile (căci Montaigne citește și-și însușește foarte mult), care sânt atrase pe povâr-

nișul primejdios al unei îndoeli disolvante, se simte un ton grav, aproape tragic, al sufletului care dă o luptă grea. „Apolo-
logia” este mărturia luptei aprige pe care o duce spiritul modern pe de o parte pentru a se libera de orice autoritate nejustificată, pentru a renunța la orice știință neprobată și imaginativă, iar pe de alta pentru a căuta adevărul cel nou, cel controlat de rațiune și întemeiat pe experiență.

Astfel, sfărâmând idolii culturii medievale, Montaigne e un precursor al lui Bacon.

Tot ce mai supraviețuiește criticei lui intransigente, se adună în ascuțișul unei întrebări: „Que sai-je?” Această întrebare salvează din falimentul științei omenești veșnica nădejde. Că doar numai întrebarea poate învinge stagnarea inerentă oricărei afirmări și negări, fiindcă numai ea poate să învie spiritul spre neobosită cercetare.

Scepticismul nihilist al Antichității se preschimbă la Montaigne în atitudine cercetătoare, care este expresia cea mai caracteristică a unei culturi tinere și întreprinzătoare.

Scepticismul lui Montaigne este prima fază a dinamismului modern.

Oboseala se preschimbă în curiozitate. Îndoiala devine o nouă metodă de lucru. Deși Montaigne nu o proclamă ca atare, el e totuși conștient de noutatea procedurii sale și îl consideră ca un instrument de cultură nouă. Caracterul pozitiv al scepticismului său prepară criticismul modern. Astfel după ce dovedise neputința rațiunii și a simțirii pentru aflarea adevărului, după ce batjocorise știința vremii sale, el le așează pe toate la locul pe li se cuvine.

Dărâmasse știința falsă, neîntemeiată, prezumțioasă, zestre veche de erori neștiute, de definițiuni primite fără nici un control, dar face loc științei modeste, conștiente de relativitatea adevărului ei. Slabă în rezultatele izolate, ea este puternică prin succesiunea neîntreruptă a efortului omenesc.

Rațiunea este limitată și ia rolul de cercetătoare, care nu cucerește decât adevăruri relative și parțiale, dar acestea în continuitatea lor constituiesc șirul neîntrerupt al cunoștinței progresive. Știința, e drept, nu mai este posesiunea adevărului, dar în căutarea lui fără preget și-a găsit misiunea.

Astfel pregătește Montaigne conștiința științifică modernă, în care fenomenul nu mai este degradat ca aparență, ci este valorificat ca o realitate constructivă. Efemerul, trecătorul, care dispăreau pe fondul static al „ființei” absolute, acum, pe fondul

mișcător al devenirii, este pus în valoare. Între *real* și *ideal* se ivește un raport nou.

Înainte realul considerat ca *substanță*, era, sau o minciună a simțurilor sau o închipuire a rațiunii, acum este *mișcarea rânduită*, în care se acordă simțirea cu gândul.

De vreme ce nu *ființa* ci *devenirea* importă, altfel procedează cercetătorul. O știință nouă cere o metodă nouă.

Montaigne mărturisește: „Je ne peins pas l'être, je peins le passage”.

Cu întreg umanismul Montaigne își concentrează interesul asupra *omului*. Chiar dacă nu-l mai crede centrul și stăpânul universului, el rămâne totuși centrul preocupărilor filosofice.

„Ondoyant et divers”, omul îi apare nu ca esență ci ca devenire. De unde interesul său inițial ca cel al tuturor contemporanilor săi era moral, Montaigne alunecă, pe nesimțite, spre *psihologie*.

Astfel părăsește temele morale pe care le întâlnim în primele sale *Esseuri*, pentru a nu se mai preocupa decât de Eul omenesc, sau mai bine zis de Eul lui Montaigne, pe care îl observă în toate întorsăturile capriciilor sale.

Intenția de a se îmbunătăți, se preschimbă în intenția de a se cunoaște. Pe lângă întemeierea Moralei pe Psihologie, cultura va trage din această atitudine și un folos științific, căci Montaigne se urmărește în toate amănuntele vieții sale intime și se mărturisește cu o cinste care e semnul unei culturi noi, și anume a celei dominate de spiritul științific.

Dar, descoperindu-se pe el, Montaigne face descoperirea *omenescului*. „Fiecare om poartă în el întreagă condiția umană”.

Oricât s'ar părea că urmărește să cunoască numai pe individul concret, din fiecare pagină a Cărții a II-a de *Esseuri*, se livește chipul „omului în genere”, așa cum îl va lămuri clasicismul veacului al XVII-lea.

Rezultatul cinstitei cercetări care este un aspect al empirismului modern, duce la cunoașterea omului și a măsurii lui reale pe care Montaigne o așează în intervalul dintre bestie și înger: „Ni bête, ni ange”, iată definițiunea *omenescului*. Este de observat că nu definește pe om cu valoarea unică și invariabilă, a unei afirmațiuni sau negațiuni, ci cu constanta vie a unui raport; Omenescul este conceput ca un echilibru, ca un raport între două variabile, ca trecere veșnică, veșnică acțiune, din nou începută de la trup la conștiință, de la real la ideal. Omenescul este strădanie. Noi asemănând-o cu mișcarea

fizică, am banalizat-o în termen de progres, Montaigne, însă, i-a simțit tot dinamismul, i-a surprins calitatea intensivă, a trăit-o ca întrecere.

Omenescul este întrecere a conștiinței, într'o conștiință mai lucidă. Morala nu se poate întemeia decât pe cunoașterea acestei țâșniri continuă a lucidității conștiinței.

S'a scris despre morala lui Montaigne că este meschină, lipsită de eroism, naturalistă. Și totuși o morală în care omul se naște sau se desființează după cum îndeplinește sau nu virtutea adevărului, nu poate fi mediocră.

Convingerea lui Montaigne că tot ce întrece măsura omenească nu ne apropie de înger ci de bestie, și sfatul lui dat omului ca să se lase călăuzit de Natura care este bună și blândă, au făcut ca morala lui să fie interpretată greșit, ca una mediocră, utilitaristă, lipsită de noblețta eroismului și a jertfii. Este drept că Montaigne prețuiește mai presus de orice viața omenească, dar departe de a predica un egoism strâmt, el proclamă, nu numai frumusețea jertfei pentru binele obștesc, dar o socoate chiar o necesitate. Dacă individualismul său este subliniat de afirmația că morala individuală este mai presus decât cea socială, totuși nu este prilej în care Montaigne să nu supue *fapta individuală, interesului obștesc*.

Acest zis sceptic mai are și un crez: „*La justice en soy naturelle et universelle*”, o dreptate ideală pe care o crede și posibilă. Ori, dreptatea nu este ea o virtute eminamente socială?

Iar când e vorba să fixeze o ierarhie a valorilor, Montaigne nu se mulțumește să se oprească la un grad de umanitate mediocră. Căci introduce *sfîntenia*, ca o treaptă superioară.

Deosebind pe sfinți de oameni după cum deosebește pe oameni de animale, el consideră *ascetismul* ca o ținută admirabil omenească, firește fără a o prescrie oricărui om, ci crezând-o rezervată celor aleși.

Astfel ierarhia sa de valori nu este dominată, precum se zice, de criteriul utilității, căci Montaigne preaslăvește sacrificiul ascetismului, nu atât pentru greutatea și utilitatea sa, cât pentru *gratuitatea* sa.

Acest partizan al bunului simț, detronează utilul printr'o hotărîre luată nu din inimă și entuziasm ca romanticii, ci printr'o hotărîre luată din forul logicii pure și a dreptei judecăți.

El scrie: nimic nu este inutil în natură, „*pas même l'inutilité même*”. Utilul în sensul strict, își pierde înțelesul său

practic. „Utilul inutil” este egal cu „totul util”, și astfel noțiunea finalistă morală ia aspectul unei noțiuni logice: *rându-iala*, adică oricare lucru la locul său. *Totul în natură are un rost*. Suprema virtute este cercetarea acestui rost, și actul specific omenesc nu este, după Montaigne, decât dreapta judecată. Iată cum „*La vérité est le commencement d'une grande vertu*”.

Nivelul spiritual de pe care crește și gândul și fapta lui Montaigne e însuși Adevărul. Adevărul este supremul criteriu al moralei, nici utilul nici socialul, iar când, în cumpănă grea, omul nu mai poate să ajungă la o dreaptă judecată, atunci el, *Montaigne, se încredințează lui Dumnezeu*. „Je me résigne à Dieu”. Milostivenia lui Dumnezeu la care recurge Montaigne, trece și peste poziția utilitaristă, și peste aceea a idealismului celui mai înaintat. Prin ea Montaigne deschide larg o poartă pentru avântul viitor, al evoluției spirituale posibile.

Cum mai poate fi tălmăcit bunul său simț, ca o platitudine, de vreme ce el isvorăște din luciditatea curajoasă a reflexiunii?

Cum mai poate fi învinuit echilibrul prea slăvit de Montaigne, ca fiind lipsit de avânt, de vreme ce el este greu plătit cu lupta dintre înger și bestie, și cu fapta eroică a dreptei judecăți? Cum mai poate individualismul lui Montaigne să fie bănuیت de egoism strâmt când Eul lui este călăuzit de gândul relativității spre *măsură*, când îi statornicește limitele, când se recunoaște în condiția umană, când se lecuște de anarhie, și în gestul larg al îngăduinței se mântuește de orice animalitate?

Omul ideal, după Montaigne, așa cum îl visează în capitolul său de pedagogie „De l'institution des enfants”, este omul veșnic treaz, în care domnește ca suveran peste simțire și peste porniri, cugetul limpede.

Nu este o simplă întâmplare că orientarea culturii moderne s'a limpezit deabea cu Montaigne după un veac întreg de umanism, căci idealismul pe care s'a clădit spiritualitatea modernă, este metoda cugetului liberat de patimi și prejudecăți.

Nu îndoalea stearpă zâmbește din *Esseuri* ci biruitoarea poezie a realității.

Montaigne stă de strajă la hotarul a două lumi. Sub ochii lui înseninați trec valorile culturii antice, trec valorile creștine, trec nădejtile turburi ale evacurilor ce vor să vie. El le privește alaiul neîntrerupt, le cercetează, le „controlează”, le salută curtenitor și, îndreptând spre zările întunecate zâmbetul cugetului său liberat, le luminează calea spre viitor.

Foarte înrudită cu gândirea lui Montaigne este aceea a prietenului său, Pierre Charron (1541—1603), cunoscutul predicator parizian.

Și pe el îl preocupă, mai presus de orice, natura omenească, dar mai ales partea practică, morală a conștiinței.

Opera de căpetenie *De la Sagesse* (1601 Bordeaux), este o compilare din *Esseurile* lui Montaigne, mult mai puțin atrăgătoare decât originalul. Ii lipsește grația *Esseurilor*, e scolastică, rece, uscată. Charron are însă meritul de a fi scris prima carte de morală filozofică într-o vreme când se scriau tratate de morală teologică.

Charron recomandă îndoiala, care e menită pe de o parte să țină spiritul treaz pentru cercetare, iar pe de altă parte să ducă la credință. Nici rațiunea și nici experiența nu sunt în stare să ducă la adevăr, fiindcă atât una cât și cealaltă sunt supuse înșelării. Spiritul nostru nu dispune de un mijloc eficace de a distinge între adevăr și fals, de aceea noi suntem sortiți să căutăm pururea adevărul, fără să ajungem vreodată în posesiunea lui. Adevărul aparține numai lui Dumnezeu. Nouă ne sunt date ca singure bunuri, în lumea aceasta plină de erori și de mizerie, îndoiala și cercetarea.

După Charron, viața este un lanț de vicisitudini, și de erori. Omul este incapabil să iasă din mediocritate.

Înțelepciunea constă în recunoașterea limitelor cunoștinței și puterii omenești. Această modestie duce la cinste, credință în Dumnezeu și liniște.

Fervent catolic, Charron a apărât Biserica lui, de atacurile protestanților și libertinilor.

Mai presus de tot, însă, prețuește natura, rațiunea și moralitatea.

Natura și rațiunea sunt divine. Religia este dependentă de morală, nu viceversa. Morala este naturală; pentru acest stoic principala virtute este să te întorci la natură. Rațiunea ne este dată de natură.

A trăi înseamnă pentru el a trăi din adevărul moral, și aceasta este identic cu a fi conform naturei tale.

Religiunea să fie rodul acestei morale. „Să nu te încrezi în aceia a căror moralitate este întemeiată pe scrupule religioase” spune el. Religiunea ne este dată, pe când rațiunea este în noi.

Odată, el exclamă: „Vreau să fie omul bun chiar dacă nu ar fi Paradis sau Iad!” Firește, aceste vorbe au îngrijorat Bi-

serica, și Charron a fost silit mai târziu să le scoată din text.

Dar până la urmă, valoarea supremă rămâne pentru Charron, tot revelația creștină.

Un alt reprezentant al scepticismului, în această vreme, este și Franz Sanchez (1552—1632). Născut în Portugalia, dar stabilit de mic în Franța, își făcu instrucția la Bordeaux, călători apoi câțiva ani în Italia și fu după aceea profesor de medicină la Montpellier și Toulouse. În afară de alte lucrări de mai mică importanță, în care atacă o seamă de medici și filosofi italieni, printre cari Fracastaro și Cardanus, el publică lucrarea lui de seamă *Quod nihil scitur*. Sanchez se ridică în această lucrare împotriva filosofiei aristotelice și scolastice, împotriva speculațiilor extravagante ale Renașterii, împotriva erudiției bazată pe interpretarea cuvintelor aflate în cărți. Știința, așa cum se predă, nu este după el știință adevărată. Ea se folosește de definiții și utilizează deducția silogistică, dar definițiile nu sunt altceva decât explicitare de termeni, iar deducția silogistică presupune premise ce sunt arbitrar și fără valabilitate sigură. Știința adevărată, constă în corespondența perfectă dintre subiect și obiect, *scientia est rei perfecta cognitio*.

Lucrurile sunt în număr infinit și stau toate în raporturi unele cu altele, încât un lucru nu poate fi cunoscut decât raportându-l la toate celelalte, iar omul fiind finit nu se poate pune cu infinitatea lor. Lucrurile sunt apoi individuale și schimbătoare, unele din ele prea mari, altele prea mici, încât depășesc posibilitățile de sesizare ale minții omenești. O ființă mică, cum este omul, un microcosm, nu poate sesiza universul infinit. Cunoștința o împarte Sanchez în cunoștință prin simțuri și în cunoștință de sine. Cea dintâi ne dă numai icoane intuitive și determinate, dar înșelătoare; cea din urmă ne asigură de imediatitatea eului nostru, dar este curgătoare și nedeterminată. Nici cunoștința prin simțuri, nici cunoștința de sine nu sunt suficiente și nu sunt cunoștinți în adevăratul înțeles al cuvântului. Cunoștința omenească nu poate fi o cunoștință perfectă, căci pentru o asemenea cunoștință e necesar un subiect perfect, cum e Dumnezeu, iar nu unul cu atâtea neajunsuri organice, cum este omul. Lucrurile nu pot fi cunoscute în chip perfect decât de Dumnezeu, fiindcă el este acela care le-a creat. Dar dacă omul nu dispune de o cunoștință perfectă și nu poate spera la ea, el poate poseda în schimb o cunoștință utilă, dar mult mai modestă. Părăsind arguțiile terminologice și folosind observația și experimentul, ținând seamă de multiplele și variatele piedici ce stau în calea

cunoștinței, și pătrunzând cauzele neștiinței și îndreptându-și atenția asupra lucrurilor înșile, el poate ajunge la o cunoștință mai modestă și numai trecătoare, dar totuși utilă. Dumnezeu care a creat lumea, nu ne-a înzestrat cu facultatea de a-i cunoaște cauzele prime, ci numai cu aceea de a-i pătrunde cauzele intermediare, *causae secundae*.

Ca sceptici merită să mai fie pomeniți: François de la Mothe le Vayer (1588—1672) și Daniel Huet († 1721), cari susțin că relevarea neajunsurilor rațiunii pregătește drumul pentru credință. Mai e de pomenit și Simon Foucher (1644—1696), care în scrierile sale pledează pentru scepticismul academic.

10. — Filosofia germană în timpul Reformei

În acest început al secolului al XVI-lea, filosofia germană prezintă aspectul interesant a două linii de gândire în efortul lor de întrepătrundere; căci faptul Reformei lui Luther este un punct de încrucișare și de coincidere trecătoare a două atitudini până aci divergente, și cari foarte curând se vor deosebi din nou. În protestantismul primilor ani se suprapun, pentru scurt timp, direcția mistică a gândirii germane — în conflict neîncetat cu tomismul Bisericii catolice — și esența gândirii religioase a Reformei; protestantismul însuși a însemnat această absorbire trecătoare a misticei medievale, înnoirea spirituală pe care a creat-o întemeindu-se tocmai pe această împărtășire din ce era mai autentic și mai viu în acea bogată gândire care se sustrăgea dogmei catolice. Întrepătrunderea gândirii religioase cu atitudinea mistică va fi totuși, și în protestantism, numai trecătoare; devenit o a doua scolastică, aceasta se va constitui în dogmă determinând din nou separarea misticei care își va urma astfel mai departe desfășurarea alături și împotriva atitudinii fixate a noii Biserici.

Despre misticism și anti-aristotelism se poate vorbi însă nu numai în cuprinsul gândirii germane a acestei epoci, dar în cuprinsul gândirii comune întregii Renașteri. Astfel în platonismul florentin s'a putut vedea calea deschisă spre misticism; religiozitatea profundă și atitudinea modernă a gândirii lui Ficino sunt arătate tocmai drept caractere ale acestui platonism de tendință mistică; și mai mult, sunt socotite ca

drumuri deschise spre gândirea Reformei germane¹⁾. În înțelegerea ce se dă gândirii lui Ficino privită ca viziune modernă, prin conceperea omului ca centru și aproape creator al realului — este înțelegerea potrivit căreia un comentator italian, Saitta, îl apropie de Kant — întrevădem apropierea ce există între platonismul florentin și gândirea mistică a lui Eckhart, în ambele atitudini apărând aceeași punere a omului în centrul existenței, aceeași înălțare a lui la treapta de creator al existenței însăși. Ceeace în filosofia Renașterii, la un Nicolaus Cusanus chiar, este calitatea sufletului văzut ca loc de încrucișare a celor două lumi, de dinamică primire a ambelor și astfel putere de autodeterminare; acelaș dinamism apare în mistica eckhartiană ca viziune a sufletului auto-creator și a spiritului deificat. Este interesant așa dar faptul că această auto-afirmare a omului pregătește Reforma — întrucât înseamnă valoarea spiritului divin în om și puțința lui de mântuire fără mediațiune, după cum fără trepte ierarhice voește să fie procesul iubirii în platonismul ficinean —; și apare totodată, în această auto-afirmare, și o afirmare a lumii, o „Weltbejahung” sau o iubire a lumii, ce lămurește cultul frumosului în Renașterea artistică²⁾. Suprapunerea acestor două atitudini în momentul acesta este prețioasă întrucât indică direcția comună care a dus, atât prin platonismul umanist cât și prin erezia mistică medievală, spre aceeași afirmare a omului modern al Reformei. Dacă așa dar mistica germană a putut fi socotită izvor al protestantismului, această afirmație indică numai continuitatea neîntreruptă care apare în diversele forme ale ereziei medievale alimentate de neoplatonism, și care își găsesc un prim punct de lămurire în închegarea gândirii florentine, pentru a întemeia apoi, prin ceea ce constituia spiritualitatea lor cea mai adâncă, atitudinea inițială — singura autentică — a protestantismului. În toată această desfășurare de gândire se precizează aceeași mișcare de la viziunea tomistă a dogmei la viziunea umanistă, în specie ficineană, a sufletului capabil el singur de înălțare și atingere sau posedare a divinului.

Filosofia protestantă și adversarii ei.

Faptul care determină speculația filosofică germană la data Reformei este revizuirea valorilor impusă de protestantism;

1) Cfr. *Giuseppe Saitta*, *La Filosofia di Marsilio Ficino*, Messina 1923 pag. 86—87.

2) Cfr. *Ernst Cassirer*, *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, Leipzig 1927, pag. 70—71.

dar, dacă acesta e centrul spiritual al epocii, întrucât el determină mișcările ei de idei, el este totuși interesant numai ca motiv ce naște speculația cea mai autentică, nu însă ca gândire autentică în sine. Întâlnim în momentul Reformei faptul interesant al noii doctrine protestante hrănite din mistica medievală și determinând totuși, odată cu constituirea ei ultimă, reacția venită din partea aceleiași mistice. Este un proces de trecătoare primire și repede negare a unor motive de gândire, cari puteau susține numai o atitudine filosofică, nu însă o dogmă bisericească; aceasta, odată constituită, trebuia neapărat să nege motivele cari inițial au întemeiat-o; anti-tomismul și astfel anti-aristotelismul inițial vor lăsa loc mai târziu, în definirea ultimă a dogmei, aristotelismului nou al lui Melanchton.

Atitudinea de gândire a lui Luther cât și a lui Melanchton — îndeosebi a acestuia, întrucât el a fost enunțatorul doctrinei protestante — prezintă astfel acea interesantă împletire de motive deosebite, în care putem să distingem, destul de clar, ceea ce a fost la un moment dat pătrundere de forme mistice, de ceea ce a trebuit să fie mai târziu revenire la formulă și evitare a ultimelor concluzii la cari puteau duce logic — și la cari au dus într'adevăr — pozițiile inițial adoptate.

Isvorul mistic al protestantismului și constituirea lui inițială în linia gândirii medievale sunt dovedite prin faptul că Luther însuși este primul care publică, la 1516, acel breviar mistic pe care îl intitulează *Deutsche Theologie* și în a cărui prefață scrie: „Această nobilă cârticică, pe cât este de săracă și stângace în cuvinte și înțelepciune omenească, pe atât și mult mai bogată și mai prețioasă este în artă și înțelepciune divină”. Luther o alătură astfel textelor Sf. Augustin și Bibliei, indicând totodată izvoarele adevărate ale gândirii lui. Această inițiere mistică o datorează el însuși lui Staupitz, care i-a indicat, în anii căutării de sine și ai îndoelii, lectura textelor cari i-au adus speranța mântuirii prin credință. *Teologia germană* i-a putut fi într'adevăr o cale de găsire a liniștei sufletului, întâlnind în ea ceea ce gândirea lui Eckhart avusese mai prețios pentru fundarea speranței creștine și astfel, atenuate consecințele extreme ale poziției lui esențiale, posibilitatea unei mai ușoare acceptări a ei. Astfel apare în această „cârticică” definirea desăvârșirii ca ceea ce este perfect în sine și, dimpotrivă, aceea a nedesăvârșirii ca „Stuckwerk”; este o distincție care amintește pe Eckhart, pentru care deasemenea creatura este inferioară în existența ei numai prin altceva,

nu în sine; procesul cunoașterii e arătat mai departe, că și la Eckhart, ca o abdicare de la ceea ce este creatural în noi, o lepădare totală de ceea ce constituie în fiecare „die Ichheit” și „die Selbstheit”; numai atunci poate fi Dumnezeu în noi: „Atunci când creatura iese, să intre Dumnezeu”¹⁾; deasemenea, ca și pentru Eckhart, păcatul este numai îndreptare spre creatură și creatural, iar atingerea lui Dumnezeu este starea desăvârșitei abdicări — „abgeschieden von allen Kreaturen” — pe care misticul medieval o numea cu cuvântul apropiat „Abgeschiedenheit”; este, însă, aceeași identificare a desăvârșirii, ce poate primi pe Dumnezeu, cu starea desăvârșitei sărăcii pe care o definește o predică a lui Eckhart.

În opera lui Luther, scrierea care cuprinde mai clar gândirea lui încă pătrunsă de lectura textelor mistice, și permite astfel surprinderea acelui filon autentic de protestantism — pe care îl anunță Eckhart și-l vor continua adversarii lui Luther — este *Von der Freiheit eines Christmensen*, din jurul anului 1520. Întâlnim aci afirmarea puținței de mântuire a omului prin credință numai, deasupra faptei bune însăși; și apare astfel în acest punct ecoul textelor *Teologiei germane* care spunea că atingerea adevăratei lumini sau adevăratei cunoașteri nu este posibilă prin știință sau prin rațiune. Este în ambele texte o egală prețuire a faptului singur al credinței ca totală dăruire lui Dumnezeu, ea singură aducând sufletului toată fericirea; este aceeași conștiință a beatitudinii divine pe care o întâlnim la Eckhart și o vom reîntâlni în linia mistică secolului al XVI-lea. La Luther, această beatitudine se definește ca puțința de atingere a lui Dumnezeu, nu identitate cu El — cum spunea Eckhart —, și astfel puțință a revenirii nemijlocite la El prin faptul simplu al credinței; iar o cale deschisă spre misticism — astfel o desvăluire a izvorului prim al gândirii lui — apare, spre pildă, în unele rânduri din *Tischreden*, în care surprindem un accent al panteismului care străbate doctrina lui Eckhart. Astfel întâlnim la Luther aceste cuvinte: „Dumnezeu nu este legat de niciun loc, nici nu este în afara niciunuia; el este în toate locurile și în cele mai neînsemnate creaturi, ca într-o frunză de copac sau într-un fir de iarbă, și totuși nu este nicăeri”²⁾.

1) Die deutsche Theologie, in Deutsche Mystik, eingeleitet und ausgewählt von Dr. Lothar Schreyer, Berlin p. 233.

2) Tischreden Dr. M. Luthers von Gottes Werken, in Tischreden oder Colloquien, Leipzig, Reclam, p. 34.

Acestei atitudini, ce-și găsește ecou în mistica medievală, îi corespunde firesc și anti-aristotelismul lui Luther. Ca și în primele scrieri ale lui Melanchton, întâlnim și în *Tischreden* referiri ironice la filosoful grec, și ele nu pot să însemne decât aceeași negare a tomismului catolic, pe care erezia mistică o dovedește la fiecare propoziție a ei. O semnificație filosofică nu au textele lui Luther; cercetarea lor este interesantă aci numai ca precizare a unor puncte de plecare, ca fixare a acestui moment în care o nouă spiritualitate se constituie în perspectiva bogată a unei gândiri, care a încercat neîncetat depășirea dogmei; pentru a o pierde însă atunci când trebuie să se definească drept dogmă a noii Biserici create. Iată deci, această trecere dela inițiala aderare la tradiția mistică eckhartiană spre treptata ei negare și adoptare a aristotelismului, apare mai caracteristic la Philipp Melanchton.

Nu i-am putut cere lui Luther linia închisă a unui sistem de gândire, și am subliniat la el numai unele puncte cari dovedeau motivul cel mai adânc al protestantismului; în acele elemente din izvor mistic am putut să vedem, mai mult decât definirea unor dogme, expresia lămuririi și împăcării la care sufletul lui ajunsese, așa dar mai mult frânturi ale unei confesiuni destinate discipolilor apropiați, decât puncte pentru fixarea unei dogme bine conturate. În gândirea lui Melanchton însă, apar ambele momente, și astfel se schițează trecerea dela atitudinea încă bogat întemeiată pe cunoașterea liniei mistice, la atitudinea ce i s'a împus odată cu voința definirii doctrinei Bisericii reformată. Melanchton nu este nici el un gânditor autentic; umanist erudit și expunător clar al unei gândiri, va realiza fundarea filosofică a protestantismului prin aristotelism; va fi firesc un aristotelism purificat de tomism, aristotelismul unui umanist care cercetează textele antice; totuși va fi un împrumut, o adoptare a unui cadru străin spiritului celui mai adânc al gândirii noi. La 1536, într'o prelegere, Melanchton va spune că singură doctrina lui Aristot poate fi aleasă ca temelie a unei gândiri filosofice, și va recunoaște la un moment dat aceeași necesară recurgere la gânditorul grec: „*cacere monumentis Aristotelis non possumus*”. Este recunoașterea voinței de închegare dogmatică a doctrinei Bisericii lui Luther, și ea putea fi numai a unui spirit de reală erudiție, nu însă de autentică trăire a spiritului nou, pe care îl însemna esența protestantismului.

În urmărirea acestei dezvoltări a gândirii Reformei, dela aspectele ei mistice la cele aristotelice — constituind, cum s'a spus, o a doua ediție a scolasticei — prezintă un înțeles prețios scrierea lui Melanchton apărută la 1521, *Loci communes rerum theologicarum*. Încercare de comentare a textelor sfinte în afara oricărei erudiții filosofice, cartea este o introducere la adevărata trăire a doctrinei creștine, cu disprețul „filosofemelor lui Aristot”, cari se dau drept învățături ale lui Christ; și acest dispreț pentru filosofie apare în fiecare propoziție, aproape neașteptat la un umanist, însemnând însă interesant acest moment în care protestantismul se afirmă în tradiția dreaptă a misticei medievale.

Primul punct la care se oprește autorul este negarea libertății voinței, arătarea tuturor faptelor umane în perspectiva predestinației divine și, prin această înțelegere augustiniană, afirmarea grației; doctrina protestantă se lămurește mai departe prin arătarea valorii faptei interioare sau voinței etice, deasupra acțiunii realizate; prin definirea naturii străbătute de păcat a oricărei fapte împlinite prin singură străduință omenescă; prin afirmarea astfel a grației și mântuirii numai prin Dumnezeu și prin credință: „de aceea singură credința ne mântuește” scrie Melanchton¹⁾, căci numai ea înseamnă cunoaștere a îndurării divine. Dacă protestantismul coincide aci cu doctrina augustiniană, prin afirmarea păcatului omenesc, el se apropie totodată puternic de mistică prin resolvirea comunicării omului cu Dumnezeu, nu în fapta materială și exterioară, ci în credință, care e fapt de iubire, părsire în El, deplină uitare; Melanchton vorbește de „fluviul de iubire”, care este credința, identificând iubirea cu recunoașterea îndurării divine.

Sunt destul de numeroase referirile foarte ironice la Platon și în deosebi la Aristot și la „teologii aristotelici”, atacuri ce se îndreaptă astfel împotriva speculației filosofice asupra credinței, și lămuresc poziția primă a autorului. Textul însuși este aproape un breviar al primului protestantism, căci atât întemeierea unică pe scrierile pur religioase, cât și polemica împotriva teologilor, arată că suntem în fața unei expuneri de doctrină provenită din conștiința încă vie a noii credințe. Mai departe însă, scrierile lui Melanchton se întemeiază pe Aristot; profesor la Wittemberg, învățământul lui introduce

1) *Philipp Melanchton, Grundbegriffe der Glaubenslehre, ins Deutsche uebertragen von Fr. Schad, Muenchen, 1931 p. 138.*

în Universitățile protestante noul aristotelism al Bisericii reformate, pe care îl întâlnim în scrierea de etică *Philosophiae moralis epitome* din 1537, ca și în *Initia doctrinae physicae* din 1544 unde, păstrându-se pe linia aristotelico-ptolemaică, neagă teoria copernicană; iar în definirea dogmei însăși întâlnim, spre pildă în *Enarratio symboli nicena postrema absoluta anno Christi MDLVII*, această afirmare anti-eckhartiană a creației libere a lui Dumnezeu: „nec fuit alia aeterna res ante creationem, nisi sola essentia divina, & execrandi sunt furores Philosophorum qui fingunt Deum esse quiddam, quod tantum sit in quadam materia coeterna, & necessario in ea sit, & necessario formet eam”¹⁾; este afirmarea atot-puterii și supremei libertăți divine, care apăreau negate în gândirea lui Eckhart; și Melanchton va spune în altă parte, definind pe Dumnezeu, că este „esentia ...liberrima”²⁾. Este prețioasă precizarea acestei aristotelizări a gândirii lui Melanchton în momentul constituirii în dogmă a protestantismului, deoarece ea arată cât de puțin trebuie căutată esența acestui protestantism aci, în expunerea lui sistematică, deoarece adevărata lui esență e, pe de o parte în tradiția mistică medievală, pe de altă parte în gândirea mistică anti-lutherană, ce apare curând; arată totodată cât de puțin poate fi vorba de o gândire autentică în cazul lui Melanchton, care a putut adopta atât de ușor cadre fundamentale străine spiritului nou al gândirii pe care trebuia s'o expună; și, însfârșit, aceeași aderare hotărâtă la aristotelism — ca temelie cea mai sigură pentru o dogmă care se voia astfel, pentru a se impune — explică foarte ușor și spiritul intolerant al noii Biserici: Melanchton va socoti arderea lui Servet ca un „pium et memorabile ad omnem posteritatem exemplum”, și va îndrepta împotriva lui Schwenckfeld și Sebastian Franck atacuri neașteptate în cuprinsul unei expuneri filosofice, dar firești din moment ce protestantismul nu mai voia să fie o doctrină a mântuirii individuale și astfel o expresie imediată a unei orientări spirituale, ci căuta să întemeieze un corp de doctrină închis și perfect conturat.

Împotriva aristotelismului protestant și a intoleranței noii doctrine, apare la 1573 scrierea lui Taurellus *Philosophiae triumphus*, și la 1597 apare opera polemică a aceluiași, îndreptată

1) In *Omnium operum reverendi viri Philippi Melanctonis, pars secunda, Wittebergae, MDLXII*. p. 231

2) In *Locorum Theologicorum, postremo editio absoluta Wittebergae, anno MDLXIII, in op. cit. pars prima* p. 150.

împotriva lui Caesalpinus: *Alpes caesae*; este o risipă de vervă strălucită împotriva a tot ce este dogmă, și punct de plecare pentru închegarea unei credințe supra-confesionale. Integrat unei epoci de violente lupte de idei, participând profund la procesul constituirii dogmelor noi și înțelegând foarte curând substratul de intoleranță al protestantismului, Taurellus încearcă o depășire a dogmelor și atingerea unui punct de vedere care să îmbine revelația creștină și gândirea filosofică. În ambele vede același adevăr la care se ajunge numai pe căi deosebite. Lămurind aceste drumuri de toate comentariile teologice și filosofice, revenind, dincolo de ele, la simplitatea unei prime vederi, Taurellus crede în puțința refacerii în om a acestei vederi nefalsificate, anterioare oricărei dogme.

Este interesant că putem apropia aici textul citat al lui Melanchton de gândirea lui Taurellus, prin același dispreț neîncetat exprimat față de tot ce este autoritate aristotelică sau speculație asupra credinței; în acest moment, lutheranismul coincide cu ceea ce va fi mai târziu reacția adversarilor săi. În acest sens spiritul lui Taurellus este de o factură cu totul modernă, atunci când vrea să unească într'un același adevăr rațiunea și credința, filosofia și teologia, și se întemeiază pentru aceasta pe înțelegerea spiritului uman ca esențială activitate și poziție luată față de lume, nu reflectare a ei. Profund protestant atunci când recunoaște forța păcatului originar în om, el depășește acest punct atunci când afirmă că, dacă aceasta n'ar fi existat, filosofia singură ar fi fost o suficientă cale de cunoaștere: „si peccatum non esset, sola viguisset philosophia”. Este o precizare a semnificației unice de cunoaștere a rațiunii cât și a religiei, astfel o înscriere pe linia modernă a credinței în valoarea spiritului uman, și firesc o condamnare a disensiunilor de dogmă asupra cărora se oprea, la un moment dat, speculația lui Melanchton.

Taurellus nu a ajuns la un sistem de gândire, și *Philosophiae triumphus* e mai mult un manifest pentru o formă nouă de gândire. Faptul se explică ușor prin greutatea atingerii, la acea dată, a unui punct de vedere superior și supra-confesional. Luând ca punct de plecare dogmele cele mai comune deosebitelor confesiuni creștine, el încearcă întemeierea religiei pe puțința de mântuire a fiecăruia, astfel pe aceeași interiorizare profundă a vieții religioase, pe care o întâlnim și la începutul Reformei, în aspectele ei încă apropiate de mistica medievală. Totodată

Taurellus precizează consecința firească a acestei atitudini, așa cum o vor preciza și ceilalți adversari ai lui Luther — misticii aceleiași epoci — întemeind filosofic toleranța religioasă; se așează astfel în linia lui Fausto Socino și mai ales a lui Spinoza în *Tractatul teologico-politic*. În parte, această apropiere de atitudini a fost și o apropiere de soartă între Taurellus și Spinoza. Nu a fost iubit nici de filosofi nici de teologi. Încercarea depășirii ambelor puncte de vedere pentru desvăluirea izvorului lor comun în rațiunea omenească, nu a fost înțeleasă. Taurellus și-a risipit verva în această grea încercare de luminare a înțelesului unor noțiuni simple, la o epocă în care protestantismul biruitor se afirma intolerant și nu mai respecta efortul de discernere a adevărului; gânditorul german nu a avut nici forța marilor deschizători de drumuri, într-o vreme străbătută de prea multe pasiuni; a murit la 1606 la Altdorf, în apropierea lacului elvețian, în singurătatea pe care i-o creiase scrisul lui prea îndrăzneț.

Pe altă linie deasemenea s'a încercat depășirea aristotelismului protestant, anume pe linia filosofiei dreptului, în problema relației dintre Stat și Biserică. În *Loci communes* întâlnim afirmațiile lui Melanchton asupra ordinii Statului ca ordine voită de Dumnezeu, ca expresie a acestei voințe, și astfel totodată precizarea că legile lui trebuie să coincidă cu obligațiile credinței, altfel putând fi nerespectate; autoritatea Statului este astfel numai slujitoare a lui Dumnezeu¹⁾. Într'un text al lui Luther din *Tischreden* întâlnim considerațiuni asemănătoare în jurul aceleiași probleme: „autoritatea este slujitoare părinților, și voința părinților este voința lui Dumnezeu”²⁾. Este vorba astfel de aceeași supunere a autorității Statului unei autorități superioare, divine, și, mai mult, o realizare în Stat a unei ordine divine. În întrebarea ce se ridică mai departe, asupra celui care trebuie să fie conducător al unui Stat, va apărea doctrina nouă a lui Johannes Althusius, autorul scrierii intitulate *Politica methodice digesta atque exemplis sacris et profanis illustrata* (1603 și 1610, Groeningen). Dacă Melanchton mărginea autoritatea Statului prin autoritatea dogmei creștine, protestantismul rămânea legat de tomism prin această înțelegere a ordinii divine realizate în lume; împotriva acestui punct al noii Biserici se schițează teoria lui Althus, anunțătoare a

1) Melanchton, op. cit. 79.

2) Luther, op. cit. pag. 269-270.

contractualismului lui Rousseau. Plecând dela afirmarea unui instinct social fundamental, „*naturalis affectio*”, socotește ca scop al societății binele poporului; indirect, autoritatea Statului este de origină divină, întrucât voința de grupare socială a oamenilor e acel instinct natural dat de Dumnezeu; direct însă, autoritatea este umană, căci este produsul unui contract între popor și conducător; mai mult, contractul trebuie să cadă atunci când autoritatea își calcă obligațiile luate față de cealaltă parte ¹⁾.

Modern prin această concepție a Statului, Althus depășea afirmațiile lui Luther și Melancton; ca și Taurellus, el deschidea drumul adevărat înnoitor pe care protestantismul nu putuse să-l urmeze. Pe această linie a speculației filosofice de spirit modern, pentru că anunțând ideia de toleranță religioasă și de suveranitate a națiunii, se situează astfel acești doi adversari ai protestantismului, pentru că o altă linie de gândire să apară în direcția misticei aceleiași epoci.

Misticii.

Aceasta constituie adevărata gândire filosofică germană la această epocă, întrucât ceea ce este mai autentic în protestantism se lămurește în perspectiva misticismului medieval, iar aderarea la aristotelism determină necesar reacția mistică ce reia tradiția aceleiași profunde direcții anti-tomiste pe care trebuia să o însemne doctrina reformată. Privind așa dar pe adversarii lui Luther în linia speculației mistice care se continuă dela Kaspar Schwenckfeld la Jacob Böhme, revenim de fapt la motivul prim, care a străbătut protestantismul, și indicăm totodată filiația continuă dela tradiția medievală la gândirea celei de a doua jumătăți a secolului al XVI-lea. În acest caz însă, înțelegerea acestui ultim misticism german, este posibilă numai prin luarea ca punct de plecare a gândirii Magistrului Eckhart, pentru că astfel să surprindem aici adevărata continuitate a unei gândiri filosofice, în cuprinsul căreia aristotelismul ultimelor scrieri ale lui Melancton este în afara necesarei dezvoltări logice a acestei gândiri, și este explicabil prin împrejurarea externă care era constituirea Bisericii. Dezvoltarea logică necesară a gândirii germane este așa dar aceea care duce dela magistrul Eckhart, pe linia întregului misticism medieval, spre esența primă a protestantismului și apoi, lăsând deoparte abaterile lui în aristotelism, spre reînnoirea și precizarea

1) Asupra lui Althusius vezi și mai sus pp. 91—92.

aceluiasi misticism în viziunea adâncită a lui Böhme. Urmărirea acestui misticism lea singură ne poate deschide înțelegerea adevăratei semnificații a esenței protestantismului, pentru că în el se strânge toată speculația foarte nouă a Magistrului predicator din Strassbourg, și tot de aici se desprinde perspectiva bogată a unei viziuni noi în care răsar puncte de gândire, pe cari numai târziu alții le vor relua. Iată de ce, dacă urmărirea misticismului secolului al XVI-lea însemnează cunoașterea adevăratului efort de gândire filosofică la această dată, înțelegerea ei trebuie să se sprijine pe cunoașterea continuității ce există între speculația mistică medievală și aceasta modernă. Însemnătatea magistrului Eckhart este astfel definită, deoarece prin gândirea lui se precizează efortul de viziune mistică al celor care continuă linia esențială a filosofiei germane.

Vieța Magistrului Eckhart poate fi reconstituită destul de șters după datele puține cari ni s'au păstrat. Se știe că s'a născut la 1260 în orașelul Gotha, din familia cavalerilor de Hochheim, și se cunosc ca fiind scrise către vârsta de 18 ani acele *Reden der Unterweisung* ținute la Erfurt; trimis la Paris, obține aici, în 1302, demnitatea de Magistru, și, reîntors în Germania, va dobândi curând locuri însemnate în ierarhia Bisericii; dela 1313 prior și predicator la Mănăstirea dominicană din Strassbourg, va trece apoi la Colonia, și din 1325 va data întâia plângere împotriva doctrinei lui. Prima cercetare făcută asupra acestei învățături, o declară neatinsă de erezie; dar se constituie curând o a doua comisie, francescană, pentru care Eckhart scrie o apărare declarându-se nevinovat, păstrând totuși unele propoziții care evident însemnau erezia. Apărarea fu astfel de fapt un nou motiv de chemare în judecată. La 27 Februarie 1327, în biserica din Colonia, Eckhart va afirma iarăși, în fața tuturor, nevinovăția lui, pentru ultima oară încercând să se salveze și negând de fapt esența întregii lui gândiri. Bula papală de condamnare a punctelor eretice ale acestei gândiri este dată la 29 Martie 1329; dar între timp magistrul murise, probabil singur și apăsător de acuzarea tuturor.

Opera lui Eckhart, atât cea latină cât și cea germană, prezintă o interesantă întrețesere de panteism mistic și de dualism tomist, de tendință reală spre erezie în folosirea totuși a vocabularului comun scolastice. Astfel, într'una din paginile *Comentariului* latin la *Geneză* apare clară propoziția de caracter tomist, afirmând creația lumii de către Dumnezeu în rațiune, împotriva susținerii unei creații ca necesitate a naturii;

dar îndată, puțin mai departe, arătând această creație ca săvârșindu-se în prezentul eternității, precizând că Dumnezeu nu a preiat lumea mai înainte deoarece, înainte de a fi existat lumea, nu exista și nu putea să existe un „mai înainte”, se poate spune — cum observă Lehmann, traducătorul și comentatorul textului — că aceeași frază latină poate fi înțeleasă și altfel: Dumnezeu nu a creat lumea mai înainte, deoarece el nu exista înainte de a fi existat lumea. Acest din urmă înțeles este însă cel eretic, și împotriva lui se va îndrepta bula papală, citând ca eretice acele puncte ale doctrinei eckhartiene care afirmă creația lumii ca produsă odată cu actul prin care Dumnezeu există. Eretică, propoziția e esențială, deoarece, negând anterioritatea Creatorului asupra creației, anunță panteismul scrierilor și predicilor de limbă germană.

În *Opus tripartitum*, în *Prolog*, comentând versetul biblic: „La început Dumnezeu a creat cerul și pământul”, Eckhart are din nou o afirmație clară spre panteism: „Dumnezeu a creat așa dar totul, nu ca să fie în afară sau alături sau separat de El... ci a chemat totul din nimic, anume din non-existență la existență... El însuși este doar existența”¹⁾. Este propoziția care, în textele germane, va apărea clar ca afirmarea identității existenței cu Dumnezeu. Termenul însuși de „existență” apare de acum precizat în contrast cu „nimicul” sau „non-existență” ce aparține creaturilor. Astfel, înlăuntrul chiar al unor texte de expunere scolastică, apare totuși deschisă calea spre propoziția eretică; pe care cu atât mai ușor o vom găsi în textul predicilor și tractatelor germane, în cari Eckhart nu mai este legat de nici o necesitate a expunerii dogmatice, și lasă liberă desfășurarea tuturor consecințelor la care duce dezvoltarea gândirii lui.

Între operele de limbă germană, întâlnim chiar în timpurile acelor *Reden der Unterweisung* unele puncte cari anunță schița gândirii lui. Astfel, identitatea omului cu Dumnezeu apare într-o pagină care vorbește despre adevărata ascultare: identifică voința omului cu voința însăși a lui Dumnezeu; iar această identitate este arătată prin abdicarea totală la noi înșine, prin înlăturarea oricărei voințe proprii: este totala desprindere, care singură ne permite să atingem în noi pe omul adevărat. Astfel se încheagă afirmarea identității cu Dumnezeu și calea deschisă spre cunoașterea Lui. Afirmările cele mai numeroase se gru-

1) Meister Eckhart von Walter Lehmann, Goettigen 1919 p. 268.

pează și aici în jurul arătării prezenței Lui în noi: „într'adevăr, cu cât ne aparținem mai mult nouă, cu atât ne aparținem mai puțin”¹⁾; este expresia acelei abdicări totale de la ființa creaturală, pentru găsirea în noi a lui Dumnezeu; mai mult, este dezideratul acelei mari sărăcii, care coincide cu aceeași prezență reală a Lui.

Într'un text eckhartian întâlnim aceste rânduri care indică aproape un plan al gândirii lui: „Wenn ich praedige, pflege ich zu sprechen von Abgeschiedenheit und dass der Mensch ledig solle werden, solle seiner selbst und aller Dinge; zum zweiten, dass man wieder eingebildet werde in das einfältige Gut, welches Gott ist; zum dritten, dass man gedenke der grossen Edelkeit, die Gott in der Seele angelegt hat; zum vierten, von der Lauterkeit goettlicher Natur”. Se schițează astfel planul succesiunii logice a ideilor ce alcătuiesc această gândire: căci abdicarea totală de la ființa creaturală înseamnă găsirea lui Dumnezeu, astfel cunoașterea și iubirea Lui în noi, identitatea cu noi.

Primul pas esențial pe calea cunoașterii eckhartiene este, în textele Magistrului, „die Abgeschiedenheit”; apare definită în numeroase predici, ca abdicare de la ceea ce este creatural sau ceea ce aparține timpului și locului în ființa noastră; abdicare astfel de la ceea ce Eckhart numește „das Nichts”: „Pe cât ești legat de Nimic, pe atât ești nedesăvârșit”²⁾. Acest „Nimic” însuși este definit prin opunere față de „das Sein”, existența pe care singur Dumnezeu o poate da; astfel, drumul găsirii lui Dumnezeu este acela al vieții care trebuie să devie o existență, căci numai întrucât e aceasta, este în El. Abdicarea la non-existență, care e în ordinea timpului și locului — comparată la un moment dat cu o moarte pentru tot ce e creatură, „Absterben für alle Dinge” — depășirea multiplicității (Vielheit) acestei lumi, sunt momente ale unui drum ușor și necesar omului; căci totul este în căutarea lui Dumnezeu, este într-o neîncetată goană pentru găsirea Lui. Mai mult însă, puțința acestei găsiri, puțința totalei abdicări de la lumea creaturală, înseamnă identitatea lui Dumnezeu cu omul. Eckhart vorbește într'una din predici despre trei moduri de cunoaștere: întâiul, cunoașterea simplă a lucrurilor exterioare; al doilea, cunoașterea rațio-

1) *Meister Eckhart, Reden der Unterweisung, in Predigten u. Traktate ausgewählt, übertragen u. eingeleitet von Fr. Schulze Maizler, Leipzig Insel-Verlag (1934) p. 76.*

2) Op. cit., pag. 181.

nală; iar cunoașterea ultimă și superioară este aceea care găsește pe Dumnezeu în esența sa proprie: „ergreift Gott in seinem Kleidhause”¹⁾). Acest proces al treptatei desprinderi din lumea creaturală și de interiorizare a căutării lui Dumnezeu, ne duce la atingerea deplinei libertăți, și astfel la recunoașterea existenței noastre numai în Dumnezeu. Il atingem în ceea ce Eckhart numește „Urgrund”, în unitatea cea mai pură a existenței, acolo unde orice determinare de nume a încetat, la capătul acelei adânciri spre apele cele mai profunde ale sufletului, unde nu mai este nimic din ce e multiplu și are nume; mai mult, momentul acestei atingeri înseamnă ștergerea pricării atitudinii de contemplare în noi, pentru că într-o asemenea atitudine de „Schauen” există încă un moment dualist; pe Dumnezeu însă îl putem privi numai cu orbire, îl putem recunoaște numai cu ne-cunoaștere; numai astfel depășim pe Dumnezeu însuși și atingem Dumnezeirea, „Die Gottheit”, ea singură dincolo de tot ce este creatural.

Aceasta este puterea nemărginită a sufletului de a merge mai departe chiar decât „îngerii cei mai înalți”, și ea înseamnă identitatea lui numai cu Dumnezeu; este propoziția esențială a lui Eckhart, ce apare spre pildă astfel într-una din predici: „Ochiul meu și ochiul lui Dumnezeu, aceasta este un ochiu și un chip și o cunoaștere și o iubire”²⁾). Această identitate nu este însă dobândire a ceva ce era în afara noastră, drumul abdicării de la lumea creaturală nu este înaintare către o treptată înălțare, ci adâncire în noi pentru găsirea aici a adevăratei esențe. Sufletul însuși este rodirea lui Dumnezeu în noi; în expresia acestei nașteri a Lui în noi, Eckhart atinge limbajul figurat: sufletul este femeie, și acesta este atributul cel mai nobil care i se poate da, căci omul primește pe Dumnezeu în el, Dumnezeu rodește în el; în „Urgrund”-ul, la care am ajuns, Tatăl naște pe Fiu; astfel Magistrul poate afirma identitatea lui Dumnezeu cu omul, și poate arăta adevărul și bogăția pe care fiecare le purtăm în noi; iată cum misticismul rațional al lui Eckhart atinge gândirea protestantă și doctrina mântuirii prin credință și prin întoarcerea în noi.

Dumnezeu naște pe Fiu din nevoia de a se cunoaște pe sine, iar din iubirea lor naște Sf. Duh; acest proces înseamnă

1) Ibid., pag. 228.

2) Op. cit., pag. 305

însă faptul prin care Dumnezeu devine Dumnezeu, producerea Trinității fiind începutul cunoașterii Lui; și această creație a Verbului și producere a Trinității apare ca moment anti-tomist: pentru Eckhart creația este necesară, nu liberă. Creația se produce în „Urgrund”, în acea ultimă liberare de timp și loc, pe care Magistrul o mai numește „Bürglein”; numai aci „înflorește și înverzește Dumnezeu”, numai aci este Divinitatea pură; și numai aci, sufletul este desăvârșit identic cu Dumnezeu, aci „Dumnezeu și cu mine suntem una”. Astfel e atins acest punct, care înseamnă pentru Eckhart noblețea esențială a omenirii, noblețe ce depășește simpla identitate cu Fiul; căci Dumnezeu îl naște pe om, nu numai ca pe Fiul său, ci ca pe propria lui esență. Se lămurește astfel bucuria ultimă la capătul acestui drum de adâncire; în desăvârșita pierdere de sine, în perfecta „Abgeschiedenheit” și înecare în Dumnezeu, sufletul se găsește pe sine și își recunoaște aici adevărata frumusețe; aici însfârșit găsește că el însuși este „împărăția lui Dumnezeu”¹⁾.

Una dintre ultimele predici ale lui Eckhart vorbește despre adevărata sărăcie; ea este deplina abdicare și este atinsă ultim atunci când de Dumnezeu însuși ne-am lepădat, și între El și noi nu mai există nici o distanță; în acest punct, în care ating „Urgrund”-ul și depășesc Trinitatea, îmi sunt eu însumi cauză, sunt etern, nenăscut, și în nașterea mea eternă s’au născut toate; eu sunt astfel cauza tuturor. În acest punct Eckhart atinge idealismul lui Fichte: dacă eu nu aș fi voit, nici eu nici lumea nu ar fi fost; mai mult „dacă eu nu aș fi, atunci Dumnezeu nu ar fi Dumnezeu”²⁾; în această cea mai adâncă regăsire la capătul întoarcerii în noi, stă așa dar „cea mai interioară sărăcie”, pentru că e negare a tot ce constituie existența umană și aflare a adevăratei existențe în absoluta desprindere.

Astfel se schițează această doctrină în care punctele esențiale sunt eretice; ele neagă dualismul tomist și înalță pe om la treapta identității perfecte cu Dumnezeu; cunoașterea desăvârșită este atinsă astfel, nu prin străduință sau grație divină, ci numai prin inițială identitate cu El. Lipsește aici tensiunea altor viziuni mistice, întrucât știm prezența divinului în noi; efortul mântuirii el însuși nu-și găsește loc aici, întrucât

1) Ibid, pag. 344.

2) Op. cit., pag. 355.

păcatul este cădere în non-existență, din care totuși sufletul revine firesc pentru a regăsi existența. Extazul mistic nu este străduință plină de tensiune și nici efort faustic pentru atingerea adevărului; asceza sărăciei sau lepădării de sine este o redobândire a esenței noastre autentice, o transformare în Dumnezeu, și este de multe ori foarte accentuat disprețul lui Eckhart pentru aceia care nu vor să înțeleagă această inițială noblețe și identitate a omului cu Dumnezeu. Izvoarele lui Eckhart sunt arătate de multe ori, de el însuși, în textele lui Dionisie Areopagitul și ale neoplatonismului; totuși misticismul lui se situează pe o linie ușor depărtată de a misticismului neoplatonic florentin, tocmai prin această neîncetat repetată afirmare a identității divine în ființa noastră. Gândirea Reformei va lua dela Eckhart principiul ei fundamental, mântuirea prin singura credință a fiecăruia, și totodată va lua individualismul puternic. Dar această gândire lutherană nu atinge orgoliul eckhartian, prin aceea că afirmă realitatea păcatului și necesitatea grației în mântuire; ceea ce este pesimism și astfel efort faustic de mântuire în protestantism, nu apare la Eckhart, în care domină conștiința identității cu Dumnezeu. Ceea ce leagă — mai mult istoric decât ideologic pur — gândirea lui Eckhart de protestantism, este opunerea hotărîită față de tomism, nu însă adevărata esență a gândirii Magistrului, pe care o regăsim tot atât de autentică numai în idealismul romantic al lui Fichte; acesta reia concepția îndrăzneată a Eului singur creator al realului. Este însă, în doctrina eckhartiană, acel fond de profundă interiorizare a vieții religioase, care va pătrunde toată mistica germană medievală; abdicarea totală de la lumea contingentelor și adâncirea în esența cea mai pură a sufletului, această vieță în perspectiva singură a existenței adevărate pe care o înseamnă desprinderea de ce aparține unui timp și unui loc, este acesta elementul viu care străbate gândirea germană ce se desfășoară în marginea tomismului catolic. Il regăsim, cum am văzut, în *Teologia germană*, care vorbește de aceeași regăsire a lui Dumnezeu numai prin abdicarea treptată de la ceea ce este frântură, „Stückwerk”, în existența creaturală; acelaș efort al izolării de lume și al ascezei spirituale realizate prin abdicarea de la tot ce înseamnă eu, pentru regăsirea ta însuși în „marea Dumnezeirii” — cum spune Eckhart în una din predici¹⁾ — re apare astfel în linia acelui misticism care ali-

1) Op. cit., pag. 343.

mentează gândirea protestantă la începuturile ei. Trecând peste punctele evident eretice ale doctrinei, neatingând concepția eului cauză a lui Dumnezeu și a existenței, mistica medievală a luat dela Eckhart interiorizarea faptului credinței și adâncirea lui dincolo de dogmă; acestea reapar în primul protestantism al lui Luther și Melancton, însemnând astfel inițialul lor anti-tomism. Atunci însă când noul aristotelism introdus de Melancton realizează o nouă scolastică prin dogmatizarea protestantismului, mistica anti-lutherană reia gândirea medievală, pentru a regăsi, prin ea, izvorul prim al doctrinei Reformei. În linia speculației mistice, care duce dela Schwenckfeld la Jacob Böhme, vor persista, prin *Teologia germană*, motive eckhartiene, cărora însă viziunea lui Böhme le va aduce o adâncire și o deschidere de perspective noi. Astfel înțelegerea semnificației acestei gândiri anti-lutherane, ce duce la sistemul ultim al lui „Philosophus teutonicus”, se lămurește numai în perspectiva gândirii lui Eckhart care străbate, în ecouri atenuate, până la Böhme, și care înșeamnă astfel adevăratul ferment al speculației în toată desfășurarea de gândire ce trece prin textele mistice anonime, prin Luther și Melancton, până la începutul veacului al XVII-lea.

Numele lui Kaspar Schwenckfeld apare la început în numărul primilor adepți ai lui Luther, reacționând însă curând împotriva aristotelizării protestantismului. În 1527, el publică: *Sendbrief an allen Christgläubigen Menschen von Grund und Ursache des Irrtums im Artikel vom Sakrament des Nachtmahls*. Era, ca și pentru Taurellus, o încercare de depășire a deosebirilor confesionale. Scrierea, de interes în primul rând teologic, atinge speculația filosofică atunci când Schwenckfeld deosebește două feluri de atot-prezență a lui Dumnezeu: este atot-prezența derivată din însuși faptul creației, prezența pe care orice dogmă o admite; și este, alături de aceasta, prezența mistică pe care taina împărtășaniei o realizează; dar această prezență fundează un panenteism, pe care Schwenckfeld îl expune astfel: „Dumnezeu este așa dar prin drepturile sale sau prin puterea sa, Christ, în toate creaturile, așa încât este și în afară, deasupra tuturor și separat de toate creaturile... El lucrează necuprins de nici o creatură... însă în El toate creaturile sunt închise și cuprinse”¹⁾;

1) Corpus Schwenckfeldianorum III, 210, cit. în H. Bornkamm, Luther u. Böhme, Bonn, 1925, pag. 170.

este același panenteism pe care îl găsim la Böhme în scrierea lui *Impotriua lui Tilke*: „Dumnezeu este în toate ființele, dar nu orice ființă îl cuprinde”. Dincolo de panteismul eckhartian și de identitatea Creatorului cu creatura, apare această cuprindere numai a totului în Dumnezeu; este o depășire a lui Eckhart, și, mai mult decât aceasta, semnificația lui Schwenckfeld este prețioasă pentru denunțarea dogmatizării protestantismului, astfel pentru efortul de lămurire și păstrare a acelei interiorizări a faptului credinței, pe care noua constituire a Bisericii o învăluia în formula intolerantă a unui text teologic. Violenta scrierii polemice a lui Melancton, intitulată: *Scriptum in conventu schmalkaldensi propositum a theologis, qui ibi adfuerunt contra Schwenckfeldium, Sebastianum Francum et nonnullos erroneos alios*, din 1537, se explică ușor; unele afirmații ale adversarului său sunt numite de Melancton „delirium”, însemnând, încă odată, tocmai forma constituită a protestantismului care se războește cu însăși gândirea din care el se născuse.

Mistica lui Sebastian Franck se apropie mai strâns de linia eckhartiană. Ca și Schwenckfeld, Franck vede realitatea lui Dumnezeu actualizată în lume, și numai în ea El dobândește existența sa adevărată; se schițează astfel un panteism, întrucât Dumnezeu este în tot, deși nu este în nici un lucru. Dar, depășind aci viziunea eckhartiană, Franck va spune că prezența lui Dumnezeu în natură însemnează esența divină a naturii însăși; pe când pentru Eckhart cunoașterea Lui este un proces de interiorizare, o izolare și o abdicare la lumea creațiilor, pentru Franck ea este proces de pătrundere și iubire a lumii, căci în ea Dumnezeu e prezent. Afirmând, mai departe, că Dumnezeu nu există decât în creaturi, căci numai în ele dobândește cunoaștere și voință, și, mai mult, numai ce este divinitate în noi El cunoaște, întâlnim totuși aci aproape viziunea eckhartiană a identității omului cu Dumnezeu. Franck spune la un moment dat: „...în Dumnezeu să devenim Dumnezeu (Götter)”; dar nu este o devenire a Lui în el, ci o înălțare a noastră spre El, fără conștiința eckhartiană a identității inițiale. Franck ajunge însă prin aceasta la afirmațiuni noi, în cari întrevădem pe Böhme: Dacă Dumnezeu numai în noi și prin noi se definește, atunci voința noastră singură poate voi divinul, esența noastră fiind voința; dacă nu voim acest divin, el poate să însemne — pentru noi cari nu l-am voit ca atare — păcatul. Direcția sau felul voinței noastre definesc natura

lui Dumnezeu, căci El poate fi pentru noi binele sau răul, poate fi el însuși Dumnezeu, sau poate fi Diavolul. Răul e deci un fapt al voinței, pe care noi îl putem actualiza tot atât de puternic precât avem libertatea de a actualiza binele pe care Dumnezeu îl înseamnă; este o hotărîtă depășire a lui Eckhart și un înțeles al realității complexe a binelui și răului, așa cum îl vom reîntâlni la Böhme.

Dar Sebastian Franck, deși preocupat și de istorie, este împotriva interpretării istorice a faptelor biblice; pentru el afirmația: „*historia Bibliae omnis hodie, heri et in perpetuum*”, constituie o convingere prin care aceleași fapte sunt simboluri ale unor adevăruri eterne; în acest fel, episodul mântuirii lumii prin Christ este un simbol al mântuirii pe care fiecare o încercăm neîncetat în noi; tot astfel, revelația nu este un fapt istoric, deci sfârșit, ci ea se realizează mereu în sufletul fiecăruia. Sebastian Franck depășește astfel dogma lutherană, căci, recunoscând puțința mântuirii și revelației în noi, recunoaște necesar indiferența confesiunii, și ajunge astfel și el la întemeierea filosofică a ideii de toleranță. În acest sens a putut scrie: „pentru a fi creștin, nu se cere să fii profet, predicator sau făcător de minuni, ci să fii credincios și din tot sufletul deplin și cu credință legat de Dumnezeu”. Este aceeași toleranță pe care o întemeia un Taurellus, și pe care o vom găsi la Böhme când definește pe adevăratul creștin numai prin interioritatea profundă a credinței. Adept al lui Luther, a fost în curând adversarul spiritului strâmt al Reformei; căci, dacă Dumnezeu este o neîncetată realitate în noi, Biserica poate fi o comunitate spirituală lipsită de dogmă. Firesc și-a atras atacurile violente ale lui Melanchton, care îndrepta împotriva lui aceeași cărtică ce cuprindea și rândurile împotriva lui Schwenckfeld. Arătând că a încercat, prin scrierile lui, să slăbească autoritatea Evangheliei, Melanchton replica, în tonul dogmei constituite: „*Nos autem retineamus dictum Pauli, Fides ex auditu est, auditus per verbum Dei...*”.

Valentin Weigel, în linia aceleiași mistice, ocupă un loc deosebit prin puterea gândirii și a expresiei. Lectura lui Tauler și a *Teologiei germane* i-a deschis, el însuși o spune, calea meditării. Întâlnim într'adevăr o desfășurare de gând care îl apropie de spiritul misticismului derivat din Eckhart: el spune că centrul cunoașterii este în noi, iar acest spirit sau conștiință a noastră este reflex al principiului divin, care este singur principiu real al cunoașterii; iar faptul că în noi cu-

noaştem totul însemnează că acest tot el însuşi este în noi sau noi suntem în el. Acest Dumnezeu şi această lume pe care o cunoaştem numai prin adâncirea în noi, există numai în noi; este punctul în care Weigel se apropie cel mai mult de Eckhart. Ca şi în cuprinsul gândirii acestuia, creaţia este necesară, căci creînd lumea, Dumnezeu s'a creat pe Sine. Ca şi pentru Eckhart, trecerea dela Dumnezeire — Gottheit — la Dumnezu, este o determinare; în sine, Dumnezeirea este lipsită de timp, de loc, de voinţă, şi ea se determină şi există în timp, numai faţă de creaturi. Weigel duce mai departe, pe plan psihologic, aceeaşi gândire şi, suprimând libertatea divină, suprimă însăşi libertatea umană, mărginind-o — şi aci apare influenţa lui Paracelsus — prin influenţa astrelor.

În dezvoltarea problemei răului, întâlnim apropieri faţă de Eckhart şi de Böhme. Pentru Eckhart, răul nu există, e negaţia existenţei; pentru Weigel el este un accident: întrucât tot ce este, este în Dumnezeu, totul trebuie să fie bun; astfel prezenţa răului în lume este un îndemn pentru găsirea binelui; este o vedere ce reapare la Böhme; unde de asemenea răul este „sarea naturii” sau existenţa necesară pentru căutarea binelui în jocul neîncetat al contrastelor.

Dacă eckhartiană este afirmaţia veşnicului prezent al creaţiei: „Eternitatea nu are nimic trecut nici viitor, ci toate lucrurile sunt într'o prezentă intuiţie”¹⁾; şi deasemenea arătarea neîncetatei aspiraţii spre Dumnezeu ca spre existenţa cea mai adevărată; depărtarea de Eckhart apare însă în faptul panenteismului; Weigel scrie: „Dumnezeu este orice lucru şi totuşi nici unul dintre lucruri”²⁾. Astfel se conturează acest misticism, în aceeaşi conştiinţă profundă a interiorităţii faptului credinţei şi în viziunea divinului cuprins în om; dacă punctele gândirii lui Weigel au unele apropieri mai accentuate de Eckhart decât de Böhme, ceea ce îl leagă însă strâns de primul protestantism şi-l face apoi adversarul lui Luther, este această esenţială aplecare asupra spiritului uman în semnificaţia lui divină.

În viaţa lui Jacob Böhme, speculaţia filosofică a însemnat un fapt de adâncă necesitate spirituală; el însuşi zugrăveşte în *Aurora* tristeţea îndoielii care şi-a găsit apoi lămurirea în meditaţia filosofică pe care, în altă parte, într'o scrisoare, o va arăta ca ecou al glasului divin ce i-a dictat

1) Von der seligmachenden Erkenntnis, cap. VII p. 101 citat în *Bornkamm*, op. cit., pag. 171.

2) Op. cit. c. 2., pag. 98 în op. cit., p. 175.

fiecare cuvânt scris. Este în această pagină a *Aurorei* acea conștiință a prezenței divine care străbate toată gândirea lui Böhme, împrumutându-i acea adâncă umilință pe care mistica lui Eckhart nu o putea cuprinde, dar care este însăși expresie a acelei adânci experiențe de viață care a fost pentru Böhme speculația: „Als sich aber in solcher Trübsal mein Geist ernstlich in Gott erhub als mit einem grossen Sturme, und mein ganz Herz und Gemüte samt allen anderen Gedanken und Willen sich alles darein schloss... Er segnete mich dann mit seinem Heiligen Geiste, damit ich seinen Willen möchte verstehen und meiner Traurigkeit los werden”. Astfel nu un gânditor de profesie, nu un umanist erudit și nici un cleric nu a fost Böhme; gândirea i-a fost revelație divină și supunere unui glas ce i se desvăluia.

Privită în perspectiva gândirii lui Eckhart, speculația lui Böhme aduce un moment nou în lămurirea nașterii lumii multiple din unitatea divină; panteismul eckhartian se constituie la Böhme ca o viziune nouă și străbătută de dinanism, în care viziunea substanțialistă cuprinsă în *Unul* eckhartian, în nedeterminarea lui perfectă, este depășită; este acesta momentul care constituie unicitatea lui Böhme în desfășurarea gândirii germane mistice, și el apare aproape ca necesar născut din însuși efortul de lămurire pe care l-a însemnat pentru acest vizionar meditația filosofică; spiritul frământat și aplecat asupra complexității realului a văzut izvorând lumina din viziunea singură ce reușește să îmbrățișeze, într-o identică înțelegere, binele și răul; izolării și retragerii în sine ca o căutare a absolutei liniști în nedeterminare, acestei soluții eckhartiene a îndoielii, viziunea lui Böhme îi opune aruncarea în complexul faptelor întregului real, în cuprinderea lor laolaltă și în pătrunderea, prin ele, în esența unică ce le-a născut.

Scrierile cari înseamnă evoluția gândirii lui Bohme sunt, după *Morgenröte im Aufgang*, care apare la 1612, și după cei 7 ani de tăcere pe cari și i-a impus în urma acuzațiilor de erezie aduse primei opere, *Von den drei Prinzipien, Vom dreifachen Leben des Menschen* și *Sex puncta theosophica*; iar între cele din urmă, *Vom übersinnlichen Leben*. Se poate urmări în aceste texte afirmarea treptată a esenței gândirii lui, în sensul depășirii misticismului lui Eckhart pentru lămurirea acelui moment care, în panteismul medieval, apare nu suficient justificat. În *Aurora*, apare încă poziția eckhartiană; căci, afirmând dualismul profund al existenței, Böhme nu-i arată încă

necesitatea lui logică, și astfel nu poate atinge lămurirea nașterii multiplicității lumii și nici nașterea răului din unitatea și perfecția divină. În introducerea acestei prime scrieri, Böhme afirmă acest dualism: „Natura are două calități... una plăcută, cerească și sfântă și una mânioasă, infernală și însetată”. Apropierea de gândirea lui Eckhart stă însă, nu numai în lipsa unei motivări a răului, dar și în nediferențierea lui Dumnezeu de creație; în *Morgenröte*, Dumnezeu apare identic cu creația sau cu formele revelației lui; acesta este panteismul primei gândiri a lui Böhme, pe care îl vom găsi depășit în momentul în care va apărea conceptul de „Ungrund” sau nedeterminare absolută, care este dincolo de dualitatea principiilor contrare ale existenței. În scrierea *Vom dreifachen Leben* întâlnim încă această definire a lui Dumnezeu, care putea duce la panteism: „Dumnezeu Tatăl este majestatea... El este natura, și în aceasta e iubire și furie”; iar târziu, într'un alt text, *Gnadenwahl*, apare conceptul Dumnezeirii apropiat de Eckhart prin aceeași viziune a desăvârșitei ei nedeterminări: „El nu este nici lumină, nici întuneric, nici iubire, nici furie, ci este veșnicul Unul”; în acelaș sens, într'o scrisoare adresată lui Gottfried Freudenkammern și Magistrului Johann Heuser, va scrie că Dumnezeu nu este nici natură, nici creatură, ci este abis și veșnic Unul, este Nimic și totuși este în toate.

Scrisă la 1620, *Sex puncta theosophica* cuprinde gândirea lui Böhme în constituirea ei caracteristică, însemnând limpede motivul, nu pur speculativ, ci etic religios al acestui efort de lămurire a înțelesului lumii. Această carte, spune Böhme, în introducere, a fost scrisă pentru acei oameni cari ar voi să atingă viața sfântă și adevărată, și cari prin această lectură vor putea „înverzi în viața lui Dumnezeu și crește și rodi în arborele Paradisului”¹⁾; limbajul figurat al lui Böhme amintește expresia lui Eckhart în indicarea rodirii lui Dumnezeu în noi.

Planul cărții este definirea dualismului celor două principii cari nasc lumea, și în acest dinamism al antagonismului lor necesar și neîncetat, înțelegerea aspectelor complexe și contradictorii ale existenței. Arătând ca esență a oricărei vieți, voința, Böhme arată ca primă voință generatoare ceea ce el numește „Ungrund” sau „ewig Nichts”; este aceasta tocmai

1) *Sex puncta theosophica*, nach der Ausgabe von 1730, Leipzig, im Insel-Verlag, p. 8.

definirea Dumnezeuirii în esența sa nedeterminată, pe care Bohme o numește deasemenea „eine Stille ohne Wesen”, pentru a-i recunoaște, ca singură determinare, tocmai voința; același „Ungrund” este numit, în scrisoarea *Mysterium magnum*: „ein unergrundlicher ewiger Wille”. Se definește astfel Dumnezeu — comparată cu un ochi sau cu o oglindă — ca loc al tuturor esențelor, ca „plinătate a tuturor lucrurilor”; în ea apare însă — căci e voință — principiul dinamic al creației. În „Ungrund” este tăcerea desăvârșită a nedeterminării, și principiul ei dinamic nu este decât această neîncetată voință, care e o dorire a creației, un „Begehren” sau „o foame”; în această voință, care este interior conflict, se va naște determinarea și astfel principiile generatoare ale existenței în forme multiple; este, totodată, acest efort și voință de determinare o necesitate interioară ce constituie adevărata libertate a Dumnezeuirii. Voința naturii de a se revela naște principiul bun și rău; dar, cuprinsă de panică, în efortul său de a se libera de întuneric și în chinul acestei încercări de depășire a sa, naște multiplicitatea existenței lumii. Astfel vieța naște din moarte, chinul este cauza vieții și a mișcării. Astfel sunt cele trei principii, lumea întunericului, alături și neîncetat legată de lumea luminii și în afara lor, constituită din ele, lumea noastră creaturală; dincolo de ele, Dumnezeuirea pură în nedeterminarea ei. Cele trei lumi există necesar una într’alta; creația lumii întunericului și a luminii a fost totodată necesară, ambele s’au născut din ceeace era aspirația și „foamea” voinței veșnice. În lumea creaturală, născută la rândul ei din chinul și efortul celor două principii dușmane, există necesar legate răul și binele. Dacă omul este în această lume mijlocie, el o poate depăși însă în aceea pe care o vrea, după cum învinge în el principiul mâniei sau acela al blândeții; în sensul putinței libere a acestei înălțări în principiul bun, poate spune Bohme așadar că oamenii sunt, în lumea aceasta, numai pelerini în drum spre împărăția cerului.

Astfel apare în acest punct, dincolo de viziunea nașterii lumii în esența dinamică a principiilor ei antagoniste, această perspectivă a semnificației etice a speculației filosofice. Bohme afirmă libertatea omului de a se arunca în lumea luminii sau în lumea întunericului; și aci el folosește termenul „sich schwingen”, care înseamnă tocmai efortul saltului prin tensiunea de voință. În *Aurora* chiar, apare această înțelegere a voinței: „fiecare om este liber și este ca și un Dumnezeu al său pro-

priu"; păcatul a însemnat libera aruncare în principiul răului, dar fiecăruia îi este deschisă calea înfrângerii lui. Omul însuși este cele trei lumi și, după cum în macrocosm apărea existența celor două principii contrare, tot astfel în noi este binele și răul, și acea lume ni se desvăluie singură, către care ne îndreptăm voința; singur, prin unica sa hotărîre, omul poate face acest salt în lumea pe care o voește, spărgînd celălalt principiu antagonist. Dumnezeu însuși este în această voință de mîntuire. În ultim punct, această puțință a înfrângerii răului înseamnă, aproape eckhartian, identitatea omului cu Dumnezeu; în *Mysterium magnum*, Bohme scrie că sufletul este „o scînteie a cuvîntului veșnic al științei și puterii divine”, iar în *Von den drei Prinzipien* definește sufletul ca „propria esență a lui Dumnezeu”. Mîntuirea sau înfrîngerea răului este o regăsire a lui Dumnezeu în noi, și, ca și în textele lui Eckhart, această revenire în El este asemuită unei reveniri la puritatea copilului și, abdicare la tot ce este personalitate, înseamnă dezideratul aceleiași desăvârșite sărăcii pe care o înălțau predicele Magistrului: în locul oricărei voințe proprii, la care omul a abdicat, rămîne Nimicul: „und wo Nichts ist, da ist Gottes Liebe allein wirkend”; sunt cuvintele cari, în *Vom übersinnlichen Leben*, amintesc textul eckartian al predicei desăvârșitei sărăcii.

Dacă însă, în acest moment al regăsirii principiului bun și al atingerii prin voință liberă a Dumnezeirii, întâlnim punctele de apropiere față de unele propoziții ale gândirii lui Eckhart, speculația filosofică a lui Bohme se situează totuși pe o linie deosebită de a misticismului medieval. Procesul lumii se desfășoară pentru el în dinamismul puternic al principiilor opuse, pe cari le cuprinde necesar; nașterea lumii izvorîște ea însăși dintr'un conflict și un efort de depășire. Astfel, punctul esențial asupra căruia s'a aplecat gândirea lui Böhme, a fost înțelegerea necesității derivării multiplului din unitatea divină — fără identificarea lor —, și astfel lămurirea răului fără atingerea desăvârșirii divine; această înțelegere a apărut în viziunea Dumnezeirii însăși ca potențialitate a binelui și răului, necesară potențialitate a ambelor. Se constituie astfel liniile acestei gândiri, în care atenția se oprește, nu asupra lumii constituite ci, pentru motivarea structurii ei contradictorii, asupra dinamismului interior ce o constituie în antagonismul constant pe care-l poartă.

Astfel se încheie linia misticei secolului XVI prîn ultima viziune a lui Böhme, în care întâlnim depășirea neoplatonismului:

căci în emanația plotinică găsim simpla și liniară derivare din Dumnezeu, pe când procesul autorevelației este la Böhme un proces neîncetat de forțe interioare antagoniste; neoplatonismului armonios în viziunea procesului de desfășurare a lumii, i se opune astfel această viziune nouă, dinamică, ce cuprinde în ea ceva din neîncetatul efort faustic al înfrângerii răului și biruinței ultime în lumea luminii. Dumnezeu nu mai este identic cu omul, dar este o realitate mult mai prezentă decât pură existență a lui Eckhart. Este astfel o viziune care atinge un profund dinamism modern prin înțelesul chinului neîncetat pe care îl înseamnă voința de mântuire a fiecăruia. La Eckhart apăsarea asceza ca fugă și abdicare dela realitatea plină a lumii actuale, coborîrea în adâncul sufletului, în care se revela puritatea Dumnezeirii; la Böhme, mântuirea nu stă într-o întoarcere dela prezent sau într-o căutare a ceea ce e dincolo de timp și loc, ci într-o trăire intensă a acestui prezent pentru că în el stă calea depășirii.

Cu aceasta însă, esența primei gândiri a protestantismului apare într-adevăr luminată, atât în izvoarele ei mistice, cât și în speculația filozofică pe care a determinat-o. Incercarea ei a însemnat voința de constituire a Bisericii dintr-o atitudine de gândire nouă; absorbind misticismul medieval, a voit să înalțe pe el o religie; dar, odată cu afirmarea acesteia ca fundament al unei Biserici, dogmatizarea a dus la reluarea unor poziții inițial combătute. În perspectiva misticismului ce se dezvoltă adversar acestui protestantism dogmatic, esența reală a acestuia din urmă apare încă odată ca efortul nereușit al întemeierii unei Biserici pe faptul singur al credinței. Linia misticismului care duce dela Schwenckfeld la Böhme se schițează astfel, ea singură, ca gândirea cea mai autentică a timpului, căci în ea numai ceea ce era adevărată viziune nouă și-a putut păstra toată esența de liberă gândire; aci numai, ceea ce a fost îndrăzneată perspectivă eckhartiană și interiorizare a credinței în expresia *Teologiei germane*, își găsește desfășurarea deplină și înseamnă, cu Böhme, nu numai puțința mântuirii prin credință și grație, dar realitatea voinței umane care poate cuceri drumul unei lumi a luminii. Este astfel, în această încheiere a liniei mistice, dincolo de încercarea palidă a lui Luther, semnul unei înfrângeri a întunericului nu prin ocolirea dar prin străbaterea lui în neîncetata tensiune a mântuirii voite; ceea ce este spirit modern și afirmare a valorii efortului omenesc se precizează astfel în această ultimă gândire a misticismului german.

FILOSOFIA MODERNĂ

Câteva caracterizări

În istoria filosofiei Bacon este considerat, alături de Descartes, unul din cei doi mari întemeetori ai filosofiei moderne, pentru motivul că, în acelaș timp cu filosoful francez, el ar fi încercat pentru prima oară, în pragul secolului XVII, să dea cugetării filosofice o nouă orientare față de aceea a Evului-mediu și a Renașterii. S'a spus că Renașterea a fost educarea gândirii moderne prin gândirea antică. Această observație a lui Cousin este justă. Filozofii și oamenii de știință ai Renașterii reluaseră într'adevăr cu entuziasm preocupările lumii antice și au lucrat sub autoritatea sau cel puțin sub inspirația operelor cari îi supraviețuiseră. Epoca modernă ar începe astfel în momentul când gândirea filosofică, după ce mai întâi în timpul Renașterii se depărtase de Scolastică, — filosofia religioasă a Evului-mediu, — renunță și la inspirația din cei vechi, aruncând ca fals sau punând la îndoială tot ce a transmis trecutul, pentru a construi după o metodă nouă concepția ei despre lume. Două direcții divergente apar de la început în filosofia modernă. În Anglia, gânditorii vor căuta să demonstreze că toate cunoștințele noastre derivă din simțuri, că experiența este izvorul a tot ceea ce știm, manifestând un viu interes pentru lumea empirică și respingând orice tentative de a transcende datele sensoriale, pentru a construi rațional sisteme metafizice, rotunde și închise. Procedul de investigare, socotit capabil să ducă la scopurile propuse, va fi metoda inductivă. Iar gânditorii de frunte ce vor reprezenta cu vigoare această direcție vor fi Bacon, Locke și Hume. Pe continent, dimpotrivă, gânditorii vor căuta să demonstreze că toate cunoștințele certe și valabile derivă din rațiune și că se poate ajunge cu ajutorul acestui mijloc de cunoaștere la con-

cepții unitare, la sisteme care să exprime ceea ce lumea are permanent, esențial, imuabil și etern. Iar metoda adoptată va fi cea deductivă. Descartes, Spinoza, Leibniz, vor fi reprezentanții de seamă ai acestei direcții. Deși opuse, cele două tendinți au totuși ceva comun, ce le caracterizează ca moderne: refuzul de a recurge la supranatural și la revelație ca mijloc de a explica și înțelege existența. În a doua jumătate a sec. XVIII-lea, un gânditor de geniu va încerca să aducă la convergență cele două direcții opuse, căutând să demonstreze că orice cunoștință universală și necesară e constituită din materie și formă, din date sensoriale și din elemente apriorice. Acest gânditor va fi Im. Kant, iar procedeul întrebuițat de el va fi metoda transcendențială. Opera filosofică a lui Bacon trebuie privită ca fiind punctul de plecare al uneia din cele două mari orientări ale filosofiei moderne.

Totuși Bacon nu a fost nici primul nici singurul reprezentant al ideii unei noi metode la începuturile filosofiei moderne. Drept vorbind, el nu a făcut decât să reproducă și să acomodeze spiritului său, dându-le o amploare mai mare, idei cari fuseseră exprimate de alții mai demult.

În timpul când Bacon publica operele sale, adică în primele decenii ale secolului XVII, un protest împotriva metodelor scolastice și un apel la cercetarea directă a naturii nu mai erau o noutate. Nemulțumiți cu știința plină de erori a cărților oficiale și neîncrezători în dogmele catolice, gânditorii Renașterii au arătat înainte de Bacon nevoia unei noi concepții despre lume și cu ea nevoia unei reforme radicale în normele de descoperire a adevărului. Este adevărat că Scolastica nu utilizase alt mijloc de demonstrație decât dialectica și nu avusese alt izvor de cunoaștere decât autoritatea, gândirea rămânând încarcerată între ziduri de mănăstire și cărți oficiale, departe de realitate. Împotriva unei asemenea cugetări somnolente, Renașterea, înainte de Bacon, a predicat reîntoarcerea la studiul direct și metodic al naturii. Metoda inductivă deveni astfel, în principiu cel puțin, punctul comun de plecare al multor cercetări științifice din acea vreme și baza unora din încercările de construcție filosofică.

Nici secolele cari au precedat Renașterea însă nu s'au pierdut cu totul în speculații teologice. Scolastica a avut meritele ei adesea scăpate din vedere. Iar aceste merite nu se reduc numai la acela de a fi exercitat gândirea prin raționamente subtile în aprofundarea dogmelor creștine. Din chiar sânul ei

și din chiar preocupările în cari se concentrase și se epuiza, au născut de timpuriu tendințele empiriste dominante în timpul Renașterii.

În această epocă în deosebi orientarea empiristă a cugetării filosofice luase un mare avânt. Pretutindeni domina convingerea că experiența este singura cale în cunoașterea naturii. Atât însă nu era deajuns. Metoda inductivă nu fusese încă expusă. Mulțimea acelora cari o predicau în principiu dovedea că o asemenea întreprindere era necesară. Grija de a reuni, de a sistematiza și de a pune în valoare aceste tendințe ale Renașterii trebuia să revină unui spirit de ambițiuni mari și de planuri gigantice. Acesta a fost cancelarul englez Francis Bacon de Verulam.

Este caracteristic faptul că marii novatori ai filosofiei, din Evul-mediu până la începutul timpurilor moderne, au fost toți de origine englezi. Reamintim dintre aceștia numele mai cunoscute ale lui John Scotus Eriugena, John Duns Scot, Roger Bacon și William d'Occam. Aceasta nu se datorește unei simple coincidențe. Scolastica patrona o cultură pur formală și se complăcea în speculații exclusiv dialectice. O asemenea stare de lucruri însă nu putea să convină unor spirite ce se caracterizează printr'o pronunțată înclinare practică. Prima reacțiune în contra ei era firesc să vină din partea acestora. Așa se explică de ce Englezii cei dintâi au provocat ruina Scolasticei și au pregătit apariția filosofiei moderne. Sistematizarea metodei experimentale tot un englez trebuia să aibă răbdarea să o facă. Reforme în logica aristotelică fuseseră de mult încercate pe continent. Ele nu se îndreptau însă în direcțiunea metodei inductive, ci, întemeiate pe identificarea logicei cu silogistica, ele tindeau să extragă legile gândirii din cărțile de retorică. Așa a procedat în secolul XV primul reformator al logicei aristotelice, Laurentius Valla, și după el în secolul XVI Petrus Ramus cu discipolii săi. De la metodă experimentală se vorbise pe continent fără intențiunea de a-i determina regulile.

O altă condițiune făcea deasemenea numai în Anglia posibilă executarea unei reforme radicale în metoda de descoperire a adevărului, și cu ea o reformă a filosofiei. Continentul era în acest timp sub supravegherea severă a reprezentanților oficiali ai Bisericii catolice. Prin Henric VIII însă, Anglia rupsesse cu Roma și devenise independentă din punct de vedere religios. Iată de ce gânditorii și oamenii ei de știință

se bucurau în acest timp de o mult mai mare independență decât cei de pe continent. Aceștia din urmă aveau adesea de suferit din partea inchiizitorilor atotputernici pedepse capitale, pe cari, spre a le evita, erau constrânși să-și retracteze părerile. Ca să dăm o imagine a acestei stări de lucruri, este de ajuns să reamintim aici trei date mai importante: în 1600, Giordano Bruno fu ars pe rug; în 1619, aceeaș soartă o avu nefericitul Vanini; în 1633, după chinuri grele și pentru a evita rugul, Galilei renegă în fața Sfântului Oficiu concluziile certe ale științei sale. Deși trăia în acelaș timp și predica reforme asemănătoare, în termeni încă mai provocători, Bacon nu a cunoscut asemenea persecuții. Explicația este în faptul că în acest timp Anglia nu numai că era independentă de catolicism, dar prin regina Elisabeta avea un oarecare interes de a-l pune pe un plan de inferioritate, întrucât nașterea ei neregulată și deci și urcarea ei pe tron nu căpătaseră o recunoaștere oficială din partea Sfântului Scaun. E drept că, în viața sa sbuciumată, Bacon a fost de mai multe ori închis, dar pentru încurcături bănești, nu pentru ideile sale. Sub regina Elisabeta și Iacob I și în epoca lui Shakespeare, Anglia era departe de a fi o țară în care cetățenii să se bucure de depline libertăți. Dimpotrivă un absolutism neînduplecat domnea suveran. Nu însă libertatea de gândire în știință și în filosofie era suprimată, ci libertatea politică și religioasă. Un reformator al gândirii putea astfel să-și realizeze în voe planurile.

Dacă însă atâtea împrejurări favorabile pregăteau în Bacon pe un reformator al filosofiei, condițiunile în care a trăit el și structura sa sufletească au împiedecat mai mult aceasta. Bacon a fost mai mult jurist și om politic decât filosof. Stăpânit de o puternică ambițiune de a parveni politicește, el s'a epuizat aproape toată viața în preocupări streine de cultură. Iar în stăruința sa de a satisface cât mai curând și mai integral ambițiunile sale de ascensiune socială, el a trecut uneori dincolo de ceea ce este permis. Cu toate defectele caracterului său însă, prea adesea remarcate, și cu toate preocupările sale politice, Bacon nu a uitat studiile filosofice. Operele sale principale, rezultat al unei munci îndelungate, au fost de timpuriu concepute și redactate în schițe. În acelaș timp când se silea să parvină politicește, el lucra pentru progresul filosofiei, în care avea mari speranțe. Faptul acesta constituie desigur pentru el un mare merit. Cât despre imperfecțiunile sale morale este drept

să repetăm cu privire la ele ceea ce Alexis Pierron a exclamat după ce arătase defectele bătrânului Cato: „Sunt pete până și în soare, iar perfecțiunea nu este din lumea aceasta”.

Fr. Bacon

1. — Viața și opera.

Francis Bacon s'a născut la Londra, la 22 Ian. 1561. El era fiul lui Nicholas Bacon, pe atunci ministrul de justiție al reginei Elisabeta. Această înaltă situație socială îngădui tatălui său, care intenționa să-l pregătească pentru cariera politică, să-i dea o temeinică pregătire intelectuală. Imprejurările au făcut însă, ca instrucția lui să înceapă și să se termine prea timpuriu. La vârsta de 12 ani, micul „ministru de justiție”, cum îl numea regina Elisabeta subliniind remarcabilele sale calități intelectuale de cari dase dovadă de timpuriu, fu trimis la Colegiul Trinității, care ținea de universitatea din Cambridge. După patru ani, terminând studiile clasice ale colegiului, fu trimis de tatăl său la Paris împreună cu ambasadorul de pe atunci al Angliei de pe lângă curtea Franței. La Paris, Bacon fu mai întâi atras de preocupări de ordin politic, — altfel firești în mediul diplomatic în care trăia. Rezultatul studiilor pe cari le-a întreprins în această privință atunci a fost o mică scriere rămasă mai multă vreme neterminată și nepublicată în timpul vieții sale: *Despre situația Europei*.

Moartea neașteptată a tatălui său, în 1578, a însemnat în viața lui începutul unei noi orientări. Deocamdată, în 1580, el trebui să se reîntoarcă definitiv în Anglia. Și fiindcă, în calitate de fiu mai mic, moștenirea ce-i revenea dela tatăl său era cu totul neîndestulătoare, el trebui să se gândească la o profesiune, care să-i asigure existența. În acest scop, el urmă și absolvi studiile juridice dela Gray's Inn. Renumerele excepțional pe care-l câștigă curând în calitate de avocat și de jurisconsult îl făcu să fie primit fără dificultăți în societatea de juriști dela Gray's Inn și să fie însărcinat cu ținerea unuiu din cursurile școalei. Regina Elisabeta avusese, cum am văzut, mai demult prilejul să-i aprecieze calitățile intelectuale. Informată asupra strălucitei sale cariere de avocat și de jurist, ea îl numi avocatul ei și consilier extraordinar. Din nefericire, atât era prea puțin pentru a satisface ambițiunile neobișnuit de

mari ale tânărului jurist. Totuși sub ea Bacon nu a izbutit să obțină aproape nimic mai mult.

În acelaș timp în care punea multă stăruință să parvină politicește, când nu avea decât două zeci și cinci de ani, Bacon concepu ideea reformei sale filosofice. Încă de pe vremea când era la universitatea din Cambridge, filosofia tradițională îl nemulțumise, și neajunsurile ei îi sugeraseră ideea nevoei unei schimbări radicale. Filosofia lui Aristotel, pe care o studiasse cu mai mult interes, îi părea lipsită de fundament și fără nicio utilitate. Convingerea aceasta el a extins-o mai târziu asupra întregii filosofii din timpul său. Convingerea sa era că reforma trebuie să înceapă dela temelie, adică dela metoda de cercetare. Pe baza acestei idei el a conceput planul marelui al unei vaste opere de reformă. Prin 1585, Bacon a redactat primele schițe ale acestei opere, cărora le-a dat titlul semnificativ de *Temporis partus maximus* (cea mai mare producțiune a timpului). Dintre acestea fac parte fragmentele scrise în limba engleză, întitulate *Praese of Knowledge* și *Valerius Terminus, of the Interpretation of Nature* ca și opusculul latinesc întitulat *Temporis partus masculus*.

Bacon se ocupa în ele de obstacolele cari se opun progreselor spiritului omenesc și de mijloacele de a le înlătura, dintre cari principalul era o nouă metodă de descoperire a adevărului. Ceeace surprinde din primul moment în aceste compoziții de tinerețe, este o neobicinuită violență împotriva reprezentanților filosofiei¹⁾. Ceeace trebuie să ne intereseze însă în

1) Iată termenii în cari își exprima Bacon părerile despre filosofii ce-l precedaseră: *Platon* era un cărcotaș, poet îngâmfat, teosof în delir. *Aristotel* era un sofist desguștător, orbit de o deșartă subtilitate, netrebnică jucărie a cuvintelor. *Thomas din Aquino*, un nerușinat, care pare a se fi coborât chiar sub nivelul sofistilor. *Petrus Ramus*, cuib de ignoranță, lepră vătămată a literaturii.

Dar nici oamenii de știință cari l-au precedat nu se bucurau din partea lui Bacon de o considerație mai mare. *Hipocrat* a fost și el un sofist. *Paracelsus* a rămas un tip monstruos, — în deosebire de toți ceilalți cari nu au fost decât apostoli ai minciunii, — dezertor dela experiență și trădător al ei. Lui *Galien*, om cu spiritul foarte strâmt, dezertor frivol, i se adresează în termenii următori: „O, canalie! o, ciumă! întovărășește-te cu turma netrebnică a sectarilor moderni”.

Și Bacon încheia toate aceste invective — cari pe noi ne lasă înmărmuriți — spunând: „Acuzația pe care am îndreptat-o împotriva tuturor acestor oameni nu este încă la înălțimea adevăratei lor vinovății”. O asemenea afirmare ar putea să ne facă să zămbim. Totuși, după violența neobișnuită de limba pe care nu face totuși decât să o întărească, ea dovedește că Bacon ajunsese din tinerețe la convingerea nestrămutată că progresul omenirii nu este posibil decât pe calea cunoașterii directe și metodice a naturii, și că toate celelalte încercări ce nesocotesc experiența nu sunt numai osteneli netrebnece, ci deadreptul rătăciri primejdioase. Astfel se formase în mintea tânărului filosof ideea clară și precisă a metodei inductive ca mijloc de cunoaștere a lucrurilor.

deosebi, pentru a cunoaște evoluția intelectuală a filosofului englez și cu ea sursele filosofiei moderne, este faptul că Bacon pleca în aceste prime fragmente dela convingerea că concepțiile filosofice ale trecutului trebuiesc părăsite și înlocuite prin altele, al căror fundament să fie o nouă metodă de interpretare a naturii. Această idee constituia însuși punctul de plecare al filosofiei moderne¹⁾.

Deocamdată însă, spiritul său agitat de mari ambițiuni politice nu s'a oprit prea multă vreme la ideea unei asemenea reforme. Tânărul avocat viza să obțină un post înalt în magistratură²⁾. Și fiindcă regina întârzia să i-l ofere, după stăruințe zadarnice, continuând a se ocupa cu studiile sale juridice, dădu la lumină o serie de lucrări asupra dreptului, cari însă nu ne pot interesa aici. Problema actuală pe atunci a neînțelegerilor religioase din Anglia îl preocupă deasemenea, și scrise asupra-i câteva lucrări. În afara lor, el a publicat, în 1597, o colecție de reflexiuni cu caracter etic și politic, intitulate *Încercări*. Răsunetul pe care l-au produs dela început atrase pentru prima oară asupra sa atențiunea lumii culte.

Tocmai însă când numele său începuse a se impune, el avu de îndeplinit în calitate de avocat al coroanei o misiune ce avea să atragă asupra-i aspre învinuiri. Încă din 1592, Bacon se atașase printr'o strânsă prietenie de contele de Essex, — pe atunci favoritul reginei, — sperând a obține prin sprijinul său demnitatea mult dorită de sollicitor-general, — o înaltă funcțiune din magistratură. Essex însă nu mai avea atunci nicio putere, și singurul lucru pe care-l făcu pentru protejatul său, — când acesta ajunsese într'o rea situație materială, — fu să-i

1) „Omul, — scria Bacon încă de pe atunci în aceste schițe de tinerete ale ideilor sale filosofice, — servitor și interpret al naturii, nu poate să lucreze și să se instruiască decât în raport cu ceea ce el va fi descoperit din ordinea naturii prin observarea faptelor sau prin reflexiuni ale spiritului său; el nu știe și nu poate mai mult”. În *Aforisme și sfaturi asupra ajutoarelor spiritului și asupra producerii luminii naturale*. Cum se va vedea mai departe, în acest scurt fragment din tinerete se cuprindea — clar exprimată — ideea ce stă la baza reformei sale filosofice.

2) Bacon și-a dat seama el însuși de modul în care această preocupare a sa și cu manifestările cărora le-a dat naștere ar fi putut să fie interpretată, și a căutat deaceia să se justifice. În introducerea fragmentului *Despre interpretarea naturii* el spunea: „Am recunoscut în mine o înclinare hotărâtă spre studiul adevărului mai mult decât spre orice alt ceva. Totuși prin nașterea și prin educația mea, am fost inițiat în afacerile publice. Eu eram convins că patria mea cerea dela mine acțiuni deosebite. M'am datat deci studiului afacerilor publice, și mă prezentam cu o modestie convenabilă și cu o sinceritate cinstită acelorora dintre prietenii mei cari puteau face ceva pentru mine. Scopul meu era învoluntar de ambițiune”.

dăruiască una din proprietățile sale, care avea să-i asigure un venit însemnat. În 1600, din cauza atitudinii sale independente față de regină, Essex căzu în disgrație. Un plan de răzbunare fu repede pus la cale. Dar Essex fu prins înainte de a-l fi realizat. Bacon trebui să facă cercetările și să susțină acuzaarea împotriva protectorului său de altădată, — al cărui cap căzu pe eșafod. Mai târziu, el lă căutat să se desculpe de învinuirea de a fi contribuit la moartea protectorului său și să justifice actul reginei. El nu a reușit însă să facă nici una nici alta. Învinuirea aceasta a continuat a-i fi adusă totdeauna, iar tardiva sa justificare a actului reginei n'a putut să schimbe amărăciunea acesteia, amărăciune care în cele din urmă i-a pus capăt vieții.

În 1603, după moartea reginei Elisabeta, veni la tronul Angliei regele Iacob I. Dornic a-și face partizani și a câștiga simpatii, noul rege împărți la toți cei din jurul său titluri și demnități. Din această largă pomană regală s'a împărțit și Bacon. Pentru moment, el fusese păstrat în funcțiunea de consilier extraordinar cu titlul nou ce i se acordase de cavaler. Locul pe care-l ocupa însă încă din timpul reginei defuncte în Camera Comunelor dându-i ocazia să sprijine proiectele și cererile de subsidii ale coroanei îi îngădui să fie *apreciat* de rege, care-l făcu rând pe rând consilier ordinar, attorney-general, membru al consiliului privat, lord ministru de justiție, lord cancelar, baron de Verulam și, în cele din urmă, viconte de Saint-Alban.

În tot timpul acestor strălucite succese politice, Bacon nu a încetat niciodată să se ocupe de planurile sale de reformă a filosofiei. Ca rezultat al acestor preocupări el a publicat, în 1605, o mică lucrare intitulată *Of the Proficiency and Advancement of Learning divine and human*. În ea Bacon și-a propus să treacă în revistă progresele pe cari le-a realizat cunoștința omenească sau trebuie să le realizeze în viitor în diferitele ei domenii. Față de desconsiderarea însă în care era părăsită știința, el simți nevoia să înceapă în prima parte a lucrării prin a arăta foloasele instrucției pentru spirit și ale științei pentru viața practică.

Redactată în limba engleză, această lucrare nu putea să aibă un număr prea mare de cetitori, într'un timp când engleza era puțin cunoscută pe continent. Iată de ce, autorul ei avu curând ideea de a-și traduce opera în limba latină, — pe atunci limba lumii savante. Și fiindcă el personal n'ar fi

avut timpul necesar să se ocupe de această întreprindere, a căutat un traducător, pe care l-a și găsit în persoana unui profesor dela universitatea din Cambridge. Curând însă el a trebuit să renunțe la acest colaborator, de ale cărui servicii nu era mulțumit. Opera sa se răspândi între timp pe continent în forma ei originală, și Bacon, deja cunoscut, deveni în scurtă vreme celebru.

Tot atunci când arătase în lucrarea aceasta starea în care se aflau în timpul său științele și filosofia, el și-a propus să arate și mijlocul de a le asigura progresele viitoare și care, consta dintr'o nouă metodă de interpretare a naturii. Ideile sale în legătură cu această preocupare, Bacon le-a expus în studiul intitulat *Cogitata et visa de Interpretatione Naturae sive de Inventione Rerum et Operum*. Ideea dela, care a plecat el în această lucrare era aceea a stării rele în care se găsea în timpul său filosofia naturii. Pecând științele făcuseră unele progrese, filosofia naturii continua să rămână într'o stare deplorabilă. Cauzele erau nenumărate. Singurul mijloc de scăpare nu putea fi decât noua metodă inductivă. Trebuie să renunțăm la silogism ca mijloc de cunoaștere și la obișnuința de a construi cu ajutorul lui sisteme definitive. În locul lui, trebuie să recurgem la experiență, să facem observări, să dresăm tabele metodice ale acestor observări și să ne ridicăm prin comparația lor dela un număr cât mai mare de fapte particulare la legi din ce în ce mai generale.

Rămasă nepublicată în timpul vieții sale, lucrarea aceasta, care la începutul anului 1607 fusese comunicată în manuscris unui cerc restrâns de prieteni, a fost înglobată mai târziu în *Novum Organum*, opera sa capitală, a cărei primă parte o formează aproape în întregime. Până atunci, în 1609, el a publicat un mic studiu în limba latină intitulat *De Sapientia veterum*, în care arăta prin interpretări ingenioase că legendele antice nu sunt simple povestiri, ci ascund idei pe cari cei vechi căutau să le redea într'o formă simbolică, pentru a preîntâmpina greutățile de înțelegere ale oamenilor din timpul lor. S'a susținut că Bacon ar fi căutat să redea în această lucrare într'o formă alegorică unele din ideile sale filosofice, cărora pentru moment evita a le da o expresiune directă¹⁾. Este exact că aici se găseau unele din ideile fundamentale ale

1) *Bouillet, Oeuvres philosophiques de Bacon*. Paris 1834. Tome I. pag. XXI.

filosofiei sale, cum sunt nevoia de a recurge la experiență și aceea de a uni experiența cu rațiunea. Dar Bacon își exprimase aceste convingeri în lucrări anterioare, și nu mai avea niciun motiv de a le ascunde.

Dela data apariției acestei scrieri, anul 1609, până în anul 1620, data apariției operei sale fundamentale, *Novum Organum*, Bacon nu a mai publicat nimic în filosofie, în afara unei noi ediții a *Incercărilor*, apărută în 1612. Este probabil că această îndelungată tăcere se datorește nu atât muncii încordate pe care i-ar fi impus-o noua sa lucrare, cât lipsei de continuitate în studiile sale, — al căror obiect îl schimba înaintea de a le termina, — ca și preocupărilor sale politice și profesionale. Cu o prodigioasă putere de muncă, el isbutise totuși încă din 1610 să întocmească un plan general al lucrărilor destinate să expună ideile sale de reformă a filosofiei. Ele aveau să poarte titlul comun de *Instauratio magna*. Opera aceasta avea să se compună din șase părți. Prima trebuia să fie o clasificare și o trecere în revistă a științelor. Cea de a doua trebuia să expună noua metodă de a studia și interpreta natura. Ultimele patru părți erau destinate aplicării acestei metode la studiul naturii.

Firească ar fi fost, ca, odată acest plan întocmit, Bacon să se consacre desăvârșirii primei părți. Dornic însă a-și expune noua metodă, care constituia partea cea mai originală a operei sale, el a trecut direct la redactarea ei. Multă vreme însă nu s'a oprit nici aici, ci a trecut la redactarea celorlalte părți ale *Marei Restaurări*, așa încât timp de zece ani a lucrat când la una când la alta, până când, în 1620, a publicat *Novum Organum*, deși nu-l terminase încă. Din acelaș interval de timp datează studiile sale de istorie naturală și de filosofie a naturii intitulate: *Cogitationes de Natura Rerum*, *De fluxu et refluxu maris* și *Thema coeli*, cari aparțin diferitelor părți ale *Marei Restaurări*.

Titlul operei apărută în 1620 era *Novum Organum sive Indicia vera de Interpretatione Naturae*, la care titlul reproduș în fruntea aforismelor adăuga *et regno hominis*. Bacon însuși privea *Novum Organum* ca fiind opera sa cea mai importantă și partea esențială a *Marei Restaurări*. Titlul volumului care o cuprindea era *Instauratio Magna* și avea la începutul lui toate preliminariile acestei opere. Pe copertă se vedea un vas, care străbătea marea, și două coloane, cari reprezentau coloanele lui Hercules. Dedesupt erau scrise cuvintele profetice ale lui Da-

niel: „Multi pertransibunt et augebitur scientia” (mulți le vor trece, și știința va progresa). Opera se compunea din două părți. Prima, servind drept introducere, era destinată să pregătească înțelegerea noiei metode și să înlătore eventualele obiecții ce i s'ar putea aduce. Cea de a doua era destinată să expună această metodă. Lucrarea era scrisă în latinește sub forma de aforisme și avu un mare succes.

Nimic nu părea a turbura deplina satisfacție a filosofului celebru devenit lord cancelar, până în momentul când a intervenit brusc căderea sa. În înalta sa situațiune de prim magistrat al țării, Bacon servise cu prea multă ușurință pe favoriții regelui și pe rudele lor. Parlamentul convocat la începutul anului 1621, îl trimise în judecata Camerei Lorzilor pentru venalitate și corupție. Bacon fu condamnat la pierderea funcțiunilor sale, la o amendă de 40.000 lire sterline și la închisoare, cât va voi regele. Amenda n'a plătit-o niciodată, iar după câteva zile fu liberat și din închisoare. Nemulțumit totuși cu situațiunea de a nu mai putea ocupa nicio funcțiune în stat, în care rămăsese, Bacon depuse repetate stăruințe pe lângă rege de a fi absolvit și de ultima parte a sentinței, dar nu a izbutit decât prea târziu.

Întă dece, dela data condamnării sale înainte, el se consacra cu totul operei sale științifice și filosofice. În afara lucrărilor cu caracter istoric, juridic și religios, el a scris, prin 1621, în limba engleză, *Noua Atlantida*, un fel de roman filosofic, în care imagina puse în aplicare ideile sale reformatoare. Opera însă a rămas incomplectă. Bacon voia să prezinte aici modelul unei asociații formată în scopul de a studia natura și al unui stat guvernat de legile cele mai bune. El nu a tratat însă decât prima parte. Grăbit să execute *Marea Restaurare*, din care nu apăruse decât partea a doua, el părăsi restul pentru a aduna materialul necesar istoriei naturale, care trebuia să alcătuiască partea a treia a aceleiași opere. În acest scop a fost întocmit *Abecedarul Naturii*, un catalog al tuturor problemelor pe cari le ridică știința și filosofia naturii. Această lucrare s'a pierdut însă, nerămânând din ea decât un mic fragment. În 1622, apăru totuși partea a treia a *Marei Restaurări*, deși cu totul incomplectă. Ea cuprindea o dedicație, preliminarile și *Historia ventorum*, cu titlul general *Historia naturalis ad condendam Philosophiam. Historia vitae et mortis*, care aparținea aceleiași părți, apăru în anul următor, 1623. În acelaș an apăru și prima parte a *Marei Restaurări*, intitulată

De Dignitate et Augmentis Scientiarum. Aceasta era traducerea mult amplificată a scrierii apărută încă din 1605 sub titlul *Despre folosul și progresul științei*.

Cum am arătat mai sus, încrezător în valoarea acestei opere, Bacon încercase să o traducă în limba latină curând după apariția ei în limba engleză, dar ă trebuit nu după mult timp să renunțe la această idee. O nouă ocazie de a o traduce i-a venit mult mai târziu. În planul operei *Instauratio magna*, pe care-l publicase odată cu *Novum Organum*, în 1620, era anunțată ca prima ei parte o clasificare a științelor sub titlul *Partitiones Scientiarum*. Când căderea survenită în 1621 îl redădu cu totul operei sale, el se gândi și la această parte a *Marei Restaurări*, care trebuia executată. Astfel, între anii 1621—1622, el se ocupă de această parte a operei sale, căreia îi dădu titlul *Descriptio Globi intellectualis*. Lucrarea aceasta, care trebuia să fie scrisă, ca și partea a doua deja apărută, în limba latină, a fost concepută pe o scară prea întinsă, sub forma unei enciclopedii a științelor. Din ea Bacon nu a scris decât câteva capitole din partea privitoare la astronomie. Renunțând la rest, el și-a îndreptat privirea spre opera sa apărută în 1605 în limba engleză, care tocmai trata această chestiune. El o amplifică în nouă cărți și o publică în 1623.

Sub această nouă formă, opera lui Bacon avu un succes încă mai mare decât îl avusese când apăruse, în 1605, în ediția engleză. Conștient de valoarea operei sale, resemnatul filosof îi prevăzuse succesul. Dealtfel încrederea aceasta el o întindea asupra întregii sale opere filosofice. Astfel nemulțumirile din viața politică îi erau compensate cu vii satisfacții aduse de succesul activității sale filosofice.

În 1625, apăru o nouă ediție amplificată a *Încercărilor* din 1597. În acelaș timp, el se ocupa de traducerea lor în limba latină sub titlul *Sermones fideles sive interiora rerum*. Apărute în limba engleză în mai multe ediții, *Încercările* cuprindeau un tablou fidel al societății timpului precum și sfaturi practice în conducerea afacerilor particulare și publice. Prin calitățile lor remarcabile, ele au avut un mare succes. Traducerea lor latină, ca și a aproape tuturor lucrărilor sale, nu era opera lui Bacon. El a revăzut-o însă și i-a adus schimbări importante. Astfel modificată și tradusă, lucrarea nu a putut să apară în timpul vieții filosofului. Aceiaș soartă a avut traducerea romanului *Nova Atlantida*, întreprinsă cam în acelaș timp.

La 30 Iulie 1624, regele îl absolvi pe Bacon în întregime de pedeapsa sa. Tumultul vieții politice părea însă a nu-l mai interesa. El lucra în timpul din urmă la complectarea uneia din lucrările sale de istorie naturală intitulată *Sylva-Sylvarum*, care era un repertoriu de observări și experiențe asupra naturii. În timpul acestor studii, Bacon a contractat o răceală, din cauza căreia a murit după câteva zile, la 9 Aprilie 1626.

2.—Atitudinea negativă a lui Bacon față de trecut.

Întreaga sa operă de reformă a filosofiei, cu ambițiuni mai mari decât puteri, Bacon proiectase să o înglobeze în gigantica *Instauratio Magna*. Din cele șase părți cari trebuiau să o alcătuiască, el nu a executat decât prima în întregime, sub titlul *De Dignitate et Augmentis Scientiarum*. Partea a doua, care urma să expună noua sa metodă, intitulată *Novum Organum*, a rămas neterminată. Iar părțile ultime, cari trebuiau să cuprindă modelul și rezultatele aplicării metodei sale, au rămas deasemenea neterminate.

Cu atât cât a făcut, Bacon și-a asigurat totuși un loc de frunte în istoria filosofiei moderne. Uneori, meritele sale au fost exagerate. S'a văzut în el marele reformator al gândirii. Alteori, dimpotrivă a fost criticat cu extremă asprime, contestându-se operei sale orice valoare. În prezent, aceste discuțiuni par a se fi încheiat. Bacon este recunoscut ca fiind unul din întemeetorii filosofiei moderne. Deși opera sa nu cuprinde prea multe elemente noi, ea constituie totuși un remarcabil câștig în istoria gândirii. Iar valoarea ei constă nu numai și nu atât în aportul ei pozitiv, care este metoda inductivă, cât în atitudinea negativă pe care a luat-o față de sistemele filosofice din trecut. Aceasta mai mult decât metoda sa a constituit punctul de plecare al nouilor construcții filosofice ale gândirii moderne.

Prima parte a *Marei Restaurări*, intitulată, cum am arătat, *Despre Demnitatea și Progresele Științelor*, cuprinde sub forma unei clasificări a științelor expunerea rezultatelor obținute în științe precum și a progreselor pe cari ele trebuie să le urmărească în viitor. După cele trei facultăți ale spiritului omenesc, — memoria, imaginația și rațiunea, — științele se împart în trei categorii, — istorie, poezie și filosofie, — corespunzătoare câte uneia din aceste facultăți ale spiritului. Istoria se împarte în naturală și civilă. Poezia, în narativă, dramatică și parabolică. Filosofia, în știința lui Dumnezeu, a naturii și a

omului. Cea din urmă cuprinde ca științe mai însemnate logica și morala.

Clasificarea aceasta s'a bucurat de un mare interes, în deosebi în rândurile enciclopediștilor secolului XVIII, cari au adoptat-o. Scopul autorului ei nu era totuși să dea o clasificare a științelor, cât să urmărească în mod sistematic progresele realizate de științe, să arate lipsurile lor și îmbunătățirile pe cari trebuie să le urmărească în viitor. În forma unei clasificări a științelor, Bacon își expunea așadar punctul său de vedere în întregul domeniu al științei. Multe din ideile sale asupra științei au căzut desigur. Nu puține însă din ele sunt adevărate intuiții geniale și constituiesc pentru cel ce le-a conceput un merit netăgăduit.

Din punct de vedere filosofic, lucrarea aceasta a lui Bacon reprezintă prima etapă în dezvoltarea ideii sale de reformă, și ca atare valoarea ei nu este nicidecum neglijabilă. În dezvoltările pe cari le cuprinde în partea întâia se poate vedea punctul de plecare al însăși cugetării moderne. Ceeace l-a surprins pe Bacon în studiile sale a fost starea deplorabilă în care se găsea în timpul său filosofia naturii în comparație cu celelalte științe, cari făcuseră unele progrese apreciable. Cauza acestei stări de lucruri nu putea fi decât în nepotrivirea dintre metodele lor de cercetare. Științele făcuseră unele progrese în măsura în care se adresaseră experienței. Nesocotind experiența, filosofia naturii n'a putut face niciun pas înainte. De aici, ideea sa că reforma care era de întreprins trebuia să fie făcută din temelie: *Instauratio facienda ab imis fundamentis*, spunea Bacon¹⁾. Iar această temelie nu era decât metoda. În locul metodei silogistice, care nu dăduse niciun rezultat, trebuia pusă noua metodă inductivă. Expunerea ei forma obiectul celei de a doua părți a *Marei Restaurări*, intitulată *Noul Instrument* sau *Noua Logică*.

Novum Organum începe cu o parte introductivă, din care expunerea cauzelor de eroare ale minții omenești este și cea mai întinsă și cea mai importantă²⁾. Ea este precedată de o expunere a cauzelor cari au împiedecat progresele științelor și ale filosofiei³⁾. Asupra cuprinsului acestei părți trebuie să ne oprim mai întâi.

1) Nov. Org. I af. 31.

2) Nov. Org. I af. 38-115.

3) Nov. Org. I af. 78-92.

După Bacon, științele și filosofia contemporanilor săi se bazau pe o metodă *oarbă și stupidă* și erau în bună parte, așa cum le-au transmis cei vechi, *îngrămădiri de dispute nerodnice și rezultate ale unei observări vulgare*. Cât despre ceea ce s'a mai adăugat în urmă la ele, nu era de nicio valoare. Filosofia era mai mult falsificarea decât cunoașterea naturii. Ea consta dintr'o îngrămădire haotică de vorbe lipsite de înțeles și de prejudecăți și superstiții.

Una din principalele cauze ale acestei stări de lucruri este valoarea excesivă atribuită spiritului omenesc. S'a crezut că este înjositor pentru spiritul omenesc a-l aduce în lumea lucrurilor materiale, și inutil, fiindcă părea capabil să descopere adevărul prin propriile sale puteri. Renunțându-se astfel la experiență, s'a încercat a se construi concepțiile despre lume pe calea așa numitei dialectice, care nu este în realitate decât aceea a închipuirii. Procedul a fost desigur comod, căci este mai ușor a imagina lucrurile decât a le cunoaște printr'o îndelungă și atentă observare, — dar n'a putut duce la niciun rezultat. Simplul raționament mai degrabă îndepărtează spiritul dela adevărata cunoaștere a lucrurilor decât îl apropie. Silogismul de care se servește *rațiunea*, nu este un mijloc de descoperire a adevărului; cu el nu inventăm nimic. Valoarea lui nu este nulă, e drept. El poate fi utilizat cu succes în științele de pur raționament, cum sunt matematicile. În științele naturii însă valoarea lui este cu totul redusă¹⁾. Instabilitatea naturii și varietatea ei impun observarea și experiența ca mijloace de cunoaștere.

Interesul aproape exclusiv pentru morală și politică, — obicei al celor vechi, — și pentru teologie, — obicei al celor moderni, — a fost încă una din cauzele cari au împiedecat progresul filosofiei. Teologia în deosebi, cu adevărurile ei gata date și cu disprețul ei pentru lumea materială, a fost o piedică de neînving în progresul cunoștințelor omenești privitoare la natură. Zelul religios putea și a izbutit să ajungă la plasmări în domenii abstracte; natura însă i-a rămas necercetată și necunoscută. Revelația nu ne poate da cunoștințe despre lucrurile din natură. Obiectele revelației se găsesc, după Bacon,

1) Nu este așadar adevărat că Bacon ar fi negat total și definitiv orice valoare deducției silogistice, cum i-a obiectat Gassendi. Ceea ce a criticat el în această privință n'a fost decât valoarea prea mare ce se atribue deducției față de inducție. Mai departe revenim asupra acestui punct, — important pentru precizarea înțelesului exact a atitudinii empiriste a filosofului englez.

în sfere mult mai nobile. Ideea aceasta a filosofului englez despre independența filosofiei de teologie, deși nu era nouă, are totuși o deosebită însemnătate, întrucât este caracteristică orientării filosofiei moderne.

O altă cauză care a ținut în loc progresul cunoștințelor omenești privitoare la natură este obiceiul de a recurge la opiniile altora. În stabilirea unei teorii se ia în mod obișnuit drept argument autoritatea unui autor oarecare, așa ca și când adevărul ar fi privilegiul său. Iar acest autor este ales aproape totdeauna dintre cei vechi. Aceștia au avut totuși mai multe posibilități de eroare decât avem noi. Cei vechi sunt socotiți pe nedrept și cei bătrâni. Noi suntem mai bătrâni, căci în urma noastră este un trecut cu mult mai mare și o experiență cu mult mai întinsă. Iată de ce, toată pretinsa înțelepciune a celor vechi nu este decât copilăria științei. Ea constă din dispute deșarte. Toți filosofii din antichitate au falsificat natura în concepțiile lor împinși de ambițiunea lor vană de a înființa secte sau de a primi aplauzele mulțimii. Dacă printre ei au fost și cercetători de merit, cum era Democrit, dela aceștia nu ne-a rămas aproape nimic. Timpul, — comparație asupra căreia Bacon a revenit adesea în operele sale, — a transportat ca o apă dela Greci la noi ceea ce era mai ușor, lăsând la fund ideile cari aveau mai multă greutate. Scrierile frivole și la mîntea oricui au ajuns până la noi. Așa s'a întâmplat cu scrierile lui Aristotel. Mult preț însă nu punea Bacon nici pe autorii socotiți de el mai serioși, iar teoriile lor, — cum vom vedea mai departe, — nu le admitea fără rezervă. Autoritatea, ori din partea cui ar veni, nu trebuie pusă înaintea experienței. Nesocotirea acestui principiu a menținut cunoașterea oamenilor despre natură la gradul de înapoere la care se găsește.

Principalele cauze însă din cari provine eroarea și cari împiedică deci progresul științei sunt în însuși spiritul omenesc. Ele au fost numite de Bacon idoli sau fantome ale spiritului: *idola mentis*. S'a afirmat că această teorie a fantomelor sau a idolilor ar constitui în opera filosofului englez un început de teorie a cunoașterii, — ceea ce vom vedea că este just, întrucât prin considerațiile pe cari le-a făcut asupra lor, Bacon s'a pronunțat atât asupra originii cunoașterii, cât și asupra limitelor și a valorii ei de adevăr.

*Fantomele rasei sau ale speciei omenești*¹⁾, au sursa

1) *Idola tribus*. Nov. Org. I af. 45—52.

lor în însăși natura omenească. S'a susținut că omul ar fi măsura lucrurilor, înțelegându-se prin aceasta că simțurile dau o cunoaștere absolută a lucrurilor. Adevărul este departe de a corespunde cu această idee. Percepțiunile noastre reprezintă relațiuni ale lucrurilor cu noi. Ele sunt realitatea adaptată la mijloacele noastre de cunoaștere, cari sunt simțurile. Spiritul omenesc, asemănător unei oglinzi rele, amestecă în razele reflectate propria sa natură. Cu alte cuvinte, simțurile nu ne dau o cunoaștere adevărată a lucrurilor. Cunoașterea căpătată cu ajutorul lor este relativă.

Este atunci absolută cunoașterea pe care o căpătăm pe calea rațiunii? Cu atât mai puțin. Neajunsurile simțurilor pot fi în bună parte înlăturate. Ele provin din starea în care ne găsim atunci când percepem lucrurile cu ajutorul lor, și pot fi înlăturate printr'un control sever al percepțiilor noastre, din cari trebuie să eliminăm tot ce este subiectiv. Cu rațiunea lucrurile se petrec altfel. Silogismul este forma pe care o iau totdeauna operațiile ei și el constă în a scoate concluzii din pretinse principii ale gândirii. În realitate aceste principii ale minții omenești, cari stau la baza silogismului, nu sunt decât prejudecăți învechite. Așa este bunăoară ideea cauzelor finale, care provine din defectul oamenilor de a interpreta lucrurile după analogia lor. În teologie admiterea cauzelor finale își are justificarea ei. În științe însă și în filosofie preocuparea de a găsi scopuri nu a dat niciun rezultat. Cercetarea cauzelor finale, spunea Bacon, este sterilă, și ca și călugărițele ea nu naște nimic. În aceeași situație este convingerea oamenilor că în natură ar exista cea mai mare ordine și regularitate. E drept că această idee corespunde unei nevoi a minții omenești. Dar ea nu corespunde alcătuirii reale a lucrurilor. În natură există o infinitate de lucruri, cari trebuiesc cunoscute așa cum sunt. În locul unei asemenea cunoașteri rațiunea stabilește între ele analogii fictive și relațiuni lipsite de fundament obiectiv.

Din aceeași construcție vicioasă a spiritului nostru provin și erorile al căror mobil îl formează sentimentele și pasiunile noastre. Acestea fiind stări subiective n'ar putea da naștere decât la științe fantastice, cari să corespundă nevoilor noastre sufletești, nu însă realității obiective a lucrurilor. Știința totuși trebuie să ne arate cum sunt lucrurile, nu cum dorim să fie.

În afara acestor aberațiuni comune tuturor oamenilor, există altele cari provin din natura proprie a fiecărui individ aparte. Din cauza lor omul apare ca închis într'o cavernă.

din care nu poate vedea decât aparențele lucrurilor, nu lucrurile ele însele. Educația primită, lecturile sau conversațiile anterioare, autoritatea persoanelor iubite sau respectate, — iată atâtea cauze cari deformează spiritul unui om și-l închid ca într'o peșteră, dinlăuntru cărreia nu poate să mai vadă lumea reală. Din acest motiv Bacon a numit cauzele acestea de eroare *fantome ale peșterii*¹⁾.

O nouă sursă de erori o constituiesc *fantomele pieței*²⁾, prin cari se înțeleg obișnuințele de limbaj ale oamenilor. Multe din noțiunile adoptate în știință nu au niciun înțeles, întrucât sunt simple ficțiuni cărora nu le corespunde nicio realitate, cum ar fi: norocul, primul mobil, orbitele planetare, și așa mai departe. Altele, deși le corespunde o oarecare realitate, obiectul lor este confuz în mintea oamenilor. Toate aceste noțiuni, rezultate nu ale unei cercetări metodice, ci ale inteligenței vulgare, au darul de a ne da numai iluzia științei, nu o cunoaștere adevărată³⁾.

În deosebire de toate cele de până acum, a căror origine este subiectivă, *fantomele teatrului*⁴⁾, vin din afara noastră. În numărul lor intră concepțiile filosofice din trecut. Pe toate acestea Bacon le compara unor piese de teatru, pe cari cei vechi le-au jucat pe scena lumii pentru a atrage asupra lor admirația contemporanilor. Turma filosofilor raționaliști, spunea el, se mulțumește să frunzărească experiența scoțând de ici și de colo oarecari observații triviale, fără a se osteni să studieze lucrurile metodic; apoi își imaginează că nu mai rămâne decât să întoarcă spiritul în toate direcțiunile și să ochească la întâmplare. Printre aceștia Bacon număra în prima linie pe Aristotel, care a falsificat filosofia naturii prin dialectica sa. După el vin filosofi cari în opiniile lor au amestecat teologia și superstițiile consacrate: Pitagora și Platon. Adoptarea servilă a acestor concepții a constituit una din cauzele cele mai însemnate de eroare ale spiritului omenesc.

3. — Metoda inductivă.

Ca să putem scăpa de toate aceste cauze de eroare, trebuie să dăm spiritului trei feluri de ajutoare: ale simțurilor, ale me-

1) *Idola specus*, Nov. Org. I af. 53—58.

2) *Idola fori*, Nov. Org. I af. 59—60.

3) Azi, când în filosofie se mai face încă adesea abuz de cuvinte lipsite de înțeles, Bacon a rămas actual, — și lectura atentă a observărilor lui în această privință cred că ar fi utilă multora dintre făuritorii de teorii filosofice din zilele noastre, deși au trecut atâtea veacuri de când au fost scrise și deși cunoștința omenească a făcut în acest interval de timp așa de mari progrese!

4) *Idola theatri*, Nov. Org. I af. 61—71.

moriei și ale inteligenței. Iată de ce partea a doua *informativă* a *Noului Instrument* trebuia să se compună din trei părți destinate a trata fiecare despre câte una din categoriile de ajutoare ce urmau a fi date spiritului. Bacon însă a trecut direct la ajutoarele de dat inteligenței, ca fiind cele mai urgente, fără să se mai oprească sau să revină asupra celorlalte. Ele se grupează în jurul metodei inductive. Nici partea aceasta însă nu a terminat-o. Ea trebuia să trateze despre speculație și despre practică, adică despre regulile descoperirii adevărului și despre regulile aplicării lui practice; dar nu s'a ocupat decât de cele dintâi. Iar partea despre speculație a rămas ea însăși neterminată. Ea tratează despre arta de a descoperi *formele* precum și despre una din metodele de a prescurta cercetările, — din nouă câte erau anunțate, — dar nu spune nimic nici despre modul cum trebuie să ne ridicăm progresiv la adevărurile cele mai generale, nici despre modul cum trebuie să adaptăm metoda inductivă la natura diferitelor obiecte de cercetare, — părți anunțate în planul general al lucrării.

Regulele metodei inductive, așa cum le-a conceput Bacon, sunt în strânsă legătură cu modul în care concepea el obiectul științei. Iată de ce, pentru a le înțelege, trebuie să ne oprim un moment asupra teoriei sale despre știință. Dealtfel Bacon el însuși a simțit această nevoie expunând la începutul părții a doua a operei sale de logică teoria sa asupra obiectului științei ¹⁾.

După el, în natură există un număr determinat de calități sau de *naturi* simple. Lucrurile și fenomenele din natură nu sunt decât combinațiuni de asemenea calități simple. Plecând dela această idee Bacon a reluat termenul aristotelic de *formă*, pentru a denumi prin el asemenea complexuri de calități din cari sunt alcătuite lucrurile sau fenomenele. Forma ar fi dar esența unei proprietăți sau condițiunea ei esențială sau lucrul în oeeace are el absolut real. *Forma est ipsissima res*, spunea Bacon. A cunoaște forma unui lucru este a cunoaște ființa lui proprie așa cum este în sine. Modul de alcătuire al formelor, cari, cum am spus, erau compuse din calități sau naturi simple, era conceput ca o structură ascunsă, numită din această cauză *latens schematismus*, iar procesul de trecere dela o formă la alta prin modificarea acestei structuri ascunse era el însuși un proces ascuns, numit din această cauză *latens processus*. Nisipul bunăoară în ansamblul calităților lui de substanță mate-

1) Nov. Org. II af. 1—9,

rială este o formă. Modul de alcătuire al acestor calități cari îi constituiesc forma este schematismul lui latent, iar procesul de trecere dela calitate la a fi opac la aceea de a fi transparentă a sticlei este procesul lui latent sau ascuns.

Consecvent acestui mod de a înțelege natura lucrurilor, Bacon a făcut din cunoașterea formelor obiectul metafizicei. S'a neglijat, spunea el, cunoașterea formelor, ca fiind imposibil să o descoperim. Totuși, dacă prin ea nu înțelegem o simplă abstracțiune, ci complexul de calități reale ale unui lucru, e lesne de admis că cunoașterea ei ne este accesibilă. Scopul cunoașterii nici nu poate fi altul. În practică urmărim să dăm lucrurilor noi proprietăți. În teorie trebuie să urmărim a cunoaște esențele proprietăților, cari sunt formele, spre a le putea mânui în folosul nostru. Această aplicare a metafizicei constituie obiectul unei științe practice aparte numită *magie*. Ea nu trebuie confundată cu vechea magie religioasă, care urmărea să producă efecte, nu printr'o acțiune reală asupra lucrurilor întemeiată pe cunoașterea lor, ci prin simple cuvinte și gesturi lipsite de înțeles.

Științelor le rămâne să determine relațiunile calităților simple înăuntrul formelor și procesul prin care aceste calități se organizează, cu alte cuvinte să studieze schematismul și procesul latent al formelor. Bacon a numit uneori în opera sa deasemenea *forme* aceste obiecte precise de cercetare ale științei, a atras atențiunea cetitorilor săi însă că nu se servește de un asemenea termen impropriu, prin care înțelege *legi ale naturii* și *cauze*, decât fiindcă este mai familiar. S'au dat totuși cel mai adesea interpretări greșite concepției sale despre știință și modului cum înțelegea el obiectul inducției, din cauza acestei imprudente întrebuintări a unui termen scolastic. Bacon a repetat de nenumărate ori că știința trebuie să determine cauze și să stabilească legi. Vere scire est per causas scire, spunea el. Dar aceste pasagii din opera sa au fost utilizate numai pentru a se arăta presupuse inconsecvențe în modul în care ar fi conceput mult discutatele forme¹⁾. Este drept că metoda inductivă are în concepția lui Bacon scopul de a ajuta inteligența în descoperirea formelor. Ca atare ea este metoda metafizicei, întrucât studiul formelor este obiectul ei. Scopul metodei inductive însă nu se mărginește la atât. Ea

1) Noi înșine am căzut în eroarea unei asemenea interpretări într'un studiu anterior: *Inceputurile filosofiei moderne*, apărut în 1936 în *Rev. de Filosofie*, dar redactat în 1927.

este nu numai metoda metafizicei, ci și a științei, iar aceasta nu studiază forme, ci cauze și legi. Bacon își propusese să arate modul în care inducția trebuie adaptată la aceste noi obiecte. Faptul că nu a făcut-o, nu cred că justifică afirmarea că obiectul unic al inducției baconiene ar fi formele și că prin aceasta ea s'ar deosebi fundamental de inducția științelor moderne.

Corespunzătoare în ordinea practică *magiei* este pentru știință *mecanica*. Ea este aceea care aplică sau pune în practică cunoștințele teoretice ale științei. Posibilitatea aceasta de aplicare a cunoștințelor teoretice la nevoile practice ale vieții era aceea care constituia, după Bacon, valoarea științei. Iar putința oamenilor de a utiliza natura în folosul lor era pentru filosoful englez proporțională cu știința lor. Atât putem, cât știm, spunea el. Numai cunoașterea cauzelor ne poate îngădui să producem efectele dorite. Și omul nu știe și nu poate decât în măsura în care descopere ordinea reală a naturii.

În ceea ce privește posibilitățile pe cari aveau să le ofere oamenilor științele, Bacon își făcea cele mai mari iluzii. Se înțelege că el concepea modul în care științele vor fi utile oamenilor în viitor mult deosebit de acel în care sunt ele în prezent. Preocupările sale practice întemeiate pe științele naturii erau încă legate de acele ale timpurilor anterioare lui. Deși critica încercările alchimistilor, știința sa urmărea totuși să descopere mijloacele de a modifica proprietățile corpurilor după voe. O asemenea operație nu este în afara preocupărilor practice ale științei actuale, dar ea nu le epuizează, cum credea Bacon, care n'avea cum să-și imagineze aplicările ulterioare ale științei.

Dacă voim să cunoaștem natura și să învățăm a o utiliza în folosul nostru, spunea Bacon, trebuie să descoperim ordinea ei reală. Aceasta n'am putea-o face însă decât pe calea experienței. Dar nici experiența nu poate fi făcută oricum. În utilizarea ei există două metode diferite. În una, dela câteva fapte particulare, se trece printr'un singur salt la concluziile cele mai generale; din acestea se deduc apoi concluzii mijlocii. În cealaltă se pleacă tot dela fapte, se trece însă apoi printr'un mers gradat și prin neconținute verificări dela concluzii mijlocii la concluzii de ordin general. Nu încape îndoială că aceasta din urmă singură duce la descoperirea adevărului. Ea este adevărata inducție. Condițiunea ei esențială este să se întemeeze

pe o observare îndelungată a faptelor. Trebuie să urmărim, spunea Bacon, în toate colțurile secretele fuginde ale naturii. Realitatea era pentru el, — așa cum va fi mult mai târziu pentru Bergson, — un progres continuu al lucrurilor, o acțiune care, spunea el, considerată în toată continuitatea ei, rămâne imperceptibilă. Într'o adevărată filosofie și știință a naturii, continua el, ar trebui să arătăm mișcările gradate ale acesteia. Dar, sub acest aspect natura ne scapă. Totuși, actul, nu formele, cari sunt simple abstracțiuni ale spiritului, trebuie să-l cunoaștem.

Urmărirea pas cu pas a fenomenelor, care este prima regulă a metodei sale inductive, Bacon o numea vânătoarea lui Pan. A se opri însă la datele experienței, pe cari le oferă un asemenea gen de observație, nu este a se opri la o cunoaștere definitivă a lucrurilor. Deaceia, metodei prin simplă enumerare a cazurilor pozitive, — numită mai târziu a concordanțelor, — Bacon a adăugat metoda cazurilor negative și a variațiilor¹⁾.

El cerea să observăm mai întâi diferitele cazuri în cari întâlnim calitatea studiată de noi, și să le înregistrăm în așa-numitele *tabele de prezență* (*tabula praesentiae*). Dacă voim bunăoară să știm ce este căldura, — exemplul l-a luat Bacon el însuși, — vom înregistra mai întâi diferitele aspecte sub care am întâlnit-o, cum sunt focul, căldura animală, varul stins, etc.

Odată tabelele de prezență încheiate, trebuie să trecem la observarea cazurilor în cari, deși condițiunile sunt mult asemănătoare, totuși calitatea pe care o studiem nu se găsește, și să le înregistrăm în așa-numitele *tabele de absențe în analoage* (*tabula declinationis sive absentiae in proximo*). Într'o asemenea tabelă va trebui să trecem, când vom studia căldura, cazurile în cari bunăoară se produce lumină fără să se producă și căldură, cum este cazul corpurilor fosforescente, — ceeace dovedește independența acestor calități.

Înfine, trebuie să mai observăm și cazurile în cari calitatea studiată se găsește în diferite grade și să urmărim creșterile și descreșterile ei paralel cu creșterile și descreșterile altor calități sau condițiuni. Din înregistrarea acestor cazuri vom alcătui *tabelele de grade sau comparative* (*tabula graduum sive comparativae*). Căldura variază bunăoară concomitent cu o mișcare

1) Nov. Org. II af. 11—19.

anumită a materiei, — de unde rezultă că ea trebuie să fie legată de o asemenea mișcare.

Adevărata inducție abia acum începe, după încheierea celor trei tabele, cari constituiesc adunarea unui material bogat de observații. Știința nu este o simplă îngrămădire de fapte, ci interpretarea lor. Ca să ajungem la ea, este util să ne îngăduim a face presupuneri afirmative. Se poate ca, din primul moment, ele să fie greșite. Ele ne pun totuși pe calea adevăratei interpretări. *Citius emergit veritas ex errore quam ex confusione*. Adevărul naște mai ușor din eroare decât din confuziune. Sub forma aceasta Bacon recunoștea rolul ipotezei, pe care o numea permisiune acordată inteligenței, primă concluziune sau prim cules (*vindemiatio prima*).

La ea ajungem prin observarea comparativă a celor trei tabele. Nu trebuie să generalizăm însă dintr'odată, și să spunem că proprietatea căutată depinde de cutare sau cutare condițiune observată. Înainte de a ne opri la asemenea afirmări, trebuie să procedăm la eliminarea presupunerilor pe cari cazurile negative din tabelele de absență le infirmă. Abia după această muncă începe adevărata afirmație. Astfel, la urma unui asemenea studiu, căldura rămâne a fi o mișcare cu trei caractere distinctive: expansivă, adică dinlăuntru în afară și de jos în sus; situată în particulele cele mai mici ale corpului care o posedă; și destul de rapidă.

După această primă schiță de interpretare, Bacon și-a propus să trateze despre nouă obiecte diferite de cercetare ca *metode auxiliare ale inducției*, ca mijloace adică de a ajuta și perfecționa inducția. Din ele nu a tratat însă decât despre primele, așa-numitele *cazuri privilegiate* (*praerogativae instantiarum*), cari constituiesc arta de a prescurta cercetările. Cu descrierea lor, — douăzeci și șapte la număr, — se și încheie *Novum Organum*¹⁾.

Enumărarea lor aici nu ar avea nicio utilitate, întrucât ele nu sunt reguli propriu-zise de inducție, ci înfățișează categorii de cazuri instructive din natură, al căror studiu ne duce mai curând la explicările pe cari le căutăm. Așa sunt bunăoară magnetul sau mercurul, — corpuri cu proprietăți neobicinuite, — cari intră în categoria *instanțelor excepționale sau monodice*. Asemenea cazuri, pentru a le explica, trebuie să le reducem la faptele obicinuite din natură arătând că ele nu au nimic mi-

1) Nov. Org. II af. 22—52.

nunat și că nu sunt decât rezultatul unei combinațiuni neobicinuite de calități naturale.

Iată cari sunt, după Bacon, regulile metodei inductive. Din expunerea lor, s'ar putea crede că filosoful englez era un empirist pur. Totuși el nu a negat rolul pe care-l au alături de experiență operațiile logice ale gândirii. Trebuie să unim, spunea el în limbajul său bogat în imagini, experiența cu rațiunea printr'un himen fericit, pentru a fecunda datele uneia prin activitatea celeilalte¹⁾. El era adversarul empiriștilor puri în aceeași măsură în care era adversarul raționaliștilor puri. Pe empiriști îi compara cu furnicile, cari numai adună fără să prelucraze nimic. Pe raționaliști îi compara cu paianjenii, cari scot din propriul lor corp firul din care țese inconsistentele lor pânze. Pe adevăratul filosof îl compara cu albină care adună un material bogat și îl prefăce în mierea substanțială²⁾. Sub această formă inducția este aplicabilă nu numai în științele fizice și în studiul materiei, ci și în acele ale spiritului, — cum sunt logica și morala³⁾. Bacon își propusese chiar să arate cum trebuie adaptată metoda inductivă la aceste obiecte de studiu, dar nu a făcut.

Este drept că metoda inductivă fusese practică în știință înainte ca Bacon să se fi gândit să-i determine regulile. El însuși a recunoscut aceasta. Așa cum era practică însă, ea era cu totul defectoasă. El a arătat că adevărata inducție trebuie să se sprijine pe un număr mare de observări, și înainte de a trage concluzii afirmative ea trebuie să facă un mare număr de negații. Nici la cei vechi ideea inducției nu a lipsit. Ea era concepută însă ca o simplă generalizare. Așa o concepea Aristotel, în câteva din scrierile sale de logică. Bacon este primul care a căutat să-i determine regulile și să-i dea rigorele unei metode științifice.

4. — Istoria și filosofia naturii.

În planul general de reformă conceput de Bacon, partea a treia a *Marei Restaurări* trebuia să cuprindă istoria naturală ca primă aplicare a noii metode inductive. În apendicele adăugat în 1620 la *Novum Organum* sub titlul *Parasceve ad Historiam naturalem et experimentalem* el dăduse normele acestei

1) Nov. Org. I af. 95.

2) Ibidem.

3) Nov. Org. I af. 127.

științe. Din studiile cari trebuiau să o alcătuiască Bacon a scris: *Istoria Vânturilor, Istoria Vieții și a Morții, Istoria Densității și a Rărității, Istoria Sunetului, Pădurea Pădurilor*, și fragmentul rămas din *Abecedarul Naturii*¹⁾.

Din punct de vedere filosofic, aceste opusculuțe nu prezintă niciun interes. Ele pot cel mult în ansamblul lor să arate mersul gândirii filosofului englez în planul său de reformă. Cât despre valoarea lor științifică, ea a fost contestată cu severitate de D. de Tracy în *Discours préliminaire de la Logique* și de Joseph de Maistre în *Examen critique de la Philosophie de Bacon*, 2 vol. 1836. Fără a cădea în asemenea exagerări, trebuie să recunoaștem că ea nu este deosebită; este departe însă de a fi nulă. Bacon el însuși pare a nu-și fi făcut iluzie despre valoarea științifică a istoriei sale naturale. În *Novum Organum* el prevenea pe criticii săi de mai târziu că istoria sa naturală se poate să cuprindă erori. Din ele nu trebuie să rezulte însă că metoda sa inductivă nu este bună, ci că aplicarea ei a fost defectoasă²⁾.

După adunarea materialului de observări și experiențe asupra naturii, — care era obiectul celei de a treia părți a *Marei Restaurări*, — urma potrivit metodei inductive interpretarea acestui material, obiect al părții a patra, al cărei titlu trebuia să fie: *Scala Intellectus* (Scara inteligenței).

Din aceasta Bacon nu a executat decât o prefață și două fragmente ca modele de aplicare a metodei inductive. Ele erau intitulată *Filum Labyrinthi sive Inquisitio legitima de Motu* (Firul labirintului sau cercetare metodică asupra mișcării) și *Topica Inquisitionis de Luce et Lumine* (Model al unei cercetări asupra luminei). Ambele arătau cercetările ce se pot face conform metodei inductive asupra mișcării și luminii. Interesul lor filosofic și științific nu diferă de acel al studiilor de istorie naturală ce compun partea a treia.

De o cu totul altă însemnătate filosofică sunt studiile cari erau destinate de Bacon să alcătuiască partea a cincea a *Marei Restaurări*. Ele cuprind unele elemente din concepția sa despre lume. Este adevărat că nu prin aceste teorii, — cari nici nu erau personale, — a câștigat titlul de întemeietor al filo-

1) Edițiile engleze ale operelor lui Bacon nu adoptă această împărțire. Ea este aceea a ediției latine a lui Bouillet, apărută în 1834, în 3 vol. la Paris, și părându-ne cea mai justă, am adoptat-o. Citațiile noastre sunt făcute după această ediție a operelor lui Bacon.

2) Nov. Org. I, af. 118.

sofiei moderne. Totuși ele prezintă un netăgăduit interes istoric. În planul general al operei sale această parte era destinată să expună anticipările filosofiei definitive, care, din lipsa materialului științific necesar, nu se putea încă constitui. De aici titlul ei: *Prodromi sive anticipationes philosophiae secundae*.

Se atribue acestei părți următoarele lucrări postume ale lui Bacon: *Despre Fluxul și Refluxul Mării, Sistemul Cerului, Cugetări asupra Naturii Lucrurilor și Despre Principiile și Originele Lumii*. În toate aceste mici opusculе, scrise în epoci diferite ale vieții sale, filosoful englez a renunțat la metoda sa inductivă, pentru a trata problemele generale ale filosofiei naturii după metoda rațională obicinuită până atunci în acest domeniu. Pe calea aceasta el a ajuns să susțină o concepție atomistă și mecanistă a naturii, care nu diferea de aceea a lui Democrit decât prin lipsa dogmatismului caracteristic concepției filosofului antic.

Experiența ne arată, spunea Bacon, că materia poate fi divizată dincolo de puterea de perceptibilitate a ochiului. Totuși mintea noastră nu poate admite că această diviziune ar putea fi împinsă la infinit. Trebuie să admitem deaceia ca foarte probabilă existența atomilor indivizibili. Numărul lor trebuie să fie invariabil și cu el cantitatea materiei din univers. Crearea din nimic a atomilor ca și dispariția lor în nimic nu pot fi concepute și sunt deci inadmisibile. Nimic deci nu se distruge și nimic nu se creiază în natură. Cât despre structura atomilor, ea fiind inaccesibilă minții noastre, n'am putea decât să ne o închipuim. Este probabil că ei sunt identici ca substanțe și diferiți ca formă.

Odată cu atomii, trebuie să admitem și existența vidului. Altfel nu s'ar putea explica dilatarea și contractarea corpurilor, atât de ușor explicabile prin depărtarea și apropierea atomilor.

Mișcarea trebuie să fie o proprietate veșnică a materiei ca și întinderea. Deaceia ea nici nu încetează niciodată. Repaosul absolut este o simplă aparență; el este echilibrul ce se stabilește momentan între două mișcări de direcții opuse.

S'a făcut presupunerea că substanța din care sunt alcătuite corpurile cerești ar fi de altă natură decât substanța corpurilor materiale de pe pământ. Corpurile cerești ar fi alcătuite dintr'o *quinta coeli essentia* — o substanță incoruptibilă — pecând corpurile materiale pământești ar fi alcătuite din patru esențe materiale supuse tuturor schimbărilor. Această concepție era

a lui Aristotel. Experiența ne arată însă exemple de schimbări ce se produc în corpurile cerești. De altă parte, în interiorul pământului schimbările trebuie să fie tot atât de rare ca și la corpurile cerești. Aceasta dovedește că între substanța lor nu există o deosebire de natură. Corpurile cerești sunt alcătuite din materie aprinsă. Ele sunt un foc condensat. Toate se mișcă în jurul Pământului, care rămâne imobil în mijlocul lor.

Bacon recunoștea că toate acestea nu sunt descoperirile sale personale. Cei yechi le susținuseră mai întâi într-o formă simbolică în legenda lui Cupidon, care personifica materia. Mai târziu, le-a susținut Democrit în opera sa filosofică. Ele au trebuit totuși să cedeze în fața concepției aristotelice, deși adevărul ei este mult mai puțin probabil. Mai superficială, mai ușoară, opera lui Aristotel a scăpat singură din tristul naufragiu al științei din timpul năvălirilor barbare, în care opera lui Democrit s'a pierdut.

Ultima parte a *Marei Restaurări* trebuia să cuprindă expunerea unei concepții generale despre natură pe baza adevărilor descoperite pe calea inducției, și trebuia să fie intitulată *Philosophia secunda sive activa*. Conștient de dificultățile unei asemenea întreprinderi în starea în care se găseau științele naturii în timpul său, Bacon nu a încercat să redacteze această parte a operei sale. Totuși în trei din studiile sale de istorie a naturii intitulate *Istoria Vânturilor*, *Istoria Vieții și a Morții* și *Istoria densității și a Rarității*, el a dat câte o serie de reguli provizorii (*canones mobiles*), cari trebuiau să prepare partea VI-a a operei sale de reformă.

Deși așadar Bacon nu a executat nimic din această ultimă parte a operei sale, totuși prin ideea care îi stă la bază, ea constituie poate contribuția sa cea mai originală în filosofie și ideea cu care a rămas încă actual. În adevăr, pentru prima oară el susținea în filosofie că o concepție despre lume trebuind să fie întemeiată pe cercetări științifice și aceste cercetări fiind încă mult înapoiate, trebuie să renunțăm la o concepție definitivă oprindu-ne la simple presupuneri. Cu această idee Bacon avea să înfrunte timpurile și să rămână actual secole de-a rândul. În prezent, după trei secole de neconținute cercetări și după progrese uimitoare ale științei, cunoștințele noastre sunt încă înapoiate și deaceia o concepție despre lume nu poate fi încă definitivă.

Thomas Hobbes

Thomas Hobbes a început să fie cercetat mai de aproape, după regulile istoriei științifice a filosofiei, abia pe la sfârșitul veacului trecut, datorită lui George Croom Robertson¹⁾ în Anglia, Eduard Larsen²⁾ în Danemarca, Georges Lyon³⁾ în Franța și Ferdinand Tönnies⁴⁾ în Germania⁵⁾. Monografiile publicate de aceștia au înlăturat mai toate greșelile privitoare la Hobbes, care nu lipseau nici din cele mai de seamă tratate de istoria filosofiei⁶⁾. În prezentarea de față ne luăm o sarcină foarte modestă: să atragem atenția asupra acestui mare gânditor, atât de puțin cunoscut la noi, trecând în revistă ideile lui mai de seamă, în nădejdea, că vor urma după noi lucrări speciale care să-l înfățișeze cu toate desvoltările cuvenite.

1. Viața și opera.

Thomas Hobbes și-a povestit el însuși viața în lucrarea *Vita carmine expressa*, scrisă în versuri latinești și apărută în 1672. La doi ani dela moartea lui Hobbes a mai apărut o biografie, scrisă de Richard Blackbourne (1681), iar în 1813 alta, datorită lui Aubrey⁷⁾.

Thomas Hobbes s'a născut la 5 Aprilie 1588, în Malmesbury (comitatul Wiltshire). Tatăl său era vicarul parohiilor învecinate: Charlton și Westport. Se crede că Hobbes a fost născut înainte de vreme din pricina spaimii pe care a răspândit-o în populația engleză apropierea flotei spaniole, „invincibila Armada”, a lui Filip II. „Căci svonul împrăștiat prin orașele noastre, vestește că va veni sfârșitul neamului

1) Hobbes (Blackwood's Philosophical Classics) Edinburgh and London, 1886, (240 pg.).

2) Thomas Hobbes Filosofi. Analyse og Karakteristik. Köbenhavn. (Jul. Gjellerups Forlag) 1891 (268 pg.).

3) La Philosophie de Hobbes. Paris, Alcan. 1893. (220 pg.).

4) Hobbes Leben und Lehre. Stuttgart, 1896 (232 pg.).

5) Dintre lucrările apărute în urmă amintim: Leslie Stephen: Hobbes (English Men of Letters) London, 1904. Albert H. Abbot: Psychologische und erkenntnistheoretische Probleme bei Hobbes (Würzburg, 1904), Baron Cay v. Brockdorff: Hobbes im Lichte seiner didaktischen und pädagogischen Bedeutung (Kiel u. Leipzig, 1919), Ed. II sub titlul: Hobbes als Philosoph, Pädagoge und Soziologe (Kiel, 1929). Richard Högnigswald: Hobbes und die Staatsphilosophie (Kafkas Geschichte der Philosophie in Einzeldarstellungen, Band 21, München, 1925). Bernard Landry: Hobbes (Paris, Alcan, 1930). J. Vialatoux: La Cité de Hobbes — Théorie de l'Etat totalitaire (Paris—Lyon, 1935).

6) De pildă: Windelband și Uebewerg (v. Tönnies, op. cit. pg. VI—VIII).

7) Cf. Lyon, op. cit. pg. 5.

— scrie Hobbes însuși. — „Și în mijlocul acestei temeri generale, mama a născut doi gemeni: pe mine și odată cu mine teama”.

Hobbes a dat dovadă de mare precocitate. La vârsta de patru ani a învățat să citească, să scrie și să socotească. Iar la vârsta de șase ani a început să se ocupe de limba latină și greacă. La 14 ani reușește să traducă în iambi latini Medeea lui Euripide. În 1603 s'a înscris la universitatea din Oxford (Magdalen Hall). A păstrat din timpul studiilor universitare, care l-au făcut un dușman neîmpăcat al filosofiei scolastice, amintiri de-a-dreptul neplăcute. Totuși și-a terminat cu sârguință studiile și dacă a rămas cu un oarecare dispreț pentru logică, spiritul său ascuțit a câștigat în claritate, în precizie și putere de argumentație, în urma acestora. După ce obține titlul de Baccalaureus artium este angajat ca tutor și tovarăș de către William Cavendish, baron de Hardwick, nu peste mult conte de Devonshire, pentru fiul său, cam de aceeași vârstă cu Hobbes. Familia Cavendish joacă un rol foarte însemnat în viața lui Hobbes prin ajutorul material pe care l-a avut dela ea, prin puțința de o se ocupa nestingherit de studii, de a călători în toate centrele mari de cultură ale vremii și prin protecția politică de care a avut nu odată nevoie în viață. A rămas legat până la moarte de această familie, care îl socotea aproape ca pe un membru al ei.

Misiunea lui Hobbes pe lângă elevul și în curând prietenul său, era destul de plăcută. Trebuia să-l însoțească în călătoriile lui ca să viziteze continentul. Astfel a avut prilejul să călătorească în Franța, Germania și Italia și să ia cunoștință de ideile noi, care se liveau mai ales în materie de știință exactă. Totuși în perioada aceasta Hobbes se ocupă mai mult de literatură și de istorie, decât de filosofie. Preocupările acestea din tinerețe, îl vor urmări toată viața, cum dovedesc diferitele traduceri începute cu Tucidide (la 1628) și terminate cu Homer, la bătrânețe. Primii doisprezece ani în serviciul familiei Cavendish sunt socotiți de Hobbes ca cea mai plăcută parte a vieții sale. Tot în timpul acesta, apucând ultimii ani de viață ai lui Bacon, i-a servit acestuia ca secretar, traducându-i o parte din opere în latinește.

Cu anul 1628 începe o nouă perioadă în viața lui Hobbes. Elevul său, devenit prieten și stăpân, se îmbolnăvește și moare. Hobbes a fost nevoit să părăsească familia Cavendish, pe care o servise douăzeci de ani și a fost angajat tot ca „travelling

tutor” pentru fiul lui sir Gervase Clifton și pleacă din nou pe continent. A vizitat Veneția și a stat 18 luni la Paris. Despre călătoria aceasta se cunosc foarte puține lucruri. Întors în Anglia în 1631 este rechemat în familia Cavendish, pentru educația fiului rămas în urma prietenului său. După o perioadă de pregătire a tânărului său elev, au plecat împreună în Franța și Italia. De astă dată preocupările filosofice ale lui Hobbes câștigă în intensitate, până ajung să-l stăpânească fără încetare. „În tot acest timp — mărturisește Hobbes — m’am gândit la natura lucrurilor, fie că mă aflu pe corabie, fie în trăsură sau călare”. Și i s’a părut că un singur lucru există cu adevărat în lume, cu toate că ni se înfățișează în mai multe feluri, anume mișcarea. În acest timp ia contact cu cercurile filosofice din Paris, cunoaște teoriile lui Galilei, Descartes, Gassendi etc., și devine el însuși destul de cunoscut ca să fie socotit printre filosofi. Într’adevăr în mintea lui se schițează limpede un sistem de filosofie, pe același principiu al mișcării. „Generalizarea, aceasta odată săvârșită în spiritul său, marea sa trilogie: *de Corpore*, *de Homine*, *de Cive*, a fost, se poate spune, virtuală făcută. În acest triptic se împarte filosofia întreagă: o fizică mecanică pregătește o psihologie fără libertate, care înlesnește o etică utilitară, încheiată ea însăși printr’o doctrină a puterii absolute” — afirmă unul din biografi săi¹⁾). Hobbes se întoarce în Anglia în 1637 cu acest proiect al unui sistem universal de filosofie.

În ordinea rațională sistemul de filosofie al lui Hobbes ar fi trebuit să înceapă cu *De Corpore* și să termine cu *De Cive*. Împrejurările politice, în special revoluția engleză din 1640, l-au determinat să publice întâi opera de filosofie socială și politică, pe care o socotea deocamdată mai utilă. Din clipa în care războaiele civile au pus în discuție „dreptul imperiului” și „dreptul supușilor”, o carte care să trateze în lumina rațiunii problemele acestora, i se părea o necesitate. Hobbes răstoarnă cu bună știință, din motivele acestea practice, ordinea logică a cărților sale, după cum spune singur în prefața cărții „*De Cive*”²⁾), care apare deci înaintea celorlalte, la început într’o ediție restrânsă, anonim, în 1642 la Paris, sub titlul: *Elemen-*

1) Lyon, op. cit. pg. 10.

2) Noi întrebuițăm: *Oeuvres philosophiques et politiques de Thomas Hobbes*. Tome premier contenant les *Éléments du Citoyen*, traduites en François, par un de ses amis. A Neufchatel. 1787; și *Thomas Hobbes: Grundzüge der Philosophie*. Zweiter und dritter Teil: *Lehre vom Menschen und vom Bürger*. Deutsch hrsg. von Max Frischeisen-Köhler, Leipzig 1918.

torum Philosophiae sectio tertia De Cive și e republicată în 1647 la Amsterdam, pentru un public mai mare, de astă dată, semnată, sub titlul *Elementa Philosophica de Cive*¹⁾. Hobbes mai publicase, în afară de planul acesta al unui sistem de filosofie, un mic tratat politic: *Elemens of Law Natural and Politic*, în 1640.

Revoluția îi creează lui Hobbes o situație nesigură, din care pricină se refugiază la Paris. În cercul filosofic al părintelui Mersenne se discutau *Meditațiile* lui Descartes, în manuscris. I s'a cerut și părerea lui Hobbes, care a formulat în 1641 renumitele obiecții la adresa filosofiei lui Descartes, la care acesta a răspuns pe un ton destul de tăios. Cu discuția aceasta raporturile dintre cei doi mari gânditori ai veacului se pot socoti ca încheiate.

În decursul refugiei, destul de îndelungat, mai scrie în afară de cele două lucrări amintite, tratatul despre *Necesitate și libertate*, apărut abia în 1654 și începe să lucreze la opera sa capitală: *Leviathan*. În 1646 se refugiază în Franța și prințul de Galles. Hobbes este angajat pentru acesta ca profesor de matematici. În 1647 Hobbes se îmbolnăvește grav, iar în 1648 prințul pleacă în Olanda, încât legătura aceasta n'a durat mult.

În răstimp evenimentele din Anglia deveneau tot mai grave. Revoluția câștiga mereu teren, iar regele a fost decapitat. Repatrierea era anevoioasă.

În 1651 Hobbes publică *Leviathan, or The Matter, Forme and Power of A Common-Wealth Ecclesiasticall and Civil*²⁾, care a stârnit un scandal imens și care îi va atrage până la moarte ura tuturor cercurilor bisericești și chiar a multor cercuri politice. Din această perioadă încep și atacurile teologilor, ale matematicienilor, ale cercurilor universitare etc., împotriva lui Hobbes, care atrag nesfârșite polemici, pe care acest mare filosof le duce fără osteneală până la sfârșitul vieții.

În 1652 Hobbes se găsește la Londra. În 1653 este invitat la moșia contelui Devonshire, fostul său elev, ca să se poată dedica lucrărilor științifice. În 1655 apare în sfârșit, partea întâia a sistemului său de filosofie, *De Corpore*, la Londra,

1) După F. Tönnies, op. cit.

2) Intrebuițăm *Hobbes's Leviathan*, reprinted from the edition of 1651, with an Essay by the late W. G. Pogson Smith (Oxford 1909) și trad. franceză a lui R. Anthony, Tome I.: *De l'Homme* (Paris, 1921).

ca *Elementorum Philosophiae sectio prima*¹⁾). Cartea aceasta n'a fost mai bine primită de contemporani decât *Leviathan* și a stârnit nenumărate discuții, care l-au silit pe Hobbes să răspundă în diferite lucrări mai mărunte.

În 1658 Hobbes publică partea a doua a sistemului său: *Elementorum Philosophiae sectio secunda de Homine*.

În 1670 el scrie *Behemoth*, o istorie a cauzelor războiului civil în Anglia, pe care însă, n'a publicat-o. În 1672 își scrie biografia în versuri. Apoi traduce în decurs de doi ani pe Homer.

În 1675 părăsește Londra și se retrage la moșia vechilor săi prieteni, familia Devonshire, în sânul căreia își petrece ultimele zile ale vieții. În 1679 deși înaintat în vârstă, nu încetase să lucreze, dar se îmbolnăvește și moare la 4 Decembrie, în Hardwick, încheind o viață de mare frământare intelectuală și de neîncetată luptă cu oamenii și împrejurările.

2. — Ce este filosofia?

Păstrăm în expunerea ideilor lui Hobbes ordinea pe care ne-o dă înseși Elementele sale de filosofie, încercând doar o tălmăcire în termenii gândirii moderne când claritatea o cere și făcând o selecție după interesul pe care îl mai păstrează ideile acestea pentru vremurile noastre. Din acest ultim punct de vedere, trebuie să precizăm că multe din ideile de știință exactă (Matematică, Fizică și Chimie) elaborate de Hobbes, nu mai prezintă azi nici o importanță, de aceea nici nu vom stăruia asupra lor. În schimb ideile politice și sociale sunt socotite ca marea lui originalitate, încât le vom trata mai pe larg.

În înțelegerea unui sistem de filosofie, cea dintâi treaptă o formează lămurirea termenului însuși de *filosofie*. Ce înțelege Hobbes prin preocuparea aceasta? Filosofia este cunoașterea prin cauze sau mai amănunțit: „filosofia este cunoașterea rațională a consecințelor sau fenomenelor prin cauzele lor cunoscute sau principiile de producere și invers, cunoașterea principiilor de producere posibile, din consecințe cunoscute”. Filosofia este același lucru cu știința. Hobbes întrebuințează termenii aceștia unul pentru altul.

Filosofia fiind cunoaștere rațională, nu se confundă nici cu percepția sensorială ori cu memoria, pe care omul le are în comun cu animalele și care sunt tot o cunoaștere, dar nu sunt

1) Intrebuințăm: T. Hobbes: Grundzüge der Philosophie. Erster Teil: Lehre vom Körper (trad. M. Frischeisen-Köhler, Leipzig, 1915).

dobândite printr'o concluzie rațională; nici cu înțelegerea practică, ori cu prevederea, care nu se întemeiază decât pe așteptarea unor lucruri asemănătoare, pe care le-am experimentat anterior. Prin cunoaștere rațională Hobbes înțelege socoteală, *calcul*. A socoti însemnează sau a găsi suma unor lucruri așezate laolaltă sau a găsi restul, dacă s'au luat unele din altele, încât cunoașterea rațională este același lucru cu *adunarea* și *scăderea*. Dacă cineva zărește de departe ceva, fără să poată spune ce anume, își dă totuși seama că are în față un lucru și îl va numi corp. Dacă se apropie însă și observă că lucrul acela apare când într'un loc, când într'alt loc, într'un chip anumit, câștigă o nouă imagine și va numi lucrul acela corp însuflețit. Dacă se apropie și mai mult și observă forma, aude vocea și o seamă de alte manifestări, constată că are în față o ființă rațională. Și în sfârșit, vede de aproape, în întregime, ființa pe care o determină acum în aceeași ordine în care a luat cunoștință de ea: corp, însuflețit, rațional sau într'o singură denumire: om. Invers, dacă cineva se îndepărtează de un om, pierde treptat din vedere trăsăturile acestuia, semnele rațiunii, ca să vadă numai un corp însuflețit, apoi numai un corp, până ce nu mai zărește nimic. Cunoașterea ne apare în primul caz ca o adunare, în al doilea caz ca o scădere și deci în amândouă cazurile ca un calcul. Căci nu numai cifrele pot fi obiect de calcul, ci și mărimile, corpurile, mișcărilor, timpurile, calitățile, acțiunile, noțiunile, raporturile, propozițiile și cuvintele. A gândi, a raționa sau a cunoaște rațional însemnează a calcula, a pune în relație prin scădere sau adunare cele înșirate mai sus.

Consecințele și fenomenele sunt aptitudini sau puțințe ale corpurilor prin care le deosebim de alte corpuri, adică stabilim dacă sunt de același fel sau sunt diferite, dacă sunt asemănătoare sau neasemănătoare. În exemplul dat, dacă ne apropiem de un corp în măsură să-i distingem mișcarea și mersul, îl deosebim de un copac, de un stâlp sau alte corpuri nemișcătoare. De aceea aptitudinea de a se mișca, specifică viețuitoarelor, este proprietatea prin care le deosebim de alte corpuri.

Cum se poate dobândi cunoașterea efectului din cunoașterea principiului de producere, se poate vedea din exemplul unui cerc. Dacă o figură plană se aseamănă cu un cerc, nu putem stabili prin simpla percepție, dacă e un cerc cu adevărat. Faptul devine perfect cu puțință dacă știm cum s'a obținut acea figură, căci dacă dintr'un singur punct s'a tras jur împrejur o linie la egală depărtare, figura este întradevăr un cerc. Tot

așa putem deduce dintr'o figură dată, felul în care s'a format în realitate sau cel puțin felul în care ar putea fi obținută. De aici marea însemnătate a filosofiei. Efectele prevăzute, principiile de producere cunoscute, pot fi întrebuințate în folosul oamenilor. Știința servește puterea. Teoria servește construcția. Orice speculație se termină cu o acțiune sau cu o producțiune. Hobbes precizează că nu e vorba numai de filosofia naturală și de geometrie, care au făcut cu puțină tehnica, dar și de științele morale, politice și juridice, care ne arată datoriile noastre cetățenești și cum trebuie să evităm războaiele civile, care sunt cele mai mari nenorociri ale omenirii.

Obiectul sau materia filosofiei, este orice corp despre a cărui producere și ale cărui însușiri avem cunoștință. Din acest punct de vedere, filosofia se împarte în două ramuri principale. O ramură se ocupă cu lucrurile naturale, pentru că sunt opera naturii: *filosofia naturală*; cealaltă ramură se ocupă cu lucrurile produse prin voința omenească, prin învoeli și contracte, numite societate și stat: *filosofia statului*. Dar ca să cunoaștem trăsăturile statului este necesar să cunoaștem mai întâi aptitudinile, pasiunile și moravurile oamenilor, de unde nevoia să se desfacă filosofia statului, la rândul ei, în două părți: una care să se ocupe de aptitudini, pasiuni și moravuri, *Etica*; alta de datoriile cetățenești: *Politica*. Urmând împărțirea aceasta, care ține „de natura însăși a filosofiei”, Hobbes se ocupă mai întâi de corpurile naturale (de Corpore), apoi de aptitudini, pasiuni și moravuri (de Homine) și în sfârșit, de datoriile cetățeanului (de Cive).

În *Leviathan*, Hobbes încearcă o clasificare mai amănunțită a științelor, cu rezultate puțin diferite. Există după el, două feluri de cunoștințe, una e cunoștința de fapt, domeniul căreia e *istoria* (naturală și civilă) și care nu face parte din cadrul științelor. Alta este cunoștința consecințelor și se numește *știință* sau *filosofie*. Știința sau filosofia se împarte în mai multe ramuri după consecințele sau corpurile pe care le studiază, începând cu cele mai generale și sfârșind cu cele mai particulare. O primă grupă o formează științele care studiază consecințele accidentelor corpurilor naturale, denumită: *filosofie naturală*. Din grupa aceasta fac parte științele care studiază sub diferite forme fie consecințele accidentelor comune tuturor corpurilor naturale, cantitatea și mișcarea, cum sunt filosofia primă (studiul consecințelor cantității și mișcării nedeterminate), matematicile (geometria și aritmetica), astrono-

mia, geografia, știința inginerilor, arhitectura, navigația; fie consecințele calităților, fizica, din care fac parte meteorologia, sciografia (studiul consecințelor luminii stelelor și a mișcării soarelui), astrologia, studiul consecințelor calităților mineralelor și calității vegetalelor, apoi optica, muzica, etica (studiul consecințelor pasiunilor umane), poezia, retorica, logica, știința justului și injustului. O a doua grupă o formează științele, care studiază consecințele accidentelor corpurilor politice, din care fac parte *politica* și *filosofia civilă*.

Hobbes discută ca introducere generală în filosofie, înainte deci de studiul corpului, al omului și al cetățeanului, problemele mai însemnate de logică, deși socotește știința aceasta în grupa filosofiei naturale.

3. — Logica.

Desvoltarea gândirii se leagă de limbaj. Fără ajutorul unor semne care să ne reamintească întâmplările din trecut și care să ne fixeze experiența, n'am fi capabili de filosofie. Serviciul acesta ni-l face limbajul, care constă din nume (sau „apelațiuni”) și din conexiunea lor. Prin limbaj oamenii își înregistrează gândirile, le recheamă când sunt trecute, apoi și le comunică între ei pentru utilitatea lor mutuală sau pentru conversație. „Fără limbaj n'ar fi printre oameni nici stat, nici societate, nici contract, nici pace, tot așa cum nu există printre lei, urși sau lupi”¹⁾.

În genere, limbajul folosește la transformarea discursului mental sau a înlănțuirii gândurilor noastre în discurs verbal sau în înlănțuire de cuvinte, cu scopul pe de o parte al înregistrării gândurilor, care fiind susceptibile de a ieși din memorie (obligându-ne la o nouă muncă), pot fi rechemate prin cuvinte, care servesc la marcarea lor (nume care apar în cazul acesta ca *note* pentru amintire); pe de altă parte, a comunicării gândurilor, dorințelor, a temerilor etc. (când mai mulți oameni vorbesc aceeași limbă) prin conexiunea și ordinea cuvintelor (nume care în cazul acesta servesc de *semne*). Intrebuințările speciale ale limbajului sunt următoarele: 1. Înregistrarea a ceea ce se descoperă prin cugetare, a fi cauza unui lucru oarecare, prezent sau trecut — și a ceea ce se descopere că pot produce sau îndeplini lucrurile prezente sau trecute (de unde provin artele); 2. Comunicarea cunoștințelor pe care le-am dobândit,

1) Leviathan, Partea I. Cap. IV.

adică sfătuirea și instruirea oamenilor unii prin alții; 3. Aducerea la cunoștința altora a voinței și planurilor noastre, ceea ce ne permite să ne ajutăm reciproc; 4. Procurarea pentru noi sau pentru alții, a plăcerii și farmecului pe care le pot da în conversație jocul inocent al cuvintelor.

Rememorarea consecințelor, care se datorește limbajului, se face prin *nume* și prin *conexiunea* lor. În lumina considerațiilor de mai înainte, numele ne apare ca un cuvânt ales ca *notă*, pentru a stârni în spiritul nostru gânduri asemănătoare gândurilor din trecut și care în același timp, cuprins într-o propoziție și comunicat altora, servește ca *semn* pentru gândurile care au existat în mintea celui care vorbește¹⁾. În privința originii, Hobbes afirmă că fără nici o puțință de îndoială, numele s'au format arbitrar, convențional. Căci cine observă cum apar zilnic nume noi, iar altele vechi dispar, cum diferitele națiuni întrebuințează nume deosebite pentru același lucru, cum între nume și lucruri nu există nici o asemănare, nu poate crede în chip serios că numele lucrurilor se trag din natura acestora. Tot așa este cât se poate de limpede, după Hobbes, că numele, care în propoziții servesc de semne pentru reprezentări, cum reiese din definiția dată, nu sunt semne pentru lucrurile înseși; căci în ce alt înțeles ar putea fi sunetul cuvântului piatră un semn pentru obiectul piatră, decât că ascultătorul conchide la auzul lui că vorbitorul s'a gândit la o piatră? Controversa medievală dacă numele arată materia lucrurilor sau ceva combinat din acestea și asemenea „subtilități ale metafizicianilor” dau naștere unor idei cu totul greșite, pe care cel care le admite, nici nu mai știe despre ce discută. De altfel, nici cel puțin nu este necesar ca fiecare nume să fie numele unui lucru. Nume ca piatră, copac sau om arată chiar lucrurile, dar pot arăta și imagini văzute în vis, deci închipuiri sau năluciri. Alte nume nu se leagă nici atât de vreun lucru. Cuvântul „viitor” este și el un nume, dar un „viitor”. ca lucru nu există și nici nu știm dacă aceea ce numim viitor se va întâmpla vreodată. Iar nume ca „imposibil”, „nimic”, arată tocmai inexistența unor lucruri. Toate acestea sunt o dovadă că numele se leagă de reprezentările noastre, nu de lucruri.

Unele dintre nume sunt comune pentru mai multe lucruri, ca om, copac etc., altele sunt proprii unui singur lucru: Homer, acesta, acela. Numele *comun*, care se referă la o mulțime de

1) v. *Hobbes*: *Lehre vom Körper*, Cap. II. § 4.

lucruri individuale (nu însă *colectiv*, pentru toate deodată, căci numele de om nu se referă la omenire, ci la indivizi, la Petru, Ion și ceilalți) se numește și *universal*. Numele universal, subliniază Hobbes, nu corespunde așa dar, nici vreunui lucru care ar exista în natură, nici vreunei reprezentări sau închipuiri din spirit, ci este numai *numele* unor *nume*. Se impune un singur nume universal pentru mai multe lucruri, din pricina asemănărilor dintre acestea prin vreo calitate sau vreun accident și dacă un nume propriu deșteaptă în spirit un singur lucru, numele universale recheamă dintre mai multe lucruri pe oricare, unul la întâmplare. Iată în ce constă nominalismul deseori amintit al lui Hobbes. El se bazează, după cum am văzut, pe deosebirea dintre numele de lucruri (om, piatră, copac, etc.), și numele de nume sau de propoziții (universal, particular, gen, specie, concluzie și altele asemănătoare).

Două sau mai multe nume legate între ele după o anumită regulă dau propoziția. Nu orice legătură dintre nume ne duce la acest rezultat. O propoziție este o manifestare verbală, care constă din două nume legate printr'o copulă, prin care vorbitorul vrea să exprime că el înțelege prin numele al doilea același lucru pe care îl arată și numele dintâi, sau (ceea ce însemnează același lucru) că primul nume se cuprinde în al doilea. De pildă, expresiunea „omul este un viețuitor” este o propoziție, pentru că vrea să spună că om și viețuitor sunt numele aceluiași lucru, sau că primul nume se cuprinde în al doilea.

Felul în care este alcătuită propoziția, ridică o seamă de probleme, care constituiesc însăși filosofia. Cele două nume trezesc în spiritul omenesc reprezentarea acelorași lucruri, câtă vreme copula ne amintește temeiul pentru care aceste nume sunt legate de un anumit obiect. Dacă spunem de pildă, „un corp se mișcă (sau este mișcător)”, nu ne mulțumim cu înțelegerea faptului că același lucru este numit prin cele două nume, ci cercetăm mai departe, ce însemnează a fi corp sau mișcător, de unde provine deosebirea dintre aceste două lucruri și de ce unul e numit într'un fel, celălalt într'alt fel. Dar cine dorește să știe ce însemnează a fi ceva, a fi în mișcare etc., trebuie să caute în lucruri cauzele pentru denumirea lor. În privința aceasta trebuie să se distingă cu atenție numele concrete, de cele abstracte. Concrete sunt numele lucrurilor pe care le admitem ca existente și care vor fi numite subiect, de pildă: corpul, mișcătorul, mișcatul, egalul, inegalul, recele, caldul, etc. Numele abstracte arată că un subiect este cauza unui nume concret.

De pildă expresiile a fi corp, a fi mișcător, a fi mișcat, a avea mărime, a fi cald, a fi rece etc. pot avea ca echivalente nume care se vor numi abstracte, cum sunt: corporalitate, mișcare, figură, cantitate, căldură, răceală etc. De același fel sunt și infinitivele. A trăi, a se mișca etc. înseamnă același lucru cu viață sau mișcare sau cu a fi trăitor sau mișcător. Numele abstracte arată însă numai cauza numelor concrete, nu lucrurile înseși. Dacă vedem un lucru sau ne reprezentăm un lucru vizibil, lucrul acela sau reprezentarea lui nu vor apare într'un singur punct, ci părțile lui vor avea o depărtare una de alta, întregul înfățișându-se ca întins sau spațial. Dacă denumim un asemenea lucru: *corp*, cauza este faptul că lucrul este întins sau cu altă expresie: cauza acestei denumiri este *corporalitatea* sau *întinderea* sa. La fel, dacă un lucru ne apare când într'un loc, când într'altul și-l numim mișcător, cauza acestei denumiri este faptul ca se mișcă sau *mișcarea* sa.

Propozițiile se împart în mai multe categorii, ca de pildă în universale și particulare, nedeterminate și singulare, după cantitate — sau în afirmative și negative, după calitate etc. O împărțire care merită mai multă atenție este cea în propoziții adevărate și false. O propoziție este adevărată, dacă predicatul cuprinde subiectul sau este numele unui lucru, al cărui nume este și subiectul. Propoziția: „omul este un viețuitor” este adevărată, pentru că ceea ce se numește om va fi numit întotdeauna și viețuitor. Dimpotrivă, propoziția în care predicatul nu cuprinde subiectul este falsă, ca „omul este o piatră”. Cuvintele: adevărat, adevăr, propoziție adevărată înseamnă același lucru. De aici reiese că nu lucrurile înseși sunt adevărate sau false, chiar dacă le opunem aparițiilor sau născocirilor, ci numai propozițiile. Imaginea omului în oglindă sau o fantomă nu pot fi socotite ca oameni, dar nu din pricină că nu sunt „oameni adevărați”, ci din pricina că pur și simplu nu sunt oameni. False sunt numai propozițiile „ imaginea omului în oglindă este un om” sau „o fantomă este un om” (fără să se poată nega că o fantomă este o fantomă). De aceea adevărul nu este o proprietate a lucrurilor, ci a judecăților sau a propozițiilor despre ele.

De aici o altă consecință, foarte însemnată pentru teoria cunoștinței lui Hobbes. Adevărul și eroarea nu se întâlnesc decât la ființe grăitoare. O ființă negrăitoare poate fi afectată la privirea unei imagini a omului în oglindă, ca de omul însuși și să fie cuprinsă de o teamă fără temei, totuși ea nu concepe

imaginea ca falsă sau adevărată, întrucât nu-i dă un nume, ci numai ca asemănătoare (fapt asupra căruia nici nu se înșală). Omul datorește cunoașterea adevărată limbajului, dar tot acestuia îi datorește erorile și neînțelegerile, când nu-l întrebunțează sau înțelege cum trebuie. Așa se face că dacă nu găsim înțelepciune decât la oameni, tot numai la ei găsim și prostia. Și se mai poate susține că cele dintâi adevăruri au fost produse în chip arbitrar de cei care au dat lucrurilor nume sau le-au acceptat dela aceștia. Căci, de pildă, propoziția că omul este un viețuitor este numai atunci adevărată, dacă oamenii cad de acord să dea aceste două nume aceluiași lucru.

Hobbes socotește judecata sau propoziția ca primul pas în mersul filosofiei, comparabilă cu mișcarea unui picior înainte. Mișcarea celui de al doilea picior și deci împlinirea primului pas se datorește silogismului, pe care îl analizează destul de amănunțit, dar fără prea multă originalitate.

Precum judecata este adunarea a două nume, silogismul este adunarea a două propoziții legate printr'un termen comun sau adunarea a trei nume. Cele trei nume dintr'un silogism sunt numele aceluiași lucru, de unde și corectitudinea concluziei. În silogismul: toți oamenii sunt viețuitoare, toate viețuitoarele sunt corpuri, deci toți oamenii sunt corpuri, — numele: oameni, viețuitoare, corpuri, sunt numele aceluiași lucru.

E interesant de amintit că Hobbes nu socotește logica prea importantă, cu toate că se ocupă îndeajuns de ea. Regulele logice sunt mai puțin necesare pentru gândirea corectă, decât exercițiul practic. Mult mai repede învață logica adevărată cei care studiază argumentele matematicienilor, decât cei care își petrec timpul cu adâncirea învățăturilor logicienilor; precum copiii nu învață să umble prin prescripții, ci prin exercițiu. Totuși îndată după această declarație, închină un capitol din lucrarea *De Corpore* erorii, falsității și concluziilor greșite. Pentrucă, de fapt, Hobbes nu este împotriva logicei, ci numai împotriva abuzului de logică, pe care îl făceau filosoffii scolastici din vremea lui și care i s'a aplicat și lui în decursul studiilor universitare.

Eroarea nu este posibilă numai în afirmație sau negație, ci și în percepție sau gândirea tăcută. Greșim în afirmație sau negație, dacă dăm unui lucru un nume care nu i se potrivește, de pildă, dacă am numi soare atât imaginea reflectată în apă, cât și soarele de pe cer și am afirma că există doi soari. După cum am văzut, lucrul acesta nu i se poate întâmpla decât omului,

căci celelalte viețuitoare nu întrebuintează nume. Numai felul acesta de eroare merită denumirea de falsitate spre diferență de celelalte greșeli, căci ea nu provine din simțuri, nici din lucruri, ci din exprimarea nechibzuită, dat fiind că numele nu se bazează pe natura lucrurilor, ci pe voința oamenilor și convenția dintre ei.

Erorile tăcute, adică erorile simțurilor și ale gândirii lăuntrice, apar când se trece dela o reprezentare la reprezentarea unui lucru cu totul de altă natură, sau când se consideră ceva care n'a fost niciodată sau nu va fi niciodată ca ceva ce s'a întâmplat sau se va întâmpla. Așa de pildă, dacă socotim imaginea soarelui din apă drept soarele însuși sau credem de câte ori vedrem săbii că au avut loc lupte sau vor avea loc lupte, pentrucă de regulă așa se întâmplă, sau dacă socotim ceva ca semn pentru un lucru pentru care nu este, etc. Genul acesta de eroare nu se întâlnește decât la ființe înzestrate cu simțuri, dar înșelăciunea nu provine din simțuri, nici din lucruri, ci din noi înșine, întrucât admitem în chip greșit că lucruri care nu sunt decât imagini, sunt ceva mai mult decât imagini.

Alte erori provin din silogism, fie din falsitatea premiselor, în care caz se numesc materiale, fie din falsitatea concluziei, în care caz se numesc formale. Hobbes le tratează destul de amănunțit, dar cu același sentiment de depreciere, întrucât socotește nimerit să repete că arta gândirii raționale se învață mai repede prin practică, decât prin reguli. Cu silogismul Hobbes consideră „primul pas” în filosofie ca realizat, lăsând să urmeze „drumul” însuși al filosofiei, adică metoda de cercetare.

Metoda este în funcție de felul în care este concepută, adică definită filosofia. Consecvent acestui principiu, Hobbes definește metoda ca drumul cel mai scurt pentru a afla consecințe din cauzele lor cunoscute sau cauze din consecințele lor cunoscute. Filosofia este știință despre cauze, ea se întreabă „de ce?”, nu „ce?”

Cunoașterea științifică constă în desfacerea elementelor și punerea lor laolaltă. De aceea orice metodă, prin care se cercetează cauzele lucrurilor este sau compozitivă, sau rezolutivă, sau parțial compozitivă, parțial rezolutivă. De obicei metoda rezolutivă se numește analitică, cea compozitivă, sintetică.

În privința cunoașterii trebuie să se deosebească lucrurile care au nume universale, universalele, de cele care au nume singulare, singularele. Metoda în ce privește universalele este

pur analitică. Pentru a cunoaște un patrat, trebuie să-l desfacem într-o suprafață mărginită de patru drepte egale și patru unghiuri drepte etc. Iar cauzele universalelor sunt cunoscute prin natura lor, sunt evidente, încât n'au nevoie de o metodă ca să fie cunoscute. Singura lor cauză este mișcarea. Diversitatea tuturor formelor purcede din diversitatea mișcărilor care le determină, iar ca pricină a mișcării nu poate fi socotită decât tot mișcarea. În celelalte domenii de cunoaștere, cum sunt geometria, fizica, politica etc., se întrebuințează pentru cercetarea cauzelor de regulă amândouă metodele, și cea analitică și cea sintetică.

În afară de metoda descoperirii de noi adevăruri, filosofia întrebuințează metoda învățării, a demonstrării pentru alții a adevărului aflat. Un rol însemnat îl joacă aici definiția. Hobbes stabilește ca principiu general că orice lucru care are o cauză sau produce o consecință, trebuie definit prin cauza și consecința sa, cunoașterea cărora este scopul însuși al filosofiei. Demonstrația propriu zisă, este un silogism sau o serie de silogisme, care pornesc dela definiția numelui și ajung la o concluzie rațională.

4. — Filosofia naturală.

Din cuprinsul filosofiei naturale a lui Hobbes, în care găsim principii de geometrie, mecanică, fizică etc., fatal depășite astăzi, partea care merită o atenție deosebită este așa numita filosofie primă (*Philosophia Prima*). E vorba de probleme care au format în toate timpurile o preocupare a filosofiei. Ce înțelege Hobbes prin filosofia primă? O spune în *Leviathan*, cap. IX. „Cel mai general subiect de știință este corpul, ale cărui singure două accidente sunt mărimea și mișcarea. Prima problemă pe care și-o pune deci filosoful cu privire la acest subiect este: ce e mișcarea, ce e mărimea. Această parte a filosofiei se numește de obicei Filosofie Primă”. În lucrarea *De corpore*, Hobbes discută sub denumirea de filosofie primă despre loc și timp, despre corp și accident, despre cauză și consecință, despre posibilitate și realitate, despre egalitate și diferență, despre cantitate, despre egalitatea proporțiilor și despre drepte, curbe, unghiuri și figură.

Filosofia naturii poate fi începută cu maximum de folos printr-o „privațiune”, adică prin ideea unei nimiciri generale a lumii. Presupunând prin urmare că toate lucrurile au fost nimicite, ne putem întreba: ce ar mai rămâne unui om (care n'ar fi cuprins în nimicire) ca obiect al reflecțiunii filosofice

și al cunoașterii științifice? Li vor rămâne reprezentările despre lume și despre corpurile pe care le-a perceput înainte de nimicirea lumii, amintiri și imagini despre mărimi, mișcări, tonuri, culori și imagini ale ordinii și părților lor. Dar cu toate că lucrurile acestea nu s'ar afla decât în mintea sa, ca simple idei sau imagini, i s'ar părea totuși ca exterioare, ca și cum n'ar depinde în nici un fel de spiritul său. Dacă cercetăm mai de aproape ce facem când gândim și tragem concluzii, constatăm că și în împrejurarea obișnuită în care toate lucrurile se găsesc în lume, tot numai cu imaginile noastre gândim. Ca să calculăm mărimile și mișcările cerului sau ale pământului, nu ne ducem la fața locului, ci în cabinetul de lucru. Intradevăr lucrurile pot fi tratate științific în două feluri, fie ca stări lăuntrice ale spiritului nostru (de pildă, în studiul aptitudinilor noastre), fie ca imagini ale lucrurilor exterioare, care ca atare nu există real, ci par numai a avea o existență în afară de noi. În acest ultim fel procedează și filosofia primă.

Dacă ne amintim de un lucru dinainte de nimicirea presupusă și nu suntem atenți decât la faptul că are o existență în afară de spirit, lăsând la o parte toate celelalte însușiri ale lui, obținem o reprezentare numită „spațiu”. Este numai un spațiu imaginar, totuși este chiar lucrul denumit de toți așa. Nimeni nu socotește spațiul ca ceva real umplut, ci numai ca ceva ce poate fi umplut sau ocupat, cum nimeni nu confundă corpul cu spațiul, pentru că același spațiu cuprinde când un corp, când alt corp, ceea ce n'ar fi cu puțință, dacă un corp ar cuprinde în sine spațiul pe care îl ocupă la un moment dat. Totuși unii filosofi, observă Hobbes, au dat o definiție cu totul falsă spațiului, din care apoi au tras concluzii tot atât de false. Astfel s'a definit spațiul ca întinderea corpului și cum întinderea poate fi mărită neîntrerupt, s'a dedus că și corpurile pot fi întinse la nesfârșit, de unde apoi concluzia că lumea este infinită. Într-o definiție corectă, spațiul este imaginea unui lucru existent în afară de noi, căruia nu-i luăm în considerare nici un alt accident, decât acela că el există în afară de spiritul cunoscător.

Precum corpul lasă despre mărimea sa o reprezentare în spiritul nostru, un corp în mișcare lasă o imagine a mișcării sale, anume reprezentarea unui corp care își schimbă neîncetat locul. Această reprezentare sau închipuire este ceea ce se numește, după Hobbes, timp. Toți oamenii recunosc că un an este

timp, totuși nu cred că anul este accidentul, starea sau modul vreunui corp, de aceea trebuie să se admită că timpul nu se află în lucruri, în afară de noi, ci numai în gândirea spiritului. Ziua, luna și anul nu sunt decât nume ale unor reprezentări formate în spiritul nostru. Timpul este o imagine sau o închipuire a mișcării, mai exact, este imaginea succesiunii momentelor din mișcarea unui corp, „mai înainte” sau „mai pe urmă”. Definiția timpului ca măsura mișcării nu este tocmai exactă, căci de fapt timpul se măsoară prin mișcare, nu mișcarea prin timp.

Ipoteza nimicirii lumii ajută la stabilirea spațiului imaginar, care nu se găsește în afară de noi. Dacă presupunem acum că refacem un lucru distrus sau îl creem din nou, acesta nu se reduce numai la spațiul amintit, nu-și capătă întinderea numai dela el sau deodată cu el, ci se cere să fie complet neătârnat ca existență de reprezentarea noastră. Mintea noastră îl așează în spațiul imaginar, dar ca existență trebuie să fie desprins de noi. De unde definiția: corp se numește tot ceea ce coincide cu o parte oarecare din spațiu sau se întinde deodată cu el, independent de gândirea noastră.

Dacă un corp ocupă un spațiu sau se întinde deodată cu el, întinderea aceasta totuși nu este însuși corpul întins. Tot așa, dacă același corp își schimbă locul, schimbarea locului nu este însuși corpul mișcat, sau dacă stă pe loc, repausul nu este însuși corpul în repaus. Ce sunt atunci toate acestea? Ele sunt accidente corpului. Accidentul poate fi deci definit ca modul sau felul în care un corp este reprezentat de noi sau, cu altă expresie, ca aptitudinea unui corp prin care provoacă în noi o reprezentare a sa. Definiția aceasta nu lămurește însăși accidentele corpurilor, ci numai ideile noastre despre ele. Căci numai așa putem răspunde la întrebările următoare. Cum se face că o parte a corpului este văzută aici, altă parte dincolo? Răspunsul corect: aceasta se întâmplă din pricina întinderii corpului. Sau, cum se face că un corp este văzut când aici, când acolo? Răspunsul: faptul se datorește mișcării sale. Sau, în sfârșit, cum se face că un corp este mai mult timp în același loc? Aceasta se datorește faptului că el nu este în mișcare. Accidentul este așa dar felul în care un corp este perceput de către noi.

Când se susține că un accident aparține unui corp, nu trebuie să se înțeleagă că el este cuprins în corp, ca roșul în sânge sau sângele într-o pată de pe haină, așa dar ca o parte dintr'un

întreg, căci atunci și accidentul ar fi un corp, ci ca mărimea, repausul, mișcarea în care se află ceva care este mare, sau este în repaus sau în mișcare.

Întinderea unui corp este același lucru cu mărimea sa sau cu ceea ce numesc unii spațiu real. Mărimea nu depinde de conștiința noastră ca spațiul imaginar, ea este o acțiune asupra spiritului nostru, a cărei cauză este mărimea reală. De aceea spațiul imaginar este un accident al spiritului, mărimea un accident al unui corp, care există în afară de spirit.

Spațiul (imaginar) care coincide cu mărimea corpului se chiamă locul corpului. Corpul însuși este acela care ocupă locul. Locul se deosebește de mărime în primul rând prin faptul că același corp are aceeași mărime, fie că e în repaus, fie că e în mișcare, dar nu ocupă același loc dacă este în mișcare. Altă deosebire constă în faptul că locul este o reprezentare, deci nu este nimic în afară de spirit, câtă vreme mărimea este un accident al corpului și nu este deci nimic înlăuntrul spiritului. Apoi, locul este o întindere aparentă, mărimea o întindere reală, corpul însuși nefiind întindere, ci ceva întins. În sfârșit, locul în sine nu este mișcător, pentru că dacă ceva se mișcă însemnează tocmai că își schimbă locul, încât dacă locul însuși s'ar mișca, ar însemna că ocupă și el un loc, care la rândul lui ar ocupa un alt loc, ceea ce este absurd. Cei care susțin că locul este nemișcător din pricină că el este spațiul în genere, nu trebuie să uite că în afară de nume nu există nimic general sau universal, deci nici spațiul în genere nu este decât o imagine aflătoare în spiritul nostru despre un corp oarecare cu o mărime și o formă anumite.

Accidentul din pricina căruia dăm unui corp un nume ar umit sau accidentul care își determină subiectul, se numește de obicei natură sau esență. Astfel este natură pentru om rațiunea, pentru corp întinderea. Aceeași esență sau natură, întrucât lucrurile sunt produse, se numește formă. Corpul însuși în raport cu un accident al său se numește subiect, în raport cu forma sa se numește materie. Prin urmare materia comună tuturor lucrurilor, numită de filosofi materia prima, nu este un corp deosebit de celelalte corpuri. Ea nu este decât un nume, e drept însă că un nume folositor. Cu alte cuvinte, este reprezentarea unui corp fără să se țină seamă de forma și accidente sale, ci numai de mărimea și întinderea sa și de aptitudinea de a avea forme și accidente.

După acestea putem înțelege mai bine și problema cau-

zaliității. Se spune despre un corp că acționează adică face unui alt corp ceva, dacă el provoacă un accident acestuia sau îl distruge, și că dimpotrivă, corpul suferă ceva, dacă i s'a provocat sau distrus un accident, adică i s'a făcut ceva de către un alt corp. Corpul din prima situație se numește activ (agens), cel din ultima situație, pasiv (patiens). De pildă, focul care ne încălzește mâna este un corp activ, mâna care se încălzește este un corp pasiv. Accidentul provocat în corpul pasiv se numește consecință sau efect.

Corpul activ nu provoacă efectele la întâmplare, ci corespunzător accidentelor sale. Așa dar, consecința urmează nu din pricină că un corp activ este corp, ci din pricină că un corp este de un anumit fel și are o anumită mișcare. Altfel toate corpurile active ar provoca în corpurile pasive aceleași efecte, căci corpurile ca atare sunt toate egale. Focul de pildă, nu încălzește pentru că este corp, ci pentru că este un corp cald. De aceea cauzele tuturor efectelor constau în accidente anumite ale corpurilor active și pasive. Cauza totală este suma tuturor accidentelor care aparțin ambelor corpuri (activ și pasiv), fără a căror prezență producerea efectului nu poate fi gândită. Suma accidentelor care aparțin corpului activ, întrucât provoacă efectul, se numește cauză eficientă; suma celor care aparțin corpului pasiv, se numește cauză materială.

Cauzarea efectelor se face printr'un proces continuu, încât orice schimbare a corpului activ se traduce printr'o schimbare corespunzătoare în corpul pasiv. Dacă focul devine tot mai cald, crește în același timp și căldura corpurilor înconjurătoare. Ceea ce pe de altă parte este o dovadă că schimbarea constă exclusiv în mișcare. Orice schimbare într'un corp constă într'o mișcare a părților sale și numai mișcarea poate provoca într'un corp o schimbare. De aceea repausul nu este cauză pentru nimic, nici pentru o mișcare a corpului pasiv, nici pentru o schimbare a lui. Cauzalitatea se leagă în chip necesar de mișcare. Este una din ideile fundamentale ale filosofiei lui Hobbes.

Cauzei și efectului le corespund puțința (potentia) și actualitatea (actus). Ele sunt unul și același lucru, numai că sunt privite din puncte de vedere diferite și sunt denumite în chip deosebit. Dacă într'un corp activ se găsesc toate accidentele care puse în contact cu un alt corp sunt în stare să provoace la acesta un anumit efect, spunem că acel corp activ este puțința acelui efect. Dar accidentele acestea care constituiesc

putința, constituiesc, după cum am văzut, în același timp și cauza eficientă sau, mai exact, putința și cauza eficientă sunt același lucru în perspective diferite. Vorbim despre cauză în raport cu efectul, dacă acesta este realizat; despre putință, dacă efectul se va întâmpla. Cauza se raportează la trecut, putința la viitor, faptul în sine este însă același.

Ca și în cazul efectului, fiind vorba de lucruri identice, actualizarea nu este posibilă, decât dacă putința este completă. În schimb în clipa în care cauza sau putința este completă se vor ivi și efectele sau actualizarea. Căci tot ceea ce se întâmplă, se întâmplă în chip necesar, adică din cauze necesare. Nimic nu se petrece la întâmplare, nu există nimic accidental decât în raport cu evenimentele de care nu depinde. Ploaia de azi dimineață este necesară, adică a fost provocată de cauze necesare. Noi o socotim însă ca accidentală pentru că nu-i cunoaștem cauzele, cu toate că ele în momentul de față există. Întâmplător, posibil, probabil, se numește nu ceea ce este întâmplător, posibil sau probabil, ci ceva ale căror cauze necesare nu le cunoaștem. Afirmția unui eveniment viitor ca: „mâine va ploua” este necesar adevărată sau necesar falsă, dar cum nu știm dacă este falsă sau adevărată, o numim posibilă sau accidentală. Adevărul ei nu depinde însă de cunoștința noastră, ci de faptul dacă sunt de față cauzele corespunzătoare.

În sfârșit, după cum cauza eficientă a oricărei mișcări sau schimbări constă într-o mișcare a corpului sau corpurilor active, tot așa, fiind vorba de același fapt, orice putință activă este întotdeauna o mișcare. Putința sau virtualitatea nu este un accident deosebit de orice realitate, ci chiar o realitate, anume o mișcare, numită putință numai din pricina că prin ea se produce o altă realitate.

Două corpuri sunt diferite, dacă se poate spune despre unul ceva ce în același timp nu se poate spune despre celălalt. Două corpuri nu sunt același corp pentru că fiind două, se găsesc în același timp în două locuri, apoi sunt și ca număr diferite: unul și încă unul. Corpurile care se deosebesc mai mult decât prin mărime se numesc deosebite, cele care se deosebesc numai prin mărime se numesc asemănătoare, iar dacă au aceeași mărime, se numesc egale.

Asemănarea sau neasemnarea, egalitatea sau inegalitatea corpurilor între ele se numesc relații. Din punctul acesta de vedere se socotesc corpurile în relație sau în corelație. De exemplu relația după mărime (egal, mai mare, mai mic) se

numește proporție. Relațiile nu sunt accidente speciale, deosebite de celelalte accidente ale lucrului comparat, ci unul dintre acestea, anume cel pe temeiul căruia se face comparația.

Un corp poate fi comparat și cu sine însuși în timpuri diferite. Aici se pune problema individuației, atât de controversată de filosofi. În ce sens rămâne un corp același, în ce sens devine un altul decât a fost mai înainte? Este moșneagul același om care a fost în tinerețe? Rămâne un stat același în decursul veacurilor? Unii atribuesc individuația unității materiei, alții unității formei și unii chiar sumei tuturor accidentelor. Pentru materie pledează împrejurarea că o bucată de ceară, fie că are o formă rotundă, fie că are o formă cubică, rămâne aceeași ceară, așa dar aceeași materie. Pentru formă pledează împrejurarea că deși omul își schimbă materia din tinerețe până la bătrânețe, rămâne numeric mereu același om și deci dacă identitatea sa nu se datorește materiei, în aparență nu ne rămâne decât să o atribuim formei. Pentru suma accidentelor nu se poate aduce însă nici un argument. Cine întemeiază individuația pe aceasta, va trebui să dea unui lucru un nume nou cu fiecare nou accident, căci lucrul însuși a devenit altceva. Dar nici celelalte păreri nu sunt întemeiate. După prima, un om care a greșit nu mai este același cu cel care va fi pedepsit, căci corpul omenesc se schimbă neconținut. La fel un stat care își schimbă legile în decursul vremurilor, nu mai este același, concluzie care ar încurca întregul drept cetățenesc. După a doua se ajunge la posibilitatea de a se considera două lucruri care există în același timp, numeric ca același lucru. Astfel în cazul renumitei corăbii a lui Teseu, despre care sofistii au discutat atât de mult, dacă i se înlocuesc toate scândurile una câte una, cu altele noi, numeric rămâne aceeași corabie; dar dacă cineva reface corabia din scândurile vechi, în aceeași formă, fără îndoială că și corabia aceasta ar fi numeric aceeași cu cea dela început. Am avea deci două corăbii numeric identice, ceea ce este absurd. De fapt principiul individuației nu se bazează nici numai pe materie, nici numai pe formă.

Dacă se pune problema identității unui obiect, hotărâtor este mai ales numele care i s'a dat. Căci întrebarea dacă Socrate este același om, diferă de întrebarea dacă a rămas același corp, căci corpul său poate să nu mai fie același la bătrânețe, ca la tinerețe, dacă n'ar fi decât din pricina mărimii. Ca om rămâne însă același. Dacă i s'a dat unui lucru un nume care

îl arată ca identic, ținându-se seama numai de materia sa, el își va păstra identitatea și individualitatea numai în măsura în care materia rămâne aceeași. De aceea apa rămâne aceeași și în mare și în nori, și ca lichid și ca ghiață. Dacă dimpotrivă, numele se dă după formă, pentru că deține în ea un principiu de mișcare, lucrul rămâne același individ atâta vreme cât mișcarea rămâne aceeași. Omul rămâne același în măsura în care acțiunile și gândurile sale decurg din același principiu vital al mișcării, pe care îl deține dela naștere; cum vorbim de același râu, dacă purcede din același izvor, cu toate că apa lui nu este mereu aceeași. De asemenea un stat rămâne același dacă manifestările lui se trag progresiv din aceeași alcătuire, din aceeași structură, indiferent dacă oamenii sunt aceeași sau nu. În sfârșit, dacă se dă numele unui lucru din pricina vreunui accident, identitatea depinde de materie, căci dacă se ia din materie sau se adaugă, dispar accidente și apar altele, care numeric nu mai sunt identice. O corabie, sub numele căreia înțelegem o materie așezată într'un anumit fel, va fi aceeași atâta vreme cât materia ei va fi aceeași; dacă nu mai rămâne nici o parte din materia ei, numeric a devenit o altă corabie; dacă s'au păstrat unele părți, iar altele s'au înlocuit, corabia este în parte aceeași, în parte alta.

5. — Psihologia.

Hobbes, după cum am văzut din clasificarea științelor sau din diviziunea filosofiei, pune studiul aptitudinilor și pasiunilor omenești, probleme care țin astăzi de psihologie, în sarcina eticei, alături de studiul moravurilor. Totuși el restrânge la un moment dat înțelesul eticei strict la filosofia morală, după cum vom arăta, încât, am crezut că e mai nimerit să desfacem preocupările acestea, înfățișând pe de o parte psihologia și considerațiile generale despre om, pe de altă parte etica, ceea ce ne va apropia treptat de filosofia civilă sau de politică, partea principală a operei lui Hobbes.

Hobbes nu se mulțumește cu un studiu parțial al omului, ci îl studiază complet, biologic, psihologic, moral și politic. Hobbes aplică și în privința omului, fie că e vorba de latura biologică, fie că e vorba de latura psihologică, concepția sa filosofică despre mișcare (socotită ca pricina tuturor lucrurilor). De pildă, socotește viața omenească în funcție de circulația sângelui. Sângele circulă însă numai atât timp cât

inima se contractă și se dilată, punându-l în mișcare. De unde își are însă inima mișcarea? Dela vreo mișcare care se petrece în sânge? Cu alte cuvinte: se mișcă inima din pricina sângelui sau sângele din pricina inimei? Câtă vreme copilul e în pântecele mamei sale, mișcarea inimei își are originea în sângele matern. După naștere însă observăm că omul nu poate trăi fără aer, de unde concluzia că aerul pricinuește mișcarea inimei, sau ceva din cuprinsul aerului. Și după cum viața este mișcarea sângelui, moartea este oprirea lui. Sau în legătură cu reprezentările, Hobbes, după ce observă că originea lor stă în simțuri (și deci nu există nici o concepție a spiritului uman care să nu provină la început total sau parțial din simțuri), stăruiește asupra senzațiilor ca să arate că pricina lor sunt corpurile exterioare sau obiectele care impresionează organul propriu fiecărei senzații. Aceste impresii se propagă prin intermediul nervilor și a celorlalte fibre și membrane până la creier și inimă, provocând acolo o rezistență, o contrapresiune, un efort al inimei care tinde să se degajeze. Acest efort, fiind dirijat în afară, ni se pare ceva exterior nouă. Părerea aceasta sau năluca aceasta este ceea ce se numește senzație. Ea constă pentru ochi de exemplu, în lumină sau culoare, pentru ureche în sunet, pentru nas în miros, pentru limbă în gust și pentru restul corpului în căldură, frig, aspru, moale și celelalte cantități care se deosebesc prin pipăit. Lumina, culoarea etc., nu sunt accidente ale obiectelor, ci numai năluciri în noi. Ideea aceasta, declară Hobbes, n'a mai avut-o nimeni până la el. Toate calitățile care se numesc sensibile nu sunt în obiectul care le cauzează decât tot atâtea mișcări diferite ale materiei, prin mijlocirea cărora el impresionează organele noastre în chip diferit. Iar în noi care suntem impresionați de asemenea nu există altceva decât mișcări diferite (căci mișcarea nu naște decât mișcare). Dar ceea ce ne apare, atât în stare de veghe cât și în vis, nu este decât nălucire. Căci după cum apăsarea, frecarea sau lovirea ochiului ne dă o nălucire de lumină, sau comprimarea urechei produce un sgomot, la fel fac corpurile pe care le vedem sau le auzim prin acțiunile care sunt puternice, cu toate că pe ele înseși nu le observăm. Senzația nu este deci decât o nălucire pricinuită de impresiunea, adică de mișcarea lucrurilor exterioare asupra ochilor, urechilor și celorlalte organe ale noastre.

Concepția despre generalitatea mișcării l-a ajutat pe Hobbes să fie foarte înaintat pentru vremea lui, atât în teoriile lui fizi-

ologice, cât și în teoriile lui psihologice. Mai ales în teoria senzațiilor și a specificității simțurilor el este un precursor autentic al științei moderne.

Aceeași concepție despre mișcarea universală, îl duce uneori la analogii fără nici o valoare explicativă. De pildă, după el, imaginația (imaginea) nu este decât o senzație descrescândă. Un lucru în repaus nu-și schimbă starea decât dacă un alt corp îl pune în mișcare. La fel un lucru în mișcare nu se oprește decât împiedecat de alt corp. Precum marea continuă să se frământă și după ce a încetat vântul, mișcarea provocată în lăuntru omului când vede sau când aude etc., nu încetează deodată cu îndepărtarea obiectului. Noi păstrăm din pricina aceasta o imagine a lucrului văzut mai slabă însă decât dacă obiectul ar fi de față. Aceasta este imaginația, fantasia sau apariția. Memoria nu este decât imaginația privită din alt punct de vedere. Când vrem să exprimăm lucrul însuși, adică reprezentarea însăși, spunem imaginație, când vrem să exprimăm descrescerea senzației (treptata ei slăbire până la dispariție), spunem memorie.

Visurile sunt imaginațiile celor care dorm. Ele au existat, ca toate imaginațiile, mai înainte în simțuri și au drept cauză tulburarea anumitor părți interioare ale corpului. Tulburările diferite dau deci visuri diferite. Pentru că în stare de veghe mânia ne dă căldură în anumite părți ale corpului, invers, în somn senzația de căldură în aceleași părți provoacă mânia și face să apară imaginația unui dușman etc. Visurile, sunt deci drumul invers al imaginației din timpul de veghe.

Tot prin concepția mișcării explică și celelalte funcții sufletești. Hobbes distinge la animale (deci și la om) două mișcări care le sunt proprii: mișcarea vitală, care începe dela naștere și încetează numai la moarte (circulația sângelui, respirația, digestia, nutriția, excreția) și mișcarea animală sau voluntară, cum sunt mersul, vorbitul sau mișcarea vreunei părți a corpului într'un fel imaginat mai întâi în spirit. Mișcarea voluntară depinde totdeauna de o gândire care o precede sau cu alte cuvinte, orice mișcare voluntară începe printr'o imaginație. Aceste începuturi ale mișcării, care se petrec în lăuntru corpului uman pornind dela o imaginație, întrucât se găsesc înainte de traducerea lor într'o mișcare exterioară vizibilă, se numesc efort. De efort se leagă apoi toate pasiunile omenești, ca varietăți ale lui. De pildă, dacă efortul este îndreptat spre ceea ce îl cauzează, se numește apetit sau dorință (foamea este

dorința de hrană etc.); dacă efortul se îndepărtează de ceva, se numește aversiune etc.

Pasiunile sunt importante pentru că sunt singurele cauze ale deosebirilor dintre spirite. Diferența dintre pasiunile înseși porcede din constituția diferită a corpului și în parte din educația diferită. Pasiunile care pricinuesc cele mai mari deosebiri între oameni sunt dorința mai mare sau mai mică de putere, bogăție, știință și onoare, sau pentru că ultimele trei nu sunt decât feluri de putere, toate pot fi reduse la dorința de putere. Cei care n'au o mare pasiune pentru putere, nu pot avea nici o imaginație mare, nici judecată multă, căci gândurile nu sunt față de dorințe decât cercetași și spioni care privesc în depărtare ca să găsească drumul către lucrurile dorite.

6. — Etica și religia.

Care sunt manierele sau calitățile care fac pe oameni să trăiască în pace și armonie? În legătură cu aceasta, Hobbes precizează că fericirea vieții omenești nu constă în odihna unui spirit satisfăcut. Ceea ce numeau vechii filosofi moralisti: *Finis ultimus* sau *Summum Bonum*, nu există. Fericirea este un progres continuu dela dorința unui obiect la dorința altui obiect, țelul dorinței nu este să fie satisfăcută odată pentru totdeauna, ci să asigure pentru totdeauna drumul dorinței viitoare. De aceea oamenii nu urmăresc numai procurarea unei vieți mulțumite, ci și asigurarea ei. De aici porcede înclinația generală a umanității de a dori neîncetat puterea (după puterile fiecăruia).

Concurența pentru bogăție, onoare, conducere sau oricare altă putere, duce la luptă, la dușmănie și la războiu, pentru că mijlocul de a obține lucrul dorit este uciderea, învingerea sau îndepărtarea concurentului. Totuși alte pasiuni dispun pe oameni să se supună unei puteri comune, să renunțe la starea de luptă în folosul păcii. Acestea sunt: dorința de bună stare și plăcerea sensuală, teama de moarte și răni, apoi dragostea pentru arte (pentru știință și artele pacifice) a cărei satisfacere presupune răgaz și liniște.

Toate virtuțile nasc după Hobbes din interese personale și pasiuni legate de acestea. Iubirea pentru virtute provine din iubirea pentru laudă sau cu alte cuvinte: dorința de a fi laudat dispune la acțiuni laudabile, capabile să placă celor care sunt chemați să le judece. Ura naște din greutatea pe care

o simt oamenii ca să recunoască marile binefaceri pe care le au dela cineva pe care îl socotesc egalul lor. Căci binefacerile obligă, iar obligația este o sclavie; o obligație de care cineva nu se poate libera este o sclavie perpetuă și sclavia față de un egal este odioasă. O binefacere dela un om socotit superior duce însă la iubire și recunoștință, pentru că ea nu aduce o nouă scoborîre. Ambiția provine din opinia suficienței, din opinia bună pe care oamenii o au despre înțelepciunea lor și care fără o întrebuintare publică ar rămâne fără onoare. Curiozitatea de a cunoaște provine din teama de viitor, pentru că numai cunoașterea cauzelor îi poate feri de riscuri. Morala lui Hobbes este așa dar individualistă și utilitaristă.

Religia nu are o explicație mai înaltă. După Hobbes religia naturală provine, ca și știința, din teama de viitor. Curiozitatea sau iubirea pentru cunoașterea cauzelor, specifică omului, duce dela efect la căutarea cauzei, apoi la aflarea cauzei acestei cauze și a. m. d. până se ajunge în chip necesar la imaginea unei cauze care nu depinde de nici o cauză anterioară și care este eternă, cauza numită Dumnezeu. Iar cei care nu se ocupă de cauzele naturale ale lucrurilor sunt înclinați, din pricina ignoranței în care se găsesc cu privire la ceea ce le poate face bine sau rău, să imagineze diferite feluri de puteri invizibile și să se închine lor, făcând din creatura propriei lor imaginații, obiect de cult, adică zei. Iată cum, din varietatea nenumărată a imaginației lor, oamenii au creat nenumărate feluri de zeități. Această frică de lucruri invizibile este sămânța naturală a tot ceea ce se numește religie, sămânță care nu se găsește decât în oameni, încât nici religia nu se găsește decât la oameni. Hobbes stăruiește în mai toate lucrările lui asupra religiei, încercând tocmai prin această discuție neîncetată și a îndoielilor pe care le sugerează, să-i sdruncine autoritatea. Doctrina lui tindea să scoată statul de sub influența politică a bisericii.

Oamenii sunt egali dela natură în ce privește facultățile corpului și cele ale spiritului, cel puțin când se consideră lucrurile în ansamblul lor, încât nimeni nu poate să ceară pentru sine un avantaj pe care să nu-l poată pretinde și un altul. Din această egalitate de capacitate rezultă o egalitate a speranței de a atinge scopurile urmărite — și ori de câte ori doi oameni doresc același lucru, devin dușmani și caută să se distrugă sau să se subjuge unul pe altul. Un om care își întemeiază o

gospodărie se teme mereu de agresori, care îl vor deposeda nu numai de avere, dar și de viață și libertate. Agresorul este amenințat la rândul său de aceeași primejdie din partea altora. De aceea din egalitate naște neîncrederea. În starea aceasta, mijlocul cel mai rațional al fiecăruia de a-și asigura securitatea, este de a o lua înainte celorlalți, fie prin forță, fie prin viclenie, și de a-i face pe cât mai mulți nevătămați. Prin urmare fiecare este nevoit să obțină atâta stăpânire asupra altora, de cât are nevoie pentru conservarea sa. În chipul acesta din neîncrederea reciprocă poruncește războiul. Atâta vreme cât oamenii trăiesc în afară de stările civile, adică nu se supun unei puteri comune care să-i mențină pe toți sub stăpânirea friciei, ei se găsesc în stare de războiu permanent, de războiu al fiecăruia împotriva tuturor. Războiul nu constă numai în bătălie sau violență imediată, ci el există în tot decursul timpului în care voința de a se bate este suficient de vădită.

Tot ce se leagă de timpul de războiu, adică de timpul în care fiecare este dușmanul fiecăruia, se leagă deopotrivă de timpul în care oamenii trăiesc fără altă securitate, decât aceea pe care le-o pot procura propria lor forță și propria lor ingeniozitate. Într-o astfel de condiție nu este posibilă industria, pentru că produsele ei sunt nesigure, deci nici cultura pământului, nici navigația, nici locuințele și așezările confortabile, nici mașinile, nici artele, nici asociațiile și ceea ce este mai rău decât toate, oamenii trăiesc cu groaza continuă și primejdia continuă a unei morți violente. Viața este singuratecă, săracă, îndobitocită și scurtă. Desavantajele acestui timp, care precede starea civilă, sunt nenumărate. Timpul de războiu nu cunoaște nici o lege, încât totul e permis, și nici nu poate fi făcută vreo lege, câtă vreme oamenii nu cad de acord asupra persoanei care trebuie să o facă. În timpul de războiu nimic nu poate fi injust. Noțiunile de dreptate și nedreptate nu pot să apară în această condiție, pentru că unde nu este o putere comună, nu există lege, iar unde nu există lege, nu există nedreptate. Forța și viclenia sunt în războiu cele două virtuți cardinale. Justiția și injustiția nu sunt facultăți ale corpului sau ale spiritului, căci dacă ar fi, s'ar găsi și în omul care ar fi singur pe lume, cum se găsesc senzațiile și pasiunile. Ele sunt calități care se referă la oameni trăitori în societate și nu la oameni care trăiesc singuratec. Rezultă de aici că în războiu nu există nici proprietate, nici stăpânire, ci numai ceea ce fiecare poate să ia și atâta vreme cât poate

păstra. Iată condiția mizerabilă în care așează natura pe om.

Omul are totuși posibilitatea să părăsească starea de războiu, datorită în parte pasiunilor, în parte rațiunii. Am văzut câteva din pasiunile care înclină pe om spre pace; cele mai de seamă sunt: frica de moarte, dorința de lucruri necesare pentru un traiu bun și speranța de a le putea obține prin industrie. Rațiunea la rândul ei sugerează articole de pace, prin care oamenii se pot înțelege între ei. Aceste articole se numesc cu alt nume legi naturale și constituiesc temeiul rațional al stărilor civile. Să stăruim puțin asupra lor.

Dreptul naturii este libertatea pe care o are fiecare de a se folosi de puterea sa pentru conservarea vieții sale, după judecata și rațiunea proprie, iar legea naturală este un precept sau o regulă generală descoperită de rațiune și care pe de o parte oprește o acțiune care poate să distrugă viața proprie sau să împiedice mijloacele de păstrare a ei, pe de altă parte oprește nesocotirea unei acțiuni prin care viața poate fi păstrată mai bine. Așa dar dreptul constă în libertatea de a face sau de a nu face, câtă vreme legea constă în obligația de a face sau a nu face ceva.

Fiecare om are dela natură un drept asupra tuturor lucrurilor, chiar asupra corpurilor altora, căci în condiția de războiu a fiecăruia împotriva tuturor, în care fiecare este condus prin propria sa rațiune, nu există nici un mijloc care să nu poată fi de vreo utilitate oarecare pentru conservarea vieții proprii împotriva inamicilor. Deci atâta vreme cât dăinuiește dreptul acesta natural al fiecăruia asupra fiecărui lucru, nu poate să existe pentru nimeni vreo securitate, oricât ar fi de puternic sau de înțelept. De aici, preceptul sau regula generală a rațiunii, *că fiecare trebuie să caute pacea prin toate eforturile sale, atât cât are nădejdea că o obține, iar când n'o poate obține, îi este îngăduit să caute toate mijloacele care îl pot ajuta sau favoriza în războiu și să se folosească de ele*. Prima parte a acestei reguli cuprinde prima și fundamentală lege a naturii care este a căuta pacea și a o urma. Partea doua cuprinde suma dreptului naturii, care este apărarea prin toate mijloacele la îndemână.

Din legea aceasta fundamentală a naturii, care comandă căutarea păcii prin toate eforturile, Hobbes derivă 19 legi naturale mai de seamă care impun pacea: Ele par complicate la prima vedere, dar pentru cei cari nu sunt capabili de mai multă judecată pot fi rezumate într-o regulă simplă: să nu

faci altora ceea ce nu vrei să ți se facă ție (ce ție nu-ți place, altuia nu face).

Legile naturii obligă întotdeauna în conștiință, dar ele nu obligă efectiv decât dacă există securitate, adică în cuprinsul statului. Legile naturii sunt neschimbătoare și eterne, căci in-justiția, nerecunoștința, aroganța, orgoliul etc., nu pot deveni niciodată legale. Nu se poate niciodată obține ca războiul să păstreze viața, iar pacea să o distrugă. În sfârșit, ele sunt ușor de urmat, pentru că nu obligă decât la o dorință și la un efort, prin acestea ele se și împlinesc.

Știința legilor naturii este adevărata și singura filosofie morală, căci aceasta nu este decât știința binelui și a răului din relațiile și societatea oamenilor. Cum pacea este un bine, iar războiul un rău, mijloacele sau căile păcii (justiția, recunoștința, modestia, echitatea etc.) sunt de asemenea bune, adică virtuți morale. Cele contrare lor sunt rele, adică viciii. Știința binelui și a răului, a virtuților și a viciilor sau a legilor naturale este același lucru cu filosofia morală. Cu aceasta cunoaștem toate elementele care împing pe om să trăiască în armonie cu alții, în societate, și să se supună unei puteri comune, statul.

7. — Politica.

Starea mizerabilă de războiu nu poate fi depășită numai prin pasiunile care împing pe om să caute pacea sau prin legile naturale a căror obligație este doar lăuntrică, ci se cere constituirea societății civile, a puterii de stat. Securitatea omului nu poate fi garantată nici de consimțământul câtorva persoane, căci împotriva unei asociații atât de mici oricând se găsește un inamic mai puternic, ispitit la războiu de putința victoriei. Dar chiar dacă numărul celor care se unesc pentru apărare în comun este foarte mare, dacă nu sunt de acord să întrebuințeze mijloacele cele mai potrivite, pacea nu va fi de lungă durată. Deosebiri de păreri, emulația, invidia, interesele personale, vor zădărnici orice acțiune eficace și vor duce la destrămarea asociației. Se cere deci să existe o teamă care să împiedice desordinea, o putere care să constrângă pe oameni să se supună acelorași reguli, pentru folosul comun.

Ca să se asigure deci pacea între oameni, trebuie să existe o singură voință a tuturor, care să pună ordine în lucrurile necesare pentru administrarea păcii și a apărării comune. Aceasta nu se poate face decât dacă fiecare particular își supune voința

proprie voinței unui singur sau a unei adunări, ale cărei hotărâri privitoare la pacea generală să fie urmate în mod absolut și considerate ca ale tuturor celor care compun corpul republicei. Dacă fiecare particular cedează dreptul asupra forței și facultăților sale, cu condiția ca toți să facă la fel, cel care primește supunerea obține o forță atât de mare, încât poate face să tremure pe toți care ar vrea să se desfacă și să rupă învoiala, ceea ce îi păstrează în datorie și supunere.

În cuprinsul statului, omul sau adunarea cărora și-au supus toți ceilalți voințele constituie puterea suverană, adică exercită imperiul și dominația supremă. Puterea suverană porcede din cedarea sau renunțarea la dreptul de apărare din partea fiecărui particular. Cei care și-au cedat dreptul se numesc supuși.

Scopul pentru care oamenii se supun unul altuia este siguranța publică. Ei renunță la dreptul de a se apăra după bunul plac în schimbul apărării pe care le-o dă statul. Siguranța nu se păstrează însă numai prin pacte și contracte, ci în același timp prin pedepse care reprezintă un rău mai mare decât avantajul obținut prin injustiție sau nesupunere. Dacă dreptul de a pedepsi o ofensă e cedat cuiva, acesta deține sabia justiției. Cedarea este absolut necesară pentru siguranța fiecărui particular și pentru pacea publică și trebuie să se facă față de o singură persoană sau o singură adunare. Dreptul acesta de a se servi de sabie sau de forță pentru impunerea pedepselor, constituie însă un drept suveran și nu poate fi cedat decât celui care deține puterea suverană. Sau întrucât suveranul nu poate să păstreze siguranța publică decât prin pedepse, sabia justiției îi revine în mod firesc. Tot lui îi revine și sabia războiului, adică dreptul de a face războiu și de a încheia pace, căci un stat nu poate fi apărat față de atacurile din afară decât forțele de care dispune nu sunt utile. Dreptul de războiu trebuie să revină celui care are dreptul la pedeapsă, pentru că numai el are mijloacele de a constrânge pe toți ca să ia armele. Dreptul de a purta războiu atrage după sine și dreptul de a hotărî momentul și felul în care războiul trebuie dus.

Drepturile suveranului sunt nelimitate, căci pentru păstrarea păcii este necesar și să se prevină certurile dintre oameni, născute din opiniile deosebite despre proprietate, justiție, utilitate, bine, onestitate, etc., prin reguli generale care să curme discuția și să impună tuturor același punct de vedere. Regulile sau măsurile acestea nu sunt decât legile civile, de

aceea tot suveranului îi revine și dreptul de a face legile, care apar de astă dată ca ordonanțe sau edicte publicate de suveran ca să servească dinainte ca regulă pentru acțiunile particularilor.

Tot suveranului îi revine dreptul de a numi pe magistrați și pe ceilalți funcționari ai statului, care de fapt nu, sunt decât ajutoarele și subalternii săi. Li revine de asemenea dreptul de a examina doctrinele care trebuiesc predate în stat, întrucât voința este în funcție de opinia pe care o au oamenii despre ceea ce trebuie să facă. De aceea în interesul păcii generale nu trebuie să permită propovăduirea sau introducerea vreunei opinii sau doctrine potrivnice suveranului, legilor instituite de el sau intereselor statului. În sfârșit, din moment ce fiecare particular și-a supus voința sa voinței celui care posedă voința suverană în stat, înseamnă că nimeni nu poate întrebuița împotriva acestuia propriile lui forțe și deci suveranul nu este justițiabil, orice ar întreprinde. El nu răspunde față de nimeni, pentru nimic.

Suveranul nu este obligat să respecte legile civile, căci s'ar obliga față de sine însuși, el fiind creatorul lor. El nu este obligat să respecte nici proprietatea, căci nimeni nu are vreun drept de proprietate care să nu emane dela suveran. În starea de războiu fiecare are drept asupra fiecărui lucru. Proprietatea particulară începe numai în societatea civilă, instituită de legi, îngăduită de suveran. Tot legile civile, adică suveranul, stabilesc ce trebuie să se înțeleagă prin tâlhărie, omor, adulter și injurie.

Atributele suveranității sunt așa dar puțința de a face și a abroga legile, de a declara războiu și a încheia pace, de a judeca direct sau indirect toate procesele, de a alege pe toți funcționarii, magistrații și consilierii. Deci este suveran într'un stat cel care poate face în chip legitim ceea ce nu revine nici unui cetățean, nici chiar mai multora la un loc, să întreprindă.

Puterea suverană cu toate că naște din contract, nu poate fi revocată legitim nici chiar dacă se face cu consimțământul celor care au stabilit-o. Căci Hobbes concepe contractul social în așa fel încât nu mai poate fi desfăcut de cei care l-au încheiat. Contractul nu se încheie între particulari și suveran, încât suveranul nu este obligat față de nimeni cu nimic, ci numai între particulari. Fiecare particular declară: „Transfer

dreptul meu acestuia, cu condiția ca să-i transferi și tu pe al tău". După aceasta, dreptul pe care fiecare îl are de a uza de forțele sale pentru binele propriu, rămâne transferat în întregime, pentru interesul comun, persoanei sau adunării căreia s'a transmis suveranitatea. Deci în afară de convențiile mutuale ale particularilor, se face o donație a dreptului către suveran. În chipul acesta puterea suverană se întemeiază pe de o parte pe obligația supușilor unii față de alții, pe de altă parte pe obligația directă a supușilor față de stat. De aici concluzia că poporul sau supușii, în orice număr s'ar aduna și ar conspira contra suveranului, nu au dreptul să-i ridice puterea, afară dacă nu consimte el însuși la acest lucru.

Societățile civile sau formele de guvernământ sunt de mai multe feluri, după diferența dintre persoanele cărora li se transmite puterea suverană. Căci puterea se transmite sau unei persoane, sau unei curți, adică unui consiliu compus din mai multe persoane. Consiliul e compus sau din toți cetățenii statului, sau numai din o parte a lor. De aici trei forme de stat, una în care toți au drept de vot: democrația, alta în care numai câțiva dețin puterea, aristocrația, și a treia în care o singură persoană este suverană: monarhia. În prima formă guvernează poporul, în a doua nobilii și fruntașii statului, în ultima monarhul. Hobbes discută amănunțit problema aceasta, ca să arate avantajele, după el incomparabile, ale monarhiei față de democrație și aristocrație. Monarhia absolută este după el forma de guvernământ cea mai bună.

Politica lui Hobbes cuprinde numeroase idei privitoare la drepturile stăpânilor asupra sclavilor, ale părinților asupra copiilor, la cauzele care pot provoca desfacerea societății civile, la datoriile celor care exercită puterea suverană, la legi și ofense și la raporturile dintre religie și stat. Filosofia politică a lui Hobbes este mult mai cuprinzătoare și apare ca foarte bogată în idei sociologice, etice, juridice și politice, care ar merita să fie cercetate în chip special.

Sistemul creat de Hobbes a atins nivelul unei mari construcții de gândire, de o rară consecvență și putere de argumentare. În gândire, de o rară consecvență și putere de argumentare. În lumina vremurilor noastre, știința a depășit de mult și mecanicismul pe care îl adoptă Hobbes în psihologie, și utilitarismul său moral, și contractualismul său politic, dar trebuie să con-

statăm că fără curentul filosofic din care face parte și Hobbes, care a eliberat știința de stăpânirea religiei și a pus bazele gândirii empirice și experimentale, științele în genere și cu atât mai puțin științele sociale n'ar fi ajuns la dezvoltarea de astăzi. În acest înțeles Hobbes este un precursor al gândirii din vremurile noastre.

René Descartes

Este lucru știut că fiecare gânditor se închipuie pe sine mai original decât este în realitate. Descartes însă pare, la prima vedere, cu adevărat original. Nu se lepăda el oare, în chip deschis, de toată învățătura filosofilor dinaintea sa? Nu râvnea el să întemeieze din nou toate științele, reformând disciplina care stătea la temelia lor, metafizica? Nu dădea el o metodă cu desăvârșire nouă?

Dar tocmai de aceea el nu era într-un tot original. În afară de influențele anumite care s'au exercitat asupra sa, după cum se exercită asupra oricărui filosof, de pildă influența sfântului Augustin sau a lui Campanella, influența Evului Mediu sau cea a Renașterii, — Descartes aparține timpului său tocmai prin dorința ori nevoia de a reforma întreaga filosofie (adică, pe vremea aceea, toate științele). Sub un aspect paradoxal, totuși nu fără îndreptățire, s'ar putea spune că Descartes avea în comun cu epoca sa tocmai dorința de a fi singur. Într-adevăr, ceea ce caracterizează începutul veacului al XVII-lea este ieșirea de sub autoritate. Scolastica — prin care, în materie de filosofie, se înțelege mai ales învățătura lui Aristotel, prelucrată după normele bisericii creștine — își încheia veacul. Nu numai câte un mare învățat cuteza să înfrunte învățătura lui Aristotel, dar chiar în păturile mai largi, ale celor trecuți prin școli, dușmănia față de antică era vădită. În 1624, trei adversari ai învățăturii aristotelice vestesc o întrunire publică, în cadrul căreia tezele filosofului antic, reduse la număr de patrusprezece, aveau să fie discutate și aspru judecate. Lumea, cam o mie de persoane pare-se, se și adunase în sala unde urma să aibe loc disputa, când stăpânirea porunci ca sala să fie evacuată. Apoi, după cererea

Sorbonei, Parlamentul hotărî ca, pe viitor, oricine avea să nostească un cuvânt împotriva anticilor, să plătească nici mai mult nici mai puțin decât cu vieața o asemenea îndrăzneală.

Atmosfera timpului este, prin urmare, împotriva Scolasticei, așa încât în această privință Descartes nu poate fi socotit original. Mai mult încă, întreaga epocă, sau o bună parte dintre învățații ei, râvneau să dea o *metodă*. Ce-i îndemna la aceasta? Nu atât gândul de a reforma întregul edificiu al științelor, așa cum o spuneau adesea ei înșiși, în frunte cu Descartes, cât nevoia în care se aflau de a înlocui cu ceva autoritatea de sub care ieșeau. S'a observat pe bună dreptate că, atunci când nu te mai sprijini pe un autor de mare renume, așa cum era Aristotel, sau pe dogmele unei învățături sfinte, așa cum era învățătura Bisericii, ești nevoit să-ți asiguri, într'un fel oarecare, mersul gândirii. De aci nevoia metodei, care ea singură poate încredința gândirea că nu umblă pe căi greșite. Și tot de aci reiese că acele numeroase lucrări asupra metodei, ce apăreau la începutul veacului al XVII-lea, ca și în întreg veacul, nu erau decât foarte firești din punct de vedere istoric. Ele nu se iveau atât din dorința de a inventa științe nouă ori — după cum am mai spus — de a reforma științele vechi, cât din nevoia de a îndruma, pe căi sigure, mintea unor învățați ce nu mai căutau altundeva decât în ei înșiși sprijin.

Dacă, în privința înfruntării lui Aristotel ca și în cea a creiării unei metode nouă, René Descartes nu poate fi socotit un filosof cu desăvârșire original, într'o măsură, cel puțin, își depășește el veacul: în stăruința prin care înțelege să-și ducă la capăt gândul său metodic. Nimeni nu a crezut mai mult decât Descartes în virtuțile metodei, adică în propria sa metodă, pe care o credea valabilă pentru toate mințile. El vorbește atât de des asupra metodei și își închipue într'o astfel de măsură că toată filosofia sa reiese din metoda pe care a schițat-o încă delă începutul vieții, încât nu se mai ostenește să desfășoare cu amănunțime tot ce era implicat în proiectul metodei sale. Uneori, chiar, i se pare că ea — și o spune de altfel — nu e decât metoda firească minții omenеști și pe care deci aceasta o folosisе dinainte de cartesianism; alteori însă filosoful lasă să se creadă că metoda nu e decât a sa, chiar dacă nădăjduеște și dorește omenirii s'o adopte. În orice caz gândul că, într'un fel sau altul, cu o știință sau cu alta, nu face decât să-și illustreze metoda, este gândul de totdeauna al lui Descartes. Metoda nu e de astădată doar mijloc de asi-

gurare a gândirii, ci și mijloc de progres, după cum e mijloc de reformă a științelor. Ea singură le face pe acestea din urmă exacte și rodnice, iar exactitatea și rodnicia științelor nu fac, la rândul lor, decât să dovedească valoarea metodei. Dacă științele progresează înseamnă că principiile noastre sunt bune. „Nu s'ar putea dovedi în niciun fel mai bine falsitatea celor ale lui Aristotel, scrie filosoful nostru în prefața „Principiilor de Filosofie”, decât afirmând că nu s'a putut face niciun progres datorită lor, de atâtea veacuri de când sunt urmate”. Ce nevoie, atunci, să te mai ostenești cu desfășurarea teoretică amănunțită a unei metode ce se desfășoară neconținut în fapt? Și de aceea cititorul lui Descartes, dornic să cunoască metoda în toate adâncimile ei, e silit să constate că ea rămâne, la autorul acesta, mai de grabă o schiță și un program decât o adevărată doctrină.

Ceea ce nădăjduia Descartes, în chip mărturisit sau nemărturisit, dela filosofia sa astfel constituită, era s'o înlocuiască pe cea a lui Aristotel. În școli, în cultura timpului său, peste tot aristotelismul era activ. Gândul de a-l înlocui nu putea fi decât cu atât mai ispititor pentru un filosof încrezător în puterile sale, ba chiar orgolios, cum era Descartes. Și astfel autorul acesta, care combătea orice autoritate, năzuia el însuși să devină o autoritate, ba va și deveni una, printre discipolii săi de mai târziu. Scriind despre principiile sale filosofice, el spune: „Știu bine că s'ar putea să treacă mai multe veacuri până să se fi dedus din aceste principii toate adevărurile ce se pot deduce”. Iar la sfârșitul „Geometriei” sale arăta de asemenea că lasă strănepoșilor săi, adică generațiilor ce vin, grija de a-i duce mai departe ideile. Dar, cu excepția geometriei analitice, urmașii lui Descartes i-au părăsit curând învățătura, nu numai pentru că se cuprindeau și în ea greșeli, dar și pentru că deprinseseră, dela autor însuși, să nu se încreadă orbește în nicio autoritate.

Filosofia lui Descartes, înțeleasă ca desfășurare a unui gând metodic, nu se putea deci impune prea multă vreme nici prin propria ei autoritate și nici prin cea a rezultatelor științifice la cari ajungea. Înseamnă aceasta că ea nu mai posedă decât un interes istoric pentru cei de astăzi? De sigur că nu. Între timp, după Descartes, filosofia a început să fie înțeleasă mai puțin enciclopedic, adică științele s'au desprins încetul cu încetul de trunchiul ei, lăsând-o cu un câmp de probleme mai restrâns dar mai chibzuit delimitat. În acest câmp, gândirea filosofică a lui Descartes poate interesa încă din plin. Re-

zultatele științifice ale metodei sale, deci ale filosofiei sale, pot să fie lăsate de o parte de către omul de știință contemporan. Metoda însăși nu dispăre prin acestea căci nici nu trăește prin acestea, oricât le-ar crede autorul lor de solidare. Indemnurile și orientările ei rămân încă valabile, căci problemele de filosofie au un fel de viață proprie, străină de viața adevărilor științifice. Acest soi de viață proprie trebuie să caute a-l înțelege cercetătorul filosofic. Altfel istoria filosofiei pe care o face el nu este — pe drept cuvânt s'a spus — una de lucruri vii ci, întocmai ca istoria științelor, una de lucruri moarte.

René Descartes s'a născut la 31 Martie 1596, în localitatea La Haye din provincia franceză Touraine. Tatăl său, Ioachim Des Cartes (scris astfel), făcea parte din mica nobilime franceză; în ce privește pe mama sa, Jeanne Brochard, era și ea de o familie destul de bună și de înstărită. Din partea mamei sale, moartă curând după nașterea lui René, îi va rămâne acestuia o avere îndestulătoare spre a trăi în tihnă toată viața. Copilăria și-o petrece în La Haye pentru ca, dela vârsta de opt ani, să fie trimis în colegiul din La Flèche, colegiu înființat cu puțin înainte de către regele Henric al IV-lea. În anii petrecuți aici, copilul care era plătând din fire, se mai însdrăvenește nițel și prinde, nu numai gustul pentru învățătură, dar mai ales curiozitatea pentru științe. Deși colegiul în care se afla era de iezuiți, științele nu erau nesocotite acolo, în orice caz nu mai mult de cum erau în altă parte. René Descartes poate afla, chiar din școală, de invenția lunetei, pe care Galileu o folosea în chip atât de răsunător. De asemenea tânărul are prilejul să se releve drept un ascuțit spirit de matematician. Cu toate acestea partea principală a învățaturii o formau tot umanitățile, mai ales limba și literatura latină (despre limba greacă unii istorici nu cred că Descartes o cunoștea prea bine), ultimii trei ani de școală fiind rezervați studiului filosofiei, sub care se cuprindeau toate științele, dar acestea tratate potrivit cu învățătura lui Aristotel. În sfârșit, pentru ca schița să fie completă, trebuie adăugat că spiritul religios ce domnea în colegiu va fi înrăurit și el pe Descartes, îndeajuns pentru ca toată truda sa de mai târziu, de a nu supăra cu nimic biserica și învățătura ei, să ni se pară firească.

În 1612 când, după toate presupunerile, filosoful iese din școală, el este destul de copt pentru a-și da seama că nu

știe mare lucru, și că învățătura școlii este neîndestulătoare. În opera sa de maturitate, Discursul asupra Metodei, el povestește cum și-a întrebuințat anii aceștia de tinerețe; și chiar dacă opera sa înflorește nițel lucrurile, ea nu poate fi decât crezută în liniile ei mari. După autor prin urmare, spiritul său, nemulțumit cu ceea ce știa până acum din cărți, se trudi să afle pe alte căi adevăruri mai complete și mai sigure. Două căi îi rămâneau: prima, să se cultive călătorind și cunoscând cât mai multe lucruri noi; cea de a doua, adâncindu-se cât mai mult în sine și căutând să scoată, prin propriile sale puteri, aceea ce nu putuse afla în cărți și dela alții. Filosoful urmă amândouă aceste căi. Intr'adevăr, după ce făcu studii de drept la Poitiers, se hotărî, sub îndemnul tatălui său, să aleagă calea armelor, ducându-se în acest scop în Olanda să slujească, în chip de voluntar, în armata principelui Mauriciu de Nassau. Serviciul militar nu-l absoarbe prea mult, așa încât poate să-și cultive spiritul după cum crede de cuviință; în schimb îi dă prilejul să călătorească și să cunoască, potrivit cu un stăruitor îndemn al său, cât mai multe locuri ale Europei. Cea mai mare parte din timpul său și-o petrece însă în Olanda, unde întâlnește pe un medic, Isaac Beeckman, împreună cu care discută chestiuni de fizică și matematică, adâncindu-și cunoștințele în acest plan. Influența lui Beeckman asupra sa fu puternică; nu însă atât de puternică pe cât avea să fie influența hotărîrii ce se manifesta în urma visului din noaptea de 10 Noembrie 1619 când, singur într'o neștiută localitate germană, Descartes resimte, într'un fel de criză mistică, însărcinarea de a reforma el singur întreg edificiul științelor.

Amănuntele visului — pe care Descartes singur se silea să-l tălmăcească — abia dacă pot da socoteală, cu pitorescul lor, de hotărîrea pe care o lua acest tânăr de 23 de ani, înzestrat pentru științe și curios de toate, dar fără să fi dat încă nimic deosebit până acum, hotărîrea de a nesocoti tot ce făcuseră înaintașii săi și a lua dela început, pe cont propriu, întemeierea și înălțarea științelor. Fapt este că hotărîrea aceasta stăpânește spiritul lui Descartes, impunându-i o misiune pentru tot restul vieții. De acum încolo filosoful știe ce vrea. Timp de vreo opt-nouă ani, din 1620 până prin 1628, el călătorește, deprinzându-se, cum spune singur, să se desfacă de prejudecăți și căutând să citească în „cartea cea mare a lumii”. El nu scrie prea mult și, în orice caz, nu publică nimic în tot acest răstimp. Trimisese lui Beeckman, în manuscris, cu

data de 31 Decembrie 1618, un „Compendium Musicae”, scris numai pentru prețuitul său tovarăș de discuții științifice. De asemenea, printre hârtiile rămase după moartea sa, s'a găsit un caiet datat cu 1 Ianuarie 1619, care conține schițe de lucrări; pe nici una însă n'avea s'o ducă la capăt. În schimb, în răstimpul de care e vorba, făcea două lucruri de cea mai mare însemnătate, în răgazurile călătoriilor sale: continua să se cultive în ce privește matematicile și își constituia, încetul cu încetul, o metodă proprie de filosofare.

Intr'adevăr, o asemenea metodă îi era cât se poate de necesară acum, când vroia să înceapă din nou cu toate științele. Reforma pe care i-o propunea visul, nu întotdeauna lămurit, din 1619, însemna poate un simplu îndemn de a descoperi și desfășura o nouă metodă. Către constituirea unei astfel de metode se îndreptau acum toate gândurile filosofului, și el pare chiar a ajunge la un rezultat destul de prețios atunci când își încheagă vederile sale metodice, pe cât luaseră ele ființă până atunci, în lucrarea sa, „Regulae ad directionem ingenii”, rămasă neterminată, și nepublicată în timpul vieții sale dar scrisă, după toate probabilitățile, pe la 1628. Nu însă atât prin vederile sale metodice cât prin iscusința sa științifică se face Descartes cunoscut în acest răstimp. Pe atunci învățații discutau împreună și comunicau mai mult decât astăzi, așa încât era foarte firesc ca un om iscusit să-și facă un renume chiar dacă nu avea tipărituri. Iar, pe de o parte, spre a nu desminți renumele său, pe de altă parte spre a urma pornirea de a se adânci cât mai mult în sine, filosoful, care acum plecase din armată, se gândește prin 1628 să se retragă undeva în liniște și alege drept loc al meditațiilor sale țara de oameni cumpătați și discreți ce i se părea că e Olanda.

Cei douăzeci de ani pe cari îi petrece Descartes aici, cu scurte întreruperi, alcătuiesc viața sa filosofică însăși. În acest răstimp își publică el lucrările și-și desăvârșește noua întemeiere a științelor, pe care o căpăta prin metoda sa. Viața pe care o duce el, e însă departe de a fi închinată lecturilor. Filosoful vroia să ia lucrurile dela început, deci se interesa prea puțin de activitatea celorlalți, necitind, aproape, decât lucrările pe care i le trimiteau prietenii. O bună parte din timp i-o luau scrisorile — de un covârșitor interes filosofic — către cei câțiva prieteni din Olanda ori Franța, mai ales părintele Mersenne; către învățați, sau către diverse persoane care-l admirau, cum era, spre sfârșitul vieții lui, principesa

Elisabeth, fiica unui rege al Boemiei de grabă detronat. Mai târziu, după ce-și publică lucrările, o altă parte din timp i-o vor lua polemicile cu diverși învățați ori teologi ai timpului, polemici dintre care unele vor fi deosebit de veninoase, în parte și din pricina firii mândre a lui Descartes. În sfârșit una din preocupările sale statornice va fi cea de a face disecții pe diferite vietăți. Căci filosoful are un spirit de experimentator modern, îndeletnicindu-se mai de grabă cu lumea concretă, pozitiv cercetată, decât cu abstracțiuni și subtilități de tip scolastic. Alegerea reședinței sale în Olanda — el nu s'a statornicit pentru multă vreme mai nicăieri — se datora adesea perspectivei de a găsi în unele locuri mai multe vietăți pentru disecțiile sale. Și chiar dacă din experiențele sale prea puține pot fi interesante astăzi, în timp ce reflexiunile sale filosofice i-au supraviețuit, trăsătura de experimentator a spiritului său nu poate fi trecută cu vederea. De altfel, după propria sa convingere, experiențele nu erau străine de principiile sale filosofice, ci nu făceau decât să le continue și să le desăvârșească pe acestea.

În 1649 filosoful este determinat să părăsească pustnicia sa din Olanda, spre a veni la curtea reginei Christina a Suediei. Regina aceasta vroia să dea strălucire curții sale și, cum Descartes își făcuse între timp un mare renume, în ciuda câtorva adversități pe care le ridicase, nimeni nu era mai potrivit decât el să fie chemat acolo. De altfel chiar regele Franței hotărâse, la un moment dat, să acorde o pensie ilustrului învățat, iar câțiva nobili avuți erau gata să pună la dispoziția sa sumele ce i-ar fi trebuit nu numai spre a se întreține pe sine dar și pentru a-și duce la capăt experiențele de care afirma că are nevoie pentru a-și desăvârși sistemul filosofic. Toate acestea îl măguleau, dar nu-l scoteau din izolarea sa. Stăruințele prietenului său Chanut, ambasador al Franței la Stockholm, precum și cele ale reginei Christina îl urniră, în sfârșit, din loc. Deviza vieții sale fusese să stea retras: *bene qui latuit, bene vixit*, spunea el însuși. Hotărârea sa de acum nu făcea decât să pună și mai bine în lumină viața sa trecută. El pleacă la Stockholm, unde-și trăiește ultimele zile învățând, pentru prima dată, poate, în viață, ce este aceea plictiseala; gândindu-se întruna să plece din țara aceea de urși, cum o numea singur; necăjit că trebuie să trăiască într'un climat atât de aspru și să se supună capriciilor tinerei regine Christina, care-i cere să scrie piese de teatru în loc să filo-

sofeze (el scrie totuși cu oarecare gust, pare-se, versurile unei astfel de piese) iar când îl chiamă să filosofeze îl silește să se scoale la cinci dimineața spre a-i da lecții. Descartes se îmbolnăvește și moare, pe acel pământ străin, străin nu atât pentru că nu-i amintea de fel de Franța sa — căci Franța o părăsise de mult — cât prin aceea că nu-i îngăduia să-și trăiască propria sa viață, cu bunul plac după care și-o trăise până acum.

Portretul moral ce s'ar putea face lui Descartes nu cere prea multe cuvinte. Bolnăvicios din fire, filosoful nu putea avea decât un caracter de om închis în sine, ursuz și nițel ipohondru. Pe acest fond de slăbiciune fizică, se altoia o anumită lipsă de curaj, dacă nu chiar de slăbiciune morală, cum vor unii istorici. Descartes e temător față de tot ce e încă autoritate pe vremea sa, și deci în primul rând față de Biserică. Nu vrea s'o supere cu nimic, îi cere în mai multe rânduri aprobarea, iar când află de condamnarea lui Galileu, renunță pentru o bună bucată de vreme să mai dea la iveală vederile sale științifice. Dar, cu aceste trăsături de slăbiciune, se întovărășește un orgoliu pe care nu toți filosofii îl au, și foarte puțini îl proclamă. Descartes nu se sfiește să vorbească de veacuri, atunci când se gândește la durata învățaturii sale; are întotdeauna în minte pe „strănepoții noștri”, fie temându-se să nu-l judece aceștia prea aspru pentru cele ce n'a făcut, fie gândindu-se cu satisfacție că-i vor fi recunoscători pentru căile pe care le-a deschis. Neprietenos, fără să fie legat de ai săi, fără să se cheltuiască sufletește pentru ceilalți dar și fără să aibe ispitele lor, adică păcatele lor, el nu avea nimic mai bun de făcut decât să trăiască singur. A avut, omeneste, meritul că a înțeles aceasta și nu și-a ales altă viață decât cea în care și putea da măsura.

Activitatea filosofică a lui Descartes se începe printr-o serie de lucrări, ce nu numai că aveau să rămână inedite dar erau sortite și să rămână neîncheiate. Autorul este un spirit programatic, unul din spiritele ce-și propun întotdeauna sarcini mai mari decât cele ce pot fi duse la îndeplinire obișnuit. El ar fi năzuit să refacă în întregime și singur toate științele. Cum însă își dădea bine seama de greutatea unei asemenea sarcini, se vedea silit să se restrângă la principiile reformei sale, pe care nu o putea ilustra decât în unele puncte, pentru rest

lăsând cel mult schițe. Am amintit mai sus de un caiet datat cu 1 Ianuarie 1619, unde s'au găsit asemenea schițe. Ele cuprind uneori câteva pagini, alteori doar un număr redus de rânduri, și sunt: câteva pagini de considerații matematice intitulate „Parnassus”; un discurs intitulat „Olympica”, unde autorul povestea visurile avute în noaptea de 10 Noembrie 1619; câteva linii intitulate „Democritica”; alte câteva pagini unde, sub titlul de „Experimenta”, se înfățișau unele fapte trăite de autor; și patru pagini cu titlul „Praeabula”. Fragmentele de altfel nu mai există astăzi, iar descrierea lor nu se cunoaște decât din inventarul făcut la Stockholm, a doua zi după moartea filosofului. În același inventar sunt descrise și caietele ce cuprind tratatul „Regulae ad directionem ingenii”, tratat al cărui text din fericire există. Pentru ca enumerarea de aci să fie completă, să mai amintim, în afară de „Compendium Musicae”, despre care s'a vorbit mai sus și ce pare a fi prima lucrare a filosofului, de „Studium bonae mentis” o lucrare probabil tot de tinerețe și care e pierdută, precum și „La recherche de la vérité par la lumière naturelle”, lucrare neterminată și popularizatoare.

Dintre aceste lucrări sau schițe de lucrări de mai sus — cu excepția lui „Studium bonae mentis”, al cărui interes părea ridicat — numai *Regulae ad directionem ingenii* merită o atențiune deosebită. De altfel, deși neterminată, lucrarea poate sta foarte bine, prin concepțiile ei, alături de celelalte lucrări mari ale filosofului și exprimă mai complet decât oricare alta înțelesul metodei cartesiene. Aceste lucrări mari sunt, în ordinea apariției: *Discours de la Méthode pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences. Plus la Dioptrique, les Météores et la Géométrie, qui sont des essais de cette Méthode* (apărută în 1637); apoi *Meditationes de prima philosophia* (1641); *Principia philosophiae* (1644); și *Les passions de l'âme* (1649). În afară de ele, au mai apărut în timpul vieții sale două lucrări polemice, una împotriva olandezului Gisbert Voët, *Epistola ad Gisbertum Voëtium* (1643) iar alta împotriva fostului său discipol, Regius, *Notae in Programma* (1647). Pentru lucrările în limba latină, autorul semna Renatus Cartesius. E de, semnalat însă că numai unele din lucrări sunt scrise în latinește, și anume cele adresate învățăților ori teologilor. De cele mai multe ori Descartes scria pentru marele public, și atunci alegea, contrar obiceiului din acel timp, limba vulgară a poporului său.

Infățișarea ideilor filosofice ale lui Descartes nu s'ar putea face mai bine decât începând cu prima sa lucrare de proporții mai mari *Regulae ad directionem ingenii*. Această lucrare, publicată postum și pe care aproape toți comentatorii o bănuiesc, în lipsă de prea multe precizuni, ca fiind scrisă prin 1628, cuprinde cea mai serioasă schiță în vederea constituirii unei metode nouă. Descartes avea neapărată nevoie de o metodă, pentru desfășurarea gândirii sale atât de izolate, așa încât nu trebuie să ne mire însemnătatea pe care i-o acordă el. Metoda e cu atât mai necesară în filosofie — și să nu se uite că prin termenul de filosofie Descartes înțelegea încă științele teoretice — cu cât toate ramurile ei o folosesc pe aceeași. Inteligența omenească, spune autorul, nu este, ca deprinderea la meșteșuguri, cu atât mai iscusită cu cât se interesează de un câmp mai restrâns de lucruri; mintea înțelege cu atât mai bine adevărul cu cât îmbrățișează un câmp mai mare de științe și cu cât e în stare, prin comparație, să scoată din ele știința înțelepciunii, care e una peste tot locul.

Acesta este gândul cel mare prin care se încep Regulile lui Descartes. Regula întâi, una din cele mai frumoase pagini ale filosofiei, nu vorbește despre altceva. Lucrarea, în întregul ei, ar fi trebuit să cuprindă treizeci și șase de reguli, împărțite în trei cărți, câte douăsprezece de fiecare carte. Cartea întâi există în întregime; cea de a doua e dusă numai până la regula 21, ultimele trei reguli, de altfel, fiind doar enunțate, fără alte dezvoltări; iar ultima carte nici nu a fost începută. Autorul ne lasă totuși să ghicim, până la un punct, cam despre ce ar fi fost vorba în părțile neterminate ale lucrării sale și, în orice caz, o înfățișează pe aceasta în așa fel încât să nu fie altceva decât desfășurarea gândului metodic pe care-l enunța, ca într'un fel de prefață, prima regulă. Într'adevăr ce însemna afirmația că spiritul omenesc este același, în orice plan științific s'ar manifesta el? Nu putea să însemne altceva decât că *metoda* întrebuintată de spirit este aceeași peste tot, după cum aceeași este, sau ar trebui să fie, ținta ultimă la care duce o asemenea metodă. De aceea autorului nu-i rămâne decât să desfășoare vederile sale metodice.

Întâiul lucru bun de știut, în materie de metodă, este că nu trebuie să cercetăm „decât acele lucruri pe cari mintea noastră pare a le putea cunoaște în chip neîndoelnic”. Autorul crede, pe drept cuvânt, că e de prisos să te îndeletnicești cu științe în care îți dai seama dela început că nu vei ajunge la o

cunoaștere deplină a lucrurilor. Asemenea științe erau nume-
roase pe vremea lui — se numeau științe „curioase” — iar
Descartes nu era dintre cei cari să rățăcească pe căi întunecoase.¹
Mai mult încă, în științele aparent limpezi și în care se putea
nădăjdi căpătarea de cunoștințe sigure, rezultatele erau foarte
slabe din pricină că nu se pornea dela noțiuni cât se poate
de simple, într’atât de simple încât să nu poată exista în-
doială cu privire la ele. Nu așa făceau, de pildă, fizicienii de
pe vremea sa, cari, în loc să caute legile fenomenelor, presu-
puneau anumite forme substanțiale în sânul realității, forme
despre care nu-și puteau face o reprezentare clară și distinctă.
În schimb matematicienii, de pe vremea sa ca și cei din anti-
chitate, lucrau într’adevăr cu idei clare și distincte, iar știința
lor putea fi luată ca model. Noțiunile de bază ale matematicilor
sunt limpezi dela sine; adevărurile deduse din ele sunt limpezi
prin felul cum s’a făcut deducția; așa încât avem aci un exemplu
de siguranță deplină a cunoștințelor noastre, exemplu ce nu
ne rămâne decât să urmăim. Căile noastre de cunoaștere sunt
prin urmare două: una, cea principală, *intuiția*, datorită căreia
ne putem ridica până la noțiunile acestea simple, dela care trebuie
să pornim în cunoaștere; cea de a doua e *deducția* (autorul o
mai numește și inducție sau enumerație) datorită căreia putem
merge din intuiție în intuiție către descoperirea unei cunoștințe
care nu era la îndemână pe cale nemijlocită. Metoda începe
prin a fi o schiță de teorie a cunoașterii. Nu trebuie să știm
oare cum cunoaște spiritul nostru pentru a-i putea prescrie re-
gulile potrivite activității sale? Descartes așa crede, și de
aceea nu odată va depăși punctul de vedere strict metodologic.

Deocamdată, însă, după ce am stabilit cum cunoaște spi-
ritul nostru, trebuie să arătăm cum e chibzuit să-și înceapă
el lucrul de constituire a științelor. De aceea o nouă regulă
ne va spune ce îndemnuri trebuiesc urmate în primul rând:
îndemnul de a nu lua nimic fals drept adevărat, și apoi cel de
a căuta să dobândim o cunoaștere desăvârșită, o cunoaștere a
tuturor lucrurilor, în orice materie ne-am încerca puterile.
Primul precept ar privi mai mult intuiția, cel de al doilea mai
mult deducția. Amândouă sunt firești minții omului și autorul
crede că întotdeauna, chiar în antichitatea îndepărtată, pot fi
găsite urme de-ale unei metode, care nu păcătuia decât prin
aceea că nu era conștientă de sine. Filosofia lui Descartes nu
vrea, privită fiind din acest punct, decât să reprezinte conștiința
de sine a omenirii cugetătoare.

Spre a da un exemplu de chipul în care anticii ajungeau, prin metodă, la adevărurile lor, fără ca totuși să fie întotdeauna conștienți de metoda ce urmau, autorul arată felul cum se bănuia, din vechime, existența unei științe mai generale decât disciplinele matematicii obișnuite, un soi de știință care să privească doar ce este comun în toate aceste discipline, anume noțiunea de mărime și cea de ordine, cărora li se poate adăuga, drept o consecință, noțiunea de măsură. Știința aceasta el o numește „mathesis universalis”, (care ar putea fi tradusă deopotrivă prin știință universală ori matematică universală) și nu reprezintă decât o cercetare a ordinii și măsurii în general. O asemenea cercetare însă trebuie neapărat să preceadă celelalte științe, care presupun ordinea și măsura, întru cât știm, din preceptele anterioare, că trebuie să pornim, în cercetarea noastră, dela elementele simple și sigure ale cunoașterii. Faptul că cei mai mulți nu pornesc de aci, înțelegând să treacă de-a-dreptul la studiul științelor fără să fi luat în considerație ceea ce au ele comun, dovedește că ei nu lucrează metodic. Și ce exemplu mai bun, pentru ilustrarea scopurilor urmărite de metodă, se poate da decât exemplul unei științe universale care, tocmai prin universalitatea și simplitatea ei, să illustreze unitatea fundamentală a spiritului?

După ce stabilește lucrurile acestea, autorul revine la preceptele sale metodice propriu zise, și arată cum e bine să ne îndrumăm mintea în vederea aflării adevărului. Trebuie să rânduim, într'un fel, materialul cunoașterii și anume să reducem treptat propozițiile învăluite și obscure la altele mai simple. Mai mult încă, trebuie să determinăm care este depărtarea de o noțiune simplă și cu câte trepte e mai depărtată de o astfel de noțiune o chestiune sau o alta. Cu alte cuvinte, o noțiune simplă, o natură simplă, cum o numește Descartes, stă la temeiul oricărei chestiuni, care, potrivit cu metoda noastră, poate fi înfățișată drept o serie pornind tocmai dela natura simplă implicată în ea. Seria însă trebuie urmărită „printr'un act de gândire continuu și nicăieri întrerupt”, iar dacă dăm peste vreun termen în serie pe care nu-l înțelegem prea bine, atunci trebuie să ne oprim acolo, căci orice trudă dincolo de el e zadarnică. — În vederea unei intuiții adevărate și a unei deducții sigure, e bine să ne exercităm mintea cu lucruri cât mai ușoare, cu meșteșugurile sau chiar jocurile cari presupun ordinea; în sfârșit, cu regăsirea ordinii din ideile altora. Iar pentru a da un ajutor intelectului, care e prea slab dacă e redus la

propriile sale mijloace, ne putem ajuta și de imaginație, sensibilitate sau memorie, spre a grava mai bine în spiritul nostru unele cunoștințe și a putea opera mai desăvârșit cu ele.

Cartea a doua, care începe acum, indică felul cum trebuie ajutat intelectul, în activitatea sa, și de ce soiul de instrument trebuie să se folosească. De vreme ce căutăm forma cea mai simplă sub care poate fi pusă o chestiune, autorul arată că orice aspect al realității poate fi cunoscut prin comparație cu altceva, pe baza acestei comparații dovedind că el este asemănător, identic sau egal cu ceva dat. Chiar cei trei termeni ai silogismului clasic pot fi exprimați în termeni de comparație. Prin urmare, „întreaga cunoștință ce nu se capătă printr-o intuiție simplă și pură a unui singur lucru, se capătă prin compararea a două sau mai multe lucruri”. Inșă nu pot fi comparate decât lucrurile care admit variații „de mai mult sau mai puțin”; ceea ce se cuprinde sub numele de mărime. De aci reiese că orice chestiune determinată se reduce, în ultimă instanță, la o chestiune de mărimi. Acum, deoarece avem dreptul să ne folosim de imaginație, ne putem înfățișa mărirea în felul cel mai simplu cu putință, și anume printr-o linie. Aceste linii pot fi botezate prin simboale ca în algebră, sau pot fi lăsate în stare de linii, ca în geometrie: în orice caz cu ele putem opera, așa cum se operează în matematici. Astfel suntem în stare să introducem neprețuitul instrument al matematicilor în toate cercetările noastre, cercetări care, de vreme ce pornesc dela elemente simple și se folosesc de un instrument sigur, vor fi la fel de evidente ca adevărurile matematicilor înseși.

Amănuntele cu privire la folosirea instrumentului matematic sunt întrerupte odată cu întreruperea cărții a doua. Cartea a treia, care nu e decât anunțată de autor, ar fi trebuit să arate cum se face aplicarea tuturor celor de mai sus: cu alte cuvinte, cum putem folosi instrumentul matematic în cunoașterea realității fizice, potrivit cu preceptele metodei arătate. Cartea a doua trata despre chestiunile determinate, iar la acestea ar fi trebuit reduse chestiunile nedeterminate din lumea fizicii. Autorul își curmă gândirea aci, și nici în altă parte nu va relua întocmai principiile metodei sale. El ne arătase totuși îndeajuns că singura cale, prin care chestiunile nedeterminate puteau fi reduse la unele de tip matematic, era prin considerarea aspectului lor cantitativ. Cartea a treia ar fi însemnat, astfel, *aplicația* metodei, în timp ce a doua dădea *instrumentul* ei iar prima *preceptele metodice* propriu zise. Nicio operă a lui Descartes nu ar fi

fost mai armonios încheată decât aceasta, dacă autorul reușea s'o ducă la capăt. Dar el nu o duce la capăt, mai puțin pentru că întâmpina greutăți în ce privește întrebuintarea matematicilor; mai curând pentru că nu reușea cu atâta ușurință să facă reducerea cantitativă din lumea fizică; și în orice caz pentru că vederile sale metodice îl îndemneau să-și lărgască preocupările și să ajungă, așa cum va și ajunge de altfel, la o perspectivă metafizică. „Regulile” rămân astfel o lucrare însemnată a lui Descartes, fără să fie totuși cartea sa cea mare.

Discours de la méthode, în ciuda titlului, vorbește mult mai puțin despre metodă de cum o făcea „Regulae ad directionem ingenii”. Apărut în 1637, Discursul este de fapt prima operă pe care o dă la iveală Descartes. În 1628, când se hotărâse să se stabilească în Olanda, plănuia, după propria sa mărturisire, să scrie un mic tratat de metafizică. Curând după aceea, însă, este preocupat de anumite chestiuni științifice, care iau amploare în mintea filosofului și-l fac să se gândească, ba chiar să redacteze în bună parte, un adevărat *Tratat despre Lume*, intitulat la început „Le Monde” și după aceea „*Traité de la Lumière*”, titlu mai puțin pretențios. Problemele discutate acolo nu erau numai de fizică ci și de astronomie și cosmogonie. Descartes este pe punctul să dea la iveală teoriile sale științifice, când află, în 1633, de condamnarea lui Galileu. Intru cât vederile sale se sprijineau, ca și ale lui Galileu, pe concepția lui Copernic, autorul, temător față de biserică, deși personal nu avea nimic de temut în Olanda unde se afla, se hotărăște să nu-și mai publice lucrarea. Cum însă ține să dea la iveală ceva din teoriile sale, cu atât mai mult cu cât atinsese vârsta de 40 de ani fără a dovedi, prin vreo lucrare, că merită renumele pe care începuse să și-l facă, se hotărăște să aleagă, din tratatul său, câteva capitole ce i se păreau că pot impresiona mai mult pe contemporanii săi, le adăugă un mic tratat de geometrie, pe care-l scrie în ultimul moment, și pune, în fruntea acestor încercări științifice care se intitulează succesiv: „*Dioptrica*”, „*Meteorii*” și „*Geometria*”, un studiu-prefață, care este în același timp o istorie a vieții și gândirii sale trecute, precum și un program pentru activitatea sa viitoare: „*Discursul asupra Metodei*”.

Primul titlu, pus în fruntea lucrărilor pe care le întrunea atunci spre publicare, trebuia să fie: „*Le Projet d'une Science universelle qui puisse élever nostre nature à son plus haut degré*”.

de perfection. Plus la Dioptrique, les Météores et la Géométrie: où les plus curieuses Matières que l'Auteur ait pu choisir, pour rendre preuve de la Science universelle qu'il propose, sont expliquées en telle sorte, que ceux mesmes qui n'ont point étudié, les peuvent entendre". Autorul a renunțat la acest titlu care, ca și în cazul tratatului său asupra lumii, i se părea prea pretențios. Nu e mai puțin adevărat însă că titlul prim exprima destul de limpede nu numai legătura dintre metodă și încercările sale științifice, legătură pe care o exprimă și titlul al doilea, dar gândul autorului de a se ridica până la o știință universală. Aceasta nu mai era, la drept vorbind, știința universală din „Reguli”, sau nu mai era aceeași în amănunte; în schimb gândul unei unificări a tuturor cunoștințelor omenești există atât într'un proiect cât și în celălalt, chiar dacă unul e vag și problematic iar celălalt se trudește să se constituie în fapt, — așa încât nu s'ar putea spune că autorul și-a trădat gândul. Oricum, metoda era cea care avea întâietate, după autor, și el nu înfățișa astfel lucrurile numai spre a face să treacă anumite concepții științifice supărătoare prin ele însele — căci nu era nimic subversiv în cele ce publica acum Descartes — ci mai ales fiindcă era sincer încredințat de solidaritatea dintre descoperirile sale științifice și virtuțile metodei sale. Iar accentul, de fapt, nu trebuie să cadă nici pe metodă nici pe exemplificarea ei, adică pe capitolele științifice publicate; în gândirea lui Descartes toate fiind una, anume reforma pe care înțelegea el s'o aducă filosofiei enciclopedice de pe vremea sa.

Discursul propriu zis se alcătuiește din șase părți, sau mai de grabă șase capitole, lucrarea fiind de proporții reduse. Primele două povestesc istoria gândirii lui Descartes, până la constituirea metodei sale. Evenimentele principale din viața sa au fost amintite mai sus. În ce privește metoda la care aceste evenimente au dus, în evoluția gândirii filosofului, ea este rezumată de către autor însuși, fără să amintească în chip explicit de „Regulae ad directionem ingenii” (lucrare care nu era publicată și nici terminată), în patru precepte cari sunt: 1) A nu primi niciodată un lucru drept adevărat până ce n'a fost cunoscut în chip limpede ca atare, cu alte cuvinte a se feri cu grijă de grabă și prejudecare, precum și a cuprinde, în judecățile sale, doar acele lucruri ce s'ar înfățișa spiritului atât de clar și de distinct încât să nu încapă prilej de a le pune la îndoială; 2) a împărți, fiecare dintre greutățile luate în cercetare, în atâtea elemente câte vor fi cu putință și câte-

vor fi cerute spre o mai bună rezolvare; 3) a-și îndruma cu rânduială gândurile, începând cu obiectele cele mai simple și mai lesnicioase de cunoscut, spre a se ridica încetul cu încetul, ca pe niște trepte, până la cunoașterea celor mai compuse, și presupunând o rânduială chiar între cele cari nu se înșirue în chip firesc unele după altele; 4) a face peste tot enumerări atât de depline și-a arunca priviri atât de cuprinzătoare, încât să fim siguri că nu am lăsat nimic de o parte. — Redusă la aceste precepte, metoda lui Descartes putea să pară, și a părut chiar, destul de săracă. Autorul însă nu simte nevoia să dea explicații mult mai ample cu privire la metoda sa și trece, în istorisirea evoluției sale spirituale, la capitolul descoperirilor pe care le făcea cu efortul său metodic. Înainte de aceasta, însă, arată ce morală e chibzuit să adoptăm — sau mai precis ce morală i s'a părut lui chibzuit să adopte — atâta vreme cât reforma științelor, deci o nouă morală, nu era încă încheiată: morală de a se supune la legile și obiceiurile țării unde trăia, și de a făptui în ciuda îndoeliilor gândului; dar de a făptui inspirat de dorința luminării propriei sale minți, în conformitate cu metoda aleasă.

Descoperirile științifice și filosofice pe care le făcea Descartes datorită metodei sale, erau, pe de o parte, cele din *Le Monde* iar, celelalte, probabil din tratatul de metafizică, pe care năzuia prin 1628 să-l scrie. În ce privește metafizica, ea va fi reluată în 1641, cu prilejul „Meditațiunilor”. Tot ce este de remarcat, în legătură cu paginile metafizice din *Discurs*, este că ele nu contrazic cu nimic învățătura de mai târziu a filosofului. Dimpotrivă, ca și aceasta, sunt sortite să dea o bună întemeiere fizicei autorului, căci Descartes a socotit întotdeauna metafizica drept prefața necesară a fizicii. Cât despre știința propriu zisă, ea va fi de asemenea reluată în amănunte și întregită, cu prilejul lucrării din 1644, „*Principii de Filosofie*”. Rezumatul pe care-l dă aci, în capitolul V al *Discursului*, nu reprezintă mai mult decât o făgăduială și un program. — Arătând în sfârșit motivele pentru cari tratatul „*Le Monde*” nu vedea lumina tiparului, Descartes își justifică, în capitolul VI al *Discursului*, atât tăcerea de până atunci cât și pricinile care l-au făcut să iasă acum din rezerva sa. E încredințat că, odată ideile sale împărtășite și exemplificate prin *Dioptrica* și *Meteorii* — extrase din *Le Monde* — cei cari sunt în stare a face experiențele, ce depășeau propriile sale puteri, nu vor întârzia să le facă, spre progresul

științelor, progres la care speră să fi contribuit și el. În ce-l privește, e hotărât să continue pe calea începută, căutând mai ales să dobândească o cunoaștere a naturii de unde să se poată scoate reguli valabile pentru știința medicinei.

Cele trei tratate științifice, *Dioptrica*, *Meteorii* și *Geometria*, cari însoțeau și tindeau să illustreze metoda filosofului, sunt de valoare științifică inegală, dar poartă, toate, pecetia unei minți ce se trudea să nu privească fenomenele naturii sau plăsmuirile minții decât pornind dela idei clare și distincte. *Dioptrica* cercetează problemele de fizică ce le-am numi astăzi ca aparținând opticei: care este natura razelor luminoase, felul cum parvin ele la ochiul nostru, prin ce medii trec, frângându-și linia, iată câteva din problemele discutate acolo, cărora autorul le adaugă cercetări asupra fiziologiei ochiului — materie în care a făcut nenumărate experiențe — asupra faptului viziunii și asupra mijloacelor de a ne desăvârși vederea datorită lentilelor. *Meteorii* cuprind explicația tuturor acelor fenomene ale naturii din categoria cărora fac parte nouri, ploaia, zăpada, apoi furtuna, tunetul, trăsnetul, curcubeul ș.a.m.d. Spre deosebire de cele două tratate de mai sus, *Geometria* prezintă un interes și astăzi, prin aceea că dezvoltă ideea geometriei analitice, al cărei inventator este filosoful nostru. Geometria nu făcea parte din „Le Monde”, și autorul ei pretinde că nu a redactat-o decât în timp ce tipărea *Meteorii*. Totuși se constată că ideea geometriei analitice i-a venit lui Descartes prin studierea problemei lui Pappus, o problemă trăsăasă nerezolvată încă din antichitate, și care-i fusese propusă spre deslegare în 1631, de către prietenul său, Golius, profesor la Leyda. Geometria analitică este deci, la început, în mintea autorului ei, o simplă metodă pentru soluționat anumite probleme; Descartes este însă conștient de valoarea deosebită a metodei pe care o născocеște, și nu întârzie s-o declare. — Din punct de vedere filosofic, geometria analitică este o invențiune cât se poate de caracteristică pentru spiritul unificator al cartesianismului. Căci, după cum se știe, disciplina aceasta matematică introduce calculul aritmeticii, și deci și al algebrei, în studiul figurilor geometrice, făcând astfel o apropiere între discipline, apropiere ce este idealul de totdeauna al filosofului.

Considerată în întregul ei, opera dela 1637 care, prin Discursul asupra Metodei, propunea o reformă a științelor, iar prin cele trei tratate științifice se trudea, și reușea, până.

la un punct, s'o ilustreze, opera aceasta nu putea decât să impresioneze pe contemporanii lui Descartes. Nici vorbă că i se vor aduce și ei nenumărate obiecții, fie din partea teologilor, fie din partea savanților, iar aceste obiecții vor privi când întregul operii când anumite părți desprinse din ea. Totuși autorul isbutea dintr'odată să-și facă un renume însemnat sau să-și confirme renumele pe care părea că și-l făcuse dinainte chiar de a publica un singur rând. Descartes însă nu se mulțumește cu atât; pe de o parte programul de reformă pe care-l vestează în cuprinsul Discursului era prea vast pentru a-l lăsa inactiv, — ba încă își dădea seama că-i va fi cu neputință să ducă la capăt, singur, sarcina ce-și propusese; pe de altă parte nouile sale teorii științifice, și mai ales fizica sa, în care credea atât de mult, îl împingeau către cercetări filosofice mai adânci, către o adevărată metafizică. Metoda sa, pe care o desfășurase în „Regulae ad directionem ingenii”, ducea la aceeași nevoie de a constitui o metafizică. Proiectul său nu mai putea fi acum amânat, cu atât mai mult cu cât avea prilejul, mijlocită metafizicei sale, să arate tuturor, și mai ales teologilor, că învățătura sa nu are nimic subversiv și nu o primejduiește întru nimic pe cea a bisericii, ba chiar, în punctele mari ale teologiei, o confirmă.

Meditationes de prima Philosophia este lucrarea de metafizică a lui Descartes și, din punct de vedere filosofic, cea mai însemnată dintre operele sale. Autorul nu are nici el o părere mică despre opera sa. Intr'o scrisoare, ce se publică de obicei în fruntea Meditațiilor, către teologii Sorbonei, a căror „protecție” Descartes o cerea spre a-și putea înfățișa ideile sale cu o autoritate sporită, autorul crede că argumentele pe cari le desfășoară el întrec, în certitudine și evidență, chiar demonstrațiile geometriei; iar dacă iluștrii teologi vor binevoi să revadă teoriile sale și să le aducă întregirile cuvenite — ceea ce e, poate, o dovadă de prea mare supușenie la un gânditor de obicei mândru și sigur pe sine, cum era Descartes — filosoful crede că toate părerile greșite, privitoare la existența lui Dumnezeu și la nemurirea sufletului se vor șterge din mințile oamenilor.

Cuprinsul operii e împărțit în șase capitole, șase meditații privitoare la problemele mari ale metafizicii și încheiându-se printr'o întemeiere a lumii fizice. Întâia meditație începe prin a reaminti de aspectele mari ale metodei cartesiene, mai ales de aspectul „reducerii” pe care se vedea silit s'o facă autorul.

E nevoie, spune el, ca oricine să se desfacă de toate părerile luate drept bune. În orice caz el a simțit nevoia să facă aceasta, și de aceea a așteptat anii maturității pentru a putea dărâma întreg edificiul științelor, așa cum îl întâlnise până atunci, cu gândul de a-l reclădi apoi pe temelii mai sigure. Și nu e vorba numai de științele omului; este vorba de orice cunoștință a sa, chiar neîncadrată într-o știință. Cum se capătă cunoștințele noastre și ce ne face să le credem adevărate? Simțurile sunt cele cari ni le dau și cari ne asigură de ele. Însă, urmează autorul, mi-am dat seama că simțurile sunt uneori înșelătoare: e înțelept deci să nu ne încredințăm niciodată lor pe-de-a'ntregul. Dacă cineva se mai îndoește de nesiguranța simțurilor, nu are decât să se gândească la asemănarea dintre stările de vis și veghe, asemănare ce e uneori atât de puternică încât nu-ți rămâne niciun mijloc să le deosebești. Visul folosește și el elemente din sânul realității, după cum pictorii, de pildă, atunci când înfățișează ființele cele mai ciudate, precum sirenele și satirii, le alcătuiesc ființa tot cu membre și părți din corpul animalelor. La fel cum aceste imagini compuse nu sunt socotite drept adevărate, am putea să punem la îndoială și unele științe, precum fizica, astronomia, medicina și altele, cari au totuși la baza lor lucruri adevărate și simple, cum sunt corpul, întinderea, figura, numărul, locul, timpul care le măsoară, ș. a. m. d. Alături de acestea, aritmetica, geometria și științele ce tratează despre lucruri simple sunt cu mult mai sigure. Până și acestea, totuși, pot fi puse la îndoială, și ne putem întreba ce ne asigură, în definitiv, că operațiile noastre aritmetice nu ne înșeală și ele? Prin urmare, putem pune la îndoială orice conținut, cât de simplu ar fi el, al gândirii noastre. E bine să ni le închipuim pe toate, pentru o clipă, greșite sau fictive, căci niciodată nu vom fi destul de neîncrezători într-o asemenea privință, cu atât mai mult cu cât nu e de tras niciun neajuns practic din scepticismul nostru metodic. Să presupunem deci că cineva atotputernic ne înșeală: nu Dumnezeu, căci pe el nu ni-l închipuim decât isvor al tuturor adevărilor; ci un anumit „geniu rău”, care-și va fi pus în gând să ne tragă pe sfoară. Să ne închipuim că cerul, pământul, figurile, sunetele, tot ce e în afară de noi, poate fi socotit înșelător; să ne închipuim chiar propriul nostru corp și propriile noastre simțuri drept iluzorii; să aruncăm acest vâl al îndoelii peste toate lucrurile și cunoștințele ce ne erau până acum familiare. În felul acesta nu vom ajunge, poate, la o anumită cunoștință

adevărată, dar ne vom feri de a fi înșelați de acest geniu rău care, oricât de iscusit s'ar dovedi, nu va putea înfrânge îndoiala noastră, egal răspândită peste toată întinderea cunoașterii. Incercarea e grea și plină de primejdii. În locul luminilor — înșelătoare sau nu — de până acum, ne hotărîm să înfruntăm întunericul. Vom putea ieși la capăt? Meditația întâia se încheie cu această îndoială, ce se abate asupra faptului îndoelii însăși.

Îndoiala universală, pe care a atins-o autorul odată cu sfârșitul primei meditații, nu vroia să fie decât provizorie. Meditația a doua începe prin a căuta tocmai calea îndărăt, spre cunoștințe și lume fizică; de astă dată însă spre cunoștințe sigure și spre o lume pe care nici un act de-al minții noastre să nu o mai poată pune la îndoială. Un punct bine statornicit, un singur lucru neîndoios, i-ar fi deajuns ca punct de plecare pentru a reface îndărăt calea străbătută. Dar unde poate întâlni mintea noastră un asemenea pământ sigur? Nu pusese ea lucrurile la îndoială și nu-și făcuse un merit din a nu lăsa de o parte nimic? Dar, în timp ce te îndoiești astfel de toate, îți vine în minte cum că nu te poți îndoi de propria ta existență, într'un anumit sens ce rămâne a fi stabilit, de vreme ce tocmai te îndoiești. Suntem înșelați, foarte bine. Dar noi, cei înșelați, trebuie să fim ceva, de vreme ce înșelăciunea se exercită asupra-ne. Rămâne acum să determinăm ce trebuie să înțelegem prin afirmația: suntem, existăm. Trecând în revistă toate înțelesurile pe cari le-am dat până acum afirmației acesteia, vedem că niciunul din atributele corporale nu poate constitui existența noastră; dintre cele sufletești, de asemenea nu întâlnim vreunul care să ne pară a constitui în propriu ființa noastră, afară de faptul gândirii. A gândi e singurul lucru care-mi aparține cu adevărat. De toate celelalte m'aș putea desprinde, numai de gândire nu. Deci *sunt* atâta vreme cât gândesc, iar înțelesul lui a fi nu este altul, pentru om, decât a gândi. Nimic din ce mi-ar putea propune imaginația drept aparținând cunoașterii de sine nu-mi poate părea esențial. Totul fusese atins de îndoiala mea, afară de faptul acesta al gândirii. Și ce înseamnă acest „a gândi” sau (mai puțin intelectualist) a cugeta? Înseamnă că mă îndoiesc, că înțeleg, concep, afirm, neg, vreau, plăsmuesc, simt. Pot să mă îndoiesc cu privire la obiectul simțirii sau închipuirii mele, dar nu mă pot îndoi de faptul că simt. În acest înțeles, a cugeta este primul lucru pe care-l cunoaște mintea noastră și cel pe care-l poate cunoaște în chipul cel

mai distinct. Cu toate acestea noi presupunem, în mod obișnuit, că lucrurile corporale ne sunt mai de aproape și mai limpede cunoscute decât cestălalt. Cu ce temei? Să luăm un lucru corporal și să vedem dacă într'adevăr îl cunoaștem mai bine decât faptul cugetării noastre. Iată de pildă o bucată de ceară, cu privire la care știm, prin simțurile noastre, că are o formă, duritate, culoare ș. a. m. d. Dacă topim bucata de ceară, ce mai rămâne din toate caracterele ei? Nouă ni se părea că singure aceste caractere o determină, iar acum ne dăm seama că bucata de ceară are un fel de a fi și dincolo de ele. Cum trebuie înțeles lucrul acesta? Dat fiind că niciunul din caracterele corporale nu a rămas în vigoare, nu ne rămâne decât să credem că bucata de ceară — această bucată anumită, nu numai ceara în general, — nu ne este cunoscută prin imaginație și simțuri, ci prin spirit. Singură o anumită pătrundere a spiritului este în măsură să ne încredințeze de existența unui lucru sau a altuia. Prin urmare, chiar atunci când vorbim de lucruri externe, de o bucată de ceară, tot la spirit trebuie să ne întoarcem, dacă vrem să înțelegem faptul cunoașterii noastre așa cum trebuie. Afirmăm deci că ceea ce e cunoscut în primul rând și este cunoscut în chip mai distinct decât orice, nu e altceva decât spiritul. Toate mijloacele cari ne slujesc să cunoaștem sau să concepem alte existențe, decât propriul nostru spirit, nu fac decât să verifice natura acestuia. E deci de prisos să întârziem cu lumea lucrurilor. E un ocol și o nechibzuință. Dacă vrem să știm ceva, și dacă vrem să știm mai sigur ca până acum, nu ne rămâne nimic de făcut decât să pornim dela acest punct bine statornicit care este „a fi” și se traduce prin „a cugeta”.

După ce meditația a doua a descoperit și cercetat în ce constă natura punctului nostru de plecare, călătoria de refacere a cunoștințelor poate începe, odată cu meditațiunea a treia. Acum știm că noi suntem și ce anume suntem. Chestiunea este dacă nu putem ști mai mult decât atât, și anume prin ce criterii ne putem întinde cunoștințele. Însă ceea ce s'a știut până acum a fost datorită principiului că numai un lucru clar și distinct poate fi adevărat. Prin urmare, se poate stabili o regulă generală cum că toate lucrurile pe cari le cunoaștem în chip clar și distinct sunt adevărate. E drept că, la prima vedere, chiar multe din lucrurile puse, cu prima meditație, la îndoială, păreau cunoscute în chip clar și distinct. Numai că, în ce privește o bună parte din ele, făceau o presupunere ce

nu era întemeiată și care constituia motivul înșelăciunii: presupunerea că există lucruri în afară de noi. Era însă o altă categorie de lucruri, cele de tip matematic, cu privire la cari nu am fi avut niciun motiv de îndoială, de vreme ce erau elementele simple ale cunoștințelor noastre, afară doar, cum s'a și întâmplat, dacă nu ne-am fi închipuit un geniu înșelător și atotputernic. Prin urmare, în clipa când am putea găsi, pentru această categorie de lucruri, o garanție de adevăr, ele ar fi indiscutabil adevărate, pe deasupra oricărei încercări sceptice. Să cercetăm, așa dar, facultățile minții noastre, spre a vedea dacă, ajutați de ele, nu putem obține o asemenea garanție. Spre a decide de adevărul sau greșeala cugetărilor noastre, e chibzuit să arătăm că ele se pot împărți în idei, în afecțiuni și judecăți. Ideile și afecțiunile nu pot fi greșite. Numai în judecăți se poate întâlni eroarea. Așa dar, urmărind firul ideilor noastre, suntem încredințați că, atâta vreme cât ele nu iau forma judecăților, nu pot fi greșite. Să continuăm deci cu cercetarea ideilor. La rândul lor, ele pot fi de trei feluri: *înnăscute* odată cu noi, *ivite* din afară, sau *născocite* de noi înșine. Pe de altă parte știm, pe căile rațiunii noastre, că trebuie să existe tot atâta realitate într'o cauză eficientă pe cât este în efectul ei: de unde altfel și-ar putea trage acesta realitatea, dacă nu dela cauza sa? Ideile pot cel mult să decadă din perfecțiunea lor anterioară, întâlnită în sânul cauzei; ele nu pot însă în niciun caz figura în mintea noastră cu mai multă realitate, adică mai multă desăvârșire de cum aveau în cauza lor. Dar suntem noi în stăpânirea unor idei de a căror perfecțiune mintea noastră nu poate da socoteală până la capăt? Și într'adevăr, cercetând natura ideilor noastre, vedem că despre toate putem da socoteală, adică toate sunt pe măsura noastră, a oamenilor, și încap în experiența noastră obișnuită, — afară de ideea unui Dumnezeu. Atributele lui Dumnezeu sunt într'atât de desăvârșite, încât, neputând veni dela mintea noastră, reiese că derivă din însuși faptul existenței sale. Dumnezeu există, de vreme ce noi, fiind ne desăvârșite, îl putem gândi. Mai mult încă, acum ne dăm seama că el există și prin faptul existenței noastre, nu numai al gândirii noastre: căci nimic nu ne poate da socoteală de existența noastră și de conservarea ei, decât existența unui creator. Fără acest creator — acum ne putem da lămurit seama de lucrul acesta — nu ar reieși de fel, din existența noastră prezentă, existența noastră viitoare, și nici nu am ști cum să ne-o explicăm pe căi na-

turale. Nu am putea presupune nici că ființa noastră este produsul mai multor cauze lucrând împreună și că dela una din cauze ne vine ideea unei anumite perfecțiuni, iar dela alta ideea unei alte perfecțiuni,* despre care perfecțiuni să spunem că doar în mod iluzoriu se întrunesc în ideea unui Dumnezeu; căci perfecțiunea principală, poate, dintre cele ale lui Dumnezeu este tocmai unitatea și simplitatea ființei sale. Prin urmare, noi suntem creația lui Dumnezeu, care a împlântat în noi ideea desăvârșirii sale. Nimic nu e mai înțelept decât să contemplăm ființa divină și să ne încredem ei. Iar o ființă ce întrunește toate desăvârșirile, nu poate fi, în niciun caz, înșelătoare.

Cunoașterea desăvârșirilor lui Dumnezeu și asigurarea că El nu poate fi cauza greșelilor noastre, îndeamnă pe autor să cerceteze acum, în cea de a patra meditație a sa, de unde pot totuși isvorî greșelile pe care le săvârșim. Căci greșeala nu pare atât un cusur, cât lipsa unei desăvârșiri. Și nu numai că Dumnezeu are toate desăvârșirile, dar nu putem înțelege prea bine de ce să ne fi lipsit pe noi, fapăturile sale, de vreuna din ele. Chiar dacă ar fi așa, încă nu ar trebui să ne îndoim de existența sa, deoarece căile lui ne sunt uneori ascunse. Însă se poate adesea să ne închipuim că ne lipsește vreo desăvârșire, sau că lipsește una din lucruri, pur și simplu pentru că nu privim întregul, ci doar părți. De aceea, când luăm în considerație pricina greșelilor noastre, e bine să o privim în toată complexitatea ei. Această pricină ține de două facultăți, nu de una singură, spune autorul: anume de intelect și de voință. În intelectul nostru nu sălăsluește și nu poate fi vreo eroare. E adevărat că acest intelect nu cunoaște o seamă de lucruri. Dar nimic nu dovedește că Dumnezeu ar fi trebuit să ne dea cunoașterea acelor lucruri, și noi nu putem greși cu privire la ele, dacă nu ne rostim asupra-le. Voința, în schimb, sau liberul arbitru este, în noi, atât de mare pe cât ar fi putut să fie. Toate facultățile ni le putem închipui mult sporite, doar cu privire la voință nu ne putem închipui ceva mai mult decât este ea în realitate. Prin urmare, în ele însele, atât intelectul cât și voința nu pot fi pricina erorilor noastre. Ceea ce ne face să greșim este numai proasta întrebuintare a facultăților amândouă, în exercițiul lor comun. Într'adevăr, judecăm bine sau rău după cum ne potrivim voința cu intelectul nostru. Dacă în intelect se întâlnește o mare limpezime, voința este și ea determinată în chip hotărât; dacă, mai departe, in-

telectul nu are o cunoaștere desăvârșită, voința rămâne pur și simplu indiferentă; în schimb dacă voința, care e cu mult mai întinsă decât intelectul, nu înțelege să se restrângă la limitele acestuia, și încearcă să ajungă chiar la lucrurile pe cari nu le cunoaștem lămurit, atunci mintea noastră se rătăcește, alege ceea ce e fals drept adevăr și cade, prin urmare, în greșeală. Nu ne putem plânge de faptul că intelectul nostru nu este mai desăvârșit și că voința se întinde peste granițele sale. Creatorul ne-a dat libertatea să adaptăm noi înșine facultățile noastre: e vina noastră dacă nu știm să ne folosim cum trebuie de ele. E adevărat că, în atotputernicia sa, el ar fi fost în stare să ne facă în așa fel încât facultățile noastre să se potrivească dela sine. Totuși nu e un semn de imperfecțiune că n'a făcut-o, de vreme ce a dat omului deprinderea, datorită căreia să-și poată adapta facultățile una alteia. Prin urmare, dacă judecăm cu privire la lucruri pe cari nu le concepem decât nelămurit, e vina noastră că nu știm să ne oprim la timp. Intr'un anumit sens, perfecțiunea lumii e mai mare acum, când ea reiese din acordul părților (intelect și voință), dintre care unele pot fi imperfecte, decât dacă toate părțile ar fi perfecte dela început. Iată prin urmare care e pricina greșelilor și cum reiese că Dumnezeu nu e cu nimic vinovat de faptul că oamenii nu știu cum să-și întrebuințeze facultățile potrivitându-le chibzuit una alteia. În felul acesta, încheie autorul, nu am învățat numai, datorită meditației de față, ce trebuie să fac spre a nu greși, dar și ce e de făcut spre a dobândi cunoașterea adevărată a lucrurilor. Căci dobândim această cunoaștere oprindu-ne numai asupra lucrurilor pe cari le concepem în chip desăvârșit și deosebindu-le de cele pe cari le concepem în chip turbure. Orice concepție clară și distinctă este una cu privire la care nu ne putem înșela. Căci tocmai claritatea și distincția ei sunt caractere ce ne autoriză să spunem că o asemenea concepție are drept autor pe Dumnezeu.

Acum filosoful știe să deosebească ceea ce e fals de ceea ce e adevărat și are la îndemână un criteriu de îmbogățire a cunoștințelor, anume criteriul clarității și distincției ideilor. Inzestrat cu acest criteriu, el poate lua în cercetare existența lumii exterioare, pe care o pusese până acum la îndoială, și pe care nici acum nu o regăsește decât în ideile ce ne facem despre ea. Să luăm deci în cercetare ce idei clare și distincte avem cu privire la lumea exterioară. Ne dăm lesne seama că avem o idee clară și distinctă despre întindere, de pildă; știm

ce este aceea lungimea, lăţimea şi adâncimea, cu alte cuvinte cunoaştem dimensiunile întinderii, precum şi câteva din proprietăţile ei. De asemenea, ne înfăţişăm în chip cât se poate de lămurit mai multe particularităţi privitoare la numere, figuri, mişcare ş. a. m. d. Ceea ce ne asigură de adevărul acestor cunoştinţe este, alături de claritatea şi distincţia lor, faptul că ele nu ne vin în niciun caz pe calea simţurilor. Principiul că simţurile sunt înşelătoare a rămas încă îndoelnic, şi aşa va rămâne până la capăt; criteriul adevărului se dovedeşte străin de tot ce este sensibilitate. Mai mult încă, datorită acestui criteriu al adevărului putem să ne ridicăm dincolo de sensibilitate şi să determinăm, de pildă, cu certitudine matematică, existenţa lui Dumnezeu, — dacă mai e nevoie de o asemenea dovadă. Căci, după cum cunoaştem şi demonstrăm în chip clar şi distinct un adevăr de natură matematică, la fel ştim că naturei lui Dumnezeu îi aparţine în chip hotărât o existenţă actuală şi veşnică. De vreme ce claritatea şi distincţia hotăra acolo, ea trebuie să hotărască şi aci. De fapt nu se aduce acum un nou argument pentru o existenţă care fusese dovedită în meditaţiile anterioare (am cădea într'un cerc dacă, după ce am întemeiat criteriul adevărului prin ideea existenţii unui Dumnezeu, am demonstra acum din nou o existenţă ce era presupusă dinainte). Autorul nu face decât să arate că nimic nu este mai lesnicios de cunoscut decât Dumnezeu. De siguranţa existenţii sale depinde, în chip necesar, siguranţa lucrurilor celorlalte. Căci deşi criteriul clarităţii şi distincţiei pare îndeestulător pentru a descoperi adevărul, totuşi, cum nu ne putem aţinti privirile neconţinut asupra aceluiaşi lucru, am fi în stare să ne închipuim că ne-am înşelat cu privire la el şi am pluti astfel, în mijlocul unor păreri fără consistenţă, dacă Dumnezeu nu ar fi chezaşul adevărilor noastre şi nu ne-ar asigura, prin faptul existenţii sale şi prin faptul că el nu este o fiinţă înşelătoare, de trăinicia cunoştinţelor pe care le-am căpătat pe căile noastre omeneşti. Prin urmare, chiar în lucrurile pe cari le credem cele mai sigure pe baza criteriului nostru, existenţa lui Dumnezeu este o garanţie de bună funcţionare a facultăţilor noastre intelectuale. Iar dacă, fără o asemenea cunoştinţă, plutim în nesiguranţă şi într'o lume de păreri, datorită ei putem, dimpotrivă, înainta cu pas sigur către cunoaşterea unui număr cât mai mare de lucruri şi fenomene ale lumii.

Meditaţia a şasea ajunge astfel să regăsească aceea ce meditaţia întâia pusese la îndoială: existenţa lucrurilor exte-

rișoare, a lucrurilor materiale. Asemenea lucruri pot exista, spune autorul, măcar în măsura în care le considerăm ca obiecte ale demonstrațiilor geometrice; căci în această măsură ele sunt clare și distincte. Dar nu pot ele exista și mai mult decât atât, cu alte cuvinte, nu au o claritate și o distincție chiar dincolo de cele geometrice? E adevărat că nu am avut și nu mai putem avea încredere în simțuri, dintr'o serie întreagă de motive, a căror descriere autorul o reia, în parte, la începutul meditației de față. Aceasta nu înseamnă însă că trebuie să punem la îndoială chiar totul din ce ne înfățișează simțurile. De pildă, după cum ne înfățișăm în chip clar și distinct, cu privire la noi înșine, că nu suntem decât ființe ce gândesc, la fel, în ce privește alt aspect al ființii noastre, putem avea o idee distinctă a corpului în chip de ceva care nu e decât întins și nu gândește de fel. Iar cum amândouă aceste cunoștințe sunt căpătate în conformitate cu criteriul adevărului, putem spune, în chip la fel de sigur, că obiectele lor sunt deosebite, și prin urmare că spiritul nostru, care nu este întins dar gândește, este altceva decât corpul nostru, care nu gândește dar este întins. Ne putem da seama, mai departe, că facultățile de a imagina și simți aparțin spiritului, iar despre cea de a schimba locul, luând diverse situațiuni în spațiu, că aparține corpului. Tot ceea ce concepem în chip clar și distinct ca fiind în corp, se întâlnește acolo cu adevărat. Prin urmare, ceea ce ne învață natura cuprinde un dram de adevăr. De asemenea, există oarecare adevăr în cele ce ne învață ea cu privire la existența mai multor corpuri din jurul nostru, cari ne sunt folositoare ori dăunătoare. Aceasta însă nu ne împiedică să ne înșelăm foarte des cu privire la datele sensibilității. Pentru a înțelege bine și natura greșelilor noastre și măsura în care pot fi ele ocolite, trebuie să ne dăm seama de faptul că spiritul este indivizibil, pe când corpul este divizibil, precum și de felul în care se face trecerea impresiunilor corporale în zonele spiritului. După ce înfățișează pe scurt procesele acestea, autorul arată că simțurile sunt sortite să ne dea mai de grabă adevărul decât falsitatea cu privire la lucrurile cari folosesc corpului; ceea ce însă nu poate împiedica eroarea, tocmai din pricina deosebirii spiritului de corp. Cel mult omul își poate recunoaște greșeala și și-o poate uneori îndrepta. Numai că, încheie autorul, suntem adesea datori să ne hotărîm înainte de a fi putut cerceta cu grijă lucrurile pe cari le întreprindea, iar aceasta nu înseamnă decât odată mai mult, că slăbiciunea este în firea omului.

Concepția metafizică a lui Descartes, așa cum reiese mai sus din înfățișarea ideilor cuprinse în „*Meditationes de prima Philosophia*” și cum reiese și din răspunsurile întinse la obiecțiunile ce se aduc lucrării, este cu adevărat expresia spiritului cartesian. Ea se inspiră din cele două mari momente ale metodei autorului: momentul renunțării la tot ce e adevăr, — al altora sau al său, — renunțare dusă, prin îndoiala metodică, până la consecințele cele mai depărtate; iar al doilea moment, cel pozitiv, folosirea, pentru progresul în materie de cunoaștere, a criteriului clarității și distincției în idei. Poate numai ultima meditație nu este, în toate momentele ei, prea „cartesiană”. Trebuie totuși să se observe că ea tindea mai mult să reasigure conștiința noastră de valabilitatea experienței psihologice imediate și că psihologia era cea din urmă disciplină în care Descartes putea folosi metoda sa, atât de riguroasă. Căci metoda aceasta, care comandă întreaga filosofie a lui Descartes, este mai de grabă de tip matematic, iar acțiunea ei este mai binefăcătoare atunci când se aplică pe un conținut omogen, așa cum este cel al fizicii, decât atunci când se îndeletnicește cu fenomene de natură psihologică. Nu doar că Descartes avea să le nesocotească pe acestea din urmă. Dar el nu credea că poate ajunge la ele înainte de a desfășura întreaga sa fizică; și, în orice caz, era dator să-și înfățișeze cititorului vederile într-o ordine, care să traducă mai credincios înlănțuirea ideilor sale, în cadrul sistemului pe care acum, după întemeierea metafizicii sale, era în măsură să-l dea.

Principia Philosophiae, lucrarea apărută în 1644, încearcă această constituire a ideilor lui Descartes în sistem. Din punct de vedere filosofic, lucrarea nu aduce prea mult material nou, ci doar distribue și rânduiește teoriile de până acum. Cercetătorul lui Descartes va găsi și aci precizări interesante, umpleri de goluri, îmbogățiri teoretice, dar toate acestea într-o măsură redusă. În schimb, din punct de vedere științific, lucrarea prezenta, pe vremea publicării ei, cel mai mare interes, deoarece dădea la iveală, în sfârșit, vederile lui Descartes, aceleași — nițel schimbate ca înfățișare — pe cari autorul nu îndrăsnise să le desvăluie în cadrul lucrării sale, „*Le Monde*”. Descartes cuteza să-și publice acum teoriile științifice, căci nădăjduia să fi asigurat pe teologi, prin „*Meditațiile*” sale, de cumințenia învățaturii ce desfășura. Și cum, de altfel, întreg materialul științific al lucrării sale izvora din câteva principii de filosofie, principii ce se dovedeau cât se poate de potrivite învățaturii bisericii, au-

torul putea nădăjdui că nu va supăra pe nimeni prin lucrarea sa. Așa s'a și întâmplat, pe timpul vieții sale, în ciuda acuzațiilor de ateism care i se aduceau și care nu vor deștepta atenția bisericii decât câțiva ani după moartea filosofului.

„Principiile de filosofie” sunt închinată principesei Elisabeth, despre care am amintit mai sus, și se întregesc, în traducerea franceză pe care a dat-o după ele, în 1647, abatele Picot, cu o scrisoare de-a autorului ce figurează ca prefață și cuprinde câteva idei interesante. Autorul compară acolo filosofia anticilor, a lui Platon și mai ales a lui Aristotel, cu cea a sa, și arată progresele pe cari poate arăta că le-a făcut el, datorită principiilor ce adoptă. Afirmă, mai departe, că aceste principii pot fi adoptate de către orișice minte și că, prin urmare, nu există niciun spirit sănătos care să nu fie în stare să dobândească învățături cu privire la cele mai înalte științe, — dacă, bine înțeles, este îndrumat cum trebuie. Totdeodată prefața la traducerea „Principiilor” cuprinde o prețioasă afirmație de-a autorului asupra felului cum înțelege el filosofia. E vorba de comparația celebră a filosofiei cu un arbore, ale cărui rădăcini sunt metafizica, trunchiul fiind fizica și ramurile, care ies din acest trunchiu, toate celelalte științe, ce se reduc mai ales la trei, medicina, mecanica și morala. De unde reiese felul cum trebuiesc redate științele — pornind adică dela rădăcină, dela principiile metafizice — precum și felul cum se vor înșirui ele în lucrarea de față.

„Principiile de filosofie” cuprind patru mari părți. Prima parte tratează despre „Principiile cunoașterii omenești”, iar aci vom regăsi, sistematizat și îndrumând către fizică, întreg materialul filosofic de metodă, teorie a cunoașterii și metafizică, pe care l-am întâlnit în lucrările de până acum ale filosofului. Partea a doua tratează despre „Principiile lucrurilor materiale” și arată felul în care ne putem încredința că există corpuri materiale; ce este spațiul; în ce măsură trebuie acceptat vidul; ce este mișcarea — și tot soiul de chestiuni de această natură. La sfârșitul părții a doua, autorul arată deschis că nu admite altă materie a lucrurilor corporale decât aceea care poate fi împărțită (întindere), figurată (formă) și mișcată (deplasare fizică) în toate părțile, adică ceea ce geometrii numesc cantitate. Iar cu privire la ea, râvnește ca orice demonstrație să fie tot atât de evidentă pe cât este o demonstrație matematică. Partea a treia se îndeletnicește cu „lumea vizibilă” și cuprinde în consecință vederile cosmogonice și astronomice ale autorului.

Omul, e drept, nu poate înțelege ținta pentru care a fost creată lumea; dar, datorită principiilor amintite mai sus, se pot bănui multe lucruri privitoare la rânduiala cosmică. În sfârșit, partea a patra tratează „despre pământ” și toate fenomenele în legătură cu el, explicate după aceeași metodă a deducerii din principiile simple admise la început. — „Principiile” ar fi trebuit să se întregească cu o a cincea parte, care să trateze despre natura animalelor și plantelor, și, în sfârșit, cu o a șasea, care să trateze despre om. Cum însă autorul nu isbutise a avea mijloacele nici răgazul de a face toate experiențele, necesare spre a se lămuri într-o astfel de materie, el mărturisește a nu-și putea desăvârși lucrarea decât schișând, în câteva cuvinte, unele capitole din materia ce ar mai fi rămas de tratat. În încheiere, autorul crede că principiile sale sunt adevărul însuși, de vreme ce noi, ca făpturi ale lui Dumnezeu, putem atinge adevărul, în cazul că facem o bună întrebuințare a minții noastre. Totuși, spre a nu se încrede prea mult în sine, autorul înțelege să-și supună părerile judecății celor înțelepți și autorității bisericii.

În mintea autorului, „Principiile de Filosofie” erau cartea sa cea mare, adevăratul său sistem de filosofie. Astăzi însă, când filosofia nu mai implică și științele particulare, „Principiile” reprezintă lucrarea ce interesează, filosoficește, cel mai puțin. Doar primul capitol, cel despre principiile cunoașterii omenești, și ultimul, cel despre om, privesc încă problemele filosofiei. Am văzut însă că ultimul capitol nu era redactat, din lipsă, spune autorul, de experiențe. După moartea sa se vor publica fragmente din tratatul „Le Monde”, fragmente dintre cari unul privește tocmai problema omului. Însă chiar din vremea vieții sale, autorul avea să dea o lucrare de prim interes asupra naturii omenești, ultima sa lucrare: „Les passions de l'âme”.

Apărut în 1649, tratatul intitulat *Les passions de l'âme* este, într-o largă măsură, urmarea corespondenței și schimbului de idei pe cari le are autorul cu principesa Elisabeth. Convorbirile dintre ei privesc de cele mai multe ori chestiunile sufletului, dar coboară uneori la probleme de fiziologie sau medicină — materie în care Descartes se închipue un bun cunoscător — spre a urca alteori la probleme morale dintre cele mai nobile. Tratatul asupra Pasiunilor va oscila și el între acești doi termeni. Pentru o bună cunoaștere a sufletului, spune autorul, care nici aci nu ține seamă de părerile

înaintașilor săi, este nevoie să-i deosebim funcțiunile de cele ale corpului și apoi să arătăm cari sunt raporturile sale cu acesta. Se știe că principalul atribut al sufletului este de a gândi, pe când cel al corpului este de a fi întins. Privit sub aspect corporal, omul nu este altceva decât, întocmai ca orice existență corporală o mașină. În acest mecanism, un element hotărîtor îl au așa anumitele „spirite animale”. Datorită în parte circulației sîngelui — circulație pe care Descartes e printre primii s'o explice în chip științific — în parte deplasării prilejuite de subtilitatea lor, aceste părțile foarte mici de materie sunt purtate peste tot, dela creier la membre, și comandă activitatea acestora, cum ar fi de pildă activitatea mușchiară. Explicațiile fiziologice pot fi însă lăsate aci de o parte, spre a trece, împreună cu autorul, după ce a luat în considerație funcțiunile corpului, la funcțiunile sufletului. Ele sunt, după cum se putea lesne bănuî, doar gândiri, gândiri în înțelesul aceluia „cogito” cuprinzător cartesian, și se împart în două categorii, acțiuni ale sufletului și pasiuni ale lui. Acțiuni sunt toate inițiativele de voință ale sufletului, inițiative care nu depind decât de el; pasiuni, ar fi percepțiunile sau cunoștințele ce se întîlnesc în noi și ce pot avea drept cauză fie însuși sufletul, care deci e activ și pasiv totdeodată, fie corpurile. De fapt, sub numele de pasiuni ale sufletului autorul nu cuprinde decât pe cele care se raportează la suflet însuși, nu, cum afirmă singur că ar trebui, și pe cele care se raportă la obiecte din afara noastră. În chip general, pasiunile se pot defini drept „percepțiuni sau sentimente ori emoții ale sufletului, ce se raportă în chip anumit la el și care sunt pricinuite, întreținute și întărite de câte o mișcare a spiritelor” (spirite animale). Autorul arată că le definește ca raportându-se la suflet, spre a le deosebi de alte sentimente, raportate unele la obiectele exterioare, precum mirosurile, culorile, etc., iar altele la propriul nostru corp, precum foamea și durerea; adaugă de asemenea că sunt pricinuite, întreținute și întărite de anumite mișcări ale spiritelor animale, spre a le deosebi de actele de voință, cari nu au altă determinație decât cea a sufletului nostru. Cu alte cuvinte, Descartes proclamă o strînsă legătură între corp și suflet și recunoaște că, în materie de pasiuni, corpul joacă un rol hotărîtor, deși ele nu-și au originea în aceasta. Cât despre legătura dintre suflet și corp, ea se face printr'o mică glandă, (glanda pineală) pe care, în urma disecțiilor sale, autorul crede a o-

fi descoperit ca aflându-se în chiar mijlocul creierului. Aci ar fi sediul sufletului — în măsura în care sufletul poate figura în cuprinsul corpului — și de aci, prin mijlocirea spiritelor animale, radiază sufletul în toate părțile corpului fiind la rândul lui influențat de mișcările acestuia. Acțiunea sufletului asupra corpului constă în aceea că determină glanda cea mică, de care el e strâns legat, să se miște în așa fel încât să transmită corpului aceea ce vrem. Iar astfel, căpătăm stăpânire asupra noastră și, în măsura în care corpul e în stare să ne turbure sufletul prin pasiunile la care și el participă până la un punct, ne putem educa în așa fel propriul nostru corp încât participația sa să fie binefăcătoare, corectând o pasiune atunci când este rea și întărind-o atunci când este bună. Conflictele sufletești cari au făcut să se spună că există două părți ale sufletului, una superioară și alta inferioară, nu constau decât în nepotrivirea dintre mișcările pe care corpul și spiritele sale animale tind să le impună glandei, în timp ce voința noastră tinde să impună, aceleleași mijlocitoare, mișcări de altă natură. Prin educațiune însă, adică prin folosirea obișnuinței, datorită căreia putem lega mișcările glandei de alte fenomene sufletești decât cele de cari se leagă obișnuit, omul poate căpăta o stăpânire (desăvârșită asupra pasiunilor sale. De altfel, pasiunile sufletului nu sunt, la origine, dăunătoare acestuia. Dintre toate pasiunile noastre, înfrunte cu cele șase primitive, admirația (în înțelesul de uimire), dragostea, ura, dorința, bucuria și tristețea, — niciuna nu ar trebui să aibe altă întrebuințare decât să îndemne sufletul a vroi acele lucruri pe cari natura ni le dictează că fiind folositoare, precum și a stărui în această voință. Singură întrebuințarea greșită a omului poate face ca pasiunile să fie dăunătoare.

Fără a urmări descrierea pe care o dă autorul nu numai pentru cele șase pasiuni primitive, dar și pentru cele derivate sau altele, numite de el „particulare”, putem desprinde observația că Descartes rămâne, și în materie de psihologie sau de etică, credincios metodei sale. Căci, e adevărat, el nu mai face caz aci de criteriul ideilor clare și distincte, cu toate că nu părăsește de fel acest criteriu. În schimb afirmă că omul e educabil, că greșala nu-i aparține decât lui și că îndreptarea poate veni tot prin el. Așa scotise în materie de cunoaștere, unde arăta că numai proasta întrebuințare a facultăților noastre poate duce la neadevăr. Iar dacă în materie,

de cunoaștere omul poate, prin metodă și discernământ, să se educe în așa fel încât să ocolească eroarea și să atingă, în măsura în care ne este cu putință omenește, adevărul, nu mai puțin poate fi el educat în materie sufletească, unde tot ce e al sufletului îi este dăruit spre binele ființii sale.

Cu *Tratatul asupra Pasiunilor*, activitatea filosofului ia sfârșit. Moartea lui Descartes, în vârstă de 54 de ani, deși în plină maturitate de spirit, nu-l surprinde totuși cu unele idei nesistematizate. E adevărat că programul vieții sale intelectuale, de a reforma în întregime toate științele, nu se încheiase încă. Dar el nici nu se putea încheia în decursul unei singure vieți, oricât de lungă ar fi fost aceasta. În măsura în care îi fusese cu putință, filosoful își constituise sistemul și-l rotunjise, așa încât putea pleca în Suedia cu sentimentul că opera sa era pusă la punct. Nici vorbă că ar mai fi scris, dacă supraviețuia călătoriei sale în Suedia; dar e greu să găsești, în vreuna din manifestările sale, indiciul că s'ar fi putut depăși sau, măcar, înnoi.

Nu este de prisos să aruncăm o privire asupra întregii activități a lui Descartes și să enumerăm pentru precizare titlurile tuturor lucrărilor sale ce ni s'au păstrat. Ele se găsesc, în întregime și reproduse după criterii filosofice, în marea ediție a operelor lui Descartes scoasă de către Ch. Adam și Paul Tannery. Primele cinci volume cuprind corespondența lui Descartes cu felurii săi tovarăși de discuții, printre cari trebuiesc numărați, în primul rând, părintele Mersenne și principesa Elisabeth. Volumul VI este alcătuit din „*Discours dela Méthode*”, urmat de încercările care-l ilustrează: „*La Dioptrique*”, „*Les Météores*” și „*La Géométrie*”. În volumul VII se cuprind „*Meditationes de prima philosophia*”, întregite prin obiecțiile ce li s'au adus precum și cu răspunsurile autorului. Volumul VIII cuprinde, în prima sa parte, „*Principia Philosophiae*”, iar în a doua parte: „*Epistola ad G. Voetium*”, „*Lettre apologétique*” și „*Notae in programma*”. În volumul IX sunt tipărite din nou „*Meditațiile*”, în traducerea franceză care s'a făcut chiar pe vremea lui Descartes și a fost revăzută de el. Volumul X este alcătuit din: „*Opusculum fizico-matematicum*”, „*Compendium Musicae*”, „*Regulae ad directionem ingenii*”, „*Recherche de la Vérité*” și un supliment la corespondență. Printre opusculum sunt trecute, sub titlul de „*Cogitationes privatae*”, câteva însemnări ale lui Descartes sau extrase din lucrările sale, găsite în hârtiile lui Leibniz și editate,

la mijlocul veacului XIX-lea, de către Foucher de Careil. La sfârșitul volumului se semnalează, după un pasagiu din Adrien Baillet, — primul mare biograf al filosofului (1691)— existența unui tratat asupra scrimei intitulat „Art de l'escrime”. Volumul XI cuprinde fragmentele din „Le Monde” sau, „Le Traité de la Lumière”, cărora li se adaugă „La description du corps humain” și „De la formation de l'animal”, lucrări ne-terminate și publicate postum. De asemenea apar aci „Les Passions de l'âme”, un fragment intitulat: „Primae cogitationes circa generationem animalium”, cu o anexă „De saporibus”, precum și câteva însemnări științifice redată tot după copiile lui Leibniz. Volumul XII este un supliment și cuprinde „Vie et Oeuvres de Descartes”, studiu istoric scris de către Charles Adam.

Dacă recapitulăm gândirea lui Descartes căpătăm un tablou de caractere ale ei precum și de contribuțiuni în planurile unde a fost activă. *Metoda* lui Descartes este, la început, reductivă, îndemnând să înlăturăm orice cunoștință căpătată fără control, pentru a deveni apoi analitică, adică a supune fiecare cunoștință unui proces de diviziune tinzând a pune în relief elementele simple, cari trebuiesc totodată să fie clare și distincte. Idealul acestei metode este atingerea unei științe de fundamente, o știință universală, care să pună în lumină unitatea cu sine a spiritului. Cât despre instrumentul metodei, el e cu atât mai desăvârșit cu cât e mai apropiat de cel matematic. *Teoria cunoașterii*, dezvoltată în bună parte odată cu metoda, pune în lumină cele două mijloace de cunoaștere ale intelectului, intuiția și deducția, stăruind într'astfel asupra primului încât se poate vorbi de un intuiționism cartesian. Prin precizarea gândirii sale, Descartes ajunge să afirme că „naturile simple” ale intelectului sunt, de cele mai multe ori, idei innăscute ale sale, — așa încât intuiționismul nu ar reprezenta decât deșteptarea la viață a cunoștințelor esențiale pe care spiritul le poartă cu sine. În desfășurarea sa, însă, spiritul folosește metode deductive, așa încât raționalismul ființează din plin în cadrul filosofiei cartesiene. *Metafizica* este, în primul rând, teistă, folosind ideea de Dumnezeu nu numai ca o cunoștință fundamentală, dar ca o garanție pentru dobândirea oricărei alte cunoștințe; și este, în al doilea rând dualistă, afirmând existența naturii spirituale ca esențial deosebită de cea a naturii corporale. *Științele*, în special fizica lui

Descartes, reducând totul la întindere, figură și mișcare, înseamnă o inaugurare a mecanismului modern și o definitivă părăsire a fizicei substanțialiste, aristotelice. Dintre teoriile emise în câmpul științelor, aproape toate au căzut, în frunte cu celebra ipoteză a vârtejurilor. Dacă geometria analitică trece încă drept o mare invenție a filosofului, în schimb lipsa de înțelegere a lui Descartes față de unele teorii matematice, care duceau către calculul infinitesimal, trebuie în egală măsură subliniată. În sfârșit, în ce privește fiziologia sa, e de remarcat spiritul pozitiv, de experimentator, în care-și întreprinde cercetările. Cât despre *psihologia* și *etica* sa, prima se resimte de dualismul metafizic, iar cealaltă va trăda influențe de ale stoicismului.

În linii generale, s'a putut spune cu îndreptățire, despre filosofia lui Descartes, că inaugurează gândirea modernă. S'a semnalat, în primul rând, faptul că el deschide epoca marilor sisteme raționale; căci deși Renașterea a văzut înflorind numeroase sisteme de filosofie, ele se înălțau adesea mai mult cu sprijinul imaginației decât cu cel al rațiunii. Pe de altă parte Descartes este menționat drept cel care desăvârșește autonomia rațiunii. Folosirea amplă a ideii de Dumnezeu reprezintă, atunci când nu este o concesiune față de teologia stăpânitoare a timpului, o cunoștință dobândită tot pe căi raționale și prin exercițiul liber al intelectului. În sfârșit, orientarea mecanistă pe care o dă cercetărilor științifice, înseamnă și ea un titlu care să autorize pe istoric a face din Descartes un părinte al cugetării moderne. De asemenea, nu este de neocotit gustul pentru invențiune și pentru tehnică — în înțelesul modern — pe care-l avea Descartes, gust însă care, spre deosebire de mentalitatea epocii noastre, se întovărășea la el cu un universalism filosofic în cadrul căruia toate aspectele particulare isbuteau să se unifice.

Dar însemnătatea filosofiei lui Descartes nu este numai de a inaugura cugetarea modernă. Sunt acolo câteva trăsături mari, care o ridică dincolo de actual și fac din ea un tip permanent de filosofie, dacă nu filosofia însăși. O asemenea trăsătură o dă convingerea autorului cum că omul este o ființă *educabilă*, nu numai sub raport intelectual, dar și sub raport moral. Pentru intelect, metoda este cea care reprezintă principiul educativ, în timp ce pentru vieața sufletească principiul este o înțeleaptă stăpânire și folosire a pasiunilor. Stăruie poate o iluziune la baza convingerii că orice intelect omenesc poate deslega tainele

lumii, în cazul când este îndrumat cum trebuie prin mijlocirea metodei. Nu este însă niciun fel de iluzie atunci când se afirmă că fiecare om se poate desăvârşi moraliceşte; iar fără presupunerea că ne putem desăvârşi, filosofii nu ar gândi atât de mult pe socoteala omenirii. — O a doua trăsătură mare a filosofiei lui Descartes o dă faptul că prototipul cunoaşterii omeneşti e înfăţişat prin matematici. Filosofia aceasta se înscrie în linia celor de tip matematic; nu pentru că Descartes ar fi creat în planul matematicilor, pretinzând chiar că datorează invenţiunile sale metodei filosofice pe care şi-o alesese, — ci pentru că matematizarea cunoştinţelor era cea mai bună garanţie de adevăr. Dumnezeu însuşi, care în definitiv garantează totul la Descartes, pare a iubi cu deosebire ideile clare şi distincte de tip matematic. — Ultima trăsătură mare, ce s'ar putea desprinde din filosofia lui Descartes, este orientarea către subiect. Chiar dacă nu ar avea nicio valoare intrinsecă, metoda cartesiană — care de fapt vrea să îmbrăţişeze întreaga filosofie cartesiană — nu este mai puţin semnificativă. Valoarea filosofică a unei metode nu se judecă întotdeauna după însemnătatea şi trăinicia rezultatelor ei. Filosofia este şi o chestiune de orientare. Căile ei interesează în egală măsură cu rezultatele ei, şi în orice caz supravieţuiesc acestora. Orientarea lui Descartes către subiect, îndemnul de a reveni la conştiinţă şi la înţelesurile ei adânci, reprezintă o cale regală a filosofiei. O asemenea cale s'a luat de cele mai multe ori în momentele de criză a gândirii. Pentru că a ştiut la timp să se întoarcă spre izvoarele simple şi fireşti ale minţii, filosofia lui Descartes înseamnă o ieşire tipică din criză şi un statornic punct de plecare al gândirii.

Urmaşii lui Descartes

Filosofia cartesiană a făcut de grabă o puternică impresie asupra contemporanilor. Atât în Olanda, unde locuia autorul, cât şi în Franţa, cartesianismul nu întârzie să devină o şcoală. După cum s'a văzut, filosoful urmărea să înlocuiască, prin sistemul său, învăţătura lui Aristotel, care era încă, pe atunci, învăţătura oficială. Incercările ce se făceau, chiar pe vremea sa, de a preda învăţătura cea nouă la Universităţi, îl interesau deosebit pe Descartes, şi el părea că depune chiar oarecare stăruinţă pentru a-şi răspândi ideile pe această cale. Poate aşa se şi

explică faptul că primii simpatizanți din Olanda ai cartesianismului, sunt niște profesori: Henri Reneri, care predă la Utrecht, și Henry de Roy (Henricus Regius) tot la Utrecht. De asemenea în Leyda câțiva dintre profesori se vor ocupa de filosofia lui Descartes, unii încercând s'o împace cu cea a lui Aristotel, alții căutând potrivirea dintre ea și învățătura biblică. Printre discipolii din Olanda, trebuie numărat și Geulincx, asupra căruia, chiar, va trebui să ne oprim mai îndelung.

În Franța, discipolii lui Descartes sunt încă mai numeroși, iar, după cum e și firesc, cartesianismul va supraviețui aci, ca școală, mai multă vreme decât în orice altă parte. Unii sunt prieteni personali de-ai filosofului, precum Claude de Clerselier, care se va osteni, după moartea lui Descartes, să tipărească o bună parte din hârtiile sale inedite, iar alții sunt oameni de știință, cuceritori de noua doctrină, precum fizicianul Jacques Rohault, filosoful Sylvain Régis, avocatul Gérauld de Cordemoy sau medicul Louis de la Forge. Ultimul publică în 1666 un „Tratat al spiritului omenesc, al facultăților și funcțiunilor sale, precum și al unirii sale cu corpul, potrivit cu principiile lui René Descartes”, iar în același an Cordemoy publică: „Zece discursuri asupra deosebirii și unirii corpului cu sufletul”. O deosebită însemnătate, pentru cultura franceză, are azeziunea la cartesianism a Janseniștilor dela Port Royal. Printre aceștia trebuiesc puși în frunte Antoine Arnauld și Pierre Nicole. Ei alcătuiesc, împreună, celebra logică dela Port Royal, intitulată „L'art de penser” (1662) unde, deși se folosesc idei de ale lui Blaise Pascal, se poate vorbi despre o puternică influență cartesiană. În timp ce Nicole este preocupat mai mult de probleme morale, Arnauld se ocupă din plin de filosofie și adâncește augustinismul — doctrină scumpă celor dela Port Royal, — sub punctul de vedere al căruia poate analiza cu autoritate filosofia lui Descartes. Întrăurirea cartesianismului, însă, nu se oprește aci, în cuprinsul culturii franceze, și se exercită chiar într'un domeniu unde autorul nu-și folosisese metoda sa, anume în materie de estetică, unde Boileau dă un „Art Poétique” de inspirație de asemenea cartesiană. Claritatea și raționalismul doctrinei acesteia sunt întru totul pe gustul spiritului francez, care până astăzi va găsi în cugețarea lui Descartes un model.

Chiar în alte țări influența lui Descartes se resimte, deși

într-o mai mică măsură. Astfel există cartesieni germani, din rândul cărora trebuiesc neapărat amintiţi Joh. Clauberg, care se trudeşte să lege cartesianismul de platonism, şi Balthasar Bekker. Influenţa lui Descartes a pătruns până în Austria şi Italia, pe de o parte, şi Anglia, pe de alta. Însă aceea ce alcătuişe teama de fiecare moment a filosofului, pe timpul vieţii, anume interzicerea de către biserică a învăţaturii sale, avea să se îndeplinească, în parte, chiar înainte de moartea sa, dar, într-o măsură mai mare, nu mult după moartea sa. Predarea filosofiei lui Descartes fu interzisă la Utrecht, în anul 1642, iar la Leyda în 1648. În 1656, în tot cuprinsul Olandei predarea învăţăturilor cartesiene nu mai era de fel îngăduită. În sfârşit, chiar Roma intră în acţiune, şi, la anul 1663, scrierile filosofului sunt puse la index. În Franţa, Ludovic al XIV-lea interzice predarea unor asemenea învăţături, mai întâi la Colegiul regal, în anul 1665, apoi la Universitatea din Paris, în 1671, şi în sfârşit la Angers 1675. Toate măsurile de prevedere pe care înţelesese filosoful să le ia nu serviseră, prin urmare, la nimic.

În ciuda interzicerilor acestora, viaţa filosofică îşi urma cursul şi cartesianismul continua să rodească, în mintea celor ce filosofau asupra-i. O dificultate, mai ales, turbura adânc spiritele tuturor continuatorilor lui Descartes: chestiunea raporturilor dintre spirit şi corp. Dintre aspectele variate şi nu întotdeauna duse la desăvârşire ale metodei, epistemologiei sau metafizicei cartesiene, urmaşii săi imediaţi dau întâietate chestiunii dualismului pe care-l propunea filosoful, cu atât mai mult cu cât acest dualism pune în joc numeroase probleme în legătura cu religia. Descartes nu dăduse o întemeiere apriorică a legăturii dintre spirit şi corp. Urmaşii săi vor căuta să umple această lacună a sistemului, dar vor pluti în nesiguranţă, cum este cazul pentru Clauberg, care găsea că legătura în chestiune este o „minune”; sau, precizând ceva mai bine lucrurile, cum fac De la Forge şi Cordemoy, se va recurge pur şi simplu la intervenţia lui Dumnezeu, pentru fiecare act de comunicaţie între cele două substanţe cartesiene. Aşa se ajunge la celebra teorie a *ocasionalismului*, care afirmă că fiecare legătură dintre spirit şi corp nu face decât să prilejuiască, să ocazioneze intervenţia lui Dumnezeu. Ceea ce vedem noi este cauza ocazională a lucrurilor, cauza principală sălăşluind într-o existenţă de dincolo de lume.

Învăţătura ocaasionalismului a căpătat prin Arnold Geulincx (1625—1669), o întemeiere mai sistematică. Operele sale

principale, „Metaphysica vera” și „Metaphysica ad mentem peripateticam”, apar postum. Presupozițiile filosofiei lui Geulincx sunt cele ale cartesianismului. Pe linia occasionalismului, însă, el duce mai departe gândirea înaintașului său, arătând că mintea noastră nu face decât să contemple aceea ce Dumnezeu acționează în noi, iar corpurile nu sunt decât instrumente ale acțiunii sale. El ajunge, chiar, la unele vederi, ce fac să ne gândim la criticismul kantian de mai târziu, atunci când spune că nu putem înțelege lucrurile așa cum sunt în sine, ci trebuie să ne mulțumim și restrângem la cunoștințele relative pe care le căpătăm despre ele. Ceea ce e de asemenea demn de subliniat, în legătură cu gândirea lui Geulincx, este hotărârea cu care proclamă el că se impune o înnoire a științelor — înnoire în sens cartesian — și încercarea de a da un soi de clasificare a lor, sau de a le orândui într-o serie care să fie firească. La temelie, stau, după el, geometria și aritmetica, sprijinite însă la rândul lor pe logică, această din urmă disciplină urmând să fie mai adânc înțeleasă decât logica tradițională. După matematici vine metafizica, unde chestiunea raporturilor dintre spirit și corp are, de departe, întâietatea. În sfârșit, vin științele naturii, în privința cărora se recomandă observațiuni și experiențe în spirit cu desăvârșire modern.

Cu filosofia lui Geulincx, occasionalismul în particular și tradiția cartesiană în genere nu-și capătă expresia cea mai înaltă. În privința primei doctrine, filosofia lui Malebranche va fi mai hotărâtoare. În privința tradiției cartesiene, se poate spune fără umbră de exagerare că întreaga filosofie modernă se va resimți, într'un fel sau într'altul, de ivirea lui Descartes.

Spinoza

Spinoza s'a născut la Amsterdam, în anul 1632. El a primit din cea mai fragedă copilărie o instrucțiune strict religioasă. Părinții săi, negustori bogați, refugiați din Spania catolică la Amsterdam, voiau să-l facă rabin. Primul său dascăl, rabinul Morteira, l-a inițiat în cunoașterea limbei ebraice și în comentariul Bibliei. Mintea copilului trebuie să fi adâncit dela început atât limba ebraică cât și Biblia, deoarece mai târziu Spinoza a așternut cunoștințele sale în materie, dându-ne o gramatică a limbei ebraice și un comentariu al Bibliei, expus pe larg în *Tratatul teologico-politic*, apărut în timpul vieții sale. După

Solomon van Til, profesor de teologie la Utrecht, lucrarea a-
ceasta ar fi o ripostă a lui Spinoza la excluderea sa, în anul
1657, din comunitatea evreiască din Amsterdam. Se afirmă că
Spinoza n'a suportat cu indiferență această excludere. Tratatul
ar fi datorit așa dar „răsbunării” lui Spinoza, împotriva exclu-
derii sale din rândul comunității evreești. Dacă cunoaștem însă,
că viața lui Spinoza nu a fost pătată niciodată de fapte mes-
chine, ci dimpotrivă a fost marcată întotdeauna de atitudini
generoase, atunci interpretarea lui Solomon van Til și a altor
biografi ai lui Spinoza, cari și-au însușit această părere, trebie
privită sub beneficiu de inventar. Mai curând, am putea spune că
viața lui Spinoza, în scurtul ei destin, a fost turburată de o
serie de crize sufletești, cari ni-l înfățișează ca pe un adevărat
înțelept, generos în cele din urmă și desbrăcat de orice nimic-
nicie care ar fi putut să-l scadă în propriii săi ochi și să con-
trazică învățăturile sale etice. Prima criză a fost aceea pe
care a trăit-o la vârsta de 9 ani, când a aflat de penitențele umi-
litoare la care fusese supus Uriel Acosta¹⁾, de către evreii
din comunitatea sa; a doua, a fost aceea a excluderii sale din
comunitatea evreiască, în urma convingerii ce și-o făcuseră
evreii, că Spinoza nu poate accepta învățăturile lor despre Dum-
nezeu, despre profeți, despre revelație și despre imortalitatea
sufletului; a treia criză am putea-o socoti pe aceea pricinuită
de înclinația sa pentru Clara Maria van dem Emden, fiica pro-
fesorului creștin, cunoscut de Spinoza cu ocazia frecventării
sectelor creștine din Reijenburg, fără ca frecvența aceasta să-l
fi convins că e necesar să treacă la creștinism; a patra, a fost
datorită invitației ce i-a făcut-o în 1672 principele Carl Lud-
wig von der Pfalz, de a profesa filosofia la Heidelberg, și
însfârșit a cincea: uciderea protectorului său Jean de Witt,
statuderul Olandei. Biografii povestesc, între alții Colerus, că
revolta împotriva acestei crime a fost atât de mare, încât Spinoza
se hotărîse să placardeze pe zidurile orașului un manifest prin
care protesta în contra barbariei comise. Gazda sa prinzând
însă de veste despre această intențiune, avuse grija să închidă
din timp porțile casei, așa că Spinoza trebui să rămână seches-
trat în casă, ne mai putându-și realiza planul. Aceasta l-a
mântuit desigur, fiindcă altminteri el ar fi avut aceeași soartă
ca și protectorul său. Pare de aceea neîndoios, că lucrările sale,

1) Creștin din părinți maranți, trecut la judaism, apoi excomunicat de
către evreii din Amsterdam.

deși au fost scrise în liniștea de suflet a unui om ce și-a găsit echilibrul prin aflarea adevărului, au totuș ceva din ceiace constituie „experiența” de viață a lui Spinoza. Altfel, nu ne-am explica nici adâncul comentat critic pe care îl face Bibliei, nici cunoștințele politice de care dă dovadă, nu numai în *Tratatul teologico-politic*, ci și în *Tratatul politic*, și nu ne-am explica nici adâncimea adevărilor din *Etica* sa, cu privire la pasiunile omenești, la servitudinea noastră față de ele și la posibilitatea de a ne libera de puterea lor, înlăturând cunoașterile întunecate despre lume și oameni, printr'o cunoaștere cât mai adecuată a lui Dumnezeu. Această cunoaștere este echivalentă cu suprema virtute. Cunoașterea este colorată așadar etic. De aceea cred, contrar multora dintre comentatorii lui Spinoza, că sistemul spinozian a fost intitulat *Etica*, tocmai fiindcă cunoașterea este suprema noastră virtute. În logusul acesta care este și etos, se întâlnește însă și un patos adânc, fiindcă suprema cunoaștere este totuna cu iubirea noastră infinită către întreaga existență, care este Dumnezeu. Altfel, viața lui Spinoza s'a scurs liniștită, cu pretențiuni modeste în ceiace privește bunurile pământești, activă în ce privește meseria lui Spinoza: șlefuitul sticlelor de ochelari, preocupată cu redactarea scrierilor sale și cu ținerea corespondenței cu numeroșii săi prieteni și admiratori, până la 21 Februarie 1677, când Spinoza moare bolnav de tuberculoză. Preocupată adesea și de discuțiile de ordin politic, ce le avea cu prietenul și protectorul său Jean de Witt, sau de ordin religios, ce le avea fie cu aceia care îl vizitau, fie cu gazda sa. Semnificativă în această privință este relatarea lui Colerus: la întrebarea ce i-a făcut-o gazda sa: „Credeți că ași putea să fiu mântuită prin religia pe care o profesez?” Spinoza a răspuns: „Religia dvs. este bună, nu trebuie să căutați alta și nici să vă îndoiiți că nu v'ați putea mântui printr'însa; numai că, alipindu-vă pietății, să duceți totodată o viață liniștită și neturburată”. Semnificația poate fi văzută și pe un plan teoretic, dacă voim să recunoaștem că Spinoza părăsește în răspunsul său blajin tonul ironic și batjocura din *Tratatul teologico-politic*, cu privire la cultul religios, fie al evreilor, fie al catolicilor.

Scrierile lui Spinoza nu sunt numeroase. În 1660 el redactează scurtul tratat *Despre Dumnezeu, despre om și fericirea acestuia*, scris în limba olandeză; în 1661, tratatul *De emendatione intellectus*, neterminat (ca și *Regulae ad directionem*

ingenii, cartea lui Descartes, pe care o amintesc, fiindcă, între ea și aceia a lui Spinoza, istoricul filosofiei ar putea face unele apropieri); în 1663 este redactată prima parte din *Etica*, completată mai târziu cu alte patru cărți și care circulă în manuscris printre prietenii săi; în 1663 apar în latinește *Renati Descartes principia philosophiae more geometrico demonstrata*, ca și *Cogitata metaphysica*; iar la 1670, apare *Tratatul teologico-politic*, tratat ce completează, în privința criticei formelor de guvernământ încercată de Spinoză, pe celalt tratat neterminat, intitulat: *Tractatus politicus*. *Tratatul teologico-politic* produsese însă atâta perturbare în rândurile profanilor, preoților și rabinilor, iar numele lui Spinoza era atât de mult în vederea tuturor, încât, deși către 1675, *Etica*, *ordine geometrico demonstrata*, era terminată, Spinoza nu a îndrăznit s'o dea publicității. „*Etica*” circula numai printre prietenii devotați. Așa se explică de ce ea apare după moartea sa, sub inițialele „B de S.”, datorită medicului Ludovic Meyer, singurul prieten care asistase la săvârșirea lui Spinoza.

La inventariul ce s'a făcut bibliotecii lui Spinoza, s'a găsit într'însa nu numai lucrările lui Descartes, dar și numeroase de-ale filosofilor antici și mysticilor creștini din Evul-Mediu. Spinoza îl cunoștea pe Thomas de Aquino, ca și pe Bellarmin, Toledo, Pereira; pe Jacob Böhme, ca și pe Ficino, Pico dela Mirandolo, Giordano Bruno; pe Bacon ca și pe Cherbury, Hobbes și în fine, pe Descartes. Acest fapt, cât și unele date din cuprinsul filosofiei lui Spinoza, au contribuit ca istoricii filosofiei să caute originile gândirii sale în filosofii citați, iar comentatorii și filosofii evrei, să găsească alături de aceste origini, altele, fie în gândirea filosofică evreiască, așa cum ea se poate desprinde din Biblie, fie din Kabala. Astfel, filosoful L. Brunschvicg găsește apropieri între filosofia lui Spinoza și gândirea contemporanilor săi: Descartes, Pascal, Malebranche, Leibniz. Istoricul H. Höffding aminteste că primii biografi ai lui Spinoza se referă la influențele lui Descartes, că filosoful Karl Joël a căutat să arate legătura lui Spinoza cu teologia catolică a Evului-Mediu (așa cum alții au căutat să arate legătura ei cu filosofia lui Maimonide, Ibn Esra, și alții)¹⁾, că Freudenthal a găsit apropieri cu noua-scolastica, că Sigwart a stabilit relații cu gândirea lui Giordano Bruno, iar O. Mainsma, cu mișcările liberale olandeze.

1) Nota mea.

Deși neconvergente, părerile acestea nu sunt lipsite de interes pentru acela care este preocupat de elementele externe ale unei filosofii, cum nu pot fi lipsite de interes și frumusețe unele amănunte pe care ni le dau istoricii în legătură cu câteva din conceptele filosofiei spinoziene, sau referitor la unele din lucrările sale. Așa, de pildă, în ce privește conceptul de „amor dei intellectualis”, central în filosofia lui Spinoza, comentatorii arată că Spinoza a suferit influența evreului neoplatonician Juda Aberbanel, cunoscut sub numele de Leone Ebreo, care în 1535 a publicat cartea sa „Dialogi di amore”. Freudenthal este cel dintâiu care vorbește de această influență. Iar mai târziu, ea a fost relevată de Paul-Louis Couchoud, în cartea sa: „Benoît de Spinoza” (1924), de Edmondo Solmi, în studiul său: „Benedeto Spinoza et Leone Ebreo”, de Giovanni Gentile, în studiul său: „Leone Ebreo et Spinoza”, și între alții, de Ad. Dyroff, în studiul său: „Zur Entwicklungsgeschichte der Lehre Spinozas von Amor Dei Intellectualis” (1917). Cele mai multe amănunte privitor la izvoarele Tratatului teologico-politic, ni le dă Leo Strauss, în lucrarea sa: „Die Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelwissenschaft” (1930), lucrarea ce amintește de Tucidide (cunoscut de Spinoza prin Hobbes), Cicero, Tacit, Bachia, Maimonide, Alpakhar, Albo, Machiavelli, Clapmarius (a cărui carte: „De arcanis rerum publicarum”, s’a găsit în biblioteca lui Spinoza), Petre Cunaeus, Hobbes și La Peyrère.

Cine vorbește însă de izvoare, origini și influențe, gândește că în filosofia lui Spinoza se găsesc oarecari „elemente” din gânditorii amintiți, elemente cari s’au sudat apoi în mintea filosofului, pentru a ne da opera de sinteză, „Etica”. Cine gândește așa, greșește fie în ceiace privește metoda folosită în studiul unui obiect, cum este istoria filosofiei, fie cu privire la ceiace constituie esența unei filosofii. Opera lui Spinoza, deși este îmbibată de elemente cartesiene (teoria substanței și a atributelor paralele: întinderea și gândirea), deși e plină de date din filosofia evreiască (cum este mai ales ideia de amor dei intellectualis, sau ideia că Dumnezeu deși este cuprins în univers nu poate fi totuș confundat cu pulberea sau materia acestuia — *panenteism*), — reia pe proprie răspundere conceptele filosofiei din totdeauna, și încearcă să răspundă, într’un plan de transcendență și prin metodă geometrică, deductivă și descriptivă, marilor probleme ale minții noastre: ce posibilitate ne este dată să ne putem libera de sclavia pasiunilor,

pentru a fi fericiți pe pământ; cum putem ajunge să-l cunoaștem pe Dumnezeu, de a cărui existență nu ne putem îndoi, întrucât este în natura sau în felul său de a fi, de a exista: ad naturam Dei pertinet existere; ce drum trebuie să urmăm pentru a cunoaște lumea, dacă știm că cunoașterea completă și adecuată a lucrurilor ne poate duce la cunoașterea lui Dumnezeu; ce afirmă atât filosofia cât și religia, privitor la problema mântuirii noastre și dacă se înțeleg asupra adevărului că folosirea rațiunii de către cea dintâi și a revelației de către cea de a doua, nu sunt decât două căi ce duc la același rezultat; ce trebuie să facem ca respectând legile, așa cum trebuie să ne supunem determinismului fenomenelor naturale, să ajungem a gădi liber și critic asupra instituțiilor politice și sociale, pentru a împiedeca răul, atunci când organele constituite ar abuza de puterea cu care au fost învestite, în virtutea contractului ce l-au încheiat oamenii între dânsii și în virtutea nădejdi pe care ei au pus-o în vigilența și preocuparea Statului de soarta tuturor, etc. Opera lui Spinoza, prin urmare, deși pare îmbibată de gândirea cugetărilor dinaintea sa, și, după unii, și de progresul matematicii din timpul său (dacă ne gândim la metoda geometrică, pe care Spinoza a folosit-o în opera sa fundamentală, „Etica”), este o creație personală, care, oricum, ar fi existat chiar dacă înaintea lui Spinoza nu ar fi fost nici Giordano Bruno, nici Leone Ebreo, nici Descartes.

Etica

În micul tratat al lui Spinoza: „Despre Dumnezeu, despre om și fericirea acestuia”, sunt cuprinse problemele pe cari Spinoza le-a tratat pe larg în „Etica” sa. Iar „Etica” se leagă prin câteva din capitolele ei și prin unele concepte, atât de lucrarea „Renati Descartes principia philosophiae more geometrico demonstrata”, cât și de „Cogitata metaphysica”.

„Etica” este împărțită în cinci cărți și anume: cartea I, tratează despre Dumnezeu; cartea II, despre natura și origina sufletului; cartea III, despre natura și origina pasiunilor; cartea IV, despre sclavia umană; cartea V, despre libertatea umană. Este necesar de menționat că în cartea I, se mai găsește un „apendice” privitor la determinismul naturii și al faptelor noastre; în cartea II-a, o demonstrație a identității dintre voință și intelect; în cartea III, cap. celebru intitulat: „definiția pasiunilor”; iar în cartea IV, un appendice privitor la regulile noastre de conduită.

Despre Dumnezeu.

1. Spinoza demonstrează geometric existența lui Dumnezeu, pornind dela definiția ce o găsim în propoziția XI, din cartea I-a a „Eticeî”: „Dumnezeu sau substanța compusă din *attribute infinite*, cari fiecare exprimă o esență infinită și eternă, există în mod necesar”. Dacă negăm această propoziție, negăm existența lui Dumnezeu, deoarece natura substanței nu poate fi gândită fără ca ea să existe, întrucât substanța este cauza ei însăși. Așa că substanța există în mod necesar (Demonstrația I). Pornim dela întrebarea de ce un lucru există și dela ideia că pentru a exista, el trebuie să aibe o cauză, care să fie cuprinsă în natura lui sau să fie în afară de el. În acest din urmă caz, nici o cauză nu-l poate împiedeca de a exista. Dacă o cauză oarecare l-ar împiedeca pe Dumnezeu să existe, ea nu ar putea avea nimic comun cu substanța sa, întrucât este în natura substanței lui Dumnezeu să existe. Iar dacă ar fi o substanță cu attribute diferite decât acelea ale substanței sau Dumnezeu, ea tot nu l-ar putea împiedeca pe Dumnezeu să existe, fiindcă n’ar avea nimic comun cu Dumnezeu; deci nu l-ar putea împiedeca să existe. Dacă am considera cauza în-lăuntrul lui Dumnezeu. O cauză care ar putea să-l împiedece pe Dumnezeu de a exista, ar fi ceva absurd deoarece, este în natura lui Dumnezeu să existe. (Demonstrația II). Dacă ființele finite există, atunci cu atât mai mult Dumnezeu poate exista, întrucât e o ființă absolut infinită și are o putere infinită de a exista. Rezultă, că Dumnezeu există în mod necesar. (Demonstrația III).

Dumnezeu despre care suntem siguri că există, este unic. Spinoza demonstrează acest lucru întâiu în „Cogitata metaphysica”, unde ideia de perfecțiune este considerată ca un atribut al lui Dumnezeu, perfecțiune pe care o are dela el însuși. Dacă am considera că ar fi mai mulți zei cu desăvârșire perfecți, atunci ar trebui ca ei să aibă suprema inteligență și să se recunoască nu numai pe ei înșiși, ci în acelaș timp tot ce există, ceea ce înseamnă că ar trebui să cunoască și pe ceilalți zei. De unde putem deduce, că desăvârșirea fiecăruia dintre acești zei depinde de el însuși și de ceilalți zei. Ceea ce înseamnă, că el nu mai este perfect. Cum prin urmare existența cea mai perfectă nu poate avea o imperfecțiune, urmează că Dumnezeu este unic. Spinoza demonstrează apoi această unicitate, întemeiându-se pe ideia de substanță. În propoziția XIV din cartea I a „Eticeî”, el arată că dacă ar exista o altă

substanță decât Dumnezeu, ea ar trebui să aibă atributele lui Dumnezeu. Aceasta ar presupune existența unei substanțe cu aceleași atribute ca și Dumnezeu, ceea ce este absurd. Fiindcă ar trebui să gândim două substanțe cari au aceleași atribute, așadar cari nu s'ar putea distinge una de alta nici prin atributele, nici prin modurile lor. Cea ce ne duce la încheierea că există o singură substanță, care este Dumnezeu.

Atributele și modurile despre care am vorbit mai sus, nu pot exista și nu pot fi concepute fără existența substanței, adică fără Dumnezeu (prop. XV, partea I). Intrucât nimic nu poate exista în afară de el. De unde rezultă mai departe, că Dumnezeu există prin el însuși, este *causa sui* și este cauza eficientă a oricărui lucru, sau a oricărei activități. Așa că, orice activitate a noastră este fixată de necesitatea naturii divine. De aci nu trebuie să conchidem că esența lucrurilor produse de Dumnezeu implică existența lor. Numai esența lui Dumnezeu, întrucât el este cauza sa, implică existența sa. Orice fenomen, ca să existe și să se manifeste, are nevoie de unitatea primordială a lui Dumnezeu. În cadrul ei, omul nu se poate depărta cu nimic dela ceea ce este natura acestei unități. Activitatea omului este supusă unor legi imuabile, necesare. El nu poate rupe rigiditatea lor. În consecință, faptele noastre nu pot fi libere în raport cu voința noastră și nici nu pot fi desfășurate în vederea unui scop.} Dacă am considera că suntem liberi, ar trebui să punem ordinii naturale a lucrurilor un terminus *ad quem* către care am putea porni ca spre un ideal, mai perfect decât perfecțiunea existentă. Cum însă nu-l putem gândi pe Dumnezeu decât că este perfect, trebuie să înlăturăm ideea perfecțiunii în afară de cadrul legilor existente. Fiindcă, altminteri, ar urma să afirmăm că poate să existe ceva mai perfect decât Dumnezeu, și că Dumnezeu ar avea un țel către care ar porni. Ceea ce nu se poate presupune, fiindcă nu poate exista nimic care ar fi mai mult decât ceea ce Dumnezeu a realizat. Dacă am presupune o astfel de existență, ar trebui să conchidem că Dumnezeu este imperfect. Ceea ce ar contrazice cele demonstrate până aci, în legătură cu perfecțiunea lui Dumnezeu. Rezultă, că orice încercare a noastră de a schimba ordinea existentă este o himeră, cum este o naivitate să credem că Dumnezeu ar putea să schimbe ordinea fixă și eternă a lucrurilor, în urma implorărilor și rugăciunilor noastre. Dumnezeu n'a creiat lucrurile, cu scopul ca oamenii să le folosească spre fericirea lor. Toate fenomenele, din contră, se produc ca o

consecință logică a legilor naturale și este o greșală să credem că Dumnezeu ar putea privi întâmplările omenești cu vreun sentiment de milă sau să le întovărășească cu unul de dragoste. Dacă am gândi că Dumnezeu se comportă astfel, ar fi să-i atribuim propriile noastre afecțiuni și să judecăm perfecțiunea sa, după ideile ce ni le facem despre propria noastră perfecțiune. Într'un cuvânt, omul nu trebuie să creadă că prin implorare divină, prin rugăciuni sau sacrificii, ar putea să schimbe oricât de puțin din ordinea fixată de Dumnezeu dela început și pentru totdeauna. Spinoza va deduce mai târziu, în cartea V-a a „Eticei”, că omul poate fi liber, prin cunoașterea cât mai adecuată a legilor naturale. Ceiace coincide cu cunoașterea lui Dumnezeu, cunoaștere care e totodată și suprema noastră virtute. Aceasta mai explică de ce Spinoza intitulează cartea V-a a „Eticei”, astfel: „Despre puterea intelectului sau libertatea umană”.

Trebuie să completăm ideia ce o avem despre Dumnezeu, cu afirmarea, că el nu poate fi conceput decât sub atributele de gândire și întindere, deși, cum am văzut, atributele lui sunt infinite. Sub oricare din atribute l-am cunoaște pe Dumnezeu, el este cunoscut în esența sa, întrucât fiecare din atribute exprimă esența lui infinită. Ceiace este perfect exprimat astfel: „Fie că noi considerăm natura sub atributul gândirii (sau sub acela de întindere), sau sub oricare atribut ar fi, noi vom regăsi întotdeauna singura și aceeași conexiune a lucrurilor, adică sub orice punct de vedere le-am privi, vom găsi că lucrurile au o aceeași succesiune și un acelaș raport” (prop. VII, partea V-a, „Etica”). Prin aceasta înlăturăm critica ce s'ar putea face, că, întrucât nu-l cunoaștem pe Dumnezeu decât prin două din atributele sale infinite, nu l-am cunoaște în mod absolut.

Despre natura și originea sufletului.

2. Dacă știm că esența omului nu implică existența sa, că omul gândește și că gândirea este un atribut al lui Dumnezeu, adică Dumnezeu este un lucru gânditor, așa cum și întinderea este un atribut al lui Dumnezeu, adică Dumnezeu este un lucru întins; dacă știm, că în Dumnezeu există în mod necesar ideia esenței sale cât și ideia că tot ce este fenomen sau se produce urmează în mod necesar din ceiace este esența sa, de unde rezultă că această idee a lui Dumnezeu, din care urmează lucrurile infinite cu modurile infinite, nu poate fi decât unică,

— atunci, „ordinea și conexiunea ideilor sunt aceleași ca și ordinea și conexiunea lucrurilor”.

Ceiace nu înseamnă că trebuie să amestecăm lucrurile. Din contră, privindu-le sub atributele lor de întindere și gândire, trebuie să vedem că fiecare atribut există *per se*, așadar, că fenomenele gândirii sau cele suflatești, sunt independente de fenomenele de mișcare și repaus, care sunt ale corpului. Fenomenele sunt paralele numai. Le-am putea întâlni totuș în Dumnezeu sau substanță, dacă știm că totul se petrece în unitatea substaței. De unde urmează afirmarea că corpul și sufletul nu sunt decât unul și acelaș lucru pe care îl concepem, când sub atributul întinderii, când sub cel al gândirii. Dacă concepem lucrurile sau pe om ca existând sub perspectiva atributului de întindere, atunci sunt întindere, dacă le privim sub atributul gândirii, ele sunt spirit.

Raportul dintre corp și suflet se mai lămurește și prin următoarele propoziții spinoziene: „corpul nu poate să determine sufletul să gândească, iar mișcarea și odihna corpului ca și restul operațiunilor sale, dacă mai sunt și altele, sunt independente de suflet”. Corpul nu determină sufletul să gândească, cum nici sufletul nu determină mișcarea sau odihna corpului și nimic nu ne dă dreptul să afirmăm că sufletul poate fi influențat de corp și invers. Experiența noastră în această privință este totuș incompletă. De pildă: somnambulii săvârșesc fapte pe care nu le-ar putea face în stare de veghe, așa că, urmând legile propriei lui naturi, corpul poate săvârși o mulțime de lucruri, cari să mire sufletul. Argumentul deci că fără suflet, corpul nu ar putea face unele mișcări, nu ne poate duce la încheierea că anume acte ale corpului depind de voința sufletului. Cu toate acestea, afirmarea contrară poate să fie adevărată și ea, dacă ne gândim că „sufletul nu mai are facultatea de a gândi, dacă corpul este în inacțiune”, ca în cazul când corpul este în stare de somn și când toate facultățile sufletului sunt suspendate.

Trecând însă dincolo de planul acesta al experienței, trebuie să afirmăm acum, că corpul nostru considerat ca mod al întinderii este obiect al ideii, care constituie sufletul nostru; că sufletul nu se cunoaște decât dacă percepe ideile afecțiunilor corpului și percepe corpurile ca existând, dacă este afectat actual de ele. (În cartea a V-a a „Eticei”, Spinoza demonstrează că sufletul nu percepe existența unui corp decât în timpul propriei lui existențe, ceea ce are semnificația că sufletul nu are

altă durată decât a corpului. Deaceia, în această carte, Spinoza va înlătura ideea imortalității sufletului și va demonstra în schimb, eternitatea lui).

Pornind dela ideea, că ideea afecțiunii corpului uman nu implică cunoașterea adecuată a corpului și că ideea ideei afecțiunilor corpului uman nu implică cunoașterea adecuată a spiritului uman, cât și dela afirmările că toate ideile sunt adevărate numai întrucât ele sunt raportate în Dumnezeu, Spinoza ajunge să facă distincțiunea între termenii transcendentali: „ființă”, „lucru” și „ceva” și să stabilească o *erarhie* din punctul de vedere al rezultatelor ontologice pe care le vizează orice cunoaștere. Prin urmare, să ne vorbească de cunoașterea mai perfectă și mai puțin perfectă, mai adecuată și mai puțin adecuată, adevărată sau falsă, dar care, din planul epistemei, trebuiesc privite ca genuri și modalități, independente, fără nici o *erarhie* între ele. Din punct de vedere psihologic ele pot fi privite deasemeni ca grade sau etape de cunoaștere, sau ca momente de evoluție a cunoașterii, dacă ne referim la stările sufletești și la momentele prin care trecem, pentru a ajunge la cunoașterea lui Dumnezeu, în cazul când izbutim să ne liberăm de toate afecțiunile și pasiunile noastre. Așadar, când am ajuns să ne liberăm de cunoașterile inadecuate, reușind astfel să avem cunoașterea nemijlocită a lui Dumnezeu.

Considerând genurile de cunoaștere din punctul de vedere epistemologic, lămurim următoarele:

Cu privire la primul gen de cunoaștere, Spinoza pornește dela observarea că mintea noastră nu-și poate forma întotdeauna imagini distincte despre lucruri, din cauză că, corpul nostru fiind limitat, excederea posibilităților noastre de a ne forma imagini, duce la confuzia percepției lor. În acest caz, imaginile se amestecă, corpul își va imagina obiectele fără nici o distincție între ele și le va cuprinde pe toate sub un singur atribut, sub acela de lucru, de ființă, de ceva. Din această pricină avem o cunoaștere inadecuată, ca și în cazul când ne formăm despre lucruri noțiuni universale. Acestea au aceeași origină ca și termenii transcendentali. Numărul imaginilor întrece atât forța noastră de a ne imagina numărul lor determinat și diferențele lor particulare, cât și puterea sufletului nostru de a-și imagina distinct raportul dintre ele, în măsura în care corpul este afectat de ele. Deasemeni, aceste noțiuni nu se formează la fel în fiecare dintre noi, ci diferă la fiecare dintre noi, după lucrul

care a afectat corpul cel mai des și pe care sufletul îl imaginează sau și-l reamintește mai ușor (Scolie la prop. XL). Primul gen de cunoaștere este denumit opinie sau imaginație.

Cu privire la al doilea gen de cunoaștere, Spinoza arată că mai putem avea noțiuni comune și idei adecuate despre proprietățile lucrurilor, adică putem avea conceptul lor. În sensul, că privim corpurile sub aspectul raporturilor dintre ele, adică le cunoaștem sub acelaș atribut, de exemplu, sub atributul de întindere, și vedem în felul acesta, că ceiace e comun tuturor lucrurilor, nu constituie esența nici unui lucru particular. Așa că, ceiace e comun tuturor lucrurilor, nu poate fi conceput decât în mod adecuat. Ideia ce o avem despre lucruri, privindu-le sub un acelaș atribut, este adecuată întrucât însuși atributul sub care raportăm lucrurile este adecuat în Dumnezeu. Se confundă cu însăși substanța lui.

Al treilea gen de cunoaștere, Spinoza îl numește: „știința intuitivă”. „Această cunoaștere se întinde dela ideia adecuată a esenței formale a atributelor lui Dumnezeu până la cunoașterea adecuată a esenței lucrurilor”. Spinoza revine în cartea a V-a a „Eticei” asupra acestui gen de cunoaștere, pentru a ne demonstra că numai acela care dobândește o cunoaștere clară și distinctă a lucrurilor și afecțiunilor, devine liber, întrucât cunoaște cât mai complet, așadar, adecuat lumea, prin urmare îl cunoaște pe Dumnezeu, manifestându-și această cunoaștere prin iubirea infinită către ființa sa. Problema este aci în legătură cu demonstrarea eternității sufletului, demonstrare pe care Spinoza o face de abia în cartea V-a a „Eticei”.

Cunoașterea de primul gen e cauza falsității, pe când cunoașterile de al doilea și al treilea gen sunt adevărate și ne învață să distingem adevărul de eroare.

În legătură cu ierarhia rezultatelor ontologice ce le vizează orice cunoaștere, semnificative apar atât scolia la prop. XIII-a din cartea I-a a „Eticei”, cât și propozițiile finale din cartea a V-a.

În propoziția XIII-a găsim aceste afirmațiuni: „Noi nu putem să negăm că ideile diferă între ele, că o idee este mai perfectă și că conține mai multă realitate decât alta, după cum obiectul acestei idei este mai perfect și conține mai multă realitate decât obiectul unei alte idei. Astfel, pentru a determina diferența ce este între spiritul uman și celelalte spirite și gradul său de perfecțiune față de celelalte, este necesar să cunoaștem natura obiectului său, adică a corpului uman”. În

general, „cu cât un corp este mai propriu decât altele de a lucra și să simtă mai multe lucruri deodată, cu atât mai mult spiritul său este mai propriu decât celelalte de a percepe mai multe lucruri deodată; mai mult, cu cât acțiunile unui corp depind de el însuși și cu cât mai puțin celelalte corpuri concură împreună cu el la acțiune, cu atât spiritul său este mai propriu să perceapă perfect. De aci noi putem cunoaște excelența unui suflet față de celelalte, putem vedea apoi de ce noi nu avem decât o cunoaștere foarte confuză a corpului nostru; și putem vedea numeroase alte consecințe pe cari le voi trage în ceia ce urmează”... În prop. XXXVIII, XXXIX și XL din cartea a V-a, găsim consecințele: „Într’adevăr, partea eternă a sufletului este intelectul prin care noi lucrăm, și aceia care am demonstrat că pierde este imaginația, datorită căreia noi suferim; deci această parte este mai imperfectă decât cealaltă” (corolar, la prop. XL), fiindcă, cu cât corpul nostru poate lucra mai mult și are o cunoaștere cât mai cuprinzătoare a lucrurilor, deci poate înlătura cel mai mult pasiunile, cu atât sufletul său este mai etern. Iată acum și un pasagiu din: „Tratatul teologico-politic”. și anume, acela în care Spinoza vorbește de revelație și profeție, întemeiate pe imaginația noastră, ca de o cunoaștere ce ar corespunde celeia imperfecte de gradul întâiu. „Profeția este deci inferioară în această privință cunoașterii naturale care nu are nevoie de nici un semn, dar care cuprinde prin natura sa, certitudinea. Și într’adevăr, certitudinea profetică nu era una matematică, ci numai una morală” (cap.: „Despre profeți”).

Despre originea și natura pasiunilor.

3. Fundamentale pentru determinarea origini și naturii pasiunilor sunt propozițiile I și III din cartea III-a a „Eticei”. Prop. I-a: „Sufletul nostru lucrează sau suferă; el lucrează necesar atunci când are idei adecuate și suferă în mod necesar când ideile sale sunt inadecuate”. Prop. III-a: „Acțiunile sufletului nu sunt produse decât de ideile adecuate și pasiunile de ideile inadecuate”. Problema se leagă cu definițiile pe care Spinoza le dă cauzelor adecuate și cauzelor inadecuate. Primele duc la cunoașterea clară și distinctă a efectului. Celelalte nu duc la o astfel de cunoaștere. Ceiace micșorează puterea de a lucra a corpului. Din această pricină suntem supuși tuturor afecțiunilor posibile. Când o afecțiune este însă o idee confuză, „prin care sufletul afirmă forța de existență a corpului

său, sau a unei părți a corpului, forță mai mult sau mai puțin mare ca mai înainte și care fiind odată dată, determină sufletul să se gândească la un lucru mai curând decât la un altul”, ea se numește pasiune. Iar când forța omului este limitată și subordonată cauzelor externe, omul este sclavul tuturor pasiunilor. Sufletul caută cu toate acestea să-și imagineze ceiace mărește puterea de a lucra a corpului, așa că, atunci când își imaginează lucrurile cari micșorează sau rețin puterea de a lucra a corpului, încearcă pe cât poate să-și amintească de ceiace face abstracție de existența acestora, în sensul că-și imaginează un alt lucru care îndepărtează existența lor. Ceiace se înțelege ușor, dacă ne gândim de ex. la iubire și la ură, și anume, că „iubirea nu este altceva decât bucuria însoțită de ideia unei cauze externe, pe când ura nu este altceva, decât tristețea însoțită deasemenea de ideia unei cauze externe”. Acela care iubește, va căuta să se bucure de prezența lucrului iubit și să-l păstreze, pe când acela care urăște va căuta să îndepărteze și să distrugă obiectul urei sale. De aci putem deduce în plus, că orice lucru poate fi o cauză de *bucurie*, de *tristețe* sau de *dorință*. Distrugerea lucrului iubit ne va întrista, păstrarea lui ne va bucura (întocmai ca și distrugerea urei noastre). Dacă vom ști că ceiace iubim este afectat de bucurie sau tristețe, vom avea aceleași afecțiuni ca și lucrul iubit, iar dacă ne vom imagina că cineva procură, de pildă, bucurie obiectului pe care îl iubim, vom fi afectați de dragoste către dânsul și dimpotrivă, îl vom dușmăni, dacă ne imaginăm că-i procură tristețe. Tot astfel, ne vom bucura, dacă ne imaginăm, că ceiace urâm este afectat de tristețe, sau ne vom întrista, dacă îl vom crede afectat de bucurie. Deasemeni ne vom reaminti de un lucru, care ne-a făcut plăcere și vom dori să ne bucurăm de aceleași împrejurări când am avut plăcere, dar ne vom întrista, dacă aceste împrejurări vor lipsi. Într'un cuvânt, dorința care se naște în noi din ideia de tristețe sau bucurie, din ură sau iubire va fi cu atât mai puternică, cu cât afecțiunea noastră este mai mare. Iubirea prin urmare este mărită prin iubire și ura poate să fie mărită de o ură reciprocă. Ura poate să fie totuși distrusă prin dragoste, deoarece putem fi puși în această situațiune: să contemplăm cu bucurie obiectul pe care-l urâm, dar care ne iubește. În acest caz, nu vom mai fi afectați de tristețe. Dacă afecțiunea de bucurie va fi mai mare decât ura noastră, ea va izbuti chiar să distrugă ura, care se va transforma în dragoste, iar dragostea față de obiectul pe

care la început l-am urât, va fi cu mult mai mare decât în cazul când nu l-am fi urât de loc.

Bucuria, tristețea, dorința, iubirea, ura, speranța, teama, sunt pasiuni sau afecțiuni cari se raportă la sufletul nostru întrucât el lucrează. Dintre toate, numai dorința este de esența omului.

Spunem că avem dorință când sufletul nostru este conceput că lucrează determinat de o afecțiune oarecare.

Bucuria este trecerea omului dela o mai mică la o mai mare perfecțiune.

Tristețea este trecerea omului dela o perfecțiune mai mare la una mai mică.

Iubirea este bucuria însoțită de ideia unei cauze externe.

Ura este tristețea însoțită de ideia unei cauze externe.

Speranța este o bucurie inconstantă, produsă de ideia unui lucru viitor sau trecut, a cărui existență sau producere ne pare îndoelnică.

Speranța este o bucurie inconstantă, produsă de ideia unui lucru viitor sau trecut, a cărui existență sau producere ne pare nesigură.

Plăcerea este bucuria însoțită de ideia unui lucru trecut, fără să ne fi așteptat la el.

Mila este o tristețe însoțită de ideia răului ce i se întâmplă aceluia pe care îl credem semenul nostru. Mila este o iubire, în măsura în care afectează pe om în așa fel că se bucură de fericirea altora și e mâhnit de nenorocirea lor.

Umilința este o tristețe care provine din împrejurarea că omul vede slăbiciunea sa.

Remușcarea este o tristețe însoțită de ideia unei acțiuni pe care credem că am făcut-o prin voința liberă a sufletului nostru.

Rezultă din cele de mai sus: definițiile pe cari Spinoza le dă tuturor pasiunilor și afecțiunilor noastre sunt călăuzite de ideea afirmată la început, că o pasiune este o idee inadecuată sau confuză, „prin care sufletul afirmă forța de existență a corpului său, sau a unei părți din corpul său, mai mare sau mai mică decât înainte, și care fiind odată dată, determină sufletul să gândească la un lucru mai mult decât la un altul”. (Definiția generală a pasiunilor).

Despre servitutea umană.

4. Lunga prefață pe care Spinoza o face în cartea a IV-a a „Eticei”, care tratează despre servitutea umană sau puterea

pasiunilor, duce la afirmarea primă, că omul este atât de mult sclavul întâmplării, încât „adeseori e constrâns să urmeze și să facă ce este rău, deși vede ce este bun”. Aceasta se datorește limitării puterii noastre prin cauze externe. Aceste cauze determină forța, creșterea și durata pasiunilor noastre. Cum însă o afecțiune, întrucât este raportată la sufletul nostru, „este o idee prin care sufletul afirmă că puterea de existență a corpului său este mai mare sau mai mică decât înainte” (prop. VII), o afecțiune care ar micșora această putere, n’ar putea să fie reprimată sau distrusă decât „printr’o cauză corporală care afectează corpul de o afecțiune contrară sau mai puternică”. Rezultă, că o afecțiune nu poate să fie distrusă decât de o afecțiune contrară și mai forte.

În acest caz, noi suntem afectați mai puternic de un lucru viitor, când ne închipuim că el poate să se întâmple în curând, decât dacă ne imaginăm că el trebuie să se întâmple într’un timp mai îndepărtat; deasemeni, suntem afectați mai puternic de memoria unui lucru trecut de curând, decât în ipoteza că el a trecut de mai multă vreme (prop. X).

Tot astfel, o afecțiune pentru un lucru pe care ni-l imaginăm ca necesar, este mai puternică, păstrând aceiași proporție, decât un lucru posibil, contingent sau care nu e necesar (prop. XI).

O afecțiune pentru un lucru pe care îl știm că nu există actual, și pe care ni-l imaginăm ca posibil, este mai puternică, păstrând aceleași proporții, decât un lucru contingent (prop. XII). Iar o afecțiune pentru un lucru contingent pe care îl știm că nu există actual, este mai slabă, păstrând aceleași proporții, decât o afecțiune pentru un lucru trecut (prop. XIII).

Prin jocul acesta de a reprima sau distruge o afecțiune printr’o afecțiune contrară și mai forte, tindem să conservăm existența noastră. Cu cât efortul acesta este mai mare, cu atâta și virtutea noastră este mai mare. Numai atunci putem spune, că cineva lucrează datorită virtuții sale, când are idei adecuate despre lucrurile care îl afectează, adică le cunoaște. Ceiace înseamnă, că a lucra conform virtuții, este tot una cu a lucra, a trăi și conserva ființa noastră (prop. XXIV), după regulile pe care ni le prescrie rațiunea. Urmează, că în rațiunea noastră trebuie să căutăm propria noastră utilitate.

Este prin urmare bun ceiace ne duce la înțelegerea lucrurilor. Este rău ceiace e un obstacol la această înțelegere. Supremul bine este cunoașterea lui Dumnezeu. Cea mai mare vir-

tute a noastră este să-l cunoaștem pe Dumnezeu (prop. XXVIII). Inteligența sau înțelegerea este virtutea supremă a sufletului. Rațiunea fiind însă fundamentul virtuții noastre, rezultă implicit, că oamenii cari diferă între ei din pricina afecțiunilor și pasiunilor, ajungând la cunoaștere, așadar la virtute, își dau seama că supremul lor bine nu poate fi decât înțelegerea între ei, pentru a-și păstra existența. Așa că, aceia cari practică virtutea, vor dori altora binele pe cari și-l doresc lor înșile, „și aceasta în proporția în care ei vor avea o mai mare cunoaștere a lui Dumnezeu” (prop. XXXVII). În felul acesta, trăind după principiile rațiunii, oamenii vor căuta să compenseze prin dragoste și generozitate, ura, mânia și disprețul, pe care ar putea să le aibă unul împotriva celuilalt (prop. XLVI).

Cartea a IV-a a „Eticei” se termină cu o serie de considerațiuni din care rezultă, de pildă, că mila, fiind o tristețe, este rea și inutilă prin ea însăși pentru omul care se conduce după principiile rațiunii. Acesta va face binele, conducându-se de rațiune.

Deasemeni, umiliința nu este o virtute și nu provine din rațiune, deoarece umiliința este o tristețe, care provine din neputința noastră de a lucra. Omul care se conduce de rațiune, cunoaște puțința lui de a lucra.

Căința nu este o virtute. Ea este o tristețe, iar acela care se căiește de fapta sa, este de două ori nenorocit, deoarece el a crezut că a lucrat și după propria sa libertate.

Tot astfel, acela care se conduce de teamă și face binele spre a evita răul, nu se conduce de rațiune, ci de teama răului, iar teama este o afecțiune ce nu poate fi raportată la rațiune, deoarece rațiunea produce numai afecțiuni de bucurie și dorințe.

Spinoza răstoarnă prin urmare părerile obișnuite cu privire la sentimentele nobile. El nu înlătură însă practicarea nici a milei, nici a pietății, nici a generozității, atunci când ele își au temelia în rațiune, în cunoașterea adecuată despre lucruri.

Despre libertatea umană.

5. Esența acestei cunoașteri stă în ideia de necesitate. Cu cât un suflet înțelege mai bine acest lucru, cu atât el are o putere mai mare asupra afecțiunilor și suferă prin urmare mai puțin (prop. VI, cartea V-a). Cunoașterea despre care vorbim, se mișcă în limitele corelației inadecuație-adecuație, sau în limitele corelației neclar și nedistinct — clar și distinct. Ea va fi la limită și ultimă o cunoaștere de genul al treilea, imediată, a

necesităţii legilor şi ordinei naturale a lucrurilor. Din pricina imediatităţii ei, ea este colorată afectiv. Ea este echivalentă cu cunoaşterea clară şi distinctă a omului, a afecţiunilor sale şi a lucrurilor. Ea duce la iubirea către Dumnezeu. Iubirea aceasta ocupă întregul nostru suflet. Iar acela care îl iubeşte pe Dumnezeu, nu poate să facă alte eforturi decât de a fi iubit la rândul său de Dumnezeu.

În acelaş timp, cunoaşterea imediată produce în noi cea mai mare seninătate, deoarece sufletul îl cunoaşte pe Dumnezeu în eternitatea sa. Este iubirea noastră intelectuală către Dumnezeu. Ea coincide cu iubirea lui Dumnezeu care se iubeşte cu o dragoste intelectuală infinită, „dar în măsura în care el poate fi explicat prin esenţa sufletului uman, considerat sub forma eternităţii”. (prop. XXXVI, cartea V-a). Ceiace înseamnă, că gândind vecinicia lui Dumnezeu, sufletul nostru, prin iubirea intelectuală către Dumnezeu, este o parte din iubirea infinită a lui Dumnezeu către el însuşi.

În această ocurenţă, nimic nu poate distruge iubirea noastră intelectuală. Nu mai suferim nimic din partea afecţiunilor rele şi nici nu ne temem de moarte. Iubirea intelectuală ne duce la comprehensiunea lui Dumnezeu, la cunoaşterea completă a lumii, cunoaştere ce coincide cu eliberarea noastră de sclavia pasiunilor. Ea coincide, aşadar, cu libertatea noastră. Cunoaştem lucrurile în esenţa lor, ceiace e totuna cu cunoaşterea esenţei lui Dumnezeu. Ceiace este totuna cu dobândirea sfinţeniei şi a beatitudinii.

Intrucât cunoaşterea datorită ştiinţei intuitive este suprema virtute, nu trebuie să credem însă că beatitudinea astfel dobândită „este preţul virtuţii noastre, ci este virtutea însăşi”. Cum nu trebuie să credem, că noi ne bucurăm de beatitudine, „fiindcă ne reprimăm pasiunile”. Din contră „ne reprimăm pasiunile, fiindcă ne bucurăm de beatitudine” (prop. XLII, cartea V), adică ne reprimăm pasiunile întrucât puterea de a ni le reprima stă numai în intelectul nostru, sau întrucât ne bucurăm de iubirea divină, care este cunoaştere, beatitudine.

Deducem că beatitudinea coincide cu virtutea. Sfârşitul lucrurilor coincide cu începutul lor. Cu alte cuvinte, beatitudinea nu este punctul terminus la care am ajuns în urma trecerii prin focul afecţiunilor şi pasiunilor, adică prin sclavia de care ştim că ne putem libera prin cunoaşterea eternităţii lui Dumnezeu. Din contră, beatitudinea presupune o cunoaştere anticipatoare, absolută (de reminiscenţă platoniciană, oarecum) şi în con-

secință, care pare numai a fi punctul de plecare al virtuții. Cum aparent putem spune că am ajuns, la sfârșitul trecerii prin pasiunile noastre, să ne liberăm de ele. De fapt, am fost dela început liberi, *dacă* privim lucrurile sub aspectul eternității lor.

Prin propoziția ultimă, filosofia lui Spinoza nu afirmă ideia unei conversiuni, datorită unui act mistic, ca în filosofia lui Plotin, de pildă. Dacă în „*Etică*” se vorbește de o ajungere la cunoașterea lui Dumnezeu, aceasta se face mai mult ca o lămurire pentru rațiunea noastră, că ea nu a eșit niciodată, din divinitate, ci a rămas într'însa. În acest caz, pentru rațiune nu poate fi vorba de o mișcare inversă de plecare și de întoarcere, deoarece totul stă pe loc. Așadar: privite empiric, lucrurile pot avea într'adevăr mișcări în orice direcții am voi. Privite însă sub specie aeternitatis, ele formează un cosmos în echilibru static. Deaceia, sub acest aspect al eternității, nu există nici timp, nici durată. Ceiace înseamnă mai departe, că într'o lume empirică lucrurile pot fi privite sub specie durationis, dar nu într'o lume ce vizează transcendența și pe care o cunoaștem dela început, sau la sfârșit.

Rezultă totodată, că pentru o morală considerată sub aspectul eternității, problemele unei morale empirice nici nu pot fi puse și că, în cadrul unei morale considerată sub aspectul eternității, putem vorbi cel mult de un singur afect, care e divin; putem vorbi de cunoașterea lui Dumnezeu prin iubire. Ceiace constituie apoi restul considerațiunilor noastre etice, se poate referi la o morală privită în desfășurare, în timp, empiric.

Rezultatele acestea trebuie să le punem în legătură și cu scolia la prop. XXXIII din cartea V-a a „*Eticei*”; cu toate că iubirea noastră către Dumnezeu n'a avut o origine, ea are toate perfecțiunile iubirii, *ca și cum ar fi avut un început*; nu e nici o diferență, afară de faptul că sufletul a avut aceleași perfecțiuni din totdeauna, dar la cari presupunem numai *că a ajuns*. Sau cu această propozițiune, din aceeași carte: sufletul neputând să fie distrus în mod absolut odată cu corpul, deși, empiric, el are durata corpului, păstrează ceva din eternitate, dacă privim lucrurile sub acest din urmă atribut, adică dacă concepem corpul sub esența lui Dumnezeu; în acest caz, întrucât în Dumnezeu există ideia care exprimă esența corpului, care prin aceasta este ceva ce aparține esenței sufletului, și întrucât nu putem da sufletului o durată care să fie exprimată în timp, căci dacă am proceda astfel, am atribui sufletului durata cor-

pului, urmează, că întrucât există ceva ce este conceput prin esența lui Dumnezeu, că acest ceva care aparține esenței suflului, va fi etern (prop. XXIII). Și în sfârșit, cu această idee: „Cum deci în eternitate nu există nici *când*, nici *înainte*, nici *după*, conchid, că din singura perfecțiune a lui Dumnezeu rezultă, că el n'a putut niciodată și nici acum, nu poate să voiască ceva diferit de ceiace a voit, sau că Dumnezeu ar fi putut fi *înainte* hotărîrilor lui cari sunt eterne ca și dânsul sau să fie fără ele, cari *nu sunt decât el însuși*” (prop. XXXIII, cartea I-a, scolia 2).

Tratatul teologico-politic

Lucrarea „Tratatul teologico-politic”, celebră încă din timpul vieții lui Spinoza, trebuie să fie privită ca o filosofie a religiei în care este tratată problema raportului om-divinitate. Accentul cade aci însă, pe momentul temporal al raportului.

A. Primele pagini ale tratatului se referă la superstițiile noastre, izvorâte din teamă și ignoranță, din experiență și speranță. Superstițiile sunt fundamentul religiei. Aceasta demonstrează, că religia se întemeiază pe o prejudecată, că ea nu-și are originile în rațiune, ci dimpotrivă, în pasiune. Ceiace contribuie ca oamenii să vadă pretutindeni miracolul și să interpreteze întâmplările ca și cum ar fi produsul bunului plac al zeilor, cărora trebuie să le cerem sprijinul prin daruri și lacrimi, sau cărora trebuie să le cerem să ne mărturisească intențiile lor, atunci când cercetăm măruntaiele animalelor, semnele păsărilor, înșirările fără de rost ale demenților și spusele zăpăciților. În felul acesta, datorită preoților cari cultivă mai curând adulația decât adorarea lui Dumnezeu, oamenii nu pot suporta decât acele manifestări religioase care sunt mărturia adulațiunii, persecutând pe aceia cari ar voi să iubească pe Dumnezeu, nu după închipuirile, prostiile și superstițiile cari ne-au aruncat și ne mențin în sclavie, ci după complexiunea sa. Dacă ne-am conduce de rațiune, am vedea că nu trebuie să fim ostili acelor cari ar avea, în ce privește adorarea lui Dumnezeu, opinii conforme luminilor rațiunii, în locul părerilor scoase din practica superstițiilor și a misterelor. Chiar dacă am sprijini aceste păreri pe cunoașterea misterelor Scripturii, fiindcă, și în acest caz, dovedim că „supunerea față de Scriptură întrece credința, ceiace se vede din împrejurarea, că cei mai mulți spun în principiu că Scriptura este pretutindeni adevărată și divină, când de fapt aceasta ar trebui să fie concluzia unui examen sever,

care să nu lase să subsiste într'însa nici o obscuritate" ¹⁾ Aceasta impune prin urmare un alt examen al Scripturii, întemeiat pe metoda naturală, clădit pe cunoașterea clară și distinctă a afirmațiilor ei. Un studiu al Scripturii conceput în acest sens, ne-ar duce la stabilirea următoarelor adevăruri:

1. Autoritatea profeților nu poate avea valoare decât din punctul de vedere al vieții și virtuții. În fond, profeții ne învață lucruri extrem de simple, pe cari ni le expun într'o formă simbolică, vie, întemeiându-se pe imaginația noastră, deci pe o formă mai apropiată de puterea de cunoaștere a mulțimii. „Cum însă simpla imaginație nu cuprinde prin natura ei certitudinea, așa cum este cazul cu orice idee clară și distinctă, pentru a fi siguri trebuie să adăogim imaginației ceva care este raționamentul, se vede că profeția prin ea însăși nu putea să cuprindă certitudinea, deoarece ea depinde numai de imaginație" ²⁾. Deaceia, profeții erau siguri de revelație, numai dacă aveau în vedere și un semn oarecare (de ex.: Dumnezeu spuse lui Moise: și aceasta să fie pentru tine un semn că te-am trimes, etc.). Semnele acestea sunt dependente însă de capacitatea sufletească a profeților, așa că, din această pricină, ele au fost diferite pentru fiecare profet, cum deosebit este și conținutul profeției lor, dacă raportăm lucrurile la temperamentul profeților, la imaginația lor, la opiniile ce le aveau despre astrologie, auguri, oracole și despre Dumnezeu

Rezultă cu atât mai mult, că profețiile pot fi luate în considerare numai din punctul de vedere al credinței și întrucât se refereau la viața morală a omului. Din punctul de vedere al certitudinii raționale, ele pot fi părăsite.

2. Poporul evreu poate fi poporul ales numai întrucât Dumnezeu i-a ales un anume loc unde ar putea trăi. În orice altă privință, poporul evreu este egal cu celelalte popoare, fiindcă, în ce privește intelectul, el a avut despre Dumnezeu și despre natură idei comune, iar în ce privește virtutea și viața adevărată, a fost la fel cu celelalte popoare. Cu referire la promisiunile ce Dumnezeu le-ar fi făcut evreilor, dacă vor asculta cu supunere legile sale, aceasta nu este o excepție, deoarece orice popor și orice organizare omenească nu se pot menține decât dacă ascultă de legile ce contribuie la menținerea lor. Legea evreiască le-a fost dată evreilor tocmai în acest scop,

1) Prefață la „Tratatul teologico-politic“.

2) Cap.: „Despre profeții“.

de aceia ea prevede și pedeapsa pentru cazul în care nu ar urma poruncile lui Dumnezeu. Legea aceasta nu are nimic comun cu legea divină, care are de obiect „numai binele suveran, adică cunoașterea adevărată și iubirea lui Dumnezeu¹⁾”. Numai o astfel de cunoaștere poate fi binele suveran, întrucât ea depinde de perfecțiunea noastră, iar perfecțiunea aceasta e cu atât mai mare, cu cât avem „o cunoaștere mai mare și mai perfectă a lui Dumnezeu”. Adică, cu cât cunoaștem mai multe lucruri în natură, cu atât cunoaștem mai bine esența lui Dumnezeu. Mijloacele sau regulile prin cari ajungem la o atare finalitate, se numesc comandamente sau legi divine. De aci tragem încheierea, că acțiunile noastre nu trebuie să aibă în vedere teama, plăcerea, renumele, etc., ci e necesar să fie făcute numai din grija „de a-l iubi pe Dumnezeu”. Căci, numai cunoscându-l și iubindu-l pe Dumnezeu, urmăm legea divină și obținem binele suveran. Acest bine „consistă numai în contemplarea și în gândirea pură a lui Dumnezeu”, Deaceia, legea divină are aceste caractere:

- a) este universală, adică este comună tuturor oamenilor;
- b) ea nu ne cere să credem în povestirile istoriei, „căci credința în povestirile istorice, chiar dacă ar cuprinde o certitudine, nu ne poate da cunoașterea lui Dumnezeu, deci nici iubirea lui Dumnezeu”;
- c) această lege nu cere ceremonii rituale, ele fiindu-i indiferente;

d) cea mai mare recompensă pentru ea este numai s'o cunoaștem, adică să-l cunoaștem pe Dumnezeu.

Din aceste caractere rezultă, că: a) Dumnezeu a cărui inteligență și voință sunt unul și același lucru, nu a putut să le apară oamenilor prescriindu-le legile după care vor avea să se conducă pentru a-și menține viața. Sub acest aspect legea nu apare cu un caracter de necesitate, deci ca un adevăr etern. Aceasta ne explică de ce Adam a putut să mănânce din mărul oprit și de ce adevărul revelat în Decalog a fost privit ca o lege, nu ca un adevăr etern. Dacă concepem existența lui Dumnezeu ca un adevăr etern, nu ca o lege, și-l cunoaștem pe Dumnezeu adecuat, nemijlocit, adică prin gândirea pură, adică nu prin cuvinte și imagini, așa cum l-au cunoscut profeții, ci cum l-a cunoscut Hristos, care a propovăduit aceleași lucruri ca și profeții, dar a vorbit despre ele, nu ca

1) Cap. : „Despre legea divină”.

legi, „ci ca adevăruri eterne”, atunci Dumnezeu nu ne poate apărea „ca un legislator sau ca un prinț care ar prescrie oamenilor legi”¹⁾; b) legea divină se acordă cu lumina naturală, cum se poate vedea din proverbele lui Solomon de pildă, unde se spune că intelectul uman „este o fântână de viață adevărată” pentru cel care îl posedă, pe când pedeapsa prostului este prostia sa; c) cultul a fost instituit de evrei pentru menținerea statului lor și a existenței lor, întrucât în vederea acestui scop ei credeau că nu trebuie să lucreze din proprie inițiativă, ci după comandamentul altora, — iar creștinii l-au instituit ca un semn exterior al bisericii lor universale, dar nu că ar contribui cu ceva la „beatitudinea” noastră²⁾; d) povestirile Scripturii au devenit la rândul lor necesare, dacă socotim că Dumnezeu are grijă de oamenii cari îi urmează prescripțiile, fiindcă numai în felul acesta omul comun „al cărui spirit poate vedea clar și distinct”, își îmbibă sufletul cu devoțiune și ascultare.

Acela însă care ar nega aceste povestiri, sau care nu ar crede în Dumnezeu, este un păcatos. „Acela din contra care le ignorează, dar care totuș crede prin lumina naturală că există un Dumnezeu și ceiace urmează, care pe de altă parte observă adevărata regulă a vieții, acela posedă în întregime beatitudinea și o posedă încă mai real decât omul vulgar, fiindcă nu are numai opinii adevărate, dar și o cunoaștere clară și distinctă”³⁾.

Despre metoda de interpretare a Scripturii.

B. Dacă ne referim la miracole, atunci cunoașterea și studiul lor trebuie să ne ducă la convingerea că Scriptura trebuie interpretată după metodele prin care interpretăm natura, întemeindu-ne pe rațiune. Rațiunea ne arată ordinea fizică și imuabilă a lucrurilor. Așa dar, înlătură explicarea lor prin miracole. Rațiunea ne arată că nimic nu se întâmplă „care să fie contrar naturii”, și nimic nu ne poate face să credem că legile ei se aplică unor lucruri și altora nu. O astfel de credință ar contrazice ideea că „virtutea și puterea naturii, fiind virtutea însăși și puterea lui Dumnezeu, legea și regulile naturii sunt decretale lui Dumnezeu”. Ceiace înseamnă, că pu-

1) Cap.: „Despre legea divină”.

2) Cap.: „Despre rațiunea pentru care au fost instituite ceremoniile și despre credința în povestire”.

3) Cap.: „Despre rațiunea pentru care au fost instituite ceremoniile”.

terea naturii este infinită și legile ei destul de largi, pentru a se întinde la tot ceiace este conceput prin intelectul divin¹⁾. Ceiace înlătură, mai departe, posibilitatea miracolelor, cari se întemeiază pe credința falsă că nu am putea cunoaște cauza evenimentelor. Omul comun putea să presupună aceasta în vechime, tot așa și cărțile sfinte, cari nu au văzut „că tot ce se întâmplă datorită unor cauze naturale se întâmplă și prin puterea și voința lui Dumnezeu”²⁾. Conchidem deci, că prin miracole nu izbutim să-l cunoaștem pe Dumnezeu. Rezultă însă, că dacă miracolele nu ne pot da cunoașterea lui Dumnezeu, trebuie să căutăm totuș divinitatea Scripturii în altceva decât în miracolele despre care ea ne vorbește. Anume, în faptul că ea ne învață virtutea adevărată, ceiace putem să știm numai dacă studiem Scriptura în ea însăși și călăuzindu-ne de următoarele principii:

a) să înțelegem sensul pe care îl poate avea un text în uzajul obișnuit;

b) să grupăm enunțările cari se raportează la un același obiect și să înlăturăm pe cele ambigue sau neclare, dând atenție sensului istoric al conceptelor și metaforelor, chiar când ele nu s’ar potrivi cu principiile rațiunii;

c) să facem ancheta istorică a textului, preocupându-ne de „viața, moravurile autorului fiecărei cărți, țința ce și-a propus, care a fost, în ce ocazie, în ce timp, pentru cine, în ce limbă a scris; ea trebuie să se raporteze, la destinul propriu al fiecărei cărți, cum a fost primită la început, în ce mâini a căzut, câte învățături diferite sunt cunoscute despre textul ei, cine au fost aceia cari au decis admiterea în canoane și, în fine, cum au fost reunite într’un singur corp toate aceste cărți cari au fost recunoscute canonice”.

„Pentru a putea ști cari propoziții sunt enunțate ca legi, cari din contră ca învățături morale, este necesar să cunoaștem viața, moravurile autorului și scopul vizat de ele, în afară că noi putem să explicăm mai ușor vorbele unui om, cu cât cunoaștem mai bine genul său propriu și complexiunea sa spirituală; „pentru a nu confunda învățăturile eterne cu altele valabile pentru un timp numai și destinate unui mic număr de oameni, este necesar deasemeni să cunoaștem la ce ocazii,

1) Aici Spinoza face următoarea notă: „Nu înțeleg prin natură numai materia și afecțiunile ei, dar în afară de materie o infinitate de lucruri”. Cap.: „Despre miracole”.

2) Cap.: „Despre miracole”.

în ce timp, pentru care națiune și pentru ce secol au fost scrise toate aceste învățături; e necesar să cunoaștem toate împrejurările pentru a ști la ce să ne referim, când e vorba de autoritatea proprie a fiecărei cărți și în același timp, dacă textul a putut să fie sau nu falsificat de mâni criminale, dacă s'a strecurat într'însul erori și dacă aceste erori au fost corijate de oameni competenți și demni de încredere; este foarte necesar să știm toate acestea, pentru a nu ceda unei porniri oarbe, care ne-ar înșela ușor și pentru a nu admite decât ceiace este sigur și în afară de îndoială".

Intr'un cuvânt, metoda preconizată este cea istorică, pentru ca din istoria Scripturii să deducem divinitatea acesteia, întrucât ne învață adevărata virtute. Adică, ne învață „că există un singur Dumnezeu a-tot-puternic care trebuie să fie singur adorat, care se îngrijește de toți și care iubește în primul rând pe aceia, care îl adoră și care iubesc pe aproapele lor ca pe ei înșiși, și așa mai departe. Aceasta și lucruri asemănătoare învață Scriptura pretutindeni, atât de limpede și atât de clar, încât nimeni nu poate avea vreo îndoială asupra sensului ei în această privință. Ceiace este însă Dumnezeu și în ce chip el vede totul și are grijă de toți, aceasta și lucruri asemănătoare nu învață clar Scriptura și nici ca adevăr etern. Mai mult, în această privință profeții nu au fost de aceeași părere. Deaceia în astfel de întrebări nimic nu poate fi considerat ca învățătură a spiritului sfânt, chiar și atunci când putem s'o lămurim după interpretarea naturală" ¹⁾.

Metoda este foarte dificilă a fi aplicată. Folosirea ei presupune cunoașterea limbei ebraice și istoria ei, iar când o cunoaștem încă ne este greu să facem uz de ea, deoarece există în Biblie multă ambiguitate și neclaritate a cuvintelor, un sens multiplu al conjucțiilor și adverbelor, verbele la indicativ n'au prezent, la preteritum n'au imperfectul, mai mult decât perfectul, viitorul, ceiace duce la ambiguitate, iar ceiace mărește și mai mult neclaritatea e, că în limba ebraică nu există vocale, iar propozițiile nu sunt despărțite între ele. În plus, nu posedăm unele cărți ale Scripturii în limba în care au fost scrise.

În consecință, metoda după care trebuie să interpretăm Scriptura e cea folosită la cunoașterea lucrurilor naturale. Iar dacă unii ar fi de părere contrară și anume, că Scriptura ar putea fi mai curând studiată, dacă am folosi o interpretare su-

1) Cap.: „Despre interpretarea Scripturii“.

pranaturală, pe care o privesc ca pe un dar divin, „ceiace este îndoelnic că îl posedă”, trebuie să observăm că aceştia afirmă aceleaşi lucruri şi adevăruri, numai că le exprimă într-o formă mai puţin clară. Altceva ar fi însă ideia lui Maimonide, idee pe care Spinoza o comentează pe larg şi care vrea să spună, că orice capitol al Bibliei poate fi interpretat diferit şi contradictoriu şi că numai atunci suntem siguri de înţelesul lor, când după interpretare ştim că, „ele nu cuprind nimic care n'ar fi în acord cu raţiunea noastră sau care ar putea să o contradică”¹⁾.

În lumina acestei metode, o cercetare a Scripturii ne duce la afirmarea că cele cinci cărţi ale lui Moise, ca şi cărţile lui Josua, ca şi aceia a Judecătorilor, a lui Ruth, Samuel şi a Regilor, nu sunt scrise de aceştia, că Ezra a putut fi ultimul lor redactor, că Psalmii au fost adunaţi în timpul celui de al doilea Templu, că proverbele lui Solomon au fost adunate în tot timpul acela sau în timpul regelui Josua, că asupra cărţii lui Hiob există numeroase păreri cu privire la persoana redactorului ei, etc. În ce priveşte scrierile apostolilor: apostolii au fost nu numai profeţi ci şi învăţători, care au avut şi autoritatea de a propăvădui învăătura lui Hristos, iar religia lor, în măsura în care povesteşte viaţa lui Hristos, nu aparţine domeniului raţiunii, dar în măsura conţinutului ei, care cuprinde morala lui Hristos, poate fi interpretată natural²⁾.

Despre credinţă.

C. Legea divină nu este scrisă pe table sau în cărţi, ci în sufletul oamenilor. Aceasta nu vrea să spună totuşi că Scriptura n'ar cuprinde cuvântul lui Dumnezeu, sau că ea nu ar fi divină sau sfântă. Din contră. Ea este o învăţătură a pietăţii şi întrucât vorbeşte de eternitatea lui Dumnezeu, este învăătura religiei adevărate. De aci deducem, că numai întrucât concepem Scriptura ca învăătura religiei adevărate şi că ea „nu învaţă nimic despre natura divină ce n'ar putea să nu fie imitat de oameni dacă trăiesc după o anume normă”, putem spune că Dumnezeu este autorul Bibliei. De aci mai deducem, că în măsura în care Scriptura cuprinde cuvântul lui Dumnezeu, sau în care ne arată că învăătura sa era în lume (Ion, cap. I. v. X), numai că lumea nu o cunoştea, numai în acea măsură putem să spunem

1) Acelaş capitol.

2) Cap.: „Despre Apostoli”.

că Scriptura cuprinde legea divină, care se resumă în perceptul acesta: „să iubim pe Dumnezeu mai presus de orice și pe aproapele nostru ca pe noi înșine”. Această învățătură care a rămas nealterată în semnificația ei și n'a fost coruptă de nici o eroare, este fundamentul religiei. Dintr'însa deducem apoi, că: „Dumnezeu există, că providența sa este universală, că el este a-tot-puternic, că prin hotărârea sa omul pios este fericit, pe când cel rău este nenorocit și că mântuirea noastră depinde numai de grația sa”¹⁾.

Credința ne învață să ne supunem lui Dumnezeu, iar pentru a ne supune, ne învață să ascultăm de acest unic comandament: să iubim pe aproapele nostru. În felul acesta, credința poate fi definită că consistă, „în a atribui lui Dumnezeu prin gândire astfel de caractere că ignorarea lor trebuie să ducă la distrugerea supunerii și că fiind pusă supunerea, caracterele acesteia sunt puse în mod necesar”²⁾.

De aci urmează, că: a) „Credința aduce mântuirea nu prin ea însăși, ci dacă o raportăm la supunere”; b) „Cine se supune cu adevărat, posedă în mod necesar credința adevărată, aceia al cărei fruct este mântuirea”³⁾.

De unde rezultă, că „nimeni nu poate fi judecat că e credincios sau nu e credincios, decât după faptele sale” — dacă practică sau nu mila și dreptatea. Credința se raportează prin urmare la o serie de dogme rezultate din supunerea noastră și care se reduc la iubirea aproapelui. „Numai în proporția acestei iubiri fiecare din noi este în Dumnezeu (pentru a vorbi ca Ion) și Dumnezeu este în fiecare din noi”⁴⁾.

Credința aceasta nu are nimic comun cu filosofia, fiindcă scopul credinței este mila și pietatea, pe când al filosofiei este adevărul. Credința se întemeiază pe istoria și filologia Scripturii, cât și pe revelație, pe când filosofia se întemeiază pe conceptele scoase din natură. Deaceia, credința nu condamnă libertatea de a filosofa, ci socotește că sunt „eretici și schizmatici aceia cari învață opinii proprii cari răspândesc printre oameni nesupunerea, ura, spiritul agresiv și mânia și consideră din contră drept credincioși pe aceia cari după măsura rațiunii și a capacităților lor răspândesc dreptatea și iubirea”⁵⁾.

1) Cap.: „Despre prescripția originară adevărată a legii divine”, etc.

2) Cap.: „Ce este credința”.

3) Ibidem.

4) Ibidem.

5) Cap.: „Teologia nu este servitoarea rațiunii”, etc.

Revelația nu trebuie confundată cu un număr oarecare de scrieri, ci e necesar să fie privită ca o idee simplă, cunoscută de profeți: „să ne supunem lui Dumnezeu din tot sufletul, practicând justiția și mila”. Sub semnul revelației „lucrurile se raportă la Dumnezeu”¹⁾.

De aci deducem, că obiectul credinței este supunerea. Ea este cu totul distinctă de cunoașterea naturală a lucrurilor. Rezultă, că religia și filosofia au fiecare un domeniu separat. Nu este însă necesar ca ele să se combată. Este necesar numai ca oamenii să fie lăsați să cerceteze cu toată libertatea judecății lor, fundamentele credinței și „să judece credința fiecăruia numai după faptele sale, întrebându-se dacă acestea sunt conforme sau nu pietății, deoarece numai așa va putea poate să se supună lui Dumnezeu printr'un consimțământ întreg și liber, iar justiția și mila vor avea pentru toți acelaș preț”²⁾.

Intr'un cuvânt, teologia nu este servitoarea rațiunii, întocmai cum rațiunea nu este servitoarea teologiei. Cine vrea să supună filosofiei, Scriptura, „ar atribui profeților multe gândiri pe cari nu le-au avut nici măcar în vis și ar interpreta fals gândirea lor; cine dimpotrivă face din rațiune servitoarea teologiei, este ținut să admită ca lucruri divine prejudecățile vulgare din timpurile trecute, prejudecăți cari ar stăpâni și orbi gândirea sa”³⁾. Scriptura nu trebuie să se supună rațiunii, cum credea Maimonide, și nici rațiunea Scripturii, cum credea rabi Jehuda Alpakhar, de pildă. Acesta din urmă lăsa chiar la o parte rațiunea, întemeiându-se numai pe afirmațiile dogmatice ale Scripturii, afirmații pe care le socotea absolut adevărate, întrucât se sprijineau pe autoritatea Scripturii. Ceiace, după Spinoza, este o greșală. Deoarece, dacă este just ca Scriptura să fie explicată prin Scriptură până ce „descoperim sensul textelor și gândirea profeților”, este necesar în urmă să ne folosim „de judecată și rațiune, pentru a da acestei gândiri asentimentul nostru”. Rațiunii îi apare ca un fapt temerar obligația la care unii vor să ne supună de a „admite ca adevărat tot ceiace Scriptura afirmă și să negăm ca fals tot ceiace ea neagă”. Ceiace știm până acum despre Scriptură, anume că „ea se compune din diverse cărți cari au fost scrise în timpuri diferite, că ea nu ni s'a păstrat nedeformată, că trebuie să-i determinăm sensul prin critica istorică, că este scrisă într'o limbă

1) Prefață la Tratatul teologico-politic.

2) Ibidem.

3) Cap. „Teologia nu este servitoarea rațiunii”.

metaforică și imaginativă, că dogma ei fundamentală, care este supunerea, nu poate fi explicată prin lumina naturală, ci prin revelație, că certitudinea acestei dogme este numai una morală, că autoritatea Scripturii nu este stabilită prin demonstrație matematică, ci pe mărturia profeților cari la rândul lor își clădesc certitudinile pe imaginație, pe semne și pe „sufletul lor înclinat spre ce este drept și bun”, etc., — ne impune, dincontră, să nu admitem o atare pretenție. Rămânem deaceia la afirmarea primă, că rațiunea și teologia nu sunt supuse una alteia. Teologia trebuie să lase însă rațiunii, „care este într’adevăr lumina gândirii, de a determina cum anume dogmele trebuie să fie înțelese în mod precis și în raport cu adevărul, căci fără această lumină gândirea ar fi numai vis și ficțiune”. Intocmai cum rațiunea urmează să recunoască adevărul, că nu trebuie respinse dogmele din care oamenii își trag consolarea. În această privință, Spinoza merge chiar mai departe, când își încheie considerațiile sale, cu această frază: „țin să observ, în ce privește utilitatea sau necesitatea Scripturii sau a revelației, că le socotesc foarte mari. Dacă, așadar, noi nu putem prin luminarea naturală să dăm seama că simpla ascultare este o cale de mântuire, însă că singură revelația învață că acest lucru este posibil numai printr’un deosebit har al lui Dumnezeu, pe care rațiunea nu-l poate explica, — se vede că Scriptura a adus oamenilor o mare consolare. Căci, toți pot să se supună și numai o parte comparativ foarte mică a genului uman atinge starea de virtute sub singura conducere a rațiunei; dacă așadar n’am avea mărturia Scripturii, ne-am îndoi aproape de mântuirea tuturor”¹⁾).

Incheiere.

Sfârșitul „Tratatului teologico-politic” coincide, cum vedem, în planul filosofiei religiei, cu finalul „Eticei”, văzută în planul ei ultim și prim de transcendență. Este aci un paralelism teoretic de o impresionantă claritate și a cărui viziune ne face să constatăm că în „Tratatul teologico-politic”, Spinoza a desbătut pe un plan temporal aceiaș problemă a virtuții și a mântuirii noastre, pe care în „etică” o tratează pe un plan transcendent.

N’am putea spune cu toate acestea, privind ambele planuri, că drumul pe care-l face Spinoza pentru a ajunge la afirmarea ultimă, teoretic revelatorie, din „Tratatul teologico-politic”, e dru-

1) Cap. : „Teologia nu este servitoarea rațiunii”.

mul unei conversiuni de felul celei alexandrine. Fiindcă, aci nu este vorba de nici o mișcare ascendentă morală a omului, cum nu e vorba nici de misticism sau de asceză, adică de fapte pe cari conversiunea alexandrină le presupune. Aci este vorba de o cunoaștere care ne face să vedem, că punctul de ajungere este acelaș cu punctul de plecare. Altminteri, nu ne-am putea explica de ce Spinoza în textul „Tratatului politic” ne spune, că în măsura în care Scriptura ne arată că învățătura lui Dumnezeu era în lume, *numai că lumea nu o cunoștea*, în acea măsură Scriptura cuprinde cuvântul lui Dumnezeu; sau de ce ne spune că numai în măsura iubirii noastre către Dumnezeu, la rândul său Dumnezeu este în noi. Ceiace ne amintește de celelalte afirmări spinoziene din „Etica”: cu toate că iubirea noastră către Dumnezeu n'a avut o origine, ea are toate perfecțiunile iubirii, *ca și cum ar fi avut un început*; nu e nici o diferență, afară de faptul că sufletul a avut aceleași perfecțiuni din totdeauna, dar la cari *presupunem numai că a ajuns*, etc.

Cum nu am putea pe de altă parte să afirmăm, privind sfârșitul „Tratatului teologic-politic” și finalul „Eticei”, sfârșit și final cari exprimă o identitate, că punctul de ajungere ar fi acela al plecării, dacă voim să acceptăm că „Etica” a fost temeiul întregii construcții spinoziene; sau că punctul de plecare este acelaș cu punctul de ajungere, dacă voim să socotim că „Tratatul teologic-politic” a servit de bază întregului eșafodaj al filosofiei lui Spinoza. Fiindcă, fie că am privi lucrurile dela dreapta spre stânga, fie că le-am considera dela stânga spre dreapta, începutul lor, privind totul pe un plan de vecinicie, coincide.

Ceiace, mai departe, înseamnă, că independent de împrejurarea că nici n'am putea să stabilim cu precizie întâietatea uneia sau alteia din aceste două lucrări, problema nici nu are însemnătate din punctul de vedere al atributului eternității sub care trebuie să vedem și de astă dată lucrurile. Fiindcă, sub acest aspect, ontologic vorbind, totul este dat dela început sau e fără început, e din totdeauna sau este în acelaș timp.

Incheiere, care ne duce la aceste lămuriri: numai întrucât și atâta timp cât s'a menținut pe planul temporal, Spinoza a putut să aducă în „Tratatul teologic-politic” criticile sale împotriva cultului și ceremonialului judaic, cât și împotriva cultului și sacramentului catolic. Când părăsea însă punctul de vedere temporal, adevărul ultim fixat mai sus, îi apărea în toată strălucirea lui. Ceiace înseamnă că Spinoza, deși mare exeget

al Bibliei, n'a cercetat adeseori decât aspectul temporal al lucrurilor și sensul lor concret, uitând tot de atâtea ori semnificația lor spirituală. Și că, pe planul temporal, critica Bibliei în legătură cu profetismul, miracolul, superstițiile, interpolările și scrierea Bibliei în mai multe epoci, este perfect posibilă. Dar că, procedând astfel, Spinoza a uitat să dea atenție și sensului spiritual al conceptelor biblice. Dacă ar fi păstrat mereu înaintea sa viziunea transcendentă, așa cum a făcut în „Etica”, adică, dacă n'ar fi uitat niciodată punctul de vedere transcendent, cum a procedat chiar și atunci când în „Etică” ne vorbește de cele trecătoare, ar fi văzut și în „Tratatul teologico-politic” că dincolo de ceiace este timp și povestire în Biblie, este vecinicia revelată. Este Dumnezeu. Este acel Dumnezeu pe care, rațional, Spinoza l-a descoperit, preferând această descoperire, revelației și mărturisind un alt drum decât acela găsit de către profeți și urmat de oameni, datorită autorității cuvântului inspirat al profeților.

Este acum o altă întrebare, dacă sensul acela spiritual al conceptelor biblice, paralel sensului lor concret, nu este totuna cu o cunoaștere rațională a lui Dumnezeu, cunoaștere pe care nici Moise și nici profeții nu aveau s'o comunice oamenilor, dacă ne gândim că atât Moise cât și profeții au descoperit oamenilor legea, folosind metafora, parabola și felul antropomorfic de a înțelege lucrurile, propriu comunilor muritori. Cum comentează nu numai Spinoza, dar și celalt mare învățat evreu, Maimonide.

Nicole Malebranche

Descartes croise filosofiei moderne o perspectivă atât de largă, încât urmașii săi aveau deschise, în fața lor, direcțiuni diferite. Totuși, ei păstrează ca moștenire comună aceeași ținută, specific idealistă, care îi determină să părăsească problema medievală a substanței și să-și ațintească luarea aminte asupra valorii cunoașterii.

Pe când, însă, idealismul lui Descartes se întemeiază pe matematică, urmașii săi îl îndreaptă către psihologie. Nu atât valoarea cunoașterii și deci a principiilor constitutive ale științei, va rămâne interesul central al filosofiei după Descartes, ci origina cunoașterii, procesul cugetării și condițiunile lui subiective, individuale.

De la idealismul științific cartesian duce un drum direct spre idealismul psihologic al lui Berkeley. Etapa cea mai de seamă și care înseamnă pentru cultura modernă un moment critic, de criză a creșterii ei, e filozofia lui Nicole Malebranche.

Născut la Paris, în anul 1638, Malebranche a studiat teologia și a intrat în ordinul liber al Oratorienilor, în care domnea învățătura și spiritul Sf-lui Augustin. În școală n'a învățat filosofie, dar când, din întâmplare, i-a căzut în mână *Traité de l'homme* al lui Descartes, Malebranche s'a simțit atât de puternic atras de filosofie, încât i se închină. Pe lângă o neștrămutată credință în Dumnezeu, după dogmele catolice, el simte o nevoie poruncitoare de a ști exact cele ce se întâmplă în natură și lume. După mărturisirea sa, nimeni altul afară de Descartes nu-l mulțumește cu privire la știință. Căci acelor cunoștințe practice și întâmplătoare, pe care i le ofereau ceilalți gânditori, Malebranche nu le acordă numele de știință — ele sânt istorie și nu-i satisfac șetea de a ști.

Între Descartes și Sf. Augustin, cugetarea sa își caută drumul — căci Malebranche nu e un eclectic — ci inspirat de acești mari predecesori, se face de sine stătător.

În *Recherche de la Vérité*, opera sa fundamentală, ca și în *Entretiens sur la Métaphysique et sur la Religion*, e vădită influența Sfântului Augustin și prin acesta a lui Platon asupra cartesianului — dar în corespondența cu Leibniz, se vede cum Malebranche se emancipează de modelul său prin constatarea greșelilor făcute de acesta în fizică.

La sfârșitul vieții l-a întâlnit pe Berkeley, cu care are adânci asemănări. Se pare că, bolnăvicios și plătând cum era, Malebranche ar fi murit în urma unei convorbiri, care l-a turburat adânc (1715).

Malebranche e însuflețit de credința neștrămutată că omul este una cu Dumnezeu. Doar trupul îl face să-și uite de această legătură și-l îndepărtează de izvorul său divin.

Dacă își clădește speculațiunile filosofice pe o temelie religioasă, nu e mai puțin adevărat că se ostenește să deștepte și să întărească credința prin cugetare rațională. Nevoia de a întemeia adevărul pe cunoaștere, iar nu pe autoritate, înrolează pe Malebranche printre idealistii moderni. Ca atare, el deosebete între știință și credință, iar când încearcă, totuși, să împace în conștiința sa creștinismul cu raționalismul, o face,

nu pentru a confunda tainele sfinte cu natura, ci pentru a le deosebi, ca două adevăruri la fel de necesare pentru împlinirea Omului. „Pour être fidèle il faut croire aveuglément, mais pour être philosophe il faut voir évidemment”.

În filosofie și știință nu ne este îngăduit să ne dăm consimțământul decât lucrurilor cari sânt „entièrement évidentes”. Cele mai mari greșeli se fac din încăpățănarea cu care se ia în grabă, drept adevăr, ceea ce e numai *verosimil*. Erorile purced din faptul că, în loc să *cercetăm*, noi ne încredințăm orbește unei autorități. Malebranche se împotrivește attâ tiraniei lui Aristot cât și a altor gânditori din trecut, pe motivul că: „de vreme ce am ochi să văd, vreau să văd prin mine însumi”.

Singurul criteriu recunoscut pentru evaluarea adevărului este *evidența*. Acest drum, descoperit de Descartes, îi aparține lui Malebranche „drum foarte sigur pentru descoperirea tuturor adevărurilor pe care le poate cuprinde o înțelegere limitată” și singurul pe care o știință cinstită despre natură se poate angaja.

Știință e cunoașterea adevărurilor necesare, așa cum sânt adevărurile matematice. Tot ce nu e necesar, nu e, de altfel, nici evident. Astfel, cunoștințele practice, cum sânt cele politice, medicale, chiar o parte din morală, Malebranche le numește: *istorie* și le găsește numai *verosimile*, nu *evidente*. Fără, pentru aceasta, a fi de disprețuit, fiindcă, strânse laolaltă, orânduite, asemenea cunoștințe pot duce cu timpul la descoperirea unui adevăr.

Pentru a fi în stare de a recunoaște adevărul și evidența lui, trebuie, mai înainte de toate, să ne tămăduim sufletul de erori: „Que l'esprit soit purifié avant d'être éclairé”.

Toate facultățile sufletului nostru sunt izvoare de erori. Malebranche închină o jumătate și mai bine din opera sa principală *Recherche de la vérité*, căutării și descoperirii erorilor.

Cu acest prilej, se dovedește a fi nu numai un fin observator al fenomenelor sufletești, dar și întemeietorul unei metode de cercetare psihologică. Astfel se poate spune că nu Englezii sunt întemeietorii psihologiei moderne, — ci Malebranche.

Pentru împărțirea erorilor după facultățile conștiinței, s'a servit de exemplul lui Bacon din „Teoria Idolilor”, dar experiențele sale de seamă în optică, interesul său adânc pentru științele matematice și fizice, îl pun în starea de a delimita și fixa rolul și natura diverselor funcțiuni mintale cu o precizie ce o întrece pe a contemporanilor săi, și pe de altă

parte să păstreze legătura cu problema fundamentală a filosofiei moderne: problema cunoștinței.

Călăuzit de interesul cartesian pentru valabilitatea științei, el împarte facultățile de cunoaștere în *simțuri*, *imaginație* și *înțelegere*.

Prin simțuri, sufletul percepe lucrurile materiale, care, fiind prezente, impresionează organele externe ale trupului, comunicând creerului impresiunile.

Malebranche împărtășește cu Descartes convingerea că datele simțurilor sunt subiective, adăogând la probele precedentului său observațiuni prețioase din domeniul opticei. Structura ochiului și mai ales a cristalinului îi dovedesc subiectivitatea, — deci relativitatea până și a formei obiectelor.

Malebranche explică în genere subiectivitatea simțurilor prin scopul lor practic: ele ne sunt date doar ca să ne menție în viață, nicidecum pentru a cunoaște adevărul. După Malebranche, simțurile sunt mai puțin de temut și se poate aștepta dela ele mai mult decât se crede în genere. Mai primejdioasă e în schimb imaginația: ea nu percepe decât lucruri materiale absente, despre care își face imagini în creer.

Acestea sunt pe de o parte mai slabe ca cele intuite prin simțuri, pe de alta lucrul închipuit e numai în creer; astfel percepția internă e deosebită de cea externă. Consideră mai primejdioasă eroarea de imaginație decât pe cea a simțurilor, pentru că pricinuește confuzia între realitate și simplul ideal. Prin observațiile sale psihologice, Malebranche ajunge astfel la adâncirea problemei fundamentale a filosofiei moderne, dedesubtul curiozității psihologice, îl preocupă acut valabilitatea științei, — obiectivitatea cunoașterii.

În fine înțelegerea pură, — „l'entendement” —, e facultatea sufletului care cunoaște „universalul”, „spiritualul”. Prin o reflexiune asupra sa însuși, sufletul descoperă în el *idei*, *noțiuni*, care sunt evidente, — se impun. Una din acestea e *întinderea* cu proprietățile ei, alta e *infinitul*. Acestor idei nu-le corespund imagini corporale. Cum prin natura ei înțelegerea e limitată, erorile ei decurg din această îngrădire care o face inaptă să conceapă perfect infinitul și nu-i îngăduie să deosebească mai multe lucruri deodată. Cu cât gândurile sunt mai numeroase, cu atât sunt mai confuze. Greșala fundamentală a filosofilor e, pe de o parte, lipsa de control a „autorității”, încrederea oarbă în argumentarea altora, atunci când numai „fapte și experiențe” și convingerea proprie trebuie să ne în-

credințe; pe de altă parte, filosofia nu cunoaște *limitele* spiritului și s'a aventurat în teme prea mari pentru capacitatea de înțelegere a acestuia.

Punctul de vedere psihologic din care Malebranche cercetează cunoașterea, îl duce la constatarea subiectivității, — deci a relativității ei, ceea ce îl apropie firește de idealismul modern, împingându-l însă spre concluzii diferite. Descartes întemeiasă obiectivitatea cunoașterii pe cugetare: în „je pense, donc je suis”, ceea ce importă e raportul între a *gândi* și a *fi*. Urmașii săi mută accentul de pe acest raport, pe subiect: ceea ce îi interesează e *Eul*; filosofia, în loc să se mai îndrepte asupra conținutului cunoașterii, asupra *științei*, deviază înspre subiectul cunoscător: Teoria cunoașterii face loc psihologiei. Malebranche simte cum fără voia lui alunecă de pe linia cartesiană și încearcă să oprească devierea printr'o justificare a psihologismului său ca fiind o simplă metodă; „la méthode qui examine les choses en les considérant en leur naissance, a plus d'ordre et de lumière et les fait connaître plus à fond”... (Cartea I cap. 1). Il preocupă procesul gândirii, dar față de conținutul acesteia, atitudinea sa devine metafizică, — deși intenția rămâne totuși științifică. Atât de pătruns e de altfel cartesianul de noul ideal științific, încât îl aplică și studiului psihologic. El știe bine că procesul cunoașterii nu poate deveni obiect de știință, neputând fi redus la raporturi numerice. Numai natura empirică a corpurilor poate fi cuprinsă în asemenea raporturi, — numai despre corpuri, poate deci fi o știință exactă.

Ideile clare, evidente, precum sunt cele matematice, sunt și ele tot raporturi, și stările psihice neputând fi puse între ele într'un raport matematic precis, nici reduse la o comună măsură, nu e posibilă despre ele o *știință* propriu zisă, decât dacă ne raportăm la relațiunile între cauzele lor fizice concomitente.

Acest paralelism psiho-fizic, pe care Malebranche îl adoptă alături de Spinoza și de toți contemporanii săi, nu-l duce însă la confuzia psiho-fizicei, căci el condamnă măsurătoarea stărilor psihice prin aceea chiar că le consideră inapte de a sta în raport matematic unele față de altele.

Nici nu-l lasă însă cu totul să cadă în ocazionalismul pur metafizic, — cel care constată între registrul fenomenului material și al celui spiritual o legătură numai externă. Pentru Malebranche, paralelismul e o nevoie logică, un principiu de cunoaștere. Spiritul și materia rămăneau distincte în cartesianism. Malebranche, preconizând o știință a psihologiei legată de

fiziologie, fără să reducă registrul material și cel spiritual unul la altul printr'un raport cauzal, face să pălească deosebirea lor concepută metafizic, și le privește doar ca două momente integrante ale aceleiași cunoașteri precise, științifice. Chiar dacă nu am lua în seamă interesul său viu pentru toate noile descoperiri fizice, și mai ales pentru cercetările matematicienilor contemporani asupra infinitului, atitudinea acestui raționalist e evident idealistă și modernă în însăși concepția sa despre știința psihologiei.

Psihologia e fără îndoială partea originală a sistemului lui, pentru care Malebranche rămâne alături de marii cugetători ai Renașterii.

Nu e mai puțin adevărat că în intenția sa, psihologia e doar un *mijloc* pentru cercetarea *adevărului*, pe care Malebranche îl concepe ca *adevăr științific*, — nu *metafizic*. El refuză de a crede că putem cunoaște de-adreptul sufletul prin intuiție internă.

Numai fenomenul psihologic îl interesează. De altfel acest cartesian se îndepărtează într'atât de problema substanței, încât se declară indiferent nu numai față de *materie* în sine, dar și de *sufletul* în sine; *fenomenele* materiale și cele de conștiință sunt singurul obiect al cercetărilor sale.

E incontestabil că Malebranche înțelege problemele filosofice ca un modern, — dar nu e mai puțin adevărat că le soluționează ca un medieval. Obstacolul în fața căruia se oprește avântul cugetătorului modern, e *problema cauzalității*.

Cercetările psihologice îl făcuseră să uite deosebirea metafizică între trup și spirit. Cu toată admirația sa pentru Descartes, îl nemulțumește totuși explicațiunea influenței trupului asupra spiritului prin „*esprits animaux*”. Malebranche refuză *entitățile*, *forțele*, prin care se explică atât fenomenul de voință, cât și oricare acțiune. Datele exacte ale psihologiei îl ajutau să uite deosebirea metafizică între trup și spirit, — dar în fața problemei *cauzalității*, deosebirea se ivește amenințătoare. Acțiunea corpurilor asupra corpurilor, a stărilor sufletești între ele, — aceasta îl turbură mai puțin, dar în acțiunea spiritului asupra corpurilor, i se înfățișează *cauzalitatea* ca problema esențială filosofică, — și peste ea nu poate trece. Fără îndoială Malebranche dă la iveală adâncurile problemei cauzalității, care se va înfățișa ca centrul cugetării moderne, dar, pentru a o soluționa, se aventurează într'un sens care denunță capitularea spiritului modern științific în fața spiritului medieval dogmatic.

E drept că întemeiază cauzalitatea *pe legi*, nu pe forțe și entități: „*puisque les lois sont efficaces, elles agissent, et les corps ne peuvent agir*”. Adevărata știință, e cunoașterea acestor legi, ca raporturi constante. Iar regulile nestrămutate ale oricărei cunoașteri sunt vecinice. Sustrase oricărei influențe, ele sunt *raporturi ideale*, — *fără de cari nici nu ar fi posibilă realitatea*. Obiectul științei celei mai desăvârșite, sunt tocmai aceste raporturi ideale, precum le găsim în Analiza Matematică, care e după Malebranche călăuza științei.

Și totuși cauzalitatea îl scoate din acest făgaș, pentru a-l purta pe drumuri părăsite de Descartes. Fenomenul îl fundase pe legi, — nu pe *puteri* și *entități*, dar deodată acestea se întorc sub alt nume, căci Malebranche se întreabă: *pe ce se întemeiază eficacitatea legilor?* Întrebarea e modernă, dar nu și răspunsul: legile își au fundamentul în voința divină, care le-a făcut. Cu aceasta, părăsește calea științei, pentru a se aventura în domeniul nesigur al metafizicei. În locul puterilor multiple, intervine Puterea Unică, creatoare: Tensiunea între știință și metafizică e flagrantă, mai ales în opoziția dintre *natură* și *legi* pe de-o parte, și „Creație” pe de alta. În locul *conservării energiei*, care e o problemă științifică, apare problema creării energiei. Acțiunea unui corp asupra altuia, ca și a spiritelor asupra corpurilor, e după Malebranche o iluzie, — cea mai primejdioasă eroare datorită filosofiei păgâne. Singura putere care acționează e puterea lui Dumnezeu. Numai voința divină mișcă totul: ea e puterea lucrurilor ca și a sufletului. Când două bile se lovesc și una pune pe cealaltă în mișcare, ea nu-i comunică o putere, deoarece nu o are. Ea e numai cauza naturală, — adică *ocazională* — care determină pe Creator să acționeze într'un anumit fel. Dumnezeu mișcă totul după anumite legi pe care *El le-a vrut*. Aceste legi — iar nu corpurile înfăptuiesc: „il n'y a pas de forces, de puissances, de causes véritables dans le monde matériel et sensible”. Dar iată că problema fizică se repercutează asupra însăși cunoașterii: „ils (spiritele) ne peuvent rien connaître si Dieu ne les éclaire. Ils ne peuvent rien sentir si Dieu ne les modifie. Ils ne peuvent rien vouloir si Dieu ne les meut vers le bien général, — c'est-à-dire vers Lui”. (Cartea 6, cap. 3). Cauză adevărată nu poate fi decât aceea în care spiritul vede o legătură necesară. Orî o asemenea necesitate există doar între Dumnezeu și creaturile sale. Tot ce pare a fi cauză, e numai prilejul extern al intervenției divine. Dumnezeu acționează *voinde*: „communiquer sa puissance, c'est

communiquer l'efficace de sa volonté". Iar voința noastră e executată de voința Lui. Cum nu e decât un Dumnezeu adevărat, nu e decât o singură cauză adevărată. Iar cunoașterea care se făcea prin ideile clare și evidente ale spiritului, nu mai asigură existența obiectului, — obiectivitatea nu mai e garantată de idee, ci *are nevoie de Revelație*. Ascensiunea gândirii lui Malebranche se oprește în fața dogmei catolice, și se înclină. Căci la el revelația nu înseamnă ca la Pascal deschiderea unei perspective spiritului cercetător, — ci e o încheere a acțiunii spiritului: ea desvăluie pasivitatea esențială a acestuia. Și totuși, dacă Sfântul Augustin a învins pe Descartes, a făcut-o prin momentul său platonice. Ceeace îl chinuște pe Malebranche, nu e atât de a ști că lucrurile percepute sunt, — ci e îngrijat de siguranța cunoașterii, — deci de valoarea științei. Izvorul divin garantează astfel fundamentul inteligibil al fenomenelor.

Dacă cunoașterea ar fi numai în noi, cei trecători, nimic n'ar chezașui-o. „Cela ne vient point de la modalité qui nous est propre et particulière, — c'est un éclat de la substance lumineuse de notre Maître commun” (Cartea III și VI, cap. 3, partea a II-a).

Ideile matematice, care sunt tip de cunoștință științifică, nu sunt induse, nu sunt suma cazurilor particulare.

Izvorul acestei cunoașteri nu poate fi *în noi*, ci e transmis de Dumnezeu în care e permanența și claritatea. Același lucru e valabil și pentru cunoașterea empirică. Toate lucrurile le privim în Dumnezeu. Această afirmare ia cu Malebranche un sens nou: Eul nostru trecător *prinde* permanentul în inteligibil, — nu-l *crează*.

Prin urmare ideile nu mai sunt funcțiunea spiritului omenesc, ci devin un fel de *obiecte spirituale*, în Dumnezeu, care e locul spiritelor. El a creat lumea făcând întâi *ideile* lucrurilor. Corpurile nu sunt cuprinse în Dumnezeu, ci numai ideea lor. Dimpotrivă spiritele create sunt în El, unde se întâlnesc cu ideile corpurilor, și astfel le pot cunoaște pe acestea din urmă.

Așadar spiritul e condamnat la pasivitate, — căci el percepe raporturi ce există între idei de sine stătătoare în Dumnezeu. Însăși atenția, — această activitate a spiritului —, ne e dată din mila cerească: Malebranche o numește „o rugăciune naturală”.

Etica lui e consecința acestei concepții. Voința noastră e executată de voința lui Dumnezeu.

Apucăturile naturale sunt bune, fiind inculcate în om de către Dumnezeu.

Totuși suntem liberi să alegem sau nu binele, după cum îl recunoaștem sau nu. El întrece dilema pusă de alții, — care nu are sens: e voința indiferentă sau e determinată? Suntem *obligați* să voim binele, — dar suntem *liberi* să alegem sau nu. Dumnezeu e pus în postura falsă de a ne executa chiar hotărârile rele. Cum cunoașterea e însă tot în Dumnezeu, — nu în ea poate fi libertatea omului, — deaceia Malebranche se simte silit s'o introducă pe altă cale, fără totuși a reuși. Și astfel rămâne Malebranche în fața problemei păcatului (legată de cea a libertății), fără să poată ieși din ea.

Dragostea divină e ultimul nostru scop, ca o consecință naturală a faptului că suntem doar modificări ale lui Dumnezeu, — tindem să ne integrăm în El. Apropiat prin aceasta de Spinoza, se deosebește totuși de el prin faptul că Dumnezeul lui Spinoza e în lume, pe când al lui Malebranche cuprinde El lumea.

Malebranche pune problemele ca un spirit modern înaintat. Și chiar dacă le soluționează medieval, înclinarea spre știința exactă imprimă însăși religiozității sale un caracter rațional.

Dacă lupta între influența lui Descartes și a Sfântului Augustin sfârșește în favoarea celui din urmă, momentul platonice inerent Augustinismului îl menține pe Malebranche într'o oscilare între cele două orientări, — care face din el un exemplu viu al însăși strădaniei culturii omenești de a trece un ecuator.

Blaise Pascal

B. Pascal s'a născut la 1623, la Clermont, dintr'o distinsă familie de magistrați, în care tradiția religioasă trăia liniștită alături de preocupările științifice. Micul Blaise a crescut într'un cerc de cercetători ca matematicienii Fermat, Roberval, Desargues, — și dela doisprezece ani este admis la întrunirile din care va ieși mai târziu Academia de Științe franceză. Privilegiul îi e acordat în urma unui episod emoționant: pe temeiul unei simple definiții a Matematicii ca fiind știința cu ajutorul căreia se pot construi figuri juste, exacte, și se pot găsi proporțiile între ele, el își formulează singur teoremele fundamentale ale Geometriei, și le demonstrează după ce formase singur axiome și definițiuni. Fără să fi născocit Geometria, cum povestește legenda, el a descoperit spontan metoda deductivă.

Frecventarea cercului de matematicieni condus de Père Mersenne, prietenul lui Descartes, îl ajută să-și desvolte darurile excepționale. La cincisprezece ani, i se publică un tratat despre Secțiunile Conice, în care nevoia de sinteză de-o parte, și de cuprinderea adevărului întreg sub toate fețele lui pe de alta, vădește înaintașilor săi geniul acestui copil. Aceeași nevoie îl mână și la descoperirea mașinei de calculat. Existau „bastonașele” lui Napier; Pascal izbutește să facă reținerile pe cale mecanică. Descoperirea o face prin raționament și pe temeiul ipotezei că în diversele operațiuni de calcul se ascunde o singură mișcare a rațiunii, și că la dinamismul gândirii matematice, trebuie să se găsească un corespondent în mișcarea mecanică. Cu toată opoziția față de Descartes, întreținută de Fermat și Roberval, el se mărturisește astfel din familia idealiştilor moderni, a căror flamură o poartă Descartes.

Întâlnirea a doi gentilomi janseniști și a gânditorilor dela Port-Royal provoacă prima sa conversiune. Teoria predestinării și a grației nu-l scot din preocupările sale de matematician, la care se adaugă acum cercetările asupra vidului. Dumnezeu, în care crezuse întotdeauna, îi devine doar o nevoie logică.

Părintele Mersenne adusese din Italia zvonul experiențelor lui Toricelli asupra vidului. Pascal întreprinde o serie de experiențe la Puy-de-Dôme și la Paris, în Tour Saint-Jacques, ale căror rezultate le publică la 1647 în *Nouvelles Expériences touchant le Vide*, în care combate pe Aristot și susține existența vidului. Deși experiența fusese copiată, deși problema era veche, el aduce o mare noutate: combate în numele faptelor, o teorie susținută în numele rațiunii, și proclamă experimentul ca singură dovadă acceptabilă pentru confirmarea unei ipoteze; în al doilea rând, într-o problemă particulară, Pascal descoperă un principiu universal, căci experiențele asupra vidului îl duc la stabilirea unei analogii complete între presiunea atmosferei și presiunea lichidelor. La 1651, formulează prima teorie modernă de hidrostatică, cu principiile fundamentale clar enunțate și ilustrate. Moartea tatălui său îl hotărăște să-și caute consolarea în preocupări mai lumesti. În saloanele strălucitoare ale Parisului întâlnește libertini ca Miton, epicurieni ca Des Barreau, și mai ales acel tip desăvârșit de gentilom, de „honnête homme”, care e cavalerul de Méré. Tovărășia acestui om de lume are o mare influență asupra lui Pascal, opunând spiritului logic științific mlădierea bunului simț.

Din această epocă datează faimosul *Traité sur les Passions de l'Amour*.

Pe lângă spiritul geometric, Pascal recunoaște acum și spiritul de finețe. Se vorbește de o pasiune a sa și de hotărârea de a se însura. Interesul său pentru Matematică se întărește. Anul 1653—54, însemnat prin conversiunea sa definitivă, e totodată anul preocupării sale intense cu Indivizibilele. Rațiunea îi apare acum insuficientă pentru explicarea realității matematice. În *Lettres de Dettonville* (pseudonimul sub care scrie), vechea concepție geometrică e denunțată ca insuficientă, și Indivizibilele, care jigneau atât rațiunea, adică matematica veche, cât și bunul simț, trec peste limitele lor, afirmând un tărâm neștiut încă. Pascal întrevește cu realitățile noi, metode noi de investigație. Dar echilibrul atins pe cale rațională, e săpat acum de preocupările cu iraționalul, atât în Matematică cât și în viață. Incepe să-l jignească raportul său cu un Dumnezeu numai abstract și filosofic.

Conștiința sa clară și stăpânită își revarsă prinosul într-o mare presimțire. Influența sorei sale Jacqueline, pe care zadarnic încercase să o împiedece de a intra în mănăstirea dela Port-Royal, pregătește în sufletul lui o nouă cristalizare pe care predica Părintelui Singlin o precipită. În noaptea de 23 Noiembrie 1654, Pascal are viziunea clară a adevărului integral. Infiorat de ea, o așterne pe hârtie într-o serie de interjecțiuni, cuvinte rupte din suflet. E ca un val de inspirație ce-i inundă ființa și o ridică spre o cunoștință nouă. O lecuire minunată săvârșită asupra propriei sale nepoate, îl hotărăște să se retragă la Port-Royal.

Aci, în acest adăpost și loc de meditare, se ascut problemele cari îl munceau atât pe matematicianul cât și pe omul Pascal. Împreună cu Arnauld, Nicole și alți gânditori, a căror fervoare a purificat spiritualitatea franceză a veacului al XVII-lea, el adâncește atitudinea filosofică până la religiozitate.

Fără să se retragă propriu zis din lume, Pascal stă doar la marginea vieții zgomotoase, cu privirea atentă înspre ea, dar cu conștiința inspirată de aiurea. Sub pseudonimul Louis de Montalte, publică o serie de 18 scrisori, *Lettres à un Provincial*, în cari apără credința celor dela Port-Royal, și dăruie cu o bogăție uimitoare de argumente și cu un umor neîntrecut, cazuistica jesuită. În esență, lupta aceasta nu e decât opoziția între două sisteme de morală, dintre cari Pascal apără pe cea mai pură. Prin aceste scrisori, care au fost foarte gustate

de contemporani, el se dovedește a fi cel mai mare polemist al Franței, și totdeodată primul ei mare prozator, care a și fixat măsura clasică.

Mereu bolnav, trăește când singuratec sub un pseudonim la Paris, într'un mic hotel, când la sora sa, Doamna Périer, și este neîncetat preocupat de probleme matematice ca și de pregătirea unei „Apologii a Creștinismului”.

Ascet tot mai convins, el nu renunță numai la orișice plăcere a vieții, dar chiar la cele mai permise bucurii, și moare la vârsta de 39 de ani.

Filosofia lui Pascal nu e formulată sistematic decât în două tratate de metodologie a științei exacte: *Traité sur le Vide* și *L'esprit de Géométrie*. Altfel e răspândită în reflexiuni scrise la întâmplarea inspirației, destinate să servească unei lucrări de sinteză. Acestea au fost toate publicate după moartea sa, la 1669, de Port-Royal, sub titlul: *Pensées sur la Religion et sur la Morale*. Rânduite după un plan, pe care Pascal îl expusese mai de mult, într'un cerc de prieteni, ele schițează mersul unei „Apologii a Creștinismului”, pe care și-o propusese Pascal ca încoronare a cercetărilor sale, dar dela desăvârșirea căreia a fost împiedecat de boală și de moartea sa prematură.

Între lucrările de metodologie științifică și reflexiunile asupra soartei și salvării omului, a scris faimosul *Discours sur les Passions de l'Amour*, care multă vreme nici nu i-a fost atribuit lui Pascal.

În *Préface du Traité sur le Vide* și în *L'esprit de Géométrie*, — care sunt primele tratate de filosofia științei moderne, Pascal precizează natura și mecanismul metodei științifice. Deosebită de metoda istorică și teologică, cea care n'are alt temei decât tradiția și autoritatea, metoda științifică întemeiază cunoștința pe demonstrație și pe experiență. Aceasta din urmă e dealtfel suprema instanță de verificare a unei ipoteze.

Conștiința modernă a lui Pascal se mai mărturisește și în îndrăzneala cu care proclamă, chiar pe tărâmul discuției teologice, că dovada e mai convingătoare decât autoritatea papală.

Studiul asupra golului îi e prilej să combată nu numai fizica lui Aristot, dar întreaga metodologie învechită a Scolasticeii, căreia îi scapă spiritul științific, fiindcă confundă „realul” cu „discursul”. Lovitura se îndreaptă împotriva lui Descartes, căci lui Pascal îi pare suspectă geometria intelectualizată a algebristului, pe care o confundă cu formalismul gol.

Deosebirea între ei doi era deosebit de flagrantă, prin faptul că pentru Descartes, spiritul își constituie singur principiile sale, înainte ca el să se întâlnească cu natura, iar pentru Pascal, dimpotrivă, desfășurarea spiritului porcede de la cunoașterea naturii.

Nedreptatea față de predecesorul său nu și-a recunoscut-o decât pe la sfârșitul vieții, — dar ea e o dovadă mai mult de grija ce poartă omul modern adevărului științific, ferindu-l de deducțiuni fundate pe definițiuni pur nominale, și întemeindu-l numai pe experiențe decisive.

În cele două tratate, Pascal lămurește și fixează metoda științelor moderne, și are conștiința netă că el, fizicianul, e singurul în măsură să o facă.

Vechiul spirit geometric visa o știință, toată în demonstrațiuni; Pascal recunoaște în această pretenție o contradicere lăuntrică. Faptul că primele principii ale geometriei nu mai sunt demonstrabile, ci sunt evidente, nu numai că nu-l supără, ci admiră în aceasta un efect al naturii „qui seule est toute bonne et toute saine”.

Geometria e certă, deși derogă dela ordinea matematicii ideale, deși e mai puțin convingătoare ca aceasta, fiindcă e silită să se oprească în fața unor principii ce nu se mai pot demonstra.

Dar neraționalul nu e numai o limită negativă a rațiunii, ci e o însușire pozitivă a însuși obiectului matematic. Bunăoară: infinitul are însușirea de a fi irațional, — ceea ce înseamnă că e de altă natură decât rațiunea, fără să fie absurd. Pascal repetă în mai multe rânduri cu insistență; „*ce qui n'est pas compréhensible, ne laisse pas d'être*”. Dealtfel neraționalul împlinește raționalul din însăși hotărârea rațiunii: „*la dernière démarche de la raison est de reconnaître qu'il y a une infinité de choses qui la surpassent*”. Dincolo de cunoștințele raționale, sunt „*les pensées qui viennent du coeur*”. Un exemplu de asemenea gândire venită din inimă, ni-l dă Pascal în intuirea spațiului tridimensional. Clare și evidente deși nedemonstrabile, noi recunoaștem în aceste „gânduri venite din inimă” sau „gânduri iraționale”, intuițiile pure ce vor deveni la Kant intuițiile apriorice. Terminologia nu ne poate rătați într'atât, încât să interpretăm elementul irațional ca fiind de natură sentimentală. Căci Pascal deosebește net aceste gânduri atât de imaginațiune și de intuiția sensibilă, cât și de sentimentul propriu zis. Recunoaștem deci în ele instrumentul cel nou al

matematicii moderne, și înțelegem că Pascal, deosebind cu insistență între rațiunea ce procedează prin demonstrație și „rațiunea care vine din inimă” („le coeur a des raisons que la raison ne connait pas”), deosebește numai gândirea sintetică de gândirea analitică. Iar când, alături de infinitul matematic, el dă pe Dumnezeu ca exemplu de asemenea irațional, nu putem crede că introduce un element mistic în matematică, ci că, prin această analogie, lărgeste orizontul cunoașterii, deschizând perspective asupra unui tărâm nou de cercetare.

Teoria cunoașterii este orientată prin Pascal spre știința exactă. Aceasta constituie una din cele două caracteristice fundamentale ale filosofiei lui.

Problema științei și teoria cunoașterii se complică însă cu problema psihologică și morală, în urma unei perioade de viață mondenă în care Pascal se apropie de oameni, despre cari știa foarte puțin, pe cari fizicianul îi privise fără atenție, și cari deodată stărneau în el un interes pasionat. Pe de altă parte, influența Jansenismului îl face să descopere în om o cerință cel puțin tot atât de puternică precum e setea de adevăr: nevoia imperioasă de fericire.

Mânat de interesul religios, el își concentrează toată atenția asupra scopului vieții. Aceasta cerea în prealabil o examinare a naturii omenеști.

Ca psiholog, profită de moștenirea bogată a lui Montaigne, de vastul material de observațiune și experiență personală cât și de acel adunat dela alții, a predecesorului său. Constatarea obiectivă a contradicțiunii ce definește pe omul lui Montaigne, în dubla sa natură de înger și bestie, — Pascal o preschimbă într'un simțământ tragic, care îl silește să iasă din liniștea înțelegerii raționale. Ca să-și încerce sorții de mântuire din sfâșierea la care l-a condamnat păcatul originar, el sfătuește pe om să se svârle în aventură „acțiunii” iraționale, — a iubirii lui Dumnezeu. Acesta este sensul faimosului „pariu”, în care filosoful demonștră, cu accentul patetic al unui mare poet, că omul, prins în cleștele unei iremediabile contradicțiuni, nu poate fi salvat decât pariind pe existența lui Dumnezeu.

Psihologia pascaliană, dominată în întregime de deza-cordul dintre aspirația spre fericire a omului și imposibilitatea lui de a o atinge, — dintre setea lui de Dumnezeu și neputința de a-l cunoaște, nu are sens prin ea însăși ca la Montaigne; ea nu e decât cunoașterea pregătitoare ce trebuie să ducă pe om la credință. Căci numai teoria păcatului originar poate,

după Pascal, să explice dubla natură a omului. Fundamentul religios al psihologiei, nu-l împiedecă totuși să observe pe om cu aceeași atențiune cu care observă fenomenul naturii și să introducă în studiul vieții aceeași precizie. Imbogățește astfel psihologia propriu zisă cu o seamă de observațiuni prețioase. În „Discours sur les Passions de l'Amour”, precizează mecanismul psihic și descrie cu subtile nuanțe însușirile spiritului de finețe, — care pătrunde conștințele cele mai îndepărtate ale principiilor, și spiritul de geometrie, care deosebește fără greș principiile între ele. Cu unul întrevede profunzimea, cu celălalt amplexarea spiritului. În același studiu premergător *Pensées*-urilor, Pascal proclamă dragostea ca fiind și rădăcină și destin al omului, — *origină și scop*. Dacă aceasta ar părea să contrazică pasajele din *Pensées* în care esența omului e recunoscută în gândire, contrazicerea dispare în definiția pe care o dă Pascal despre dragoste, ca fiind gândire în mișcare („de la pensée en mouvement”).

Psihologia lui Pascal e, la urma urmelor, numai o dovadă, o verificare a necesității și valabilității religiei creștine. Căci scopul omului fiind în afară de om, în Dumnezeu, psihologia pascaliană nu pregătește măcar tărâmul unei morale propriu zise, ci al unei religii.

Morala nu este nici ea decât un scurt drum ce duce de la știință la religie, căci deși întemeiată pe principiul „bien penser”, ea nu se îndeplinește, nu-și atinge sensul, decât în revelația creștină. Fundamentul religios îi explică de altfel cele două caracteristici: 1. E o morală individualistă, în care individualitatea se restrânge până la a fi aproape singularitate („puisqu'on meurt seul, il faut vivre seul”) și 2. solidaritatea omenească se închiagă dincolo de conștiința individuală, în focarul spre care toate tind, — în Dumnezeu. Comunitatea omenească se înțelege ca comunitate spirituală a sfinților, a drept-credincioșilor, cu excluderea păgânilor, dela a căror virtuți creștinul n'are nimic de învățat. O asemenea concepție ar denunța pe Pascal ca un retrograd față de concepțiile umanitariste ale veacului, dacă înțelesul tuturor acestor afirmațiuni nu l'ar împlini și clarifica religia.

Tot ce poate ființa omenească prin propriile ei puteri, e să caute pe Dumnezeu, — adică adevărul absolut. Găsirea lui însă, ca și mântuirea, nu atârână de om, ci îi sunt dăruite. Cu tot pesimismul unei asemenea viziuni, morala lui Pascal

rămâne dinamică. Căutarea e soarta și singura fericire posibilă în lume a omului: „rien ne donne le repos que la recherche sincère de la vérité”.

Salvarea însă e în afară de mijloacele omului: Dumnezeu mântuiește pe cine vrea; astfel morala e ancorată în teoria grației și a predestinării. Dar religia creștină, întemeiată pe credința într'un mediator între Dumnezeu și om, își pune toată nădejdea în Hristos Mântuitorul. Oricât de mare ar fi pocăința omului, păcatul lui nu are alt leac decât răscumpărarea prin Mântuitor. Credinței că omul își pregătește soarta veșnică și prin faptele sale, Pascal îi opune credința jansenistă că numai grația divină e hotărâtoare.

Renunțarea la înțelegere, acceptarea voită a misterului, e considerată adesea ca o abdicare a lui Pascal dela raționalismul științei. Tot ce cucerise tânăra știință până la el și prin înseși descoperirile lui, pare a fi compromis prin afirmația că „Dumnezeu nu poate fi scop decât fiindcă e principiu”. De aceea mulți interpreți văd o sciziune iremediabilă între Pascal matematicianul și fizicianul, pe de o parte, și Pascal misticul, pe de alta. Dar cercetarea mai de aproape a capitolelor religioase din „Pensées”-uri, precum iraționalul introdus în Matematică, luminează încheetura logică a celor două momente caracteristice lui Pascal: știința și credința.

Știința e căutarea adevărului pe cale rațională și prin experiență. Dar căutare adevărată nu e decât aceea care nicio dată nu se oprește locului. Creștinismul e și el o metodă de căutare. Dacă Pascal nu recunoaște căutarea sinceră de adevăr decât pe aceea dureroasă, plătită cu ființa întreagă, — „chercher en gémissant” —, aceasta nu înseamnă că disprețuește cercetarea rațională, obiectivă. Opoziția între una și cealaltă este mai mult expresia unei deosebiri metodice decât a unei predilecțiuni. Trebuiau delimitate metodele de cercetare și de cunoaștere; dacă matematica e un instrument pentru cunoașterea universului, credința — „la foi” — este mijlocul de a căuta pe Dumnezeu. Și Pascal insistă cu putere asupra necesității unei delimitări precise între aceste două metode, ca și între tărâmurile lor. Nicio clipă, Pascal nu susține o știință despre Dumnezeu, precum nu preconizează credința în materie de cunoaștere a Universului. Dealtfel credința ea însăși nu e mijlocul de a găsi pe Dumnezeu, ci numai de a-l căuta. Căci ceea ce descoperă credința nu e Dumnezeu, ci însuși omul. E izbitor cum această nuanță a scăpat criticei. Credința desco-

peră, sau mai bine zis explicitează, adâncurile omenești. Cât despre Dumnezeu, nicio metodă de cercetare, nici chiar credința-dragoste, nu-l poate ajunge. Dumnezeu se dăruiește celui pe care El îl alege; revelația e dincolo de orice cercetare. Omul se poate ridica prin căutare, dela cunoașterea relativului până la presimțirea absolutului, cunoașterea absolutului însă e o absurditate. Credința, dragostea, smerenia — toate aceste atitudini sufletești în care Pascal subliniază cu insistență caracterul irațional — îl dispun pe om să primească revelația; dar nu au nici o parte activă la ea. Ele nu sunt decât drumul ce tinde spre Adevărul absolut, dar nu-l atinge. Căci acesta rămâne în afara cunoștinței iraționale, ca și a cunoștinței raționale.

Credința e propriu zis intuiția ce nu e anti-, ci supra-rațională: „elle est au-dessus, et non pas contre”. Dacă totuși Pascal nu contenește să umilească rațiunea și adevărurile dobândite prin ea, o face pentru a preveni înertția, pentru a evita ca adevărul, la care mintea a ajuns, să fie transformat în idol. Orice adevăr dobândit, nu poate să fie decât o treaptă către adevărul absolut.

Omul nu numai nu poate cuceri adevărul întreg pe nicio cale, dar chiar când îi e dăruit, nu-l poate păstra. Singura atitudine, care îl face apt să-l trăiască, e supunerea. Pascal nu înțelege prin supunere a gândirii înnoptare, prostie, ci intensificarea gândirii ca inspirație. Dealtfel, nu numai că nu neagă rostul rațiunii și al științei, dar le dă chiar un rol important în economia conștiinței. „Il faut savoir douter où il faut, assurer où il faut, se soumettre où il faut; qui ne fait ainsi, n'entend pas la force de la raison”, și mai departe: „en doutant de tout, en se soumettant à tout, on manque de savoir où il faut juger”. Iar mai departe definește creștinismul însuși ca o metodă de a cunoaște, în care rațiunea și supunerea își au fiecare locul ei precis: „soumission ou usage de la raison: en quoi consiste le vrai christianisme”.

Prin urmare, ruperea omului din ordinea rațională, introducerea lui prin credință într-o ordine nouă spirituală, nu e o lovitură dată științei pozitive, ci este afirmarea unui șir infinit de alte grade de cunoștință, la care nu se ajunge prin argumentare, ci prin salturi continue ale conștiinței din cunoscut în necunoscut. Dragostea este cuvântul în care Pascal concentrează tot acest dinamism al spiritului, și prin care accentuează acțiunea gândirii, opunând-o gândirii pasive necreatoare. „L'a-

mour est de la pensée en mouvement". În timpul conversiunii sale religioase, el nu neagă activitatea științifică, ci transpune pe toate registrele conștiinței descoperirea sa matematică: după cum diferitele grade de infiniți nu sunt legate prin continuitate între ele, și după cum nu se trece treptat dela un grad inferior la un grad superior, ci prin salturi, tot astfel nu se trece din cunoașterea rațională științifică la credință, dela adevărul relativ la adevărul absolut prin acumularea și continuitatea problemelor, ci prin saltul conștiinței din gândirea ce se desfășoară ca demonstrație în dragostea care e cunoștință creatoare.

Demonstrarea care duce la probabilitatea lui Dumnezeu e un mijloc ce scoboară credința pe planul inferior omenesc. Numai dragostea, care e cunoștință de alt ordin, trece pe om în planul sfințeniei. Oricât omul ar înainta pe calea intelectuală, el nu se poate realiza în ordinea superioară care e cea spirituală, nu se poate întregi decât trăind și celălalt fel de cunoaștere, care e credința. Departe de a fi concepută sentimental, ea nu e decât un registru nou al însăși gândirii, — e gândire inspirată. Căci la urma urmelor, gândirea e și rămâne pecetea demnității și a nobleții omenești.

Legenda rupturii dintre Pascal matematicianul și Pascal creștinul, a fost răspândită de sora sa, Doamna Périer. În dorința ei de a înfățișa pe Pascal în lumina perfectiei ortodoxii și a unei sfințenii care îi punea memoria la adăpostul oricărei învinuiri din partea bisericii catolice, a insistat mai mult decât se cuvine asupra indiferenței pe care Pascal, în ultimii săi ani, ar fi aratat-o față de știința exactă. Azi se știe bine că deși bolnav, a fost preocupat până în ultimele zile de calculul probabilităților, și că faimoasa sa conversiune dela 1654 coincide cu cel mai intens interes pentru indivizibile. Ascetismul marelui gânditor s'a atins firește și de bunurile lui intelectuale, condamnându-le vanitatea, dar nu pentru a le desființa, ci pentru a le relativiza. Subt aparentul dispreț pentru știință, el accentuează numai caracterul ei relativ, și întărește astfel, limpezind-o, însăși directiva spiritului modern, care, smerit, se leapadă de trufia absolutului: „il n'y a rien de si conforme à la raison que ce désaveux de la raison". Ca credincios, el introduce în conștiința științifică modernă misterul, ca o dimensiune nouă, și o salvează din păcatul spiritual care e oprirea pe loc, fie chiar într'un adevăr probabil.

Dacă metoda de tratare, chiar și în acelea dintre „Pen-

sées" în cari se mărturisește misticismul lui Pascal, e tot cea geometrică-rațională.

Dacă Pascal descopere în om o contradicție fără leac, și cu adânc simțământ tragic, îi proclamă soarta desnădăjduită, dacă așteaptă mântuirea fără siguranța că o va putea obține dela voința de nepătruns a lui Dumnezeu, această nesiguranță ea însăși se preface pentru creștinul matematician într'un orizont de infinite posibilități. După ce rațiunea condusesese pe Pascal până la hotarul ei, de unde îl îmbia să facă saltul în credință, aceasta, la rândul ei, deschide orizontul nesfârșit ce chiamă mintea spre cercetare.

Pascal e în istoria gândirii o figură cu totul deosebită. El întrupează geniul universal al Renașterii, care nu se oprește la anumite facultăți și la anumite specialități, ci depășește limitele obișnuite ale cugetării, și le lărgeste cuprinzând în ea sensuri opuse. Săvârșind covârșitoarea sinteză a celor mai neîmpăcate contraste, el pregătește calea unei culturi viitoare, al cărei orizont nespus de lărgit va cuprinde tărâmurii noi de cercetare.

Considerat multă vreme ca o ramură lăaturalnică în istoria filosofiei, lăsat în seama istoriei științifice și literare, Pascal revine azi pe primul plan al interesului filosofic. El e gânditorul în care se întâlnesc toate curente fundamentale ale veacului al șaptesprezecelea, care săvârșește sinteza superioară a geniului unei epoci, și care, mai presus de orișice, este tipul reprezentativ al geniului omenesc.

John Locke

John Locke s'a născut la Wrington, cu șase ani după moartea lui Bacon și cu trei luni înaintea nașterii lui Spinoza, și a-nume la 29 August 1632. Copilăria și-o petrece la țară, lângă Bristol (la Beluton), unde tatăl său avea o mică proprietate. Rămas de timpuriu fără mamă, a fost crescut de tatăl său, avocat, care, atât prin caracterul său, cât și prin sistemul său de educație, a exercitat o considerabilă influență asupra fiului său. Disciplina, la care acesta era supus de mic, era destul de severă, îmblânzindu-se numai pe măsură ce copilul creștea; dela raportul autoritar de dominație și supunere, între părinte și copil, se trece treptat la raporturi apropiate de amicitie. Tatăl lui Locke era un puritan inteligent, energic și cu idei politice liberale; a luptat

în timpul revoluției dela 1648, ca șef al unei unități militare, în armata parlamentului, iar după restaurarea Stuartilor, își reia ocupațiile sale. La 14 ani John Locke părăsește satul pentru a urma colegiul din Westminster. Învățământul aici era concentrat în jurul limbilor moarte, iar metoda de predare era artificială; se preda multă gramatică și se învăța mult pe dinafară. Rigiditatea puritană a înăsprit considerabil disciplina școlii. Timpul de 6 ani a fost pentru Locke suficient ca, odată cu o bună pregătire clasică, să termine școala și cu un sentiment de adâncă aversiune pentru practica pedagogică a timpului său. Vine la Oxford în 1652, pentru a continua studiile clasice. Puritanismul care domina și aici, era impregnat de spiritul scolastic; cu atât mai vie a devenit antipatia lui Locke față de scolastica peripatetică și față de formalismul steril al studiilor; totodată interesul pentru științele naturale apare mai pronunțat. Regimul la Oxford era mult mai tolerant, iar Owen, conducătorul colegiului Christ Church și vicedcancelarul universității, era un om înțelegător și cu vederi largi. La 24 ani Locke obține gradul de bacalaureat în litere, încă peste doi ani titlul de doctor și rămâne mai departe în învățământul din Oxford, urcând treptat scara ierarhiei universitare. Citirea operilor lui Bacon favorizează și mai mult înclinația lui pentru științele naturii și mai ales pentru medicină. La Oxford se împrietenește cu Robert Boyle (cu șase ani mai în vârstă decât Locke), marele fizician al timpului, iar mai târziu devine prietenul lui Sydenham, nu mai puțin celebru ca medic. Studiul operilor lui Gassendi și Hobbes îl influențează deasemenea pe Locke. În anul 1659 citește pe Descartes și această lectură îl face să simtă și mai acut prăpastia între filosofia medievală și cea nouă. La 1665 Locke se hotărăște să renunțe definitiv la cariera ecleziastică. Primește un post de secretar de legație în Germania, dar peste un an se reîntoarce la Oxford, consacrandu-și timpul studiilor medicale, care devin domeniul de preferință al ocupațiilor sale. Locke este consultat în calitate de medic de către lordul Ashley (viitorul conte Shaftesbury), ministrul lui Carol al II-lea; ajutorul medical a dat rezultate bune și de atunci viața lui Locke este legată de soarta lui Ashley, protectorul și prietenul său, căruia îi face servicii de secretar, medic, sfătuitor și educator (al fiului și, mai târziu, al nepotului lui Ashley). Asupra lui Locke se repercutează în mod inevitabil șocurile politice suferite de contele Shaftesbury și de partidul liberal (Wigs) căruia îi aparține. Contele Shaftesbury a căzut în disgrație și Locke

pleacă în Franța, odată în anul 1672 și a doua oară în 1675, când stă patru ani. Având sănătate șubredă (sufere de piept), se supune unui regim sever, iar doctorul Sydenham îi recomandă ca reședință orașul Montpellier; acest oraș prin facultatea sa de medicină îi oferă lui Locke și posibilitatea de a se ocupa cu studiile medicale. După ce a recăpătat libertatea, contele încearcă să provoace revoluție, dar, neisbutind, este silit să se refugieze în Olanda (1682), unde moare în scurt timp. Locke, fiind și el bănuț, urmează în anul 1683 aceeași cale și rămâne în Olanda până la revoluția din 1688. În 1684 se cere destituirea lui Locke din postul de profesor la Oxford; el este invitat să se reîntoarcă pentru a da explicații; știind, însă, ce-l așteaptă, Locke preferă să rămână în Olanda, pierzându-și postul. Într-o vreme chiar, fiind cerută extrădarea sa de către guvernul englez, era silit să-și ascundă domiciliul. Detronarea lui Iacob al II-lea și ocuparea tronului Angliei de către Wilhelm de Orania sunt evenimente care aduc schimbări și în viața filosofului. El revine în patrie în Februarie 1689, însoțind pe viitoarea regină (prințul de Orania îi precedase încă din Noembrie 1688). Aici Locke se bucură de o mare influență politică; propagă idei liberale și contribuie la consolidarea formei constituționale de guvernământ. El refuză demnitățile înalte ce i se propun de către noul rege și se mulțumește cu funcția de comisar al apelurilor. În anul 1692 Locke se retrage la Oates, la familia Masham. Aici, în atmosfera de liniște și de caldă prietenie, ambianță creată de doamna Masham (fiica filosofului Cudworth), Locke rămâne până în toamna anului 1704, data morții sale. La această dată Locke era deja cunoscut în cercurile intelectuale engleze ca unul din cele mai proeminente spirite ale culturii engleze.

Era normal ca inteligența vastă a lui Locke să nu rămână străină de preocupările și frământările epocii sale. Luptele religioase ale timpului i-au pus și lui problema religioasă și totodată problema dreptului autorității politice de a impune o credință religioasă sau o formă de cult religios. Această întrebare și-o pune precis încă din anul 1660. Autorității și intoleranței religioase el opune judecata critică și toleranța, pe care o propagă în scrierea sa *Incercare asupra toleranței* din 1667, apărută mai târziu sub forma celebrei scrisori asupra toleranței, *Epistola de tolerantia* (1685) tradusă mai târziu în limba engleză. A doua scrisoare a apărut în 1690, a treia în 1692, iar a patra (postumă) în 1704. Nu trebuie să uităm, că Locke a respirat multă vreme atmosfera

Olandei, patria libertății religioase și civile, locul de meditații filosofice al lui Descartes și Spinoza. Este importantă deasemenea cartea sa *The Reasonableness of Christianity as delivered in Scripture*, 1695 (Raționalitatea creștinismului expus după Scriptură). O altă carte mai de seamă este *Thoughts on a christian Life* (Gândiri asupra vieții creștine). Locke a fost foarte atacat de teologi; este însemnată polemica lui cu Stillingfleet, episcopul de Worcester. „Acesta a fost ultimul duel al filosofiei scolastice cu filosofia modernă”¹⁾.

Curentele politice din Anglia ale secolului al XVII-lea, spiritul de libertate ce-și găsește expresia în mișcările revoluționare și în reformele constituționale engleze, se oglindesc și ele în operele politice ale lui Locke; autorității politice absolute el opune emanciparea și libertatea cetățenească. Un an după revoluție, în 1689, apare *Two Treatises on Government* (Două tratate asupra guvernării); acestei scrieri îi urmează trei studii asupra reformei monetare.

Dar și din experiența educativă și didactică J. Locke a știut să extragă unele principii teoretice sau reguli practice. Unul din prietenii săi, Edward Clark of Chipley, având copii și nefiind mulțumit de metodele educative ce se practicau atunci, se adresează din Olanda, unde era refugiat, lui Locké, cerând acestuia sfaturi în educație; urmează o serie de scrisori în care filosoful englez își formulează părerile sale în arta educației. Aceste scrisori sunt publicate în anul 1693 sub îndemnul unui alt prieten, matematician și fizician irlandez, Molyneux, care a socotit necesar ca aceste reflexii să fie cunoscute de către marele public. Ele apar sub titlul: *Some Thoughts concerning Education* (Cugetări asupra educației). Formalismului steril al învățământului el îi opune fondul real și util al științelor; metodei mecanice și uniforme îi opune primatul individualității și al spontaneității infantile. Până la moartea lui Locke cartea a avut cinci ediții.

Spiritul sec al învățământului de atunci nu a putut să nu provoace o reacție vie de contrast în sufletul lui Locke. Vioiciunea și curiozitatea sa naturală sufereau; spiritul său, doritor de viață și de natură, a găsit o exteriorizare fericită în știința timpului; secolul al 17-lea este secolul științelor naturii. Prietenia lui cu Sydenham și cu Boyle a favorizat și mai mult apropierea sa de problemele științifice ale timpului. Lectura

1) H. Höffding, *Histoire de la philosophie moderne I*, pag. 400.

unui Descartes, Bacon sau Hobbes a pus problemele de metafizică alături de problemele științei contemporane. Alchimia primă lovitură de moarte dela chimistul Boyle, medicina profană și fantezistă bătea în retragere în fața metodei empirice a unui Sydenham; Locke nu va privi obiectul științei prin prisma metafizice ci va examina problemele metafizice cu ochii omului de știință. Dogmatismului metafizice ontologice Locke va opune filosofia critică. Filosoful Locke începe prin a fi om de știință pozitivă. În 1668 el scrie un tratat medical *Anatomica*; în 1669 *De arte medica*; în 1668 este ales membru al Societății Regale, unde trimite din când în când memorii științifice; filosofia îl atrage mai târziu. Îmboldul principal pornește în anul 1670—1671, dela discuții avute acasă la el cu câțiva prieteni; din cei mai de seamă era James Tyrrel (care a jucat un mare rol în revoluție la detronarea lui Iacob și la aducerea noului rege) și medicul David Thomas. Discuțiile și controversele gravitau în jurul problemelor de morală și de religie. Întrebarea firească pusă de Locke în fața acestor discuții interminabile era dacă noi suntem capabili de a le soluționa în mod științific și universal valabil. Astfel se naște inițiativa celei mai însemnate opere a lui Locke *An Essay concerning Human Understanding* din 1690 (Încercare asupra intelectului omenesc). Acesteia îi premerge o mică scriere în 1671 *De intellectu humano* și, în 1688, un rezumat în limba franceză (tradus și editat de Le Clerc, în Amsterdam).

Activitatea lui Locke n'a fost niciodată întreruptă de voiajurile sale, după cum n'a fost oprită nici din motive de sănătate. Spiritul său sociabil era sensibil la toate aspectele vieții sociale; inteligența sa vie era permeabilă la cele mai însemnate curente științifice; pasiunea sa pentru adevăr era imensă. Așa se explică faptul că J. Locke este cea mai prominentă figură a Angliei din acea epocă; în spiritul său se resfrâng cele mai înalte aspirații sociale și științifice și astfel el este în stare să proiecteze în viitor o lumină care va străbate tot secolul al 18-lea nu numai în Anglia, dar și în țările străine, cu deosebire în Franța. Epoca iluminismului a găsit pentru prima oară în filosofia lui Locke cea mai adecvată și anticipativă expresie a tuturor însușirilor sale. Locke poate fi socotit ca o figură reprezentativă a iluminismului, iar filosofia sa se poate considera ca „un preludiv al marelui simfonii de idei ale acestei epoci”¹⁾.

1) W. Windelband, *Geschichte der neueren Philosophie*, 1919, I, p. 273.

Scrierea fundamentală a lui Locke nu este numai o primă teorie a cunoașterii, clar formulată, dar este, în oarecare măsură, și logică și psihologie și morală și teologie; este un fenomen natural pentru faza de sincretism în care se află încă aceste discipline: aspectele logic și gnoseologic nu sunt încă despărțite de cel psihologic, iar morală este încă dizolvată în psihologie și mai ales în teologie. Pentru ușurința descrierii vom încerca, pe cât va fi posibil, să degajăm aparte diferitele categorii de cunoștințe cuprinse la un loc în această operă. Cartea a fost scrisă cu întreruperi, timp îndelungat și la intervale diferite; Locke își dă seamă de imperfecțiile construcției și de numeroasele repetiții. Partea întâi tratează despre noțiuni înăscute, a doua despre idei, a treia despre cuvinte, iar a patra despre cunoștință.

Teoria cunoașterii.

Bacon și Descartes sunt reprezentanți ai filosofiei noi prin accentuarea punctului de vedere metodologic al cunoașterii, dar ei nu și-au pus problema validității cunoștinței, rămânând astfel dincolo de pragul filosofiei critice; scopul cunoștinței este presupus deci ca realizabil; n'ar rămâne decât problema mijloacelor. Locke pune problema scopului însuși al cunoștinței și, prin aceasta, pune greutate pe aspectul gnoseologic, devenit după el central în filosofie. Din acest punct de vedere, Locke poate fi socotit, fără exagerare, ca precursor al lui Kant.

„Înainte de a ne angaja în acest fel de cercetări (morale și religioase) — spune Locke — este necesar să ne examinăm propria noastră capacitate și să vedem care sunt obiectele accesibile minții noastre și care sunt deasupra înțelegerii noastre” (Essay, Prefața). Gândirea, întâlnind un obstacol, se întoarce asupra sa sub forma unei probleme; în loc de a ne ocupa cu natura obiectelor inteligenței noastre, e nevoie să examinăm inteligența însăși; ea nu se percepe ușor pe ea însăși; e nevoie să ne așezăm la o distanță spre a o putea cerceta ca obiect al gândirii. Problema teoriei cunoașterii este pusă: înainte de a rezolva enigmele lumii externe, trebuie să încercăm puterea instrumentului nostru de cercetare, să constatăm „certitudinea și întinderea cunoștințelor umane, precum și gradele credinței, ale opiniei și ale asentiimentului ce le putem avea cu privire la diferitele subiecte ce se prezintă spiritului nostru” (Ess. Introd.). Ce valoare are cunoștința noastră? Care sunt limitele ei? Cât și ce cunoaștem? Nu este nevoie de subliniat;

răspunsul la aceste probleme este de mare importanță, cunoașterea puterilor noastre ne vindecă de dogmatism și tot ea ne ferește și de scepticism. Pilotul ce încearcă adâncimea mării trebuie să cunoască lungimea sondei sale; artileristul trebuie să știe puterea de bătaie a tunului.

Aceste probleme par a fi în strânsă legătură cu întrebarea asupra originii cunoștinței noastre. Opoziția între izvorul empiric și cel rațional al cunoștinței este veche. Locke dă acestei opoziții un caracter specific, care pentru multă vreme deplasează centrul discuției spre problema originii cunoștinței. Cercetarea dobândește astfel un caracter psihologic sau, mai precis, psihogenetic. Filosofia lui Locke este „o istorie naturală a intelectului omenesc”¹⁾. Puterea cunoașterii Locke o va deduce din originea psihologică a cunoștinței. Cum fundamentul cunoștinței sunt ideile, o întrebare importantă și preliminară pentru Locke este aceasta: avem sau nu idei înăscute?

1. *Problema ideilor înăscute*. După unii comentatori partea întâia din „Essay” a fost scrisă la urmă și este evident că nu se îndreaptă atât împotriva teoriei carteziene a ideilor înăscute cât împotriva filosofiei platonice dominante pe vremea aceea la Cambridge. Desvoltarea acestei probleme în lucrarea lui Locke este deci, mai mult o replică; el nu numește din adversari decât pe *Herbert*, care într-o lucrare din 1656 susține că am avea câteva idei înăscute (în număr de cinci) din care una este ideea de Dumnezeu, iar celelalte sunt idei mai mult cu caracter religios-moral (ex.: datorie, lege). Înțelesul de idee în filosofia lui Locke pierde ultima legătură cu ideea pl tonică; ea devine sinonim cu termenul de conținut intelectual. Astfel, atât senzațiile, imaginile sau noțiunile, cât și sentimentele, sunt idei. Acest înțeles se generalizează în filosofia engleză și chiar mai mult, intră în patrimoniul limbilor populare ale altor țări. După părerea lui Locke *nu există idei înăscute*. A gândi altfel, este a te lăsa pradă a tot felul de prejudecăți; înseamnă a justifica mai ușor indolența intelectuală sau vanitatea personală; susținerea ineității ideilor te scutește de a le căuta o altă explicație, pe lângă că le dă mai mare prestigiu. Dar să examinăm mai întâi *principiile teoretice*.

Susținerea ineității ideilor se întemeiază pe consimțământul general; unde oare se află primitivul, copilul, idiotul sau omul incult, care să ne poată formula principiul: un lucru nu poate să

1) *Kuno Fischer*, *Baco von Verulam*, 1856. p. 414.

fie și să nu fie în același timp? Obiecția că un asemenea efort nu se poate cere dela ființe care nu au întrebuințarea normală a rațiunii, nu se poate sprijini pe observație: un copil este străin de aceste principii, chiar după ce este în stare să raționeze. Dacă ideile ar fi înăscute, ele ar trebui să fie atât de evidente, încât, ca să fie înțelese, n'ar fi nevoie de facultatea de a raționa și, afară de aceasta, care ar fi atunci criteriul de deosebire între ideile înăscute și cele câștigate? N'ar fi oare mai drept să trecem toate ideile în categoria celor înăscute? Dar se afirmă că ideile înăscute ar exista în suflet chiar înainte de a fi deduse de rațiune. Ce înseamnă a exista în suflet fără a fi apermpt de conștiință? O contradicție; a avea în suflet o idee, este a fi conștient de ea; ideile înăscute, sau sunt conștiente sau nu există. Dacă există, ele trebuie să aparțină tuturor oamenilor, să fie în aceeași măsură clare și distincte, o ipoteză desmințită de experiență. Dacă ideia de Dumnezeu, spune Locke, nu este înăscută (și vom vedea că ea nu este înăscută) cu atât mai puțin sunt înăscute celelalte idei. Mai există o întâmpinare posibilă din partea apărătorilor ideilor înăscute: ideile din memorie există în suflet fără a fi conștiente. Este adevărat, răspunde Locke, numai că o idee, atunci când revine în suflet, pierde caracterul de actualitate, dobândind o notă de reminiscență; o idee, sau ne vine pentru prima oară din experiență, sau ne apare ca o amintire; o altă posibilitate nu există. Așa dar, nici principiul de identitate, nici cel de contradicție și nici alte axiome teoretice nu pot fi socotite ca idei înăscute. Consecvent cu tradiția carteziană, Locke nu vede o a treia posibilitate între a fi conștient și a nu exista psihologiceste; Leibniz ne-o va indica prin extinderea noțiunii de suflet și la domeniul inconștientului; raționalismul va dobândi astfel o nouă armă împotriva empirismului.

Aplicând aceleași argumente la *principiile practice*, Locke găsește și mai puține motive de a le socoti înăscute. În afară de lipsa și mai evidentă de uniformitate în părerile morale, acestea nu sunt evidente în ele înseși ci au nevoie de demonstrație. Convingerile noastre morale ne-au fost transmise prin educație și prin puterea ambianței sociale; ele au fost primite fără nici un examen critic și, în loc de a le supune unui control rațional, noi le decretăm deadreptul înăscute; astfel punem rezoluția de veto liberului examen al acestor principii, devenind sclavi ai opiniei publice și ai credulității oarbe. Această interdicție poate servi unora de instrument puternic pentru gu-

vernarea maselor de ignoranți. Așa dar, nici știința, nici morala, nici religia nu sunt înăscute.

După ce a combătut teoria ideilor înăscute, Locke are convingerea că nu i-a rămas decât o singură soluție: *toata ideile vin din experiență*. Conștiința este, din acest punct de vedere, o tabula rasa, pe care percepțiile înscriu semnele lor; „nihil est in intellectu quod non fuerit in sensu”. Locke este departe, totuși, de a socoti spiritul ca lipsit complet de orice putere, inițiativă sau impulsivitate proprie; analogia făcută nu se referă decât la *conținuturi* sufletești provenite din afară. Opoziția empirism-raționalism se transformă în opoziția înăscut-câștigat. Leibniz va întrevedea mai târziu o altă perspectivă (cunoscută, datorită întârzierii de apariție a operii sale de teoria cunoașterii, abia în 1765); ar exista idei ce ne vin *din* experiență și idei care ne vin cu *ocazia* experienței. Geniul lui Kant precizează definitiv opoziția a priori și a posteriori.

2. *Izvoarele și structura ideilor*. Celelalte probleme fundamentale din teoria cunoștinței, a obiectului și a limitelor cunoștinței omenești, sunt tratate mai ales în cărțile a doua și a patra. Cunoștința este o relație și primul lucru care ne interesează este ideia; ne vom întreba mai precis: de unde vin ideile și care este natura lor? Prin experiență Locke nu înțelege numai perceperea lumii externe, a aspectului sensibil al lucrurilor materiale, dar și perceperea propriilor noastre operații sau manifestări sufletești ce au loc cu ocazia percepției externe. Vechea opoziție între lumea psihică și cea fizică a luat, în concepția lui Locke, forma gnoseologică și psihologică; la Descartes două substanțe, la Spinoza două atribute, la Locke două izvoare de cunoaștere (Windelband). Avem două izvoare ale ideilor: *sensația* și *reflexia*. Prin reflexie înțelegem, în sens general, orice proces intern de conștiință și de aceea Locke găsește că i s'ar potrivi termenul de simț intern (fără a ne închipui pentru aceasta un anumit organ sensorial); reflexia este însușirea de a oglindi propriile noastre operații sufletești. Se vede de aici clar cât de insuficientă poate fi caracterizarea filosofiei lui Locke prin epitetul de sensualistă, cum o fac unii interpreți¹). „Locke suprimă legătura tradițională (să ne gândim de pildă la Hobbes) între empirism și sensualism”²). Nu există decât aceste două căi de experiență, iar bogăția ideilor noastre este în funcție de

1) Kuno Fischer, Baco von Verulam, 1856, pp. 409—424.

2) Bréhier, Hist. de la phil. II, 1, 282.

contactul sufletului cu lumea externă și de variația operațiilor noastre sufletești. Prioritatea, cel puțin temporală, o are izvorul extern, căci reflexia, trebuind să fie trezită de către stimulul exterior, vine în urma cunoașterii sensoriale. Filosofi de mai târziu iau atitudine cu privire la acest dualism fie accentuând asupra uneia din surse (externă — Condillac, internă — Berkeley), fie păstrându-le, sub o altă formă, pe amândouă (impresii și idei, la Hume).

a) *Ideile simple*. Metoda lui Locke în explicarea materialului cunoștinței omenеști este prin excelență *analitică*. Această metodă a dominat gândirea filosofică, și mai ales cea psihologică, până în timpurile noastre; pentru a se sublinia afinitatea ei cu metoda științelor naturеi, și mai ales cu cea din chimie, de analiză, de descompunere a unui complex în elementele sale ultime, ea este cunoscută astăzi ca integrată în concepția *atomistă* a sufletului.

Ideile se împart în două mari grupe: *idei simple* și *idei complexe*. Cele dintâi se deosebesc după proveniență. O categorie este alcătuită din idei care ne vin printr'un singur simț, cum sunt diversele modalități de senzații (culorile, gusturile, sunetele, etc.). Simțul tactil ne dă o idee foarte importantă, ideea *solidității*. Ideea aceasta este din cele mai constante și esențiale; ea este foarte strâns unită cu ideea de corp, de materie, fiindcă numai prin ea corpul poate umplea un spațiu. Soliditatea este deosebită atât de spațiu, care n'are nici rezistență, nici mișcare, cât și de ideea de duritate, prin care se înțelege o unire puternică a particulelor materiale. Termenul de soliditate este preferabil celui de impenetrabilitate, acesta din urmă fiind nu numai un termen negativ, dar și un efect al solidității. Soliditatea este cauzată de *rezistența* corpului. Este de subliniat această însușire de rezistență pe care ne-o procură simțul tactil; acestui simț (și celui muscular) i se atribuie în genere, de către filosofi, mai multă obiectivitate decât celorlalte simțuri. Pe ideea de rezistență, prin intermediul noțiunii de efort, Maine de Biran va clădi conștiința lumii externe. Gândirea lui Locke se separă aici de aceea a lui Descartes: spațiul nu poate fi un atribut esențial al materiei, deoarece putem concepe o întindere spațială, vidă, necorporală, adică nesolidă (fără rezistență), indivizibilă și imobilă, spre deosebire de întinderea corporală, solidă, divizibilă și capabilă de mișcare. Al doilea grup de idei simple îl reprezintă ideile venite prin mai multe simțuri; așa sunt ideile de: spațiu (prin senzații vizuale unite cu senzații

tactile), figură, mișcare, repaos și mobilitate. Ideile venite prin reflexie s'ar subdivide în două clase principale, corespunzătoare celor două puteri spirituale: intelect și voință. În fine, ultima grupă de idei o constituie ideile provenite din amândouă sursele deodată, de pildă: durata, unitatea, existența, puterea, plăcerea și durerea.

Ideile simple reprezintă limita inferioară a definiției, căci oricare ar fi cuvântul prin care am încerca să definim o asemenea idee, el ar însemna un înțeles cu desăvârșire eterogen față de ideia de definit. Nici o definiție nu ne poate face să înțelegem o culoare, de pildă, fără s'o fi trăit vreodată. În loc de a defini aceste idei simple, le putem stabili un înțeles, indicând condițiile lor de producere. Din acest material elementar rezultă toate cunoștințele după cum numai cu ajutorul a 24 de litere ale alfabetului se poate construi un număr prodigios de cuvinte. Noi nu putem crea idei simple; ele ne sunt date; spiritul le primește pasiv. Importanța lor mare constă în faptul că pe ele se bazează întreaga noastră construcție de idei și de cunoștințe.

b) *Ideile complexe*. Din idei simple activitatea spirituală creiază, prin combinare, compunere și abstracție, idei complexe. Acestea pot rezulta din elemente unice, privite în ele înseși, cum sunt *modurile* și *substanțele*; ele mai pot reprezenta idei formate prin comparație, *relațiile*. Modurile, însușirile, se divid în două mari clase: simple și complexe (sau mixte).

Modurile simple, din clasa ideilor complexe, sunt determinări sau modificări ale unei singure idei simple; astfel ideile de distanță, lungime, profunzime, capacitate, de loc și de imensitate, rezultă din ideia simplă de spațiu, după cum ideia de doi este compusă din ideia unității repetate. Tot așa, din ideia de durată rezultă succesiunea, timpul (ore, zile, ani), momentul și eternitatea; din ideia de unitate rezultă numerile, iar din acestea derivă infinitul. Acesta, dealtfel, este produsul unei idei mai generale, al ideii de mărime: spațiul, timpul și numărul ne duc deopotrivă la înțelesul de infinit, cu deosebire că numărul ne dă o idee mai netă a acestuia. Ideia de *infinit* izvorăște din puterea de a spori o mărime (spațiu, durată, număr), prin noi adăogiri; orice mărime este capabilă de sporire pe cale de repetiție. Infinitul, deci, implică ideia unei progresiuni fără limite; de aceea, dacă ne este permis a vorbi despre infinitatea spațiului, a timpului sau a numărului, noțiunea de spațiu infinit și actual este o absurditate, căci ea presupune o limită și o

oprire, însușiri tocmai opuse ideei de negație a oricărei limite. Ideia de infinit cuprinde în ea o parte *pozitivă* și clară a unei mărimi determinate, alături de o parte *negativă* și obscură, constituită din ceea ce depășește această mărime, negația sfârșitului, ceva ce poate spori neconținut. Iată de ce încercarea de a vedea în afară un corespondent al ideei de infinit este o depășire a experienței. Din alte posibilități de construcție de moduri simple, vom găsi ideia de alergare, alunecare, dans, etc., ca rezultate din ideia de *mișcare*, apoi mai multe moduri de sunete, de culori, de mirosuri, de gusturi, moduri ale gândirii (senzația, memoria, reminiscența, atenția, raționamentul, voința, judecata, etc.), ale plăcerii și ale durerii (iubirea, ura, tristețea, speranța, etc.). Ideia de *libertate* este deasemeni un mod simplu, rezultat din ideia de putere, care produce două moduri generale, de putere activă și de putere pasivă. Ideia de putere rezultă mai ales din reflexia asupra operațiilor spirituale, mai mult decât din senzații exterioare. Și această părere a lui Locke merită să fie reținută ca o încercare de a explica în mod psihologic geneza noțiunii de putere. Dacă întrebarea asupra libertății de a face sau de a nu face ceva este foarte normală, întrebarea asupra libertății de a voi este fără sens. Libertatea mea este în funcție de puterea mea de a face sau de a nu face un lucru pe care-l voesc.

Modurile *mixte* sunt combinații active ale ideilor simple. Ele reprezintă unități legate de câte un nume; le putem câștiga și pe calea limbajului (prin explicație), analizând termenii; noi le înțelegem atunci reducându-le la elementele lor, la idei simple. Așa, de pildă, fără să fi avut ideia de sacrilegiu, noi o putem înțelege prin enumerarea ideilor simple, din care se compune. Formarea acestor idei este în funcție de obiceiurile și instituțiile unui popor. Ele se pot forma și prin experiență sau observație (de pildă, noțiunea de luptă), dar ele mai pot fi și rezultatul unei invenții (ex.: imprimăria).

A doua categorie de idei complexe o constituie ideile de *substanțe*. Acestea sunt grupuri de însușiri, constituite în unități, legate de câte un nume și de câte un substrat, înțeles ca suport permanent al acestor însușiri. Noi ne făurim o sumedenie de idei de substanțe speciale: cal, om, plumb, apă, etc. De asemenea, formațiuni complexe sunt și ideile de substanțe în general: de corp sau de materie și de spirit. Ideia de Dumnezeu noi o constituim pe aceeași cale: ea este compusă din idei simple dobândite prin reflexie; după ce am format ideia de existență,

durată, cunoștință, putere, plăcere, fericire și altele, noi sporim cu ajutorul ideii de infinit, fiecare din aceste idei. Ideia de Divinitate, ca ființă infinită, atotputernică, înțeleaptă și perfectă, nu este decât infinitul adăugat la ideile de existență, putere, cunoștință, etc. Locke mai deosebește o speță de substanțe colective: armată, univers, oraș, flotă, constelație, etc.; toate ideile artificiale sunt colective.

Ideile *relaționale* implică raporturi între lucruri; ele fac parte din idei complexe. Toate lucrurile se pot înfățișa în aproape o infinitate de relații. Relația cauzală este un tip de idee relațională: ea este scoasă din observație, din experiență. Noi observăm că unele lucruri, — calități sau substanțe — încep a exista datorită altui lucru. „Prin această observație noi dobândim ideea de cauză și de efect. Ceea ce produce o idee simplă sau complexă noi denumim cu termenul general de *cauză*, iar ceea ce este produs, prin termenul de efect”. (Essay, II cap. XXVI, I.). În afară de relațiile cauzale, mai există relații temporale, spațiale, de putere, de instituții (general-armată, cetățean-stat), naturale (părinte-fiu), proporționale (mai alb, mai dulce), morale (raporturi de conformitate între o acțiune voluntară și o regulă) și de identitate. Raporturile de identitate sau de comparație a lucrului cu sine însuși pot avea de obiect identitatea substanțelor (Dumnezeu, inteligență finită, corpuri materiale) sau a modurilor. Identitatea corpurilor materiale depinde de masa compusă a acelorași particule ce se află în *coeziune* unele cu altele; identitatea vegetalelor și a animalelor stă în *organizarea* lor, în unitatea *vieții*, ce face ca, cu toată schimbarea particulelor, unitatea să rămână aceeași. Identitatea personală rezidă în *conștiința de sine* a individului uman. Trebuie să deosebim *ideile* ce conțin relații între lucruri de *relații între idei*; acestea din urmă se formulează în propoziții și, când au un caracter de certitudine, se numesc cunoștințe.

3. *Ideile și lucrurile*. Dacă sub raportul structural toate ideile se așează pe același plan, bucurându-se de aceeași importanță, sub raportul valorii lor reprezentative, al relației lor cu lumea pe care o reprezintă, (am putea spune, sub aspectul cognitiv), ele au o importantă diferită. În raportul dintre idei și lucruri ne vom ocupa mai întâi de corelatul extern; *cum sunt lucrurile și ce cunoaștem din ele?*

Lumea externă, obiectele materiale, ni se prezintă ca o sumă de calități sensibile. Întrebarea se pune: exprimă oare ideile noastre lumea externă așa cum este ea? Sunt oare obiectele

asa cum le înfățișează ideile noastre? Problema e veche și s'a răspuns la ea în diferite feluri. Filosofia scolastică, reluând problema, deosebea datele sensibile, cunoscute în ele înseși și numite calități *primare* ale lucrurilor, de datele pur subiective, numite calități *secundare*. Locke păstrează această terminologie, iar filosofia carteziană și știința timpului său îi ajută să precizeze conținutul acestor două cadre. Ideile lui Galilei, ale lui Robert Boyle și ale lui Descartes, au făcut ca această problemă să nu lipsească din epistemologia lui Locke. Galilei afirmase că procesele obiective ale naturii nu se pot explica decât cu ajutorul matematicii; înseamnă că raporturile și noțiunile matematice ar aparține și lumii externe. Caracterul de subiectivitate al senzațiilor a fost afirmat, înainte de Locke, încă de Campanella, Descartes și Hobbes. Concepția mecanicistă, după care toate fenomenele naturale se pot reduce la mișcarea particulelor unei materii cu calități neschimbătoare, este dominantă la sfârșitul secolului al 17-lea. Obiectele externe sunt despoiate de o mare parte de însușiri calitative; lor nu le aparține, după Locke, decât soliditatea, întinderea, figura, numărul, mișcarea și repaosul; acestea sunt *calitățile primare*. Ideile produse de aceste calități se aseamănă cu însușirile lucrurilor; calitățile primare le cunoaștem așa cum sunt ele în realitate, sau, viceversa, ele sunt așa cum le cunoaștem. Dar cum se explică toate celelalte impresii pe care le atribuim lucrurilor: cald sau rece, culoare, sunet, miros, etc.? Ele se atribue în mod eronat lucrurilor. De fapt ele nu există în lucruri, decât ca simple puteri sau posibilități ale calităților primare de a produce în noi, prin configurația lor (situație, număr, figură și mișcare), efecte asupra organelor noastre. Aceste *calități secundare* se pot percepe imediat (de ex.: mișcarea mai rapidă a particulelor unui corp în contact cu mâna ne dă senzația de căldură) sau mediat (soarele topește ceara, iar aceasta, în contact cu simțurile, ne apare moale, caldă și albă). Am putea spune, cu alți termeni, despre calitățile primare că sunt *obiective*, iar despre cele secundare că sunt *subiective*. O experiență simplă ne poate demonstra subiectivitatea unor idei simple. Dacă prealabil încălzind o mână și răcind alta, le introducem pe amândouă într'un vas cu apă de temperatură potrivită, vom simți la o mână senzația de cald, iar la alta senzația de rece. Cum apa nu poate fi caldă și rece în același timp, aceste senzații trebuie să le socotim subiective. Prin această experiență Locke ne dă un exemplu foarte elocvent de deosebire dintre un

fenomen psihic și unul fizic (căldura ca obiect al fizicei și ca obiect al psihologiei). Această deosebire devine familiară pentru filosofiul secolului al 18-lea. Dacă ideilor corespunzătoare calităților secundare le lipsește asemănarea cu excitantul din afară, nu înseamnă însă, că le lipsește *corespondența*, corelația cu acesta. O culoare se aseamănă tot atât de puțin cu obiectul extern, cât și durerea cu mișcarea cuțitului înfipt în corpul nostru; dar după cum durerea este un efect al tăieturei, tot astfel și culoarea este efectul anumitor vibrații mecanice. Ideia corespunzătoare calității secundare este un simplu semn și seamănă tot atât de puțin cu lucrul cât și cuvântul scris pe hârtie cu gândul pe care-l exteriorizează. Dacă n'ar exista nici o ființă înzestrată cu organe sensoriale, n'ar exista în lume nici lumină, nici căldură, nici durere; aceste calități deci, nu există decât în corpul nostru. Dar dacă ar dispărea omul (conștiința apercceptoare), soarele tot ar exista, soliditatea, întinderea, figura și mișcarea ar exista ca modificări reale ale materiei. Din calitățile primare enumerate pare că Locke dă cea mai mare importanță, alături de soliditate, mișcării, iar dintre simțuri locul principal îl ocupă simțul tactil. Nu este greu de observat corelația între soliditate și mișcare, pe de o parte, și tact, pe de altă parte.

Ceea ce reprezintă calitățile primare pentru lumea externă reprezintă intelectul și voința pentru suflet; aceste idei traduc esența sufletului.

După ce am văzut cum se prezintă lucrurile în raport cu ideile, să vedem ce deosebiri am găsi în idei ca semne reprezentative de obiecte. Locke deosebește trei criterii de examinarea ideilor: al realității, al completitudinii și al adevărului. Care dintre idei o putem socoti reală și care închipuită? Toate ideile simple sunt reale. Asta nu înseamnă că ele ar fi niște imagini ale lucrurilor; ele sunt niște efecte constante ale naturii lucrurilor, niște semne de corespondență constantă între spirit și constituția lucrurilor reale. Ideile complexe, fiind toate combinații voluntare, nu au altă realitate decât pe aceea din spiritul omului și, totuși, unele sunt reale iar altele imaginare, căci, dacă nu le putem examina sub raportul concordanței lor cu lucrurile externe, ne rămân alte două criterii: lipsa de contradicție între elementele lor și conformitatea cu sensul social. Dacă arhetipurile modurilor mixte (de ex.: curajul) se află în ele înseși, Locke își dă bine seamă că înțelesurile acestor noțiuni îl depășesc pe individ și atunci le sprijină pe criteriul social al

adevărului. Locke, totuși, nu are încă conștiința clară a însemnătății acestui criteriu, deoarece îl atribuie mai mult limbajului. Ideile de substanțe sunt formate în raport cu lucrurile din afară și sunt reale, când sunt compuse din idei simple, existente și unite la fel ca și lucrurile din afară; ideia de centaur, de pildă, fiind compusă din idei simple ce nu se află unite în lucrurile din afară, este o himeră. Relațiile sunt și ele construcții pur mintale.

Care dintre idei sunt complete sau adecvate lucrurilor și care nu sunt? Deși unele din ideile simple reprezintă calități primare, iar altele pe acele secundare, toate aceste idei reprezintă în mod complet realitatea corespunzătoare; ideile calităților secundare reprezintă în mod adecvat puterea corpurilor de a produce în noi aceste idei. Modurile și relațiile, neavând arhetipuri sau modele în afară, nereprezentând, deci, decât pe ele înseși (de ex.: ideia de triumf), sunt toate complete. Ele pot fi defectuoase numai în raport cu numele, cu semnificația curentă a cuvântului. Ideile de substanțe, fie că le înțelegem ca reprezentând esențe reale ale lucrurilor, fie că le considerăm ca totalități — mai mult nominale — de caractere, ele nu pot fi complete.

Ideile în sine, ca realități spirituale, nu pot fi nici false nici adevărate atât timp cât nu implică o afirmație sau o negație, într'un cuvânt o judecată. Ele pot fi adevărate sau false numai întrucât reprezintă sau nu o conformitate fie cu ceva extern, fie cu un înțeles universal admis. Ideile simple nu pot fi false în raport cu lucrurile exterioare (albul, galbenul, etc. sunt așa cum ne apar), dar uneori pot fi false în raport cu alte idei simple cu același nume (ex.: cineva numește roșu o culoare verde). Modurile complexe (ex.: justiție, temperanță, religie, virtute), nu pot fi false decât în raport cu ideile din spiritul altora. Ideile de substanțe pot fi egal de false atât în raport cu realitatea, cât și în raport cu ideile altora.

Se vede importanța atribuită de Locke ideilor particulare. Locke contestă ideilor generale și abstracte o altă semnificație decât aceea de scheme mintale, de realități psihologice fără corespondent extern. Problemele filosofiei scolastice nu dispăruseră complet și una din problemele arzătoare ale acestei filosofii fusese și aceea a universalelor. Locke ia o poziție hotărâtă de nominalism sau, mai just, de *conceptualism*. Spețele de lucruri sau de ființe sunt simple concepte, idei complexe, noțiuni legate de câte un nume; esențele lor sunt pur nominale

(în loc să spun aurul este maleabil, este mai just să spun: ceea ce *numesc* aur este maleabil). Totuși, acest nominalism este destul de atenuat, căci creațiile mintale *nu sunt cu totul arbitrare*: în unirea diverselor calități omul urmează natura și întemeiază aceste unități pe natura lucrurilor. (Ess. III. cap. VI, 28-29). Nu este greu de recunoscut în nominalismul lui Locke, influența lui Hobbes care afirmase că nu există decât lucruri individuale. Cartea a III-a din „Essay” Locke o consacră analizei de cuvinte; noțiunile sunt cuvinte; a clarifica noțiunile, este a raporta semnele, adică cuvintele, la lucruri. Locke nu contestă, totuși, ideilor abstracte ființa lor psihologică, după cum le va contesta această posibilitate Berkeley.

4. *Raporturile între idei.* a). *Cunoștința.* Cunoștința este percepția unei potriviri sau nepotriviri între două idei. Deși Locke încearcă o deosebire între certitudinea cunoștinței și cea a adevărului, până la urmă el identifică cunoștința cu adevărul sigur; cunoștința provine din comparația ideilor clare și distincte; dacă ideile ce se află alături sunt confuze și obscure, raportul între ele nu poate duce la cunoștință. Cunoștința, astfel definită, rămâne, sub raportul gnoseologic, în limitele stricte ale imanentului. Se înțelege de ce limitele cunoașterii, după Locke, sunt limitele ideilor; ba sfera cunoștinței este chiar mai îngustă decât cea a ideilor. Mai observăm că în concepția lui Locke, cunoștința are un pronunțat caracter de pasivitate. Adevărul (concordanța sau neconcordanța între idei) exercită o constrângere asupra spiritului; noi nu ne putem opune adevărului. Empirismul în genere subestimează activitatea spirituală, dând preponderență influenței periferice; atomismul psihologic neglijează importanța spontaneității, dând prea mare atenție conținuturilor; spiritul devine prea împovărat de greutatea materialului său de construcție spre a încerca o legiuire proprie.

După *obiect* cunoștința este de patru feluri: de identitate sau de diversitate (ex.: albastrul nu este galben), de coexistență sau de conexiune necesară (ex.: fierul este susceptibil de a fi influențat de către magnet), de relație (ex.: două linii paralele cu a treia sunt paralele între ele), și de existență reală (ex.: D-zeu există). De fapt cele trei feluri de la început se pot îngloba în unica categorie a relației. Cunoștința variază în gradul de certitudine, iar variația este în funcție de *felul* de apreciere a relației ideilor între ele. Din acest punct de vedere, și în anumite cazuri, noi putem proceda *intuitiv* (ex.:

roșul și albastrul, alăturate, ne provoacă o percepție imediată și evidentă a deosebirei). Acest fel de cunoaștere este cel mai sigur și ne provoacă cel mai mare grad de evidență. O evidență mai slabă ne procură cunoașterea *demonstrativă* și, în fine, cea mai puțin certă este cunoașterea *sensitivă*. Identitatea și diversitatea se percep cel mai bine prin intuiție; cunoaștința intuitivă este tot atât de vastă cât și câmpul ideilor noastre. Ideia de cauzalitate, după Locke, se bucură deasemenea de o certitudine intuitivă. Cunoașterea coexistențelor nu se întinde atât de departe; ea depinde de observație și de *experiență*; fizica și chimia sunt cele mai în măsură să ne avanseze în acest domeniu al substanțelor, al naturii lucrurilor. Cunoaștința relațiilor depinde mult de *agerimea* inteligenței noastre și aci este locul demonstrației, cum e cazul cu matematica, morala sau științele juridice. În fine, în domeniul existenței reale ne folosim de diferite feluri de cunoaștere, în funcție de natura existenței. Existența noastră o cunoaștem intuitiv, existența divină — prin demonstrație, iar existența lucrurilor concrete o percepem în mod sensibil; această din urmă cunoaștere nu se întinde dincolo de obiectele aflate în fața simțurilor noastre. Cum certitudinea cunoaștinței este în funcție de idei, de legăturile între două idei și de înlănțuiri între mai multe idei, rezultă că ignoranța noastră ar depinde de lipsa ideilor, de neputința aperceperii de legături între ele și de insuficiența urmăririi termenilor de legătură în demonstrație.

b) *Judecata* reprezintă relațiile mai puțin certe. Imprejurările ne impun adesea să luăm o hotărâre înainte de a fi ajuns la o cunoaștere sigură; atunci facem o judecată care este un fel de presupunere asupra raportului de potrivire sau de nepotrivire între idei. E de remarcă și aici același caracter pasiv și atomist: noțiunea este temeiul judecății și-i premerge acesteia.

c) *Probabilitatea* este o aparență a concordanței sau a lipsei de concordanță între idei; consimțământul nostru se bazează pe dovezi care nu sunt infailibile; avem numai impresia că propoziția noastră este mai valabilă decât contrariul ei, și atât. Starea de spirit ce însoțește asemenea propoziții o numim credință, asentiment, părere. Credința noastră nu se mai bazează pe intuiția intrinsecă a raportului între idei sau pe deducție, ci pe ceva străin de ideile în chestiune. Locke ne oferă o frumoasă analiză a fundamentelor probabilității; aceasta din urmă este efectul mărturiilor altora; critica mărturiei este ceva esențial în procesul de transmitere a cunoaștințelor dela om la om. În

alte împrejurări părerea noastră se întemeiază pe analogie. În acest domeniu crepuscular al cunoștinței există diferite grade de lumină, de probabilitate. Pentru această regiune, unde lumina abia mijeste, unde contururile ideilor abia se mai disting, Locke ne dă câteva sfaturi practice spre a distinge un semn de o iluzie, promisiunea unui adevăr de ficțiunea amăgitoare.

d) *Rațiunea*. Sfera cunoștinței noastre poate spori numai odată cu îmbogățirea numărului de idei (experiența), cu clarificarea și precizarea acestora și cu aflarea ideilor intermediare pe baza cărora aflăm raporturi între alte două idei. Când certitudinea sau probabilitatea nu pot fi obținute din raportul direct între două idei, atunci e nevoie de idei intermediare, de un proces de deducție. Aici intervine rațiunea cu un rol dublu: de a descoperi ideile mijlocitoare și de a trage concluzii, după aranjarea termenilor, în așa fel ca să se evidențieze legăturile între termeni; la fiecare treaptă a deducției noi avem percepția imediată și intuitivă a legăturii între idei. În părerea lui Locke asupra silogismului se recunoaște gândirea lui Bacon. Silogismul nu este un mijloc de descoperire a adevărului și, deci, el nu servește aproape de loc pentru progresul cunoștinței noastre. Procesul de descoperire a adevărului se petrece în afară de silogism; acesta vine *după* cunoștință. Silogismul este arta de a aranja dovezile pe care le aveam deja; a susține necesitatea lui, este tot una cu a fi în postura omului, care, având vederea slabă și întrebuițând ochelari, pretinde că nu se poate vedea bine decât prin ochelari. Este eronată pretenția acelora, care susțin că din câteva principii generale se pot deduce o serie de adevăruri. Principiile sau axiomele au, în adevăr, o evidență, dar ele vin după lucruri individuale; adevărul $1+2=3$ nu poate fi dedus din principiul „totul este egal cu părțile sale”, adevăr mai obscur și mai tardiv ca apariție. Axiomele matematice, ca și principiile logice, vin *după* experiența individuală; iată de ce, conchide Locke, aceste principii sunt scoase *din* experiență; el nu vede posibilitatea de disjuncțiune a acestor două idei. Aici constatăm confuzia, care domină întreaga concepție empiristă a lui Locke, între apriorismul logic și cel psihologic, între condiție logică și antecedent psihologic. „Putem înțelege atunci de ce Locke angajează pe o pantă greșită problema cunoștinței și totodată, de ce Kant este adevăratul inovator fericit, când lasă la o parte cercetările oșioase asupra antecedentelor psihologice ale cunoștințelor — capitol de psihologie care studiază geneza, dar nu judecă valoarea ideilor — și

se interesează numai de fundamentele lor necesare, de presupunerile lor logice”.¹⁾ Ceea ce noi numim principii logice (de identitate sau de contradicție) sunt abstracții cu punctul de plecare în constatări ale experienței individuale. De aceea ele nu pot servi științei de fundament și nici nu ne pot folosi în confirmarea propozițiilor individuale. Cunoștința copilului că degetul său mic este mai mic decât corpul său întreg, este anterioară maximei „totul este mai mic decât partea”. Maximele generale pot servi în învățământ, dar nu pentru progresul științei sau ca metodă de cercetare în invenția și descoperirea adevărului. Aici Locke se sprijină pe autoritatea lui Newton. Din analiza unor noțiuni putem scoate propoziții generale, dar sterilitatea lor le deosebește de acele propoziții care contribuie la îmbogățirea cunoștinței noastre. În această analiză s’ar putea întrevedea deosebirea pe care o va face Kant între judecățile sintetice și cele analitice (Windelband). Locke se îndreaptă împotriva filosofiei peripatetice, care mai dăinuia în școlile de atunci și favoriza discuții sterile. Folosul acestei filosofii nu este decât de a reduce la tăcere pe adversarul cure ține să te șicaneze. Aceeași utilitate fusese atribuită silogismului de către Bacon. Descartes arătase, odată cu sterilitatea silogismului, și aspectul de invenție și de creație în demonstrația matematică. Pentru Locke, deasemenea, adevărurile matematice posedă cea mai mare certitudine. Morala, procedând prin demonstrație, s’ar putea și ea ridica la nivelul matematicii. Celălalte științe, cum este fizica sau chimia, trebuie să recurgă la experiență. Dacă îmbogățirea cunoștințelor în științele demonstrative se poate face prin inventarea ideilor mijlocitoare, evidențiindu-se, astfel, potrivirea sau nepotrivirea între idei ce nu se pot compara imediat, progresul cunoștințelor experimentale nu se poate face decât prin câștigarea noilor idei despre un lucru; calea cunoașterii corpurilor este „o cale direct contrară” aceeaia a științelor demonstrative (Ess. IV. cap. XII, 9). Astfel gândirea lui Bacon și cea a lui Descartes tind spre sinteză în filosofia lui Locke.

Sub raportul metodelor Locke deosebește două mari grupe de științe: demonstrative, cum ar fi științele matematice cu științele juridico-morale, și experimentale, fizica și chimia (sau, mai scurt, filosofia naturală). Primul grup de științe se bucură

1) I. Petrovici, *Viața și opera lui Kant*, 1936, pp. 23—14; vezi și pp. 68—69,

de o certitudine și generalitate pe care nu o vor atinge științele experimentale, mai puțin sigure și mai puțin generale. Concluzia e inconsecventă cu o concepție empiristă. Prin ea Locke se apropie mai mult de Malebranche și Spinoza, decât de Bacon, și merită cu mai multă dreptate epitetul de „cartezian influențat de Bacon” decât caracterizarea de baconian cu nuanță carteziană.¹⁾ Cu atât mai puțină dreptate socotim că are Kuno Fischer, care îl socotește pe Locke un baconian consecvent și fără originalitate.²⁾

5. *Concluzii: problemele fundamentale.* Drept concluzie vom degaja din cele spuse gândirea lui Locke cu privire la două probleme fundamentale și corelate.

a) *Problema obiectului și a limitelor cunoștinței.* Această problemă, pusă în cadrul filosofiei lui Locke, s’ar mai putea formula și astfel: dacă există ceva, ce anume? ce putem ști despre existență? Cum ni se prezintă această lume și cât putem ști despre ea? Aceasta este în fond problema existenței văzută gnoseologic.

Locke deosebește trei mari categorii de existențe: ființa noastră, D-zeu și lucrurile. Despre existența noastră avem cea mai înaltă certitudine, de natură intuitivă. Nu ne putem îndoi că există în noi ceva care gândește; îndoiala însăși ar fi o dovadă de existență. Argumentul lui Descartes rămâne deci valabil; numai că Locke adaugă: „așa dar, experiența este aceea care ne convinge că avem o cunoștință intuitivă despre existența noastră și o percepție interioară infailibilă că suntem ceva” (Ess. IV. cap. IX, 3).

Evidența asupra existenței divine se dobândește cu ajutorul demonstrației, la fel cu demonstrația matematică; această certitudine se întemeiază în ultima analiză pe intuiția despre persoana noastră. Unul din cele mai principale argumente în favoarea existenței lui D-zeu se sprijină pe principiul de cauzalitate. Siguranța că nimic nu poate produce ceva, o avem din experiența ce ne arată în mod constant că oricând se produce un fenomen, el își datorește existența lui „unei juste aplicări sau operații a unei alte existențe” (Ess. II, cap. XXVI, 1.). Cum nimic nu poate produce ceva, ființa noastră trebuie să aibă o cauză care a produs-o și această cauză o numim D-zeu. D-zeu este etern, căci dacă ar fi altfel, ar însemna că

1) R. Falckenberg, *Geschichte der neueren Philosophie* 1902, p. 152.

2) Vd. K. Fischer, op. cit. p. 409—419 și p. 424.

s'a născut din neant. Dar cum facultățile noastre spirituale le datorăm tot Divinității, înseamnă că trebuie să-i atribuim și însușirea de putere nemărginită. Autorul nostru trebuie să fie și o ființă inteligentă, căci o ființă oarbă nu poate produce o altă inteligență.

Așa dar, ideia de D-zeu nu conține decât elemente din experiență. Locke nu-și dă seama, însă, că principiul de cauzalitate, scos și el din experiență, capătă o întrebuintare transcendentă de vreme ce încercăm să demonstrăm prin el existența efectivă a unei realități pe care n'am cunoscut-o în experiență. Astfel cunoștința depășește experiența, și încă servindu-se de mijloace care nu pot avea decât o tărie empirică. Reiese clar nepotrivirea între acest procedeu și afirmația lui Locke că fundamentul tuturor cunoștințelor se află numai în experiență.

Asupra existenței lumii din afară Locke n'are nici o îndoială și nu simte nevoia, ca Descartes, de un alt garant al acestei certitudini afară de intelect. Am văzut că evidența despre existența noastră se dobândește prin intuiție, existența divină o cunoaștem prin demonstrație, iar lucrurile din afară prin cunoașterea sensibilă. Această cunoaștere nu poate fi decât *actuală*, adică trăită în momentul când lucrurile influențează asupra noastră. Gradul de evidență în acest domeniu este mai slab. Și aici sprijinul ni-l dă încrederea în facultățile noastre, în intuiția noastră internă, în siguranța că simțurile nu ne înșală în referințele lor asupra lucrurilor exterioare. Al doilea motiv de a crede în existența realității externe este și experiența că ideile noastre — în cea mai mare parte — le primim prin intermediul simțurilor (lipsa simțurilor atrage după sine lipsa ideilor corespunzătoare), iar simțurile singure nu pot produce idei (în întuneric nu putem vedea lumină sau culoare). Apoi, ideile venite direct dela obiecte au un caracter de constrângere, ce lipsește ideilor produse de spiritul nostru, după cum le lipsește și ideilor memoriale. Senzațiile actuale sunt însoțite de plăcere sau de durere, sentimente de care sunt lipsite aceleași senzații atunci când sunt amintite. Și în fine, probabilitatea sporește, cu cât numărul de mărturii sensitive este mai numeros și mai variat: toate simțurile sunt solidare în confirmarea realității din afară. Dar dacă ne-am închipui, cum a făcut Descartes, că totul este un vis? Noi simțim, spune Locke, diferența între vis și realitate și afară de aceasta, dacă totul este un vis, este inutilă orice argumentare. Durerea sau plăcerea sunt cele mai puternice argumente: cine persistă până la sfârșit în îndoiala

despre existența lumii externe n'are decât să pună mâna în foc ca să se convingă că nu visează. Argumentarea lui Locke este riguroasă în aparență; în fond el afirmă existența unor deosebiri între diferitele noastre idei sau stări, *pentru a ne constrânge să nu găsim o altă cauză a acestor deosebiri decât aceea a influențelor externe*. Noi constatăm diferențe între stările noastre psihice; care este *cauza* acestor diferențe?; ea nu poate să fie decât lumea obiectelor din afară. Argumentarea lui Locke — fără voia autorului — se întemeiază în ultima analiză pe certitudinea imediată a principiului de cauzalitate, care, la rândul lui, este scos din experiență. Cauzalitatea este o idee relațională complexă, o construcție mintală, fără corespondent adecvat în realitate, dar bazată pe idei simple scoase din observație. Cum poate această realitate immanentă să ne impună, și mai ales să ne justifice, un salt în regiunea transcendentului? După cum Berkeley va limpezi gândirea lui Locke în problema substanței, tot astfel, în problema cauzalității, Hume va trage, din premisele lui Locke, concluzii pe care gândirea, încă prea realistă a lui Locke, șovăia să le afirme.

Fiind admisă existența lumii externe, nu este greu să putem cunoaște ceva despre ea; calea spre metafizica ontologică este deschisă. Locke, ajuns la limita cunoașterii, nu rezistă tentației de a păși — aproape fără voie — peste hotarele cunoscutei posibil. Negând substanța ca obiect adecvat al cunoștinței, el va tăgădui și posibilitatea metafizicei, după cum mai târziu Kant va tăgădui posibilitatea unei psihologii, cosmologii sau teologii raționale. Dar, spre deosebire de Kant, Locke va face, totuși, puțină metafizică. Noțiunea de substanță este una din noțiunile centrale pe care obișnuit clădește un sistem de metafizică. Locke în această privință are o atitudine intermediară și inconsecventă; substanța nu este negată, dar e decretată incognoscibilă; ea nu poate fi cunoscută și totuși i se atribuie însușiri ce i-ar aparține necondiționat. Consecvent tendinței nominaliste a lui Hobbes, Locke consideră substanța ca subiect al unei judecăți, ca nume la care raportăm conținuturile date în percepție, dar nu desființează substanța, așa cum o fac Berkeley și Hume.

Există două substanțe generale: materie și spirit. Din teoria ideilor am văzut că nu se poate afirma nimic despre esențele *reale* ale lucrurilor, substanța fiind o idee complexă, o totalitate de însușiri, legată de un nume și pentru care imaginăm, drept suport, un subiect; acesta, însă, pentru noi rămâne

complect necunoscūt. Noi nu putem ști absolut nimic-nici despre materie nici despre spirit, după cum, de altfel, și esența proprie a Divinității rămâne necunoscută. Locke n'are nici o îndoială despre existența substanței, dar are tot atât de mare siguranță despre imposibilitatea de a-i pătrunde natura. Care este natura materiei? Nimic nu se opune ipotezei ca materia să aibă și însușirea de a gândi. Locke depășește această stare de rezervă. După cum Divinitatea — substanța supremă — este înzestrată cu anumite însușiri reale, tot astfel și corpul posedă proprietăți esențiale, cum sunt: coeziunea părților solide și impulsia sau puterea de a comunica mișcarea pe cale de impulsie. Întinderea singură nu poate fi un atribut al corpului, după cum afirmase Descartes, deoarece putem concepe existența întinderii fără corp (vidul), pe când nu se poate concepe ceva solid care să nu fie corp și, implicit, să n'aibă întindere și figură. Aceste însușiri nu sunt numai idei ci și proprietăți ale lucrului în sine, ale substanței reale. Substanța spirituală are două însușiri esențiale, un fel de calități primare ale sufletului: gândirea și voința, sau puterea de a pune în mișcare un corp prin gândire și libertate. Ambele substanțe — din care cea spirituală ne apare mai clar — mai au drept însușiri comune: existența, durata și mobilitatea.

Multe reflexii fecunde din filosofia lui Locke sunt insuficient armonizate. Acest filosof a împrăștiat multe idei, care au fost dezvoltate și precizate de către urmașii săi. Locke ne dă câteva cunoștințe dogmatice despre substanță; deși o socotea necunoștibilă, el întrevește, totuși, o posibilitate de a ne apropia de natura lucrurilor, și anume, prin studierea minuțioasă a relațiilor între lucruri. Orice substanță particulară este compusă din idei de calități primare, din idei de calități secundare (puterea substanței de a produce asupra noastră, prin intermediul simțurilor, diferite idei; de pildă, culoarea galbenă a aurului este posibilitatea metalului de a excita ideia de galben prin intermediul ochiului) și, în fine, din idei de putere (aptitudini, active sau pasive, de a produce sau a suferi o schimbare din partea primelor calități). Noi cunoaștem un lucru cu atât mai bine, cu cât ne sunt mai bine cunoscute numeroasele lui relații cu alte lucruri. Dacă Locke consideră substanța ca imposibil de cunoscut, o face și din motivul că cunoașterea totală a relațiilor unui obiect cu tot ce-l înconjoară este o imposibilitate. „A cunoaște o substanță este a cunoaște raporturile sale cu alte corpuri și cu noi” (Essay, IV, cap. VI, 14). Numai prin

știință, prin cercetarea experimentală a relațiilor între lucruri, ne putem apropia de fondul realității. Această idee, care se transformă mai târziu în ideea de temelie a pozitivismului, poate că ar putea fi socotită ca un germen al pozitivismului.

Din inconsecvența cu privire la substanță rezultă o altă inconsecvență, corelată cu cea dintâi, cu privire la definiția cunoștinței: dacă o cunoștință nu este decât un raport între două idei, cum se poate concepe un obiect al cunoștinței în afară de noi și necunoscut de noi? Cunoștința dobândește și ea un caracter *transcendent*. Cu aceasta, însă, intrăm în teoria adevărului.

Doctrina epistemologică a lui Locke este o teorie a științei pozitive născând; prin ea lumea ne apare așa cum ne-o prezintă, în linii generale, știința timpului. Un singur lucru îl neglijează Locke: întemeierea gnoseologică a legii științifice¹⁾; această sarcină o va încerca în parte Hume și o va duce la sfârșit Kant.

b) *Teoria adevărului*. Problema adevărului la Locke se poate formula astfel: Ce este adevăr? Care este garanția și fundamentul lui? Adevărul este definit ca o justă unire sau separație a semnelor (mentale sau verbale); ar părea că este o definiție nominalistă; ea ar fi de acord cu definiția cunoștinței (sinonimă cu adevărul), înțeleasă ca o percepție a potrivirii sau a nepotrivirii între două idei; avem, deci, și aci un raport între semne, căci ideile nu sunt decât semne. Dar ce reprezintă aceste semne? Lucruri. Locke nu se mai poate menține pe acest teren și este nevoit să adauge că justetea unirii este — prin intermediul ideilor — în funcție de potrivirea sau nepotrivirea lucrurilor înseși (Ess. IV. cap. V, 2). Se impune distincția între adevăr verbal, unde separarea sau unirea termenilor se face în funcție de raportul între idei, indiferent de conformitatea ideilor cu ceva dinafară, și adevăr real, unde unirea sau separarea se subordonează realității externe. Cunoștința este reală numai întrucât implică o conformitate între idei și lucruri. Dacă judecățile noastre de relație se pot dispensa de realitatea externă, judecățile de existență o presupun. Prin aceste judecăți se admite, în afară de realitatea ideilor înseși, care ar circumscrie hotarele cunoștinței noastre, o altă lume, o altă realitate. Această lume se oglindește în idei; iar acestea devin copii ale unor modele aflate dincolo de granițele unei cunoștințe

1) W. Wundt, *Einleitung in die Philosophie*, 1920, p. 209.

posibile. Adevărul devine o relație între aceste conținuturi transcendente și idei. Dar am văzut că există adevăruri — acele formulate în judecăți de relație — care se pot dispensa de sprijinul unei realități din afară. Majoritatea ideilor complexe sunt construcții mintale fără modele în afară; în cazul lor esența reală coincide cu cea nominală. Pentru a deveni cunoștințe, adevăruri, aceste relații între idei n'au nevoie de existență; aici criteriul acordului cu realitatea cedează în fața acordului cu înțelesul social. Ideile, deci, existente în spiritele altora, pot servi în aceeași măsură de organ de control al ideilor individuale, cât și obiectele lumii externe. Acolo, unde ideile individuale îi lipsește corelatul său material, îi vine ca sprijin corelatul său social. În afară de criteriul concordanței cu obiectul și acel al lipsei de contradicție internă, în unele cazuri, deci, trebuie să mai admitem un criteriu, acel al concordanței sociale. Orice idealist, care suprimă existența lumii externe, simte nevoia de un alt suport al adevărului. Berkeley îl va căuta în consensul tuturor oamenilor, iar Kant într-o conștiință în genere. O cunoștință morală poate avea numai o existență ideală cu suport social; cu timpul, însă, ea își va putea dobândi și un fundament real; ceea ce este adevărat pentru calculele sau figurile noastre matematice ideale, va fi adevărat și pentru mișcări sau figuri reale; realitatea spirituală se transformă în una materială; arhetipul își creiază exemplarul respectiv.

O ultimă constatare în domeniul teoriei adevărului. Am văzut cum Locke desparte categoria de idei subiective de aceea a ideilor corespunzătoare calităților sensibile primare. Dela această notă de subiectivitate nu este decât un pas până la noțiunea de *relativitate* a cunoștințelor noastre, pasul pe care îl și face Locke, destul de conștient. Ideile, ca și cunoștințele noastre, sunt în funcție de structura noastră sufletească în genere și de cea sensorială în special. Dacă simțurile noastre ar fi construite altfel, și aparența lumii ar fi alta. Este ușor de văzut în acest relativism — care este mai mult de esență psihologică — germeul criticismului și al relativismului gnozeologic kantian. Locke merge mai departe: structura noastră este în funcție de trebuințele vieții, de adaptare la mediu, de acțiune. Facultățile noastre nu sunt create pentru speculație și, dacă prin ele nu se poate ajunge la o cunoștință perfectă, ele ne ajută cel puțin la satisfacerea intereselor noastre (vezi *Essay*, *Introd.* și c. II. cap. XIII, 12-13 și IV, cap. III, 23). Locke

atribue astfel cunoștinței o valoare instrumentală. Această idee va deveni mai târziu axa centrală a biologismului gnoseologic.

Ideile psihologice.

Dacă nu se poate spune fără nici o rezervă că J. Locke este întemeietorul psihologiei noi, empirice și introspective, nu se poate tăgădui însă, că pentru începutul acesteia, figura lui Locke este cea mai însemnată, cea mai reprezentativă. Locke întemeiază o știință, care poate sta alături de celelalte științe experimentale; singura ei deosebire de tovarășele sale stă în izvorul deosebit al cunoștinței: experiența internă. Prima încercare serioasă de emancipare a psihologiei de metafizică se datorește lui Locke. Să nu uităm că Locke a intrat în domeniul filosofiei destul de târziu; medicina și chimia i-au făcut prima educație științifică; Sydenham și Boyle au fost marii săi prieteni. Psihologia va fi tratată ca o știință biologică, sufletul va fi descris ca un obiect de anatomie și analizat ca un corp chimic; o psihologie empirică, descriptivă și atomistă. Divorțul între psihologie și filosofie va fi desăvârșit prin adăugirea la aceste însușiri a caracterului cantitativ și experimental. Psihologia lui Locke nu poate înlătura cu desăvârșire noțiunea de Divinitate, de care se servește în explicația originii omului sau a facultăților psihice ale acestuia; explicația teologică, totuși, este deplasată cu totul spre periferia științei psihologice, iar faptele sufletești sunt descrise și analizate ca orice fapt natural și pozitiv. Intenția lui Locke nu este de a cerceta natura sufletului, esența acestuia, ci „a face să se vadă, cu ajutorul unei metode clare și, ca să zicem așa, istorice, prin ce mijloace inteligența noastră își formează ideile despre lucruri”. (Ess., Introd., 2).

Omul este o treaptă în scara organismelor. Locke are conștiința clară a tranzițiilor aproape insensibile între spețe și a continuității biologice dela organisme cele mai simple și inferioare până la organismele complexe. Între regnul animal și cel vegetal, el vede o mare apropiere; și nici între materie și vegetale nu există un hiatus prea mare. Animalele, departe de a fi mașini, cum le socotea Descartes, sunt ființe, ca și oamenii, cu deosebirea că le lipsește rațiunea, adică facultatea de a face raționamente. Între inteligența animalelor superioare și nivelul inferior al inteligenței unor oameni diferența e atât de mică, încât ar fi greu de afirmat că omul are o inteligență mai întinsă și mai pronunțată decât cea a animalelor. (Ess. IV, cap. XVII, 2). Condillac va fi și mai hotărât în asemănări

între sufletul uman și cel animal. Percepția și memoria sunt, după Locke, destul de dezvoltate la animale; puterea de comparație și de compunere sunt slabe, iar abstracția, fiind inexistentă, atrage după sine și lipsa limbajului.

Locke este dintre cei dintâi filosofi, care, în descrierile sale psihologice, face comparații atât de frecvente între sufletul uman, adult, civilizat și normal, pe de o parte, și cel animal, infantil, primitiv și alienat, pe de altă parte. Locke va arăta egală curiozitate pentru informațiile unui misionar sau călător în ținuturile necivilizate, cât și pentru manifestările unui alienat care „raționează just pe principii false” (noi îl denumim paranoic) și deosebit de un imbecil, cu insuficiență în exercițiul facultăților sale mintale.

Spre deosebire de animal, care se prezintă, datorită organizării vieții, ca o *individualitate* corporală, omul este o *persoană*, adică un individ *conștient de sine*. Identitatea omului nu se datorește unei substanțe ci numai conștiinței de sine care se afirmă identică; identitatea omului este identitatea conștiinței sale; conștiința este fundamentul personalității. În constituirea personalității memoria joacă un mare rol; numai amintirile, sistematizate în grupuri diferite, și fără comunicație între ele, pot disloca unitatea personalității. Aceasta mai are și un înțeles social; persoană este cineva, care poate fi făcut responsabil de o faptă săvârșită, sau care își poate asuma răspunderea unei acțiuni, recunoscând-o ca aparținând lui. Cuvântul de persoană, deci, într'un sens, este „termen de barou”.

Din definiția însăși a personalității ne dăm seama de importanța conștiinței și, implicit, de importanța metodei de observație internă în psihologie. Alături de senzație, observația internă este un izvor principal al cunoștinței omenești, deși intră în funcție *cu ocazia senzației*. Leibniz va deosebi percepția, prin care reprezentările se păstrează în suflet, de a percepție, prin care ele iau conștiință de sine. A percepția se apropie de ceea ce Locke înțelege prin reflexie. Metoda subiectivă este aliata unei alte metode, importată din științele fizico-chimice. Locke este deprins să ajungă la deplina înțelegere a unui corp complex prin reducerea lui la elementele sale componente. O bună parte din opera lui Locke este consacrată descrierii proceselor de formare a ideilor complexe cu ajutorul unor idei simple ce sunt „materiale și fundamente ale tuturor gândirilor”. „Aceste diferite acte [formarea ideilor complexe, a ideilor de relație, abstracția și generalizarea] arată care este puterea omului,

precum și faptul că operațiile sale sunt aceleași în lumea materială ca și în lumea spirituală. Căci materialele acestor două lumi sunt de așa natură încât omul nici nu poate să facă nimic din nou, nici nu poate distruge ceea ce există; toată puterea sa mărginindu-se numai în a le uni împreună, a le așeza unele alături de altele sau a le separa cu totul" (Ess., II, cap. XII, 1). Astfel atomismul își face o intrare triumfală în palatul nou al psihologiei; toată școala empiristă engleză (Hume, Mill, Bain, Spencer, etc.), se va servi din plin de această concepție ca de o metodă comparativă. Ideia simplă este elementul ireductibil al vieții sufletești; ceea ce pentru chimie este atomul, pentru psihologie este ideia. În genere Locke va împrumuta multe imagini din lumea materială: conștiința o va compara cu o oglindă (sau cu o tabula rasa), memoria cu ceara, ideile și amintirile cu picturi, formarea asociațiilor cu bătătorirea unui drum, etc. Este prea evident, pentru a mai insista asupra faptului, cât de mult păgubește înțelegerea spiritului când el este privit ca o facultate pasivă, de înregistrare. Numai în formarea ideilor complexe, a ideilor de relație, în abstracție și generalizare, spiritul, după părerea lui Locke, este activ.

Socotind amintirile drept caracter fundamental al psihicului, Locke rămâne fidel cartezianismului: a fi psihic este a fi conștient. În această privință Leibniz îl depășește ocupându-se de penumbra și de întunericul vieții psihice.

Locke își dă seama de fenomenul, evidențiat mai târziu, de îngustime a conștiinței, afirmând, că claritatea și distincția unei idei merg paralel cu concentrarea acesteia. Din imperfecția conștiinței noastre, de a nu putea îmbrățișa mai multe idei deodată, rezultă mai multe operații, ca abstracția și generalizarea. Se subliniază importanța creierului pentru viața conștiinței.

Locke nu pierde ocazia să arunce câteva săgeți în psihologia facultăților, arătând sterilitatea explicațiilor psihologice prin întrebuintarea noțiunii de facultate. Acest termen se poate întrebuinta numai cu prudență, fără să însemneze „ființe reale din suflet ce ar produce acte de inteligență sau de voință" (Ess., II, cap. XXI, 6). Asta nu-l împiedică pe Locke să conceapă sufletul ca o totalitate de puteri în legături foarte slabe unele cu altele.

Clasificarea psihologică a lui Locke nu prezintă originalitate: „sunt două mari și principale acțiuni ale sufletului”...

„puterea de a gândi și voința sau puterea de a voi” (Ess., II, VI, 2), inteligența și voința. Această împărțire poate fi înțeleasă ca o disjuncție a aspectului subiectiv al conștiinței de cel obiectiv. Sentimentul nu este o facultate independentă ci, fiind aperceput prin senzație și reflexie în acelaș timp, aparține ambelor aspecte.

În definiția rațiunii pe care o dă Locke, se poate găsi influența lui Descartes și germenul înțelesului modern al inteligenței: un aspect al rațiunii este agerimea ce are rolul de a descoperi, a inventa *relații noi*, idei mijlocitoare într’un raționament; astfel se ajunge la noi adevăruri. Rațiunea, sub acest raport, are un înțeles pur psihologic de inteligență. Din acest punct de vedere, al pătrunderii și al înțelegerii, oamenii se deosebesc mult unii de alții.

Impresiile produse asupra organelor sensoriale sunt dușe la creere, unde se produc senzațiile corespunzătoare. Multe din informațiile senzațiilor sunt relative; ne-o arată experiența (descrisă în altă parte) pentru senzațiile termice.

Prima și cea mai simplă idee este percepția; ea este, însă, contopită aproape totdeauna cu judecata: un obiect rotund, văzut la o distanță, ne apare de fapt ca o figură plană, ca în pictură; noi îl vedem, totuși, ca o figură convexă, prin adăogirea judecății la datele simțurilor. Astfel se explică și deformările senzațiilor (iluziile), atât de frecvente la simțul văzului. În grupul senzațiilor venite prin simțuri diferite, unele elemente se controlează prin altele; în acest control intersensorial simțul tactil pare a avea votul hotărîtor.

Am văzut că ideile de spațiu și de timp ne vin tot prin simțuri; dacă dintr’un punct de vedere această concepție este realistă, judecată prin prisma originii ideilor ea este empiristă. Simțul tactil are prioritate în formarea ideei de spațiu; rolul senzațiilor vizuale este mai slab. Ilustrația o avem în problema pusă de Molyneux, corespondentul lui Locke: dacă presupunem un orb din naștere, îndată după ce a recăpătat vederea, în fața unui cub, această figură nu va putea fi deosebită de o sferă (Ess., II, IX, 8). Spațiul vizual este un derivat față de spațiul tactil. Durata rezultă din reflexia asupra succesiunii și schimbării stărilor noastre de conștiință. Imobilitatea psihică este un fenomen irealizabil.

Datorită memoriei, spiritul este și mai apt de cunoaștere. Ideile, cunoscute odată, se păstrează în spirit și se pot reproduce însoțite de un sentiment că au fost trăite cândva; puterea

de a le trezi și a le readuce în spirit se chiamă memorie. O idee se fixează bine când este urmărită cu atenție, când este repetată, când este însoțită de sentiment, și, mai cu seamă, când este favorizată de o bună constituție fiziologică. Aceste idei revin în suflet uneori dela sine, de multe ori datorită voinței și foarte adesea datorită sentimentului sau pasiunilor violente, care trezesc „tablourile adormite”, scoțându-le din „ascunzișurile” lor. Fără memorie toate celelalte facultăți sunt imposibile, fără ea nu putem depăși limitele prezentului; ea contribuie la identitatea personalității noastre.

Datorită operațiilor de discernământ, comparație, compunere, abstracție și generalizare, construim tot edificiul complicat al conținutului sufletesc. Abstracția și generalizarea ne servesc mult pentru economia gândirii; devenind mai ușoară și mai comprehensivă, gândirea se poate mișca mai repede. Gândirea este înțeleasă câteodată ca sinonimă cu conștiința; ea este realitatea fundamentală a sufletului. Gândirea maximă coincide cu maximul de atenție; reveria și visul sunt stări de diminuare, de destindere sau de suspendare a gândirii.

Limbajul este în strânsă legătură cu gândirea (ideile, ca și cuvintele, sunt semne); el este în serviciul relațiilor sociale și de aceea limbajul oglindește viața și obiceiurile popoarelor. Erorile se datoresc în bună parte limbajului: sub aceleași cuvinte se ascund înțelesuri diferite. Iată de ce este nevoie de a deosebi elementul logic al limbajului de cel psihologic sau istoric. Limba, legătura între idee și cuvânt, ar fi un produs convențional; în libertatea de a schimba limba, individul, însă, se lovește de rezistența socială. În filosofia limbajului Locke aplică aceeași metodă analitică; înțelesul frazei rezultă din înțelesul cuvintelor. Avem mai întâiu ideea — termen, apoi legătura între termeni. Limbajul, pe lângă funcția de a comunica altora ideile noastre, mai are și funcția de a ne reprezenta nouă înșine propriile noastre idei. Filosofia limbajului la Locke cuprinde multe idei interesante de amănunt și, în genere, reprezintă o încercare originală.

Urmându-l pe Hobbes, Locke dă destulă atenție înlănțuirii ideilor; pare că însăși denumirea de asociație de idei este introdusă de către el. Dar și aci Locke este același psiholog prudent; mai târziu Hume și Hartley vor așeza acest fenomen în centrul explicațiilor psihologice. Pentru adâncirea legăturilor asociative repetiția joacă un mare rol, creind, astfel, legături permanente și aproape indisolubile. Dar, alături de acest factor,

mai este unul, de ordin afectiv, foarte important. Legăturile dintre idei se pot cimenta instantaneu, dar durabil, în urma numai a unei singure impresii „violente”, când am fost stăpâniți de un puternic sentiment. Acestor asociații se datoresc simpatiile și antipatiile inexplicabile, inconștiente. În educație ele au un rol foarte important; tot ele explică multe dintre gusturile bizare ale copiilor. Alte exemple: camera în care ne-a murit un prieten ne va provoca totdeauna o impresie de tristeță, de durere; ideea alimentului ce ne-a desgustat odată va avea aproape acelaș efect ca și substanța însăși; un singur obiect dintr'o situație complexă și impresionantă ne poate declanșa întreaga atitudine avută față de situația complectă; și, invers, lipsa unui element neînsemnat poate împiedeca desfășurarea conduitei sau a sentimentului inițial. Aceste fenomene, asupra cărora Locke ne atrage atenția cu atâta fineță de observație, s'au interpretat mai târziu în mod diferit și sub denumiri variate, subliniindu-se anumite aspecte ale lor, și anume, ca: asociații dintre sentimente și idei, complexe, lege a reintegrării, iradiație afectivă, transfert afectiv, reflex condițional și altele. Locke subliniază caracterul involuntar al acestor asociații, precum și nesupunerea lor la guvernarea rațiunii; singurul lor remediu ar fi timpul.

Sentimentul mai este și una din cauzele erorii. Consimțământul nostru pentru o afirmație este adesea înrăurit nu numai de prejudecăți, de autoritate, dar și de pasiuni.

Sentimentul este o idee simplă provenită pe cale de senzație și de reflexie. Cu privire la calitățile afective, Locke rămâne la două calități afective fundamentale: plăcerea și durerea; celelalte sentimente și pasiuni reprezintă diferite moduri complexe ale primelor două. Din reflexie asupra binelui și răului rezultă iubirea, ura, dorința, bucuria, etc. În mod foarte vag Locke afirmă existența unor „organe ale sentimentelor”. Deși sentimentele nu se bucură de importanța unor facultăți, ele sunt nelipsite, totuși, de pe lângă celelalte idei; ele se unesc atât cu ideile venite prin senzații, cât și cu acelea ce vin prin reflexie. Această deosebire față de celelalte clase este cu atât mai evidentă, cu cât Locke le atribuie o *funcție specială* și foarte importantă. El pune clar problema scopului durerii și al plăcerii; acestea sunt stimulente ale activității; datorită lor individul reacționează fie în sensul de prelungire a plăcerii, fie în sensul de evitare a durerii. Fără sentimente n'am avea criterii de alegere sau de preferințe, nici acțiune, nici atenție; am fi niște corpuri inerte. Am văzut rolul pe care-l joacă sentimentul

în certitudinea existenței, a realității. Plăcerea și durerea au rolul biologic de a ne avertiza când o impresie externă a devenit primejdioasă pentru integritatea unui organ oarecare sau pentru personalitatea întreagă; ea este semnalul care ne face să ne îndepărtăm de obiectul vătămător *înainte ca organul să fie distrus*. Aceeași impresie, diferit gradată, ne poate provoca uneori plăcere, alteori durere. Locke recunoaște subiectivitatea sentimentelor, dar o socoate egală cu subiectivitatea senzațiilor (de cald, rece, dulce, etc.). Sentimentul mai posedă un caracter specific: în momentul când este trăit, reprezentarea unui alt sentiment diferit devine imposibilă; noi nu putem simți decât o singură plăcere sau o durere într'un moment dat. Un sentiment, când nu este prea slab, „umple capacitatea îngustă a sufletului nostru în așa fel încât cu greu lasă să pătrundă în el vreo gândire a lucrurilor absente” (Ess., II, XXI, 64). Gândirea noastră se abate în direcția pasiunilor; omul pasionat este orb și surd pentru argumente aduse împotriva pasiunii sale. Astfel se pune problema voinței și a libertății.

Voința se determină numai de neliniște (uneasiness), de o jenă psihică, de o nemulțumire; neliniștea este cauzată de dorință. Gândirea lui Locke asupra libertății nu este suficient de unitară; ne vom mulțumi să degajăm diferitele aspecte sub care ea ni se înfățișează din analizele lui Locke.

Problema libertății pare că nu poate fi izolată complet de aspectul moral; noi suntem liberi când acționăm în sensul binelui. Cum se face, totuși, că unii oameni, cunoscând binele, fac rău? Acest lucru se petrece numai din cauza unei iluzii: plăcerea actuală pare mai de preț decât cea viitoare; durerea actuală, chiar când e mai mică decât cea viitoare, ne pare mai redutabilă. Sentimentul este totdeauna gata să ne falsifice rațiunea. Libertatea voinței, deci, ar fi puterea de a sacrifica plăcerea imediată, actuală, unui bine mai îndepărtat. Dar acest lucru presupune un proces de reflexie: se cere o suspendare a executării dorințelor până la pronunțarea forului suprem de judecată; a fi liber este a te determina de propria ta judecată, singura în stare să vadă calea cea bună. Procesul de voință se desfășoară în patru faze: dorința sau neplăcerea, reflexia sau combinarea ideilor, judecata și hotărârea. Libertatea își are locul la începutul fazei a doua. Dar inevitabil se pune o altă întrebare: care este puterea prin care putem înfrunta impetuositatea dorinței, sbuciumul neliniștei actuale? S'a spus că voința nu se determină decât de neliniștea dorinței; puterea de

suspendare a dorinței este tot o dorință și anume năzuința permanentă, adâncă și universală, spre fericire. Orice dorință va fi confruntată cu această înclinație fundamentală și va fi suspendată în cazul când o va contrazice pe aceasta din urmă. A fi liber, deci, este a te determina numai din dorința de bine, de adevărată fericire. Cu toții dorim binele, numai că realizările lui sunt înțelese în mod diferit, iar obiceiurile sau educația greșită pervertesc gusturile, falsifică judecățile. În afară de mijlocul de opunere directă unei dorințe cu consecințe dăunătoare, ni se mai oferă un mijloc: modelarea, prin judecată și prin deprindere, a firei noastre proprii. Calea spre libertate trece prin desăvârșirea ființei noastre însăși. Se vede bine că libertatea, după Locke, nu exclude determinismul, ci-l implică. Fără libertate, însă, nu se poate concepe judecata morală și responsabilitatea. Așa dar, nici indiferență nici impulsie oarbă; din indiferență nu izvorăște acțiunea, din impulsie nu se naște alegerea. Puterea de a voi, puterea de a judeca, orientate spre adevărata fericire, reprezintă suficiente condiții și trepte ale libertății. Cineva este liber „atât timp cât are puterea de a gândi sau a nu gândi, de a mișca sau a nu mișca conform cu preferințele sau cu alegerea propriului său spirit” (Ess., II, XXI, 8). Orice am crede despre valoarea acestei caracterizări, trebuie să apreciem nota ei dominant psihologică și lipsită de speculații teologico-metafizice.

Ideile pedagogice.

Ideile despre educație ale lui Locke au fost formulate pentru fiul unui nobil; valoarea lor, însă, depășește acest caracter strict individual. Pedagogia lui Locke este un reflex al școlii de atunci, al moravurilor sociale ale sec. XVII-lea și al experienței proprii. Școala neglijează să dea elevului educație; instrucția pe care i-o dă este inasimilabilă, artificială. Învățătura trebuie să treacă pe planul al doilea față de educație, care trebuie să tindă spre formarea virtuților, a omului, independent și capabil de „*selfgovernment*”. Lucrul este posibil prin exercițiu care creiază deprinderi. Unul din marele resorturi ale transformării individului este sentimentul eului (al onoarei, dorința de valorificare în ochii altora). În marea operă educativă trebuie să ținem seama de natura copilului, de individualitatea sa, potrivit felul nostru de acțiune cu modul de reacție al copilului; altminteri truda noastră va fi zădarnică și, poate, chiar dăună-

toare. Trebuie să utilizăm natura copilului, să ne-o facem aliată; altfel atât educația cât și învățământul nu vor produce roade. „De aceea începe de timpuriu să observi firea fiului tău și anume atunci când se simte mai liber, la joc, și când te crede absent. Observă atunci care îi sunt pasiunile dominante și înclinațiile cele mai proeminente”... „Acestea fiind diferite, metodele tale vor fi și ele diferite, iar autoritatea ta va lua măsuri spre a se afirma ea însăși potrivit cu aceste direcții diferite” (Some Thoughts concerning Education, § 102; vezi și Trad. de Coșbuc în ed. Casa Școalelor).

Cunoașterea copilului trebuie să înceapă dela naștere: acțiunea educativă va fi cu atât mai puternică cu cât se va exercita mai de timpuriu. Pe lângă virtute trebuie să formăm în copil o judecată independentă, spirit de inițiativă și o inteligență ascuțită. Desvoltarea spiritului social, a bunului simț, a generozității, a sincerității, a modestiei și a dreptății, constituie tot atâtea aspecte ale scopului educației. Educația fizică are un loc de cinste în concepția pedagogică a lui Locke. Aspectul moral al familiei este fundamental în formarea caracterului; iată de ce educația în familie este superioară celei din școală.

Ce trebuie să se învețe? Locke împarte științele în trei mari grupe: științe naturale, științe practice (morală, dreptul, istoria) și științe despre semne (logica, stilistica). În ordinea studiilor se face un loc de seamă dreptului, istoriei, limbilor și științelor reale. Cunoștințele nu se dobândesc prin cuvinte, ci prin lucruri; regula: mai multă observație și contact cu realitatea, mai puțină învățare pe din afară și, în predarea limbilor, mai puțină gramatică. Învățarea se face mai natural și mai ușor prin joc și nu prin constrângere, care crează desgust pentru carte (Ib. § 128).

Cartea lui Locke despre educație conține multe observații fine și prețioase cu privire la psihologia copilului. Pe lângă libertate, la copii este foarte desvoltată înclinația spre *dominație*. „Acesta este primul izvor al celor mai multe deprinderi rele”... „Această năzuință după putere și după dominație apare foarte devreme”. (ib. § 103 vezi și §§ 104, 105).

Respectul pentru individualitatea copilului, metoda funcțională și dinamică, sunt două mari idei pe care Locke le impune sec. al XVIII-lea. Profesorul trebuie să aibă grijă ca bagajul de cunoștințe să corespundă puterii de asimilare a copilului; marele ferment al asimilării este interesul. Acțiunea educatorului

se va orienta după rezonanța structurii sufletești a individului; educatorul își va apleca atent urechea asupra sufletului infantil urmărindu-i transformările și aspirațiile.

Răsfrânte prin firea pasionată, tumultuoasă și originală a lui Rousseau, aceste idei vor dobândi o nouă lumină, o mai amplă semnificație și o mai mare putere de răspândire.

Ideile morale și religioase.

În noi există o aspirație continuă spre fericire, dar această tendință dominantă trebuie să fie dirijată rațional. Binele nu este numai o simplă satisfacție a trebuințelor noastre imperioase, dar și un acord al acestora cu o lege; caracterul legii este faptul de a fi investită cu autoritatea de a sancționa abaterile dela legi și a recompensa acordul cu ele. Legea are diferite izvoare: legea *divină* desparte păcatul de datorie, *legea civilă* opune acțiunea inocentă celei criminale, iar *opinia publică* scindează acțiunile umane în două categorii: virtuți și vicii. Deși grija de a-și păstra reputația în societate este una din cele mai constante preocupări ale individului, deși supravegherea socială este una din cele mai vigilente operații, binele individului își găsește ultimul reazăm în legislația divină. În felul acesta Locke leagă morala de religie. Etica lui Locke oscilează între două motivări, de nivel diferit: binele în sine, idealul moral și utilitatea sau recompensa. Care este sau care trebuie să fie imboldul acțiunilor noastre: ideea morală în sine sau grija de consecințe ale acțiunilor noastre? Pare că aici empirismul lui Locke nu distinge suficient cele două aspecte ale realității morale: *există* și *trebuie*. Și asupra acestui punct gândirea filosofică de mai târziu va avea de ales. Ca și Spinoza, Locke dorește o etică demonstrativă, în care ideile morale să ni se impună cu rigoarea adevărilor matematice. Din ideea de Dumnezeu, infinit în putere, bunătate și înțelepciune, din ideea despre noi înșine, ca ființe inteligente și raționale, se pot deduce fundamentele datoriilor noastre, regulile noastre de conduită.

Adevărurile religiei naturale se pot stabili cu ajutorul rațiunii și, în acest fel, ele devin un bun inteligibil și comun tuturor oamenilor; creștinismul este evanghelia iubirii; cu toții înțelegem deopotrivă de ușor calea spre mântuire. Mintea noastră nu trebuie torturată cu dogme neinteligibile; creștinismul trebuie să fie rațional. Locke ne dă o filosofie empiristă, de bun simț, de toleranță și de vastă anvergură democratică. Astfel

pornește mișcarea creștinismului rațional, continuată prin „deism” și „libera cugetare”.

Dar adevărurile religiei naturale nu sunt suficiente; majoritatea oamenilor, din frică, din superstiție sau din comoditate, nu mai urmează legile rațiunii; de aici necesitatea unui izvor pur și inalterabil. Multe din ideile religioase provin direct dela Dumnezeu și astfel cei mai săraci dintre oameni pot înțelege legea divină; Isus a fost trimis pentru a o răspândi printre oameni. Ideile revelației stau alături de ideile obținute prin demonstrație și intră în domeniul credinței. Credința este un asentiment legat de o propoziție pe baza unui credit (și nu pe baza deducției raționale) acordat aceluia ce o enunță ca venind direct dela Dumnezeu, printr'o comunicare extraordinară. Cu toate că adevărurile revelate au o altă sursă de certitudine, credința nu este opusă rațiunii. Bacon desparte domeniul rațiunii de acel al revelației, opunând credința, științei; și poate că dovedise mai mult simț psihologic și istoric decât Locke când afirma că o dogmă este cu atât mai respectată cu cât este mai puțin inteligibilă. Pentru Locke rațiunea este o revelație naturală, iar revelația este o rațiune naturală, sporită cu un nou fond de adevăruri emenate direct dela Dumnezeu. Și nici nu se poate să fie altfel; dacă revelația ar contrazice rațiunea, am pierde, odată cu criteriile adevărului rațional, și criteriul adevăratei revelații. Și, pe lângă asta, nu se poate admite ca să se opună revelația rațiunii, amândouă izvorând din inteligența divină; o divinitate ce se contrazice? Așa dar, revelația este subordonată controlului rațional, singur în stare să decidă ce este și ce nu este adevăr revelat și care este înțelesul lui. Limitele credinței coincid cu limitele raționalului.

Care sunt criteriile raționale de recunoaștere a revelației? Pe lângă conformitatea cu rațiunea, mai ținem seama de conformitatea cu Sfânta Scriptură. Când este primită, revelația se recunoaște printr'un semn divin, iar când se transmite mai departe oamenilor, semnul autenticității stă în puterea cu care este înzestrat purtătorul cuvântului divin. Rostul revelației mai este de a ne îmbogăți cu acele adevăruri care în mod obișnuit depășesc posibilitățile noastre de cunoaștere (în trecut sau în viitor) sau asupra cărora nu putem avea în mod natural decât o probabilitate. Fără aceste călăuze raționale putem cădea ușor în domeniul fantaziei, a extravagantului și a absurdului.

Ce ne așteaptă dincolo de mormânt? În afară de credința

în nemurire, ne poate conduce, socoate Locke, și concluzia practică a raționamentului (care nu este decât pariul lui Pascal): este mai cuminte să riscăm fericirea infinită contra neantului, decât nefericirea infinită contra aceleiași neființe; activând pentru fericirea eternă, câștigăm mai mult, dacă există nemurirea, decât am pierde în cazul când nemurirea nu există; și vice-versa, în alternativa a doua (nefericire infinită-neființă), pierdem mai mult, dacă nemurirea este o realitate, decât am câștiga în cazul când nemurirea este o himeră.

Scrierile religioase ale lui J. Locke vor exercita o mare influență asupra secolului al XVIII-lea, în țările străine mai ales prin intermediul lui Voltaire și al lui Friedrich al II-lea. Filosofia religiei și teologia lui Leibniz se vor asocia în Germania cu filosofia practică a lui Locke, devenind o concepție din cele mai răspândite.

Ideile juridice și politice.

Locke este reprezentativ pentru spiritul englez. Teoria la el nu premerge observației, ci dimpotrivă o urmează pe aceasta. Epistemologia lui Locke este o codificare a științei timpului său, teoria sa a educației este rezultatul atât al impresurilor trăite în școală, cât și al îndelungatei practice educative; cu toate că a contribuit mult la revoluția din 1688, Locke așterne pe hârtie doctrina sa politică după revoluție, pentru justificarea și sprijinirea formei constituționale deja instaurate. Dacă activitatea sa intelectuală este stimulată de pasiunea desinteresată a adevărului, motivele scrierilor sale sunt de ordin practic și ocazional: teoria cunoașterii o scrie pentru a elucida chestiunile puse în discuții, teoria educației o face sub forma unor sfaturi adresate unui prieten, teoria politică o face pentru a justifica și a întemeia o stare de lucruri existente. Iată de ce nici una din opere nu prezintă o sistematizare impusă de normele expunerii: caracterul de stringență, de sistematizare didactică, lipsește; schema cedează în fața materialului și a observației.

Doctrina sa politică se îndreaptă împotriva absolutismului, împotriva interpretării patriarhale a monarhiei, cât și împotriva republicanismului. Starea naturală nu este războiul, după cum afirmase Hobbes, ci o stare de libertate; aceasta nu se poate garanta mai bine decât în societate. Astfel dreptul de proprietate este un drept natural, întemeiat pe muncă și limitat la întinderea de pământ pe care omul o poate lucra; din muncă izvorăște și orice valoare economică. Libertatea persoanei este tot un drept

natural, iar sclavia este un fenomen reprobabil. Familia este o instituție naturală, iar dreptul patern are și el un caracter natural.

Geneza statului este concepută în sensul lui Hobbes: statul se naște dintr'un pact, dintr'o înțelegere reciprocă; rostul lui, însă, nu stă în exercitarea arbitrară a puterii absolute, ci în exercitarea puterii majorității, îndreptată spre garantarea drepturilor naturale ale cetățeanului; această putere izvorăște dela majoritate care a cedat drepturile sale naturale puterii legiuitoare, aleasă de ea. Funcția statului este să facă legi, să le execute și să protejeze societatea împotriva violențelor externe. Puterea supremă aparține poporului, iar puterea regală nu este nici absolută, nici de drept divin. Împotriva absolutismului lui Hobbes, Locke arată că forma superioară a guvernării este monarhia constituțională care precizează cel mai bine limitele puterii suveranului și drepturile cetățeanului. Această formă reprezintă un contract bilateral între cetățean și suveran. Pentru reușita operei legislative, care trebuie să exprime neconținut majoritatea, puterea legiuitoare trebuie să fie despărțită de puterea executivă (administrația și justiția) și de cea federativă (apărarea externă a statului). Dacă forța executivă încearcă o desființare a puterii legiuitoare, poporul singur are dreptul de a interveni spre a restabili ordinea legală. Această intervenție, chiar când e revoluționară, nu trebuie socotită ca o călcare a intereselor statului și nici ca o violare a legilor; majoritatea se apără contra agresorului care a nesocotit contractul și, impunând voința, contribuie astfel la triumful interesului social.

De aici se deduce și faptul că un rege nu are dreptul de a impune o credință religioasă sau o formă de cult. Puterea politică trebuie să se despartă de cea religioasă. Toleranța, însă, nu este nelimitată. Limitele ei sunt limitele interesului social-politic; ea se întinde până la „papism”, care implică amestecul unei puteri străine, și până la „ateism” care, negând pe Dumnezeu, respinge principiul însuși al legilor naturale.

Filosofia liberalistă a lui Locke va avea un mare răsunet, fiind continuată în Franța de Montesquieu și Rousseau.

Revoluția Americii de Nord și Marea Revoluție Franceză se vor face în numele acestei doctrine. Sugerată de societate, elaborată pentru societate, concepția politică a lui Locke se răspândește uimitor de repede, îmbogățind patrimoniul democrațiilor tinere.

Filosofia engleză în secolul XVIII

Originile gândirii engleze din secolul XVIII se prelungesc până în miezul secolului trecut; deismul își are punctul de plecare în opera lui Herbert de Cherbury. În cursul unui veac se cristalizează astfel o atitudine de gândire care, crescută dintr'o anumită direcție a protestantismului, înseamnă esențial voință de încercuire a cosmosului între marginile rațiunii noastre și încredere în puterea de totală cuprindere a acestei rațiuni. Optimismul și noul sentiment religios cari străbat gândirea acestor ani însemnează faptul unei înțelegeri noi, pentru care lumea prezintă acea unitate de semnificație ce permite cuprinderea ei totală.

Anterior empirismului lui Locke apare atitudinea lui Cherbury schițând liniile unei religii naturale, crescute necesar din structura spiritului omenesc, pentru că întemeiată pe unitatea lui; contemporan cu Locke apare Newton, în a cărui gândire întâlnim, alături de menținerea pe linia obiectivă a științei, voința găsirii unei cauze prime, credința în existența ei, astfel un sentiment religios pur, manifestat prin entuziasmul față de armonia deplină a cosmosului. Dincolo de empirismul lui Locke se schița această avântare în speculația depășitoare a științei, această indicare de ipoteze cu toată voința afirmată de „a nu plăsmui ipoteze”. Însfârșit, încercuind pe Locke, luând dela el anumite puncte cari însemnau ideia de toleranță religioasă, deismul secolului al XVIII se va înscrie pe linia gândirii lui Cherbury, în sensul definirii religiei naturale și se va apropia de Locke în sensul închiderii spiritului față de speculația metafizică și în verificarea, în lumina bunului simț, a ceea ce constituie întregul diverselor credințe religioase. Este, în această desfășurare de gândire, care duce dela Herbert de Cherbury, prin Locke și Newton, până la lordul Bolingbrocke, o trecere firească în care atitudinea fiecăruia se desvoltă numai aparent neașteptat. Acest deism, care înlocuiește speculația metafizică pe care în acelaș timp o întâlnim la gânditorii depe continent, însemnează aproape o prelungire a Renașterii prin reducerea întregului cosmos la om, prin această rezolvare a misterului în inteligibilul omenesc. Ceea ce definește atitudinea acestor gânditori este astfel, la un moment dat, o prea evidentă și prea rece voință de simplificare a realului, o reducere a totului la rațional, o golire a lumii de mister. Ceea ce totuși — și aci este punctul care limpezește caracteristic această atitu-

dine — nu însemnează scepticism. Înțelegerea lumii prin reducerea ei la marginile rațiunii îi răpește imprezizibilul, dar rămâne totodată prilejul cel mai adevărat pentru prinderea armoniei perfecte a realului; astfel înaintarea pe calea înțelegerii cosmosului este totodată adâncirea sentimentului religios. Laicizat, desprins de specificul confesiunilor, totuși viu și prezent pâna la sfârșit, atât la savași ca Newton, cât și la dești și la primii materialști, acest sentiment religios însemnează conștiința unui sens divin ce străbate existența, a cărei desfacere, în lumina analizei obiective a științei, naște aceeași înfiorare pe care o însemna credința.

Puncte de plecare ale deismului.

La începutul acestei dezvoltări noi a gândirii engleze apare opera lui Herbert de Cherbury (1581-1648). În linia gândirii protestante care a luptat împotriva dogmatizării protestantismului, în linia acelui spirit de toleranță creștină ce apărea îndeosebi la un Taurellus, se arată acum în Anglia această primă schiță de religie laică, pe care o vom regăsi mai clar afirmată în deism. Putem vedea în Herbert de Cherbury o direcție esențială a gândirii engleze, renunțarea la metafizică și schițarea unei religii laice însemnând empirismul englez; dar gândirea lui corespunde totodată cu formele de gândire care, aproape la aceeași dată, s'au născut atât din protestantism cât și din Contra-Reformă. Se pregătește astfel în Anglia atmosfera de gândire a secolului XVIII, Cherbury schițând ideile conducătoare ale unui deism autentic, încă pur de acele imixtiuni speculative cari, la dești de mai târziu, vor apărea falsificând în parte această atitudine.

Viața lui Herbert de Cherbury se așează în linia tradiției engleze. Ca și Bacon, el participă la faptele epocii, are un rol în întregul complicat al preocupărilor politice ale vremii, este astfel dela început aplecat asupra problemelor practice pe cari le poate privi în toată existența lor concretă, ce lovește simțurile, iar nu prin vălul separator al unei vieți de izolare și de gândire. Prezentat la Curte foarte tânăr, la nouăsprezece ani, cunoaște toată viața politică și îndeplinește unele misiuni diplomatice. Aparține deci timpului și realizează toată necesitatea lui de gândire, stăruința atingerii clarității logice și a limitării faptului credinței la unicul imperativ etic. Ca și pentru gânditorii germani ai protestantismului, cari se retrăgeau indignați din fața spectacolului acelui nou fanatism trezit de

Luther, și cari denunțau dogmatismul instaurat de acesta, în numele totuși al unei lupte de emancipare, — pentru Herbert de Cherbury deasemenea spectacolul luptelor religioase cari însângerau încă Franța și Germania a trebuit să fie un prilej de gândire și de căutare a unei alte întemeieri a credinței. Afirmând puterea și autonomia conștiinței religioase, încercând să desprindă din totalitatea credințelor esența lor comună, arătând astfel credința ca născută din același spirit omenesc, întemeiată pe aceleași date ale rațiunii, prin ea singură motivându-se, Herbert încerca unificarea religiilor prin raționalitatea lor. La 1624 apare *Tractatus de veritate prout distinguitur a revelatione, a verisimili, a possibili et falso*; publicată întâi la Paris, este republicată la Londra, în 1693: *auctius, emendatius*; ceva mai târziu, apare: *De causis errorum*, v. I. *una cum tractatu de religione Laici et appendice sacerdotis: nec non quibusdam poematibus* (1645 și 1656); iar în 1664 se publică, cincisprezece ani după moartea autorului, *De religione gentilium errorumque apud eos causis*, apărută la Amsterdam.

Se poate vorbi, în această afirmare a unei religii naturale, întemeiate pe autonomia și supremația rațiunii, de o apropiere de Renaștere, întrucât aceeași conștiință de libertate și emancipare de dogme, aceeași voință de împăcare a conflictelor religioase impune, ca necesară, această revedere a religiilor și încercare de reducere a lor la același imperativ etic esențial, care singur le epuizează. Plecând așa dar dela acel „libere philosophemur” care înseamnă, în *De veritate*, primul pas spre lămurirea spiritului de orice dogmă sau autoritate de gândire, Herbert încearcă să întemeieze credința pe rațiune într'un fel nou, pe care-l vom regăsi la Newton și pe care îl putem bănuși până azi în unele concluzii asupra semnificației structurii universului. Herbert dă noțiunii de libertate a rațiunii un înțeles deosebit; o socotește eliberare de orice autoritate dogmatică pentru reintrarea în ceea ce el numește conformitatea sau adaptarea la natură, prin recunoașterea astfel aci a unei Providențe universale. Natura însemnează pentru el această Providență divină, — am spune aproape această „lume cea mai bună”; atingerea adevărului este astfel atingerea sau prinderea acestei Providențe: „Est igitur omnis veritas nostra conformitas”¹⁾. Este aproape surprinzătoare această identificare a adevărului cu adaptarea

1) Cît. în *Baron Cay von Brockdorff, Die englische Aufklärungsphilosophie*. Verlag von Ernst Reinhardt in München, 1924, p. 33.

deplină sau recunoașterea sensului naturii. Afirmarea unei raționalități a naturii implică o depărtare clară de empirismul pur, însemnează o interpretare finalistă a naturii și totodată desigur acel optimism pe care-l vom regăsi la gânditorii dești ai secolului următor; dar pe care nu am fi crezut să-l întâlnim acum, în această imediată apropiere de Locke.

Dar, arătând calea acestei adaptări sau recunoașteri a adevărului, Herbert vorbește de un instinct natural, de un simț extern și intern, prin care e posibilă această cunoaștere a adevărului. Acest instinct natural apare dela început arătat prin șapte principii cari afirmă puțința atingerii adevărului; aceste principii însemnează astfel afirmarea existenței adevărului și corespondenței lui cu lucrurile. Ele sunt: 1) *Est veritas*; 2) *haec veritas est coeterna seu coeva rebus*; adăogând pentru caracterizarea ei: 3) *haec veritas est ubique*; 4) *haec veritas est in se manifesta*; pentru ca, afirmând ultimile trei principii: 5) *tot sunt veritates, quot sunt rerum differentiae*; 6) *differentiae rerum a potentiis facultatibus, nobis insitis innotescunt*; 7) *est veritas quaedam harum veritatum* — să deosebească adevărul în forme de „*veritas rei, apparentiae, veritas conceptus*” și „*veritas intellectus*”.

Dacă „adevărul lucrului” însemnează o primă treaptă, aceea a conformității lucrului cu el însuși, celelalte adevăruri înseamnă identitatea în timp și spațiu a spiritului omenesc, întrucât însemnează conformitatea spiritului cu lucrurile, ceea înțelegere a lumii sau apropiere a adevărului pe care am întâlnit-o numită „conformitas”. Gândirea lui Herbert de Cherbury se întemeiază tocmai pe analiza adevărilor ultime, „*veritas intellectus*”, întrucât ele pot întemeia religia naturală. Ele sunt, nu produse ale experienței, așa dar nu născute din contactul lumii exterioare, ci — și aci apărea punctul care însemna o depășire a lui Locke, a ceea ce avea să fie peste puțin timp empirismul strâns și minuțios al gândirii lui — ci adevăruri ale intelectului, înăscute deci, de origină divină și exprimate sau manifestate în faptul unor „*notitiae communes*” care atestă existența instinctului natural. Deși comună lui Locke și lui Cherbury este discernarea netă făcută între adevăr și autoritate, totuși esența atitudinii acestuia din urmă apare în această presupunere — contrară oricărui empirism — a unor date comune și fundamentale rațiunii tuturor. Făcând acest proces de analiză treptată, Cherbury ajunge la anumite adevăruri esențiale, „*notitiae communes*”, între cari cinci sunt ale vieții morale

și religioase; ele însemnează întemeierea acelei religii naturale și superioare tuturor deosebirilor de dogmă. Le însemnăm aci, în cuvintele latine ale scriitorului, ele însemnând începutul celui nou umanism care va străbate spiritul filosofic ale secolului următor în voința lui de fundare a unității de gândire și credință: 1) *Esse supremum aliquod Numen*; 2) *supremum istud Numen debere coli*; 3) *probam facultatum conformationem, praecipuam partem cultus divini semper habitam fuisse*; 4) *Vitia et scelera quaecumque expiari debere ex poenitentia*; 5) *esse praemium, vel poenam post hanc vitam*.

Afirmând valabilitatea lor general și etern umană, Herbert putea face din ele evident temelia religiei naturale. În *De religione gentilium*, într'adevăr el întreprinde, în perspectiva acestor cinci adevăruri ce sunt innăscute spiritului omenesc, critica religiunilor încercând, în analiza formelor lor diverse, găsirea acelorași adevăruri de bază; analiza aceasta înseamnă mai mult decât numai o critică istorică, și ea foarte prețioasă, o cunoaștere a diverselor civilizații, nu frecventă la acea dată, și mai ales o voință de unitate și de găsire a adevărului unic, pe care nu putem să o găsim decât foarte necesară în această atmosferă pregătitoare a spiritului iluminist.

Dar apărea în acest sens ușor de prevăzut opoziția pe care o va arăta Locke față de această afirmație a universalității ideii de Dumnezeu. Impotriva unei asemenea critice empiriste, care va voi să arate, cum va face Locké, că nu întâlnim nicidecum o asemenea idee la numeroase popoare rămase primitive, Herbert observă că nu e vorba cu adevărat de inexistența acestei idei ci, mult mai mult, de neputința noastră de a o recunoaște dincolo de elementele contingente și locale ce i s'au suprapus, fără însă a-i denatura esența care este aceeași, peste tot, fiind a aceluiași spirit uman.

Dar direcția anti-empiristă a gândirii lui Herbert apărea tot atât de clar în afirmarea existenței lui „*notitiae communes*” ca și în arătarea celor șase caractere prin cari ele se definesc: *prioritas, independentia, universalitas, certitudo, necessitas* (faciunt ad hominis conservationem) și *modus conformationis* sau *assensus nulla interposita mora*, care însemnează neapărată și nemijlocită aderare. Se schițează astfel această linie a gândirii laice, pentru care însuși misterul revelației se motivează împede prin ineitate, prin prezența în noi a puterii recunoașterii adevărului; și Herbert Cherbury exprima astfel această ineitate a principiilor superioare, a căror treaptă cea mai înaltă în prin-

„cipiile morale, este puterea discernării răului de bine, un dar divin, o dată înnăscută: „de morali philosophia summus consensus; tota enim est notitia communis, quod in reliquis scientiis (nisi fortasse mathematicas excipias) non datur. Totum illud, quod bonum a malo in nobis distinguit, ipsa est dos naturae”¹⁾.

Dacă așa dar, Cherbury pășește pe linia carteziană a unui raționalism care întemeiază unitatea conștiinței morale, dacă numai pe baza lui reușește să delinieze doctrina religiei naturale — căreia totuși ar fi trebuit să-i corespundă, pentru a însemna spiritul empirist al timpului, o metodă de cunoaștere întemeiată pe experiența lumii exterioare —, el se situează într-o direcție opusă lui Locke. Cuvintelor cunoscute ale acestuia în *Incercarea asupra intelectului omenesc*: „There are not innate speculative principles and no innate practical principles”, li se opune desigur enumerarea acelor „notitiae communes” care întemeiază instinctul natural. Dacă negarea ideilor înnăscute a fost pentru Locke prilejul analizei formării ideilor și astfel enunțarea empirismului, pentru Herbert această problemă a originii ideilor nici nu se pune, dela început afirmându-se, cum am văzut, acea divină ordine a lumii și acea inițială corespondență — ce amintește pe Spinoza — a lucrurilor cu ideile. Afirmarea acestui adevăr sau acestei inițiale corespondențe însemnează afirmarea ideii unei ordine divine, a unei finalități și armonii a cosmosului; și astfel, implicit, afirmarea existenței lui Dumnezeu. În acest fel se schițează semnificația gândirii lui în perspectiva atât a deismului cât și a gândirii științifice a timpului. Într’adevăr, această religie naturală, întemeiată istoric pe cercetarea tuturor fenomenelor de credință în variațiile lor numeroase și totuși în unitatea lor, însemnează afirmarea acelui simț moral înnăscut, care, dincolo de deism, va întemeia filosofia morală a secolului XVIII, iar recunoașterea unei finalități a cosmosului și a unei prezențe, în el, a ordinei divine însemnează apropierea de Newton, ca încă un argument — acesta științific — pentru posibilitatea unei credințe născute din singura rațiune sau cunoaștere. Dacă pentru Hobbes problema fusese aceea a originii dreptului, pentru Herbert de Cherbury și pentru curentul etic al secolului al XVIII-lea ea este a originii religiei și moralei. Astfel, în mod necesar, trecând peste perspectiva științifică,

1) Citat în *Überweg, Die Philosophie der Neuzeit bis zum Ende des XVIII Jahrhunderts*, Berlin, 1924, p. 187.

de cunoaștere a lumii exterioare, pe care o schițează Newton, pentru dești și pentru ceilalți gânditori ai epocii problema de teorie a cunoașterii va fi o problemă de psihologie, și astfel se schițează mai târziu și semnificația bogată a acelorași cercetări la Hartley și Priestley. Herbert de Cherbury cuprinde astfel esența iluminismului, căci cuprinde — deși i se opune — pe Locke; entuziasmul etic și optimismul ce vor reapărea în secolul XVIII în linia filosofiei morale și a deismului — pe care totuși l-au falsificat anumite elemente străine, sectare — aci apare în această înțelegere a sufletului omenesc ca potențialitate ce închide cunoașterea adevărului, astfel ca spiritualitate superioară, capabilă de perfecțiune, și pentru care contactul cu lumea exterioară era un prilej de regăsire a adevărului pe care îl purta în sine și care era temelia cea mai adâncă a acelei iubiri a ordinii divine a cosmosului, ce însemna sentimentul religios. Apropiat — chiar de către contemporani — de un Hobbes și de Spinoza, Christian Kortholt teologul, îl socotea un „înșelător”, ca și pe ceilalți doi; căci Herbert de Cherbury aducea, prin această continuare a liberei cugetări pe care și gânditorii germani ai Reformei o indicaseră, semnul acelei nevoi de unitate și de găsire a unui singur adevăr, pe care o vom întâlni deplin în deism.

Newton (1642-1727), apare însă în linia chiar a atmosferei create de gândirea contemporană a lui Locke. Întâlnim la el, nu preocuparea anumită de probleme filosofice, ci numai unele puncte cari pot să însemne sensul evoluției de mai târziu a gândirii engleze. Într'adevăr, figura lui Newton se impune prin acordul pe care îl încearcă între știință — căreia el însuși îi deschisese drumuri noi — și credința lui religioasă. Apărut la răscrucea unor direcții noi, prins între necesitatea conștiinței religioase și perspectiva largă pe care i-o deschidea cosmosul, acordul pe care-l încearcă între aceste două lumi reușește, nu să anuleze una pentru cealaltă, dar să întemeieze una pe cealaltă.

Anti-cartezian — și e cunoscută pagina lui Voltaire înfățișând gândirea deosebită a celor doi filosofi —, metoda sa se întemeiază pe experiență dar și pe deducție, îmbinând aceste două atitudini cari însemnează aci, nu obișnuitul lor antagonism, dar arată clar singura cale de cunoaștere sigură a experienței, și deci a materialului de inducție, deasupra și înaintea deducției. În *Philosophiae naturalis principia mathematica* apar într'adevăr aceste rânduri: „În Filosofia experimentală, propozițiile trase prin inducție din fenomene trebuie privite,

cu toate ipotezele contrarii ca exact sau aproape adevărate, până ce alte fenomene le confirmă în întregime sau arată că sunt supuse unor excepții. Căci o ipoteză nu poate slăbi raționamentele întemeiate pe inducția trasă din experiență”¹⁾; și tot astfel va spune în prefața primei ediții engleze a *Opticei*, apărută în 1704: „Am lăsat deasemenea neterminată materia cărții III, deoarece n’am făcut toate experiențele pe cari îmi propusesem să le fac, și deoarece nu am repetat unele din ele destul de des pentru a le putea explica toate împrejurările”²⁾; în prefața celei de a doua ediții engleze a aceluiaș tractat, apărută în 1717, va spune deasemenea că nu a putut răspunde desăvârșit întrebării asupra cauzei gravitației, deoarece nu a avut la îndemână experiențe suficiente³⁾.

Metoda lui încearcă astfel separarea ultimă a filosofiei de știință și face astfel cel din urmă pas în acel drum pe care o singură serie de preocupări l-a parcurs până acum în perspective diverse; și totuși — și aci apare punctul lui de contact profund cu voința de credință a secolului —, separarea este numai o cale de mai justă întemeiere a credinței. Într’adevăr, cercetarea naturii, acea reluare a fenomenelor ei fundamentele în multiple și mereu înnoite experiențe, a însemnat pentru Newton dovada cea mai strălucită a existenței unei ordine divine, supreme și regulatoare. Apare astfel, în acest sfârșit de secol, un argument nou, fizico-teologic, care, din considerarea armoniei legilor universului, deduce — depășind așadar, într’o înțelegere perfectă, raporturile mecanice ale lumii — existența lui Dumnezeu. Ceva din entuziasmul etic al lui Shaftesbury apare aci ca entuziasm religios pătruns de vastitatea și armonia cosmosului; care, deși comparat cu o vastă mașină, nu-și pierde semnificația adâncă ci, tocmai pentru aceasta, apare ca operă voită și condusă de o inteligență superioară. Dacă așa dar această perfectă creație divină, dela început astfel — pentru că nu putem presupune intervenția Creatorului pentru ameliorarea unui mecanism —, însemna clar puterea nașterii unui sentiment religios, admirație și umilință în fața Creatorului, este limpede că de aci s’a putut alimenta deismul epocii. Religia naturală se va întemeia pe o cunoaștere a naturii, și astfel se va relua acea universală

1) *Principes mathématiques de la philosophie naturelle*, par feue madame la Marquise du Chastellet, à Paris, MDCCLIX, tome second, livre troisième, p. 5.

2) *Optique de Newton*, traduction nouvelle, à Paris, chez Leroy, MDCCLXXXVII, v. I, pp. XXII—XXIII.

3) *Ibid.*, p. XXIV.

iubire a Cosmosului, pe care o întâlnim la gânditorii Renașterii — și ei pătrunși de sensul divin al acestei lumi desăvârșite; acum însă întemeiată științific pe o cunoaștere a acelor legi cari fac armonia universului. Windelband, analizând acest fapt — care nu e departe de a reveni azi, în concepțiile ultime filosofice, născute dintr'un contact adevărat cu știința — observă că optimismul estetic al lui Bruno, considerarea cosmosului ca o desăvârșită operă de artă, se precizează odată cu Newton ca un optimism practic, o siguranță a perfecteî înjghebări a lumii de către Dumnezeu¹⁾.

O spicuire a textelor lui Newton permite surprinderea unor puncte de gândire filosofică ce au însemnat efortul lui de integrare a spațiilor nouî ce î se deschideau, conștiinței sale adânc religioase. În *Philosophiae naturalis principia mathematica* întâlnim afirmarea identității legilor ce guvernează toate faptele cosmosului: „Efectele de acelaș fel trebuie atribuite întotdeauna, atât cât este posibil, aceleiași cauze. Astfel respirația omului și aceea a animalelor; căderea unei pietre în Europa și în America; lumina focului de aci și aceea a soarelui... trebuie atribuite respectiv acelorași cauze”²⁾. Înseamnă, această unire într'un acelaș tot de fenomene, a lumii noastre mici cu universul întreg, o lărgire de spațiu dintre cele mai neașteptate, o străpungere a orizonturilor și un gând omenesc care le poate cuprinde pe toate; înseamnă totodată conștiința vastității lumii, dar și aceea a puținței omenești de stăpânire a ei. O spune mai clar un fragment din ultima pagină a cărții a III, în Scolia generală; aceste rânduri sunt o recunoaștere a existenței lui Dumnezeu, născută din conștiința adâncă a desăvârșitului mecanism ce este cosmosul: „Această admirabilă așezare a Soarelui, a Planetelor și a Cometelor nu poate fi decât opera unei Ființe atotputernice și inteligente. Și dacă fiecare stea este centrul unui sistem asemănător celui al nostru, este sigur că, totul purtând pecetea unui aceluiaș plan, totul trebuie să fie supus unei singure și aceleiași ființe: căci lumina pe care Soarele și stelele fixe și-o trimit reciproc este de aceeași natură... Această ființă infinită guvernează totul, nu ca sufletul lumii, dar ca Stăpânul tuturor lucrurilor”³⁾. Mai departe, definind această

1) W. Windelband, *Die Geschichte der neueren Philosophie*, Leipzig, p. 303.

2) *Principes mathématiques de la philosophie naturelle*, cit. v. II, pp. 2—3.

3) *Ibid.*, p. 175.

existență a lui Dumnezeu în sensul unui panteism în care întrevădem viziunea poetică a lui Rousseau, Newton va scrie: „Astfel Dumnezeu este un singur și același Dumnezeu peste tot și totdeauna. El este prezent peste tot, nu numai virtual, dar substanțial, căci nu poți acționa acolo unde nu ești. Totul este mișcat și conținut în El, dar fără nici o altă acțiune a celorlalte ființe asupra lui... Este deasupra a tot și în întregime desăvârșit.... Nu este eternitatea și infinitatea, dar este etern și infinit; nu este durată nici spațiul, dar durează și e prezent...; constituie spațiul și durată”¹⁾; iar calea de cunoaștere a acestei Ființe este una singură: „Il cunoaștem numai prin proprietățile și atributele lui, prin structura foarte înțeleaptă și excelentă a lucrurilor, prin cauzele lor finale”²⁾.

În *Optică* apare deasemenea enunțarea conștiinței existenței lui Dumnezeu căci, vorbind despre ordinea sistemului planetar, întrevăde în el „efectul unui plan admirabil” iar organismul animal îi inspiră aceeași credință în existența „unei Ființe atotputernice și prezente peste tot”³⁾.

Dar Scolia generală a *Principiilor*, care strânge la un loc tot înțelesul propozițiilor cuprinse în demonstrațiile tratatului, ajunge, după definirea existenței lui Dumnezeu, la unele indicații de metodă prețioase pentru înțelegerea celui alt Newton, al omului de știință desăvârșit. Arătând metoda pe care a folosit-o în cursul demonstrațiilor, Newton va spune că nu a reușit încă „să deducă din fenomene rațiunea acestor proprietăți ale gravității, și eu nu plăsmuiesc ipoteze. Căci tot ce nu se deduce din fenomene este o ipoteză: și ipotezele, fie metafizice, fie fizice, fie mecanice, fie cele ale calităților oculte, nu trebuie primite în filosofia experimentală. În această filosofie, propozițiile sunt trase din fenomene, apoi sunt generalizate prin inducție”⁴⁾. La un moment dat totuși, el însuși încearcă, în aceeași pagină, o ipoteză, vorbind despre acel „spirit universal” foarte subtil care pătrunde toate corpurile și este ascuns în substanța lor⁵⁾; totuși se oprește și sugerează numai puțința existenței lui, precizând că nu s’au făcut încă destule experiențe pentru a putea determina exact legile după cari lucrează acest „spirit universal”. Într-o scrisoare către Robert Boyle spunea, cu privire la ipoteza

1) Ibid, p. 176.

2) Ibid. p. 178.

3) *Optique*, cit. v. II, p. 277.

4) *Principes*, cit. v. II, p. 170.

5) Ibid. pp. 179—180.

existenței eterului: „În ce mă privește pe mine, am atât de puțin gust pentru lucruri de acest fel încât, dacă nu m'ar fi îndemnat la aceasta îndrumarea D-tale, cred că niciodată n'ași fi luat despre gravitate și alte principii active cari mișcă particulele până în mână pentru această chestiune”¹⁾). În *Optică*, vorbind corpurilor, Newton va observa că el nu consideră aceste principii „drept calități oculte..., dar drept legi generale ale Naturii... Adevărul acestor legi se manifestă prin examinarea fenomenelor, deși cauzele lor ne scapă azi. Dar, dacă aceste cauze sunt oculte, efectele lor sunt evidente”²⁾). Definind astfel încă odată metoda savantului care nu vrea să depășească prin construcții ale rațiunii faptele date de experiență, Newton adăoga în continuare-această precizare: „A deduce din fenomenele Naturii două sau trei principii generale de mișcare și a arăta apoi cum proprietățile tuturor corpurilor și fenomenele decurg din aceste principii constatate, cu toate că ne rămân necunoscute cauzele lor”³⁾). Ipoteza pe care o condamna în cuvintele mai sus citate: „și eu nu plăsmuesc ipoteze”, însemna astfel pentru el acea construcție rațională pentru care știa că nu se vor găsi experiențele doveditoare; definea prin această precizare a metodei și prin condamnarea ipotezei — în înțelesul pe care aceasta îl avusese la Descartes —, marginile între știință și speculație filosofică, dar folosea el însuși ipoteza științifică, a cărei posibilitate i-o indica efortul de deplină înțelegere a fenomenelor.

Totuși, sunt unele puncte în cari Newton părăsește rezerva absolută a omului de știință; astfel, în cartea III a *Opticeii* observă că scopul savantului este de „a raționa asupra fenomenelor fără ajutorul nici unei ipoteze, de a deduce cauzele din efecte până ce se va ajunge la cauza primă care foarte sigur nu este mecanică”⁴⁾). Această cauză depășește evident posibilitatea strictei mențineri în marginile lucrurilor acestei lumi și înseamnă, în ultimul moment, totuși un salt făcut din cunoscutul fenomenelor în necunoscutul ipotezei filosofice. Mai departe, deosebirea pe care a făcut-o între timpul real și cel absolut înseamnă de asemenea o depărtare de lumea datelor verificabile, căci timpul absolut nu poate fi măsurat în raport cu nici o mișcare. Tot astfel, Newton vorbește de spațiul absolut; după ce a spus că în lucrurile

1) Serisoarea din 28/II.1678—79, cit. în *Walter Frost*, *Bacon und die Naturphilosophie*, Verlag E. Reinhardt in München, 1927, p. 421.

2) *Optique*, cit. v. II. p. 274.

3) *Ibid.*, p. 275.

4) *Ibid.*, p. 228.

omenești ne servim de spațiul și timpul relativ, adaogă: „dimpotrivă, în știința naturii trebuie să facem abstracție de sîmțuri”¹⁾. În acest punct apare însă contactul între gândirea lui științifică și cea religioasă, căci acest spațiu absolut este „sensoriul” lui Dumnezeu, locul în care El vede lucrurile în adevărul lor, locul în care totodată realizează forța lor de acțiune. Este acesta punctul care a însemnat pentru Leibniz prilejul unei observații. Într-o scrisoare din Noemvrie 1715 către Prințesa de Wales, acesta spunea că, dacă Newton presupune existența spațiului absolut ca precedent lui Dumnezeu, atunci el totodată neagă esența Acestuia; căci presupune că pentru Dumnezeu cunoașterea este mediată, așa dar lucrurile nu sunt creația lui. La această observație însă replica Samuel Clarke afirmând că adevărul înțeles al ipotezei acesteia este altul, precizând că pentru Ființa supremă lucrurile există nemijlocit.

Dacă așa dar, presupunerea unei cauze prime ca și distincția unui spațiu și a unui timp absolut înseamnă puncte ce îl depășează de însăși regula metodei lui, ele se motivează prin acea atitudine de savant modern pe care s'a străduit s'o realizeze deplin. Căci grija cu care separă întotdeauna noțiunile credinței de cele ale filosofiei naturii înseamnă tocmai voința de păstrare a unui cerc, dincolo de planul cunoașterii verificabile, în care domnește căutarea cauzei prime, a izvorului ce străbate, creator de armonie, întreg cosmosul. Cele patru reguli cari apar la începutul cărții III a *Principiilor* cuprind clar enunțată metoda cercetării lumii fizice în liniile limpezi ale empirismului: „1) Să nu admitem drept cauze decât acelea cari ne sunt necesare pentru a explica fenomenele; 2) Efectele de acelaș fel trebuie atribuite, atât cât este posibil, aceleiași cauze; 3) Acele calități ale corpurilor, cari nu sunt susceptibile nici de creștere, nici de micșorare și cari aparțin tuturor corpurilor asupra cărora se pot face experiențe, trebuie privite ca aparținând tuturor corpurilor în general; 4) În fizica experimentală, propozițiile trase prin inducție din fenomene trebuie privite, cu toate ipotezele contrarii, ca exact sau aproape adevărate, până ce câteva alte fenomene le confirmă în întregime, sau arată că ele sunt supuse unor excepții”²⁾. Și aceste reguli de metodă, care înseamnă menținerea omului de știință în planul pur al concretului, se alătură totuși, în aceeași carte a *Prin-*

1) Cit. în *Walter Frost*, op. cit. p. 433.

2) *Principes*, cit. v. II, cartea III, pp. 2—5.

cipiilor, de aceste rânduri pe care le întâlnim în Scolia generală, și cari indică punctele unei înțelegeri a valorii cunoașterii omenesti; vorbind despre cunoașterea lui Dumnezeu, Newton scrie: „Noi avem idei despre atributele sale, dar nu avem despre substanța sa. Vedem figurile și culorile corpurilor, auzim sunetele lor, atingem suprafețele lor exterioare, simțim mirosurile, gustăm gusturile lor: dar cât privește substanțele intime, nu le cunoaștem prin nici un simț, nici prin vreo reflexiune; și avem încă mai puțină cunoștință despre substanța lui Dumnezeu”¹⁾).

Cu Newton se definește astfel, prin toate cotiturile și revenirile gândirii lui, aceeași voință de împreunare a lumii credinței cu planul cunoașterii științifice; această împreunare însemnând însă, de data aceasta, îmbogățirea uneia prin cealaltă, perspective deschise adâncirii sentimentului religios prin cunoașterea desăvârșită a admirabilului mecanism al universului.

Deismul.

Cu gândirea lui Newton suntem astfel în pragul secolului al XVIII-lea și întâlnim între contemporanii săi chiar pe creatorii deismului. Ne aflăm în fața unei gândiri care încearcă folosirea ultimelor puncte lămurite de empirismul lui Locke și cari, reluând atitudinea mai veche a lui Herbert de Cherbury și aceea a unor gânditori protestanți ai primei jumătăți a secolului al XVI-lea, constituie această viziune laică a unui univers, în care apare atât rațiunea clară și spiritul critic al adversarilor dogmei catolice, cât și voința de adorare și entuziasmul religios pe care-l întâlneam la Newton. S'a putut încerca asemănarea gândirii secolului al XVIII-lea cu sofistica, deoarece s'ar putea vedea în ambele aceeași voință a discuției ultimelor margini ale cunoașterii, aceeași depărtare de speculația metafizică și aceeași raportare a totului la om. În deismul care domină în mare parte acest secol, apare afirmarea autorității rațiunii, centrarea tuturor intereselor gândirii asupra omului și, pentru justa lui așezare în univers, efortul lămuririi acestuia pe aceeași cale unică a rațiunii; se va adăoga ușor, voința lămuririi nu numai a universului, dar a vieții sufletești însăși prin rațiune singură; și se va schița astfel, dincolo de deism, primul aspect al asociaționismului care încearcă epuizarea faptului sufletelesc complex într'un mecanism simplu, pentru că material.

Am întâlnit prima formă a deismului la Herbert de Cher-

1) *Principes*, cît v. II, cartea III, p. 178.

bury; îl regăsim în parte la Locke, în scrierea asupra *Raționalității creștinismului*, încercând deasemenea arătarea identității religiei naturale cu creștinismul primitiv; Locke derivă din această afirmație, a generalității credințelor esențiale, ideea de toleranță; *Scrisorile asupra toleranței* însemnau, ca și pentru Taurellus și Herbert, voința separării Statului de Biserică, arătarea semnificației deosebite a fiecăruia, astfel posibilitatea constituirii fără teamă a unei libere gândiri. Alăturarea lui Locke grupului deiștilor apare neîntemeiată dacă avem în vedere numai afirmațiile cuprinse în *Încercarea asupra intelectului omenesc*; aci, fundarea empirismului cuprindea arătarea inexistenței unui principiu universal sau a unei credințe comune tuturor oamenilor; argumentarea lui Locke se îndreaptă limpede împotriva afirmațiilor despre ideile innăscute. Totuși, în dezvoltarea gândirii sale, Locke găsește punctul în care poate integra premisele unei religii naturale, arătând că întemeierea tuturor religiilor este, nu revelația, dar rațiunea. Înălțarea rațiunii la treapta de singură temelie a credințelor însemna astfel punctul esențial al deismului. Arătând adevărul revelației însăși, deismul îl va socoti, nu ca adevăr ce întrece rațiunea, ci ca simplu inteligibil prin rațiune, revelația fiind astfel numai o altă expresie a unui adevăr pe care și pe altă cale îl pot atinge.

În felul acesta creștinismul, desfăcut de toate elementele ce i s'au suprapus, apărea ca o religie naturală; în realitate însă, noțiunea de religie nu mai corespundea perfect acestei forme simplificate, schematizate, a creștinismului care își pierduse orice caracter de religie pozitivă și istorică, devenind în primul rând un sistem de morală laică. În cercetarea gândirii celor mai mulți dintre deiști, apare clară această alăturare de două perspective deosebite, întrucât fiecare dintre aceștia se declară creștin, neprimind totuși aceste elemente care au constituit creștinismul ca religie. Identificarea rațiunii cu credința a dus la această reducere a faptului complex al credinței, care apare secătuit astfel de tot ceea ce constituie specificul trăirii religioase.

Cel care a trezit mai multe discuții și a însemnat mai categoric această operație superficială de raționalizare a creștinismului, a fost John Toland (1670-1722), ale cărui prime opere apar încă la sfârșitul secolului XVII, contimporan cu scrierile lui Locke. În 1696, Toland publică *Christianity not mysterious*, operă care fu arsă la Dublin; în 1709, *Letters to Serena*; în 1710 vestitul și rarul *Pantheisticon*, publicat anonim și cu o în-

dicare fictivă a oraşului de tipărire: Cosmopolis. Această din urmă operă, scoasă în foarte puţine exemplare, vândută în ascuns pentru a atrage astfel mai mult curiozitatea publicului cetitor, cuprindea o largă expunere a panteismului ca religie, acest sens avându-l întregul aparat de organizare liturgică, de mister şi asociere ascunsă în vederea împlinirii unor rituri tainice. Creator al cuvântului panteist — căci celor cari în trecut însemnăra deplin şi adânc această poziţie, li s'a dat numele de atei, cum a fost cazul lui Spinoza — Toland dădea religiei expuse înţelesul unui crez rezervat unui grup restrâns de credincioşi, în cerc închis. Opera lui s'a constituit prin atacuri împotriva Bisericii şi prin adoptarea unor puncte de gândire panteistă, cari au servit însă alcătuirii unei viziuni în care esenţa gândirii inspiratoare s'a pierdut. Atacuri împotriva Bisericii apar chiar în una dintre primele opere, acel *Creştinism lipsit de taine*, în care Toland arăta că nu există în Evanghelie nimic contrar raţiunii, dogmele creştine nefiind aşadar mistere; cartea produse răspunsurile lui Brown în Irlanda şi ale lui Th. Payne în Anglia, şi i se aduse ca primă acuzaţie aceea de socinianism. Dar, ambiţios, Toland va scrie mai departe şi în materiile cele mai diverse; va scoate o ediţie a operei lui Milton, se va introduce în viaţa politică şi, plecat la Berlin de mai multe ori, va adresa apoi reginei Prusiei, Sofia-Charlotte, acele *Letters to Serena*, dintre cari notăm argumentele primeia: *Despre origina şi forţa prejudecăţilor*; al celei de a doua: *Istoria dogmei despre nemurirea sufletului la păgâni*; al celei de a treia: *Origina idolatriei şi fundamentele religiei păgâne*; iar a patra, adresată unui nobil olandez, demonstra că sistemul lui Spinoza a fost lipsit de fundament şi greşit în principiile sale.

Titlul complet al lui *Pantheisticon* însemna aproape un plan al cărţii: Pantheisticon, sive formula celebrandae Sodalitatis Socraticae, in tres particulas divisa; quae Pantheistarum, sive Sodalium continent: 1) mores et axiomata; 2) numen et philosophiam; 3) libertatem et non fallentem legem neque fallendam. Praemittitur de Antiquis et novis eruditorum sodalitatibus, ut et de Universo infinito et aeterno, diatriba. Subjicitur de duplici Pantheistarum philosophia sequenda, ac de viri optimi et ornatissimi idea, dissertatiuncula. Ceea-ce se desprinde din lectura acestei cărţi, care nu seamănă nici de cum cu o expunere de doctrină filosofică, ci se apropie mai mult de programul unor asociaţii secrete, este, în ultimă analiză, afirmarea panteismului; acesta înţeles însă, mai mult decât ca o concepţie cosmologică,

în semnificația lui de drum spre atingerea fericirii. Acele *Socraticae Sodalitates* erau privilegii de discuție a dogmelor acestei religii și, prezidate de un Rege al Banchetului, ele însemnau un întreg ceremonial. Regele anunța la începutul ședinței: „Suntem devotați adevărului și libertății, pentru a putea fi liberați de tiranie și de superstiție”; se începea apoi citirea unui Formular care cuprindea, între altele, aceasta: „În lume, toate lucrurile sunt Unul și Unul este Totul în toate lucrurile”. Asistența răspundea: „Ceea ce este Totul în toate lucrurile este Dumnezeu, etern și imens, nici născut, nici pieritor. Din El s'a născut orice ființă și orice Ființă se va întoarce în El, căci este pentru tot lucrul începutul și sfârșitul”¹).

În acest panteism al lui Toland s'a putut întrevedea influența lui Bruno. S'a putut preciza șederea acestuia în Anglia la finele secolului al XVI-lea și publicarea la Londra, în acești ani, a operelor lui celor mai însemnate; s'a mai putut preciza în plus că ediția completă a operelor lui Toland, apărută la Londra în 1786, în 3 volume, cuprindea două mici scrieri asupra filosofului italian. Panteismul Renașterii, trecut prin Spinoza — întrucât *Scrisorile către Serena* arătau că *Etica* îi era bine cunoscută — se prelungea astfel până aci, îmbinat însă în mod interesant cu acest deism, în care apărea încă pe primul plan cultul rațiunii. Se poate spune într'adevăr că întâlnim la Toland ultimul aspect al panteismului Renașterii, întrucât apare la el, nu atât ecoul marilor cuceriri ale științei, — așadar nu atât împlântarea în perspectiva vastă deschisă de cercetările lui Newton — cât mai mult un entuziasm pentru desăvârșirea cosmosului și o voință de identificare cu el. Atât în *Pantheisticon*, cât și în *Scrisorile către Serena*, se exprimă acest entuziasm, și îl regăsim reafirmat în faptul înțelegerii materiei ca pătrunsă ea însăși de o mișcare străbătută de un sens finalist. „Mișcarea este proprie materiei”, scrie Toland într'una din *Scrisori*, și această arătare a unei imanente finalități a lucrurilor, această însuflețire a materiei însemna o reluare a uneia din atitudinile, a hillozoismului, Renașterii. Linia acestuia se prelungește astfel limpede pentru a duce însă, în ultima concluzie, la altceva, la un deism ale cărui ultime desvoltări nu vor mai avea decât prea puțin din spiritul viu și înflăcărat al Renașterii.

1) Citat în *Nourrisson*, *Philosophies de la nature*, Paris, 1887, pp. 145—150.

Este cultul exclusiv al rațiunii care duce la această constituire a deismului, în care, deși punctele de plecare au fost acestea ale unui entuziasm suscitată de armonia cosmosului, punctele de ajungere se vor defini în constituirea unei doctrine întemeiate pe cultul rațiunii și astfel pe o purificare a credinței de tot ce este element de mister. Într-o pagină din *Pantheisticon* întâlnim: „Rațiunea este adevărata și prima Lege, este torța și lumina filosofiei”... Pentru ca astfel, ideea religiei naturale să se afirme ca o concluzie strâns dedusă: „Pentru a trăi bine, virtutea singură este suficientă și-și este ea însăși bogată răsplată”. Astfel lui Toland i se va aplica pentru prima oară termenul de liber-cugetător; Molyneux, scriind lui Locke, în 1697, îl numește astfel, el însuși spune despre el: „we freethinkers”... înscriindu-se astfel în linia toleranței religioase care pleacă dela scriitorii protestanți ai secolului XVI. În acelaș sens va face elogiul textelor evanghelice, în care vede adevărul rațional încă nefalsificat de elemente ulterioare; și va afirma că faptul criticii raționale a textelor de dogmă creștină nu le răpește întru nimic valabilitatea, întrucât revelația se rezolvă în elemente pe care orice rațiune le poate primi; era acesta, dela început, sensul scrierii: *Christianity not mysterious*.

Identificând astfel credința cu rațiunea și pe Dumnezeu cu lumea, simplificând până la anulare faptul credinței, doctrina lui se completează atunci când socotește ca sfinți ai acestei noi religii pe marii gânditori ai tuturor timpurilor; cele trei zeități fiind, pentru acest panteism, libertatea, adevărul și sănătatea. Dar doctrina, așa cum e înfățișată în *Pantheisticon*, era destinată numai unui grup de credincioși, acelor care au un anumit grad de cultură. Toland înțelegea că ridicarea doctrinei lui la treapta de religie a tuturor nu poate reuși, întrucât mulțimea are nevoie de o adevărată religie, pozitivă și istorică. Încă odată, Toland apărea pe linia Renașterii prin această separare a vulgului de grupul restrâns al inițiaților și prin rezervarea numai lor a deplinei libertăți de conștiință. Ca și umanismul Renașterii, care însemna drum închis al gândirii, deasupra granițelor naționale, dar între granițele unor anumite direcții ale spiritului, iluminismul englez aducea această nouă grupare a celor demni de a-și călăuzi viața după legile rațiunii și după credința fundată unic în conștiința lor.

În această curioasă îmbinare de ceremonial misterios, de formulări pretențioase și în această prezentare a panteismului ca religie a unei secte închise, nu putem să mai deosebim liniile

unui adevărat sistem de gândire. Deismul englez se alcătuește, în acest caz, dintr'un mozaic de idei — multe străine gândirii autentice — și din această îmbinare care nu poate prezenta semnificația unei atitudini spirituale pure. Toland apare astfel ca tip de nemăsurată ambiție, de spirit sectar și îndrăzneală în toate afirmațiile, gândirea fiindu-i mijloc de atingere a gloriei ușoare și sgomotoase. Așa, *Pantheisticon* era tipărit în cerneală roșie și neagră și cuprindea texte ce voiau să contrafacă textele de liturghie¹⁾.

Dar întâlnim la Anthony Collins (1676-1729) acea ordonare a ideilor și acea mai justă definire a deismului, pe care nu le-am putut găsi la Toland. Collins era unul din discipolii apropiați ai lui Locke, ale cărui scrieri asupra credinței și toleranței pot fi privite de data aceasta într'adevăr ca puncte de plecare ale deismului. Dacă în *Philosophical inquiry concerning human liberty* (1717) și în *A dissertation on liberty and necessity* (1729) apare preocuparea problemei voinței, în a cărei rezolvire Collins se întemeiază pe Locke, scrierea cea mai interesantă pentru cunoașterea poziției întregului deism, este *A discourse of freethinking*, apărut la 1713, în care întâlnim depășit punctul de vedere biblic al lui Locke și totodată punctul de vedere încă foarte creștin al lui Toland. Critica textelor religioase este într'adevăr pentru Collins prilej de totală negare a valorii lor. Intemeiat pe o cercetare atentă a ceea-ce se spusese până atunci asupra acestor texte, ducând mai departe opera de analiză critică începută de Renaștere, Collins a arătat că nu poate fi vorba de siguranță în interpretarea textelor, deci nici de unitate de vederi în privința semnificațiilor lor; el precizează că profețiile Vechiului Testament pot avea cel mult un sens alegoric, depășind astfel sensul istoric care li se atribue de obicei. Indepărtând astfel tot materialul străin și suprapus, mulțimea prezicerilor și a minunilor, Collins ajunge la identificarea creștinismului cu o pură doctrină etică, așa cum încercase să arate mai înainte Herbert de Cherbury. Într'adevăr, concluzia acelei laborioase analize a textelor nu putea fi decât această negare a rostului religiei pozitive, astfel afirmarea dreptului la absoluta libertate a credinței și la crearea unei religii laice fundate pe o doctrină etică rațională. Drumul către Dumnezeu va fi astfel pentru fiecare dintre noi altul, va trebui să

1) Nourrisson, op. cit. p. 174.

fie acela pe care fiecare îl poate realiza singur pentru mântuirea lui.

Arătarea acestei depline elasticități a faptului credinței a provocat răspunsuri aspre, cum a fost acela al lui Ibbot: *The true notion of the exercise of private judgement or Freethinking* (1737), în care se afirmă dreptul libertății de credință dar se arată că Ant. Collins nu s'a condus numai după acest principiu pur al adevărului, și că în critica textelor istorice nu a dovedit prea multă și nici prea exactă cunoaștere a istoriei. Atitudinea oamenilor Bisericii însemna recunoașterea netă a afirmării mai clare a deismului în scrierile lui Collins. Căci, dacă acesta reducea creștinismul la o doctrină etică, punctul deosebitor față de Toland apărea în mai neta lămurire a poziției lui; nimic din panteismul aceluia nu mai apare acum, nimic din acel cult al cosmosului pe care Toland îl arăta ca izvor al credinței în natura divină a mecanismului acestui univers. Collins a păstrat esența eticeii creștine și credința în nemurire ca și într'un Dumnezeu superior creației; dar ele îi apar nu ca fapte de credință, ci afirmații ale unei necesități logice a gândirii. Ceea-ce va fi uscăciune și intelectualism steril în deismul englez apare acum în scrierile lui Collins, deoarece Toland participă încă la aceea înfiorare religioasă pe care o trădează gândul lui Newton, la aceea înțelegere a cosmosului ca operă desăvârșită străbătută de un înțeles divin.

Matthews Tindal (1656-1733) publică la 1730 *Christianity as old as the creation*, în care apare dusă mai departe poziția lui Collins. Într'adevăr, în sensul spiritului cosmopolit al acestui început al secolului luminilor, Tindal nu mai face critica textelor biblice pentru găsirea fundamentelor celor mai logice și mai comun acceptate ale creștinismului ci, ducând până la capăt concluzia ce necesar se deprinde din această analiză, depășește punctul de vedere unic creștin și găsește o totalitate de principii cari, în esență creștine — în înțelesul etern al cuvântului — aparțin de fapt și omenirii anterioare creștinismului istoric. Viziunea pur raționalistă, care a viciat în tot cursul secolului al XVIII-lea înțelegerea faptului social, apare și aci în acest ultim pas spre raționalizarea faptului credinței. Tindal socotește că toate religiile istorice apărute în cursul secolelor au fost numai modificări sau derivări ale unei prime religii originare, comune tuturor, religie naturală la care omul trebuie să revină parcurgând înapoi acelaș drum, desbrăcând treptat religia lui actuală de tot ce i s'a adăogat străin și de prisos.

Creștinismul înseamnă un prim pas spre purificare, dar înțelegerea lui rațională va putea duce la o religie laică în cari vor persista ca esențiale credința într'un Dumnezeu superior creației și credința în nemurire. În mod interesant însă, în acest punct deismul lui Tindal coincide cu filosofia morală a lui Shaftesbury; căci credința în Dumnezeu și în nemurire se întemeiază, ca și doctrina etică a acestei filosofii, pe credința că Dumnezeu a creat pe om pentru fericire, că astfel viața lui este destinată realizării ușoare și desăvârșite a împăcării, ca o garanție a existenței lui armonioase și bune. Optimismul secolului luminilor se lămurește astfel în această limpede viziune a unui cosmos al cărui creator poartă grija fericirii făpturilor lui.

Între 1737 și 1740 apare scrierea lui Thomas Morgan, (moare la 1743), *The moral philosopher*, în trei volume; iar la 1741 apărea volumul al patrulea cu titlul *Physico-Theology*. Concepută în forma unui dialog între un deist creștin, Philalethes și un iudeo-creștin, Theophanes, cartea era o prețuire a Vechiului Testament ca superior celui nou, o încercare de a readuce în viață credințele primului creștinism; era astfel un pas făcut în sensul aceluiaș deism pe care un Collins și un Toland îl ilustrau pe calea scrierilor de doctrină. În această voință de raționalizare a religiei și în acest cosmopolitism spre care tindea credința europeană, Thomas Chubb (1679-1747) scrie acel *The true Gospel of Jesus Christ* (1738) care încerca o expunere a creștinismului în afara oricăror probleme de exegeză, lămurind, din tot ce s'a scris, sensul religios și moral cel mai adânc al credinței creștine; la fel era și direcția de gândire a celeilalte scrieri a lui Chubb, din 1730: *A discourse concerning reason with regard to religion*.

În desvoltarea deismului apare însă la un moment dat prea net contrastul între cele două clase pe cari Toland le separase; la aceeași dată când se formulau principiile unei religii libere, persista încă religia pozitivă și istorică. Luminează acest contrast Lordul Bolingbroke (1672-1751) care, om desăvârșit al acestui secol cosmopolit, este foarte mult timp oaspetele Franței și este prieten apropiat al lui Voltaire. Atitudinea lui poate interesa aci ca un comentariu interesant la ideologia deiștilor. Bolingbroke constată existența atât de deosebită, deși contemporană, a unei religii naturale și a uneia încă strâns legată de Biserica organizată și, afirmând necesitatea acesteia din urmă, observă că un filosof nu poate primi contradicțiile

textelor religioase, dar trebuie să recunoască necesitatea lor ca mijloc de întemeiere și de păstrare a autorității sociale. Iată cum, menținând exclusivismul Renașterii, aristocratismul lui Bolingbroke prelungea aceeași separare a omului cult de vulg. Om politic, participând bogat la faptele vremii, nu putem vorbi de o închegare de gândire care să însemne rezultatul unei atitudini închise și bine fixate; putem vorbi numai de unele puncte de gândire care îl integrează atitudinii epocii. Apropiat de deism prin disprețul clar exprimat față de speculația metafizică, consideră cu neîncredere gândirea lui Descartes și a lui Leibniz, numindu-l pe acesta din urmă: „one of the vainest and most chimerical men that ever got a name in philosophy”¹⁾. Negând posibilitatea ontologiei, recunoaște însă, în linia deismului, existența lui Dumnezeu, întemeindu-se pe argumentul psihologic, și, deși prieten al lui Voltaire, nu admite progresul, vorbind numai de un proces de urcare și coborîre în evoluție. Numai în acest sens adversar credințelor secolului lui, Bolingbroke strânge însă laolaltă toate celelalte aspecte ale acestei gândiri: acceptă empirismul lui Locke și materialismul lui Condillac, indicând o poziție baconiană atunci când definește scopul filosofiei; și, completând acest punct de vedere uman pur, această mărginire a înțelegerii oricărei credințe în semnificația ei utilitară, Bolingbroke scrie acele *Letters on study of history*, apărute întâi la 1738, completate la 1752, arătând, în această cercetare pragmatică a istoriei, că egoismul este mobilul tuturor acțiunilor morale; se completa astfel viziunea sa pesimistă despre lume. Afirmarea în plus a teismului care se găsește integrat unui complex străin și nearmonizat lui, înseamnă amestecul hibrid la care putea duce deismul; atitudinea lordului Bolingbroke însemna negarea ultimilor credințe, deși totodată apărea afirmată necesitatea lor practică.

În linia aceluiași deism, deși însă cu preocuparea dominantă a etice, în linia astfel totodată a filosofiei morale, apare Joseph Butler, (1692-1752), care se situează în direcția gândirii lui Shaftesbury. Dacă pentru acesta apărea necesară admiterea unui simț moral înăscut, aparținerea lui Butler la atitudinea rezultată din deism se lămurește prin aceeași comună depărtare de punctul de plecare al empirismului lui Locke. Pentru dești ca și pentru Butler, apare necesară presupunerea unui sentiment religios comun tuturor, înăscut, și astfel întemeierea religiei și a eticei naturale.

1) Citat în Brockdorff, op. cit. p. 70.

Butler numește această dispoziție morală originară „principiu al reflecției sau conștiință” și expune esența gândirii lui în *Sermons upon human nature, or man considered as a moral agent* (1726); iar mai târziu în *The analogy of religion, natural and revealed, the constitution and course of nature* (1736). Plecând dela Shaftesbury, Butler analiza principiul reflecției, încercând să atingă întemeierea etică a faptelor pe această realitate interioară a conștiinței; care pentru el însemnează autoritatea cea mai ascultată, întrucât este prezența în noi a unei obligativități superioare, este necesitatea împlinirii legii morale pe care o cuprindem în noi. În acest sens scrie Butler: „It is by this faculty (conscience) natural to man, that he is a moral agent, a law to himself”¹). Afirmând mai departe că glasul conștiinței însemnează totodată calea noastră spre bine, aceasta însemnează nu numai existența interioară a legii morale, așadar libertatea reală, ci, mai mult, însemnează siguranța fericirii. În această etică fundată pe principiul autorității interioare se introduce astfel la un moment dat punctul de vedere al utilitarismului. În Predica III, Butler spune: „conștiința și iubirea de noi înșine ne conduc — dacă ne înțelegem bine fericirea — totdeauna pe acelaș drum. Datoria și interesele noastre coincid deplin. În cea mai mare parte, chiar în lumea aceasta; deplin însă, dacă luăm în considerație viitorul, întregul existenței noastre”²); regăsim acest moment utilitar în alte afirmații ca aceasta: „Putem admite fără a face rău moralei și religiei că, dintre reprezentările noastre, cele ale fericirii și nefericirii ne sunt cele mai apropiate; ele se vor arăta și trebuie să se arate superioare chiar celor de ordine, frumuseții și armoniei, în caz că vreodată am putea crede că între ele și fericirea noastră apare vreo contradicție”³). Întregul predicii din care am citat aceste rânduri, predica a XI-a, precizează astfel esența utilitaristă a doctrinei, afirmând că eticul este căutarea binelui în sine, dar acesta el însuși trebuie să apară util propriei noastre fericiri, sau cel puțin nu contrar ei. Această atitudine de gândire aparent contradictorie se lămurește însă în lumina punctului ei de plecare, acesta fiind afirmarea unui principiu etic innăscut; ca și pentru deism, această credință în esența etică proprie întregii omeniri însemnează fundamentul optimismului, întrucât susține credința în fericirea fiecăruia și în bunătatea acestei lumi, credință ce

1) Citat în Jodl, *Geschichte der Ethik*, v. I, p. 409, nota 24.

2) Ibid. p. 193.

3) Ibid.

înseamnă înțelegerea lumii ca desăvârșit organizată, dela început, spre binele nostru. Ceea-ce mai departe apare ca moment pur etic în gândirea sa, ca depășire a utilitarismului pe care l-am bănuț în unele puncte, se lămurește tocmai prin înțelegerea conștiinței ca prezență divină în noi, și astfel considerarea valorii faptelor în perspectiva unei finalități superioare aceleia pe care o poate însemna vieța pământească; în acest sens, Butler poate scrie că o acțiune nu trebuie judecată după urmările ei, nu acestea putând fi criteriile valorii pe care o reprezintă: „The goodness or badness of actions does not arise... from their being attended with present or future pleasure or pain, but from their being what they are... Or in other words, we may judge and determine, that an action is morally good or evil, before we so much as consider whether it be interested or disinterested”¹⁾).

Psihologia.

Dar în cuprinsul celei de a doua jumătăți a secolului se desvoltă, pe urmele speculației lui Locke, acel materialism care avea să crească deplin în filosofia franceză a timpului. L-am putut socoti pe Locke drept punct de plecare al deismului; dar tot în gândirea lui apar originea celeilalte direcții a cercetărilor englezi: căci din gândirea lui a derivat, pe de o parte spiritualismul lui Berkeley, desvoltând până la capăt problema calităților primare; și tot dela Locke a putut să derive materialismul lui Hartley și Priestley cari, în lumina mărginită a empirismului, ajungeau la o concluzie nouă. Materialismul acestor doi psihologi apare astfel în parte contemporan cu deismul, și echivalența lor de spirit nu este greu de definit, ca fiind asemenea o atitudine de spirit modern, sau o voință de înțelegere a omului — ca și a cosmosului, — în marginile singure ale rațiunii. În deism ca și în această speculație, pe baze de psihologie, apare astfel centrarea interesului de cunoaștere asupra omului: desfăcut de raporturile lui cu o lume supranaturală, capabil să se mântuie și să înțeleagă creația în lumina simplificatoare și ordonatoare a rațiunii, această rațiune ea însăși va fi lămurită acum, în originile ei, ca tot atât de simplă și ușor de înțeles în mecanismul ei.

Psihologia asociaționistă își găsește punctul de plecare la David Hartley (1704-1757) a cărui gândire se desvoltă în

1) Citat în Jodl, op. cit. pp. 409—410, nota 25.

cuprinsul primei jumătăți a secolului. Scrierile cele mai cunoscute sunt: *Coniecturae quaedam de motu sensus et idearum generatione* (1746); *Observations on man, his frame, his duty and his expectations* (1749). Opera ultimă în deosebi însemnează poziția grea și nouă a lui Hartley, căci asociaționismul lui, de reflexe materialiste, se găsește nu de puține ori în contradicție cu sufletul lui religios. Încă odată, încercarea păstrării gândului pe linia unică a omenescului și călăuzirea lui spre găsirea adevărului științific se lovește — ca și în cazul lui Newton — de o profundă conștiință religioasă, pentru care împăcarea celor două puncte de vedere nu era ușoară. Asociaționismul apăruse încă cu câțiva ani mai înainte în scrierile lui Peter Brown care publicase la 1719: *The procedure, extent and limits of human understanding*. Hartley îl va duce mai departe, încercând deducerea proceselor spirituale din diverse tipuri de combinații de mișcări fiziologice, și va arăta astfel strânsa dependență a celor două lumi ce constituie totalitatea vieții omenești, pe care însă nu le va identifica, neatingând astfel deplin materialismul. Pentru Hartley, analiza unui proces sufleteș duce la discernerea unor elemente simple, constitutive ale lui prin anumite legi de combinare mecanică; aceste elemente sunt însă pentru el deasemenea spirituale. Punctul de plecare îi era astfel paralelismul psiho-fizic, de inspirație spinoziană poate, sau născut din ocazionalismul cartezian; ambele nume pot fi citate aci ca origini ale unui curent ce avea să ducă departe de gândirea celor doi filosofi. Fiecărui proces psihic îi corespunde așa dar unul material sau fiziologic, o producere de anumite grupuri de vibrațiuni în substanța nervoasă; și deosebind procesele psihice simple de cele complexe, deosebește deasemenea grupuri de vibrații, sinteze nervoase mai bogate sau mai puțin bogate. Repetarea frecventă a unui acelaș grup de excitații, căruia îi corespunde un acelaș grup de senzații totdeauna asociate, produce constituirea treptată a unor anumite combinații tipice care pot fi uneori de o atare complexitate încât să nu mai apară limpede raportul cu elementele cari de fapt le alcătuiesc. Dar pentru viitor, Hartley vedea posibilitatea despăcării faptelor sufletești celor mai complexe în tot atâtea elemente simple, „ideas of sensations”. Hartley folosea în sistemul lui de explicare o serie de diviziuni materialiste vorbind despre urmele (traces) pe cari le lasă faptele împlinite, de puțința combinării lor prin reproducere mecanică, de constituirea astfel a faptelor complexe de pasiune din agregate de idei. Specificitatea proceselor spi-

rituale se pierd în această mecanică explicare a nașterii lor.

Lămurind astfel geneza proceselor psihice, Hartley arăta în cartea următoare, *Observation on man*, paralelismul perfect între material și spiritual, și lămurirea mai adânc vibrațiunile substanței nervoase însăși ca, determinate de o anumită cauzalitate mecanică sau de excitații periferice. Afirmarea paralelismului psiho-fizic a provocat definirea gândirii lui Hartley ca materialistă, deși el nu identifica cele două serii de fapte; dar în această explicare a procesului nașterii sentimentelor ca și a voinței dintr'un mecanism de combinare a unor elemente spirituale și totalități previzibile, Hartley trebuia să ajungă — ceea ce contrazicea convingerile lui cele mai scumpe — la negarea libertății voinței. În analiza faptelor vieții morale însăși, Hartley arăta producerea lor deasemenea prin asociație. Arăta ca origină a lor numai sentimentul de plăcere sau neplăcere care, ca atitudine egoistă, au fost la început singurele cari au determinat judecățile noastre de valoare; din această coexistență primă a unui sentiment de plăcere sau neplăcere proprie față de un anumit obiect, s'a ajuns la producerea anumitor judecăți de valoare independente treptat de atitudinea noastră egoistă, așa dar la judecățile pe cari le numim morale. Analiza lui tindea spre arătarea nașterii, prin asociație, a faptelor morale, accentuând că în faptele de repetiție, în grupele de sentimente cari revin, se observă eliminarea treptată a celor neplăcute în favoarea celor plăcute, care sunt puse în lumină, din grupe amestecate de sentimente rezultând astfel, aproape printr'un proces de economie sau reducere nivelatoare, cu direcția binelui, un sentiment omogen care ajunge criteriul de judecată sau judecată de valoare. Analiza lui conchidea astfel aproape în sensul credinței că repetarea și deci gruparea sentimentelor în anumite asociații se face astfel încât să producă cel mai plăcut sentiment individului.

Hartley era medic și pe primul plan a trebuit să-i apară punctul de vedere științific, astfel siguranța de neînălăturat a paralelismului psiho-fizic și a constituirii faptelor sufletești din grupări de vibrațiuni nervoase. Dar, dincolo de această latură a gândirii lui, apare aceea care amintește de Newton, în deismul ce se schițează dincolo de analiza strămtă a sufletului. Acest deism al lui Hartley se definește în conceperea unei existențe a lui Dumnezeu ca persoană, această idee de Dumnezeu și simțul moral susținându-se reciproc, deoarece pentru el eticul este produsul unei cauzalități divine; între aceste două serii de

existențe, raportul este, mai mult decât psihologic, metafizic fundat, ordinea conducătoare a lumii ca și a sufletului fiind aceeași. Hartley schițează o scară a eticului, dela sensualitate, prin simpatie, până la teopatie sau sentiment religios și sentiment moral, această din urmă treaptă însemnând totala dăruire lui Dumnezeu; posibilă, deoarece Hartley vorbește despre o cauzalitate divină care pătrunde lumea și înseamnă astfel acelaș optimism ca și al școlii lui Shaftesbury.

Cu Hartley suntem astfel încă în această poziție nedefinită, pe care materialismul francez avea să o clarifice; un pas mai departe apare însă tot în Anglia, la Priestley.

Om de știință ca și Hartley, cunoscut chimist, Priestley (1733-1804), trăiește în a doua jumătate a secolului. A lăsat mai întâi un comentariu al teoriilor lui Hartley: *Hartley's theory of human mind on the principles of association of ideas* (1775); ceva mai târziu publică *Disquisitions relating to matter and spirit*, și, în acelaș an 1775: *The doctrine of philosophical necessity*. Format deasemenea în spiritul unei credințe, a studiat mai întâi teologia; a emigrat în Statele-Unite și a trăit acolo până la sfârșitul vieții. Depășind pe Hartley, Priestley va rezolva psihologia în fiziologie: „It is not impossible, but that in time we may see how it is that sensation results from organisation”. Raționamentul lui pleacă dela constatarea că toate senzațiile sau ideile ne sunt date prin mijlocirea simțurilor exterioare, transmise fiind prin nervi; rolul filosofului nu va fi de a cunoaște ce sunt aceste senzații, întrucât sunt conținute în spiritul nostru, dar să cunoască acea afecțiune a creierului, care corespunde senzației. Este astfel o limitare a rolului psihologiei numai la această cercetare fiziologică pentru găsirea acelor vibrațiuni sau grupuri de vibrațiuni cari corespund anumitor senzații. Continuând asociaționismul lui Hartley, îl aplică deasemenea explicării nașterii tuturor faptelor sufletești, și astfel procesele cele mai complexe ale spiritului se reduc la acest mecanism simplificat al modificărilor treptate și combinate. Totuși în această analiză a vieții sufletești, Priestley accentuează caracterul ei teleologic, alcătuirea ei în așa fel încât să-i fie îngăduită cea mai justă adaptare și cea mai bună folosire a lumii.

Materialismul lui Hartley și Priestley a determinat o serie de scrieri polemice între cari pot fi citate acelea ale lui J. Berrington: *Letters on materialism and Hartley's theory of the human mind addressed to Dr. Priestley* (1776); la scrierea platonicianului Richard Price, *Letters on materialism and philo-*

sophical necessity (1778), Priestley răspundea în acelaș an prin: *Free discussion of the doctrines of materialism*.

Dar scrierile lui Hartley și Priestley însemnau totuși începutul materialismului care de aci trecea în filosofia franceză. Este legătura încă strânsă cu deismul care salvează atitudinea gânditorilor englezi de materialismul deplin afirmat; căci în-tâlmim, la ambii, afirmarea existenței necesare a unei inteligențe superioare creatoare. Se încheie astfel cu ei linia acelei gândiri care, plecată dela Herbert de Cherbury și Newton, a însemnat cu fiecare pas pătrunderea tainelor mecanismului ce constituie cosmosul, și a fost în acest fel voință de încercuire a lui între liniile clare ale gândirii omenesti. Deismul care s'a constituit din această coborîre a misterului în lumina rațiunii a putut fi totuși, în gândirea unor spirite mari, cum a fost Newton, posibilitate de reală trăire a sentimentului religios, iar cercetarea științifică a mecanismului vieții sufletești nu a putut duce nici ea, deocamdată, la golirea lumii de un înțeles superior. Ceeace încă astăzi poate fi valabil din străduința de înțelegere a deiștilor, este acest nucleu luminos al entuziasmului pentru desăvârșita alcătuire a cosmosului. El singur, condensat în gândirea lui Newton, însemnează perspectiva nouă a acelei epoci și efortul ei de înțelegere.

Filosofia morală engleză din sec. XVII și XVIII

A. — 1. Filosofia morală engleză din secolele al 17-lea și al 18-lea cuprinde gânditori cu orientări diferite.

Cei mai mulți din acești filosofi nu sunt exclusiv moraliști, profesioniști ai filosofiei morale (cum e de pildă, Hutcheson). Unii sunt metafizicieni de seamă (Cudworth și Clarke); alții, teoreticieni subtili ai cunoașterii (Hume). Printre ei sunt economiști vestiți (Adam Smith), politicieni iscusiți (Shaftesbury), teologi și exegeți abili ai scripturilor (Cumberland, More) și „eseiști” străluciți în sensul montaignan al cuvântului (Mandeville).

Dacă li se dă totuși numele generic de „moralisti”, este pentru că principala lor preocupare filosofică a fost de ordin etic, sau pentru că în acest domeniu s'a resfrânt, mai ales, influența lor.

Filosofia lor aparține celor mai deosebite curente. Unii țin încă de aristotelismul medieval. Alții încearcă să reînvie,

pe urmele Renașterii, influența platoniciană. Câțiva din ei sunt tributari inducției baconiene și empirismului lui Locke. Cei-lalți, analiticei carteziene și raționalismului leibnizian.

Orientarea lor etică nu este mai omogenă. Unii cred în existența înăscută a ideilor morale. Alții slăvesc, dimpotrivă, virtuțile moralizatoare ale educației și obișnuinței. Câțiva caută temeiul bunei purtări în intelect, alții în aplicarea omului către semenii.

Idealul moral e, pentru unii, plăcerea și pentru alții, folosul, interesul bine înțeles. Dacă cei mai mulți sunt altruști și optimiști și cred în aplecările generoase ale omului și n potrivirea firească a interesului individual cu cel obștesc, nu lipsesc însă nici egoiști și pesimiști, cari cred, la fel cu Hobbes, în desacordul natural dintre individ și obște.

Cu toată diversitatea de păreri, moraliștii englezi din secolele cercetate, pot fi împărțiți în trei curenți principale.

1. *Scepticismul moral* și doctrinele autoritariste legate de el, care se desvoltă la Londra, sau în exil, în legătură cu pretențiile de justificare a monarhiei absolute.

2. *Intellectualismul ineist*, platonizant, care se desvoltă în sfera de influență a colegiilor dela Cambridge, în strânsă legătură cu anglicanismul, care joacă în această epocă rolul de mijlocitor între doctrinele extreme.

3. Așa numitul *empirism moral*, sentimentalismul, care se desvoltă mai ales în jurul Universității dela Glasgow, în legătură cu liberalismul.

Caracterul general al filosofiei morale engleze din veacurile 17 și 18 este *autonomismul naturalist*, descoperirea omului „moral prin firea lui”, nu după porunca divină. Prin aceasta, etica englezească se integrează în tendința generală a filosofiei moderne, care, în acelaș timp în care dislocă pe om din centrul universului material, îl substituie lui Dumnezeu, în centrul lumii morale. În istoria filosofiei moderne, etica engleză reprezintă deci o punte de trecere dela scolastică la Kant.

Mișcarea particulară a filosofiei morale englezești, prin care se realizează această trecere, este o alunecare treptată dela intelectualismul moral al școalei filosofice dela Cambridge, la sentimentalismul moral al școalei scoțiene.

Intellectualismul moral care înfloarește la sfârșitul veacului al 17-lea la Cambridge, reia tezele naturaliste ale aristotelismului medieval, opunându-le tezelor sceptice și autorita-

riste din patrimoniul nominalismului scottist și occamian, re-exploatate de Hobbes în folosul autorității de stat.

Luptând împotriva misticismului autoritarist al augustinismului medieval, după care: *Nu e nici bine, nu e nici rău, decât porunca lui Dumnezeu*¹⁾, pe care ateul Hobbes o răstălmăcise în sensul pământesc: *Este bine și este rău, ce poruncește și ce oprește, domnul și stăpânul tău*²⁾, — treptat ideea tomistă după care binele e făptuirea potrivită firii, pentru că *făptuirea după fire, e a lui Dumnezeu voire*³⁾, se desbracă de orice întregire divină, prin convingerea că între *Dumnezeu și fire, nu poate fi împotrivire*, fie pentru că Dumnezeu nu există (ateism), sau nu e deosebit de fire (pan-teism), fie pentru că rânduiala acestei firi reprezintă toată lucrarea lui Dumnezeu (deism), și ca atare acesta n-o poate schimba fără să se împotrivească sie-și (raționalism).

Această decapitare a eticei scolastice începută la Cambridge, în prima jumătate a secolului al 17-lea, se desăvârșește la Glasgow de filosofii școalei scoțiene, în a doua jumătate a secolului al 18-lea. După acești filosofi, omul are o facultate firească prin care deosebește binele de rău. El nu are deci nevoie de altă călăuză decât de propriul său cuget, care dela sine îl îndeamnă spre binele tuturilor. Prin această revoluția e terminată. Conștiința individului se substituie divinității și armonia socială, mântuirii tuturilor.

Alunecarea eticei engleze dela o poziție la alta, dealungul celor două secole, nu e fără legătură, cu prefacerile societății englezești din acea vreme. Veacurile 17 și 18, sunt în Anglia veacurile revoluției burgheze, capitaliste, triumfătoare politicește cu Wilhelm de Orania asupra încercărilor de înscăunare a absolutismului sub cei din urmă Stuarti, și economicește, cu revoluția industrială. E deci firesc, ca mișcarea ideilor să resfrângă fizionomia generală a spiritului epocii.

1) *Duns Scot*, De rerum principio, în *Opera Omnia*, III, 38, 5, și *Super libros quatuor magistri sententiarum*, ibid. VIII, 919, c. f., *Landry*, *Duns Scot*, 1 vol. în 80, Paris (Alcan) 1922, pag. 254 și urm. Vezi de asemeni pentru Occam: *De Wulf*, *Histoire de la philosophie médiévale*, 2 vol. în 8; Paris și Louvain (Alcan) 1925, c. f., vol. II, p. 172, Nr. 374.

2) „Ad Summam potestatem attinet opinionum omnium iudicatio. Regulae quibus definiuntur bonum et malum, licitum et illicitum, a habente potestatem summam prescribendae sunt”. *Hobbes*, *Leviathan*, cap. VI, c. f., *Jodl*, *Geschichte der Ethik*, 2 vol., în 8; Stuttgart u. Berlin, (Cotta) 1930, vol. II, pag. 602, nota 19.

3) „Unumquodque tendens in suam perfectionem, tendit in divinam similitudinem”. *Thomas Aquinas*, *Summa contra gentiles*, III, 21, c. f., *Gilson*, *Le Thomisme*, 1 vol. în 8; Paris (Vrin) 1927, pag. 290 și 179.

chiar dacă nu totdeauna³ filosofi sunt cei ce trag sforile istoriei. Intre strămutarea certitudinii în individ și triumful guvernământului de opinie există corelația sigură impusă de structura tipului burghez.

Corelația aceasta apare și mai evidentă în liniile sale generale, dacă observăm centrele în jurul cărora se desvoltă fiecare curent, fizionomia lui caracteristică și legăturile lui cu diferitele orientări sociale ale epocii.

2. — Cel dintâi dintre acești filosofi e Richard Cumberland (1632-1718). Filosof și teolog, Cumberland publică la Londra în 1672, *De legibus naturae disquisitio philosophica...*, în care combate doctrina lui Hobbes, arătând că fericirea individului nu este scopul suprem, că războiul tutulor cu toți nu e starea naturală a oamenilor și că legea n'are origină în convenție și în frică, ci în constituția firii omenestii.

Natura a înscris în sufletul omenesc „bunăvoința” către semenii, pe care o descoperă omului „dreapta judecată” (recta ratio). Bunăvoința e o lege naturală, generală tutulor oamenilor, având drept autor pe Dumnezeu și drept sancțiune fericirea. Prin ea, bunăstarea individului se acordă cu interesul public.

Apropiată de doctrina „dreptului natural” al lui Grotius și de doctrinile scolastice suareziene și tomiste, gândirea lui Cumberland încearcă să împace filosofia cu teologia, rațiunea cu sentimentul, egoismul cu altruismul și morala intenției cu etica rezultatelor. Prin acest efort de sinteză va înfrui asupra sistemelor următoare, constituind cadrul problemelor care vor forma obiectul controverselor filosofiei morale englezești și schița soluțiilor acestora.

3. — Dintre filosofii platonizanți cunoscuți sub numele școlii dela Cambridge, cel mai însemnat pentru filosofia morală este Ralph Cudworth (1617-1688), erudit metafizician spiritualist. Din opera lui îndreptată împotriva ateismului și nominalismului moral al lui Hobbes n'a apărut în cursul vieții sale decât *Adevăratul sistem intelectual* (*The true intellectual System*) la Londra, în 1678, în care combate cele trei forme principale ale ateismului: fatalismul materialist, care suprimă libertatea, pe Dumnezeu și orice spirit, fatalismul teologic, care face ca binele să atârne de bunul plăc și fatalismul istoric, care confundă providența cu legea naturală.

Originalitatea concepției sale metafizice stă în teoria *naturii plastice*, realitate spirituală lipsită de libertate, inter-

mediară între Dumnezeu și materie, analogă „sufletului lumesc” al filosofilor antici. În afara ei, animismul său admite o forță spirituală pentru fiecare ființă.

Opera lui etică, cuprinsă în *Tratatul privitor la morală eternă și neschimbătoare* (*A treatise concerning eternal and immutable Morality*) n'a apărut decât după moartea sa, la Londra, în 1731, publicată de nepoata lui, Lady Masham, prietena lui Locke. Ideile sale fuseseră dezvoltate însă între timp de alt filosof platonizant Henry More (1614-1687), în *Enchiridion Ethicum*. Esența acestei doctrine stă în tăgăduirea nominalismului moral care întemeiază norma pe arbitrarul divin și în afirmația că legea morală are o necesitate firească, ce se impune chiar și divinității.

4. — Un alt filosof spiritualist, înrudit ideologic cu filosofii de la Cambridge, deși mai apropiat de cartezianism decât de platonismul acestora, e Samuel Clarke (1675-1729). Operele sale principale sunt: *Dovedirea existenței și atributelor lui Dumnezeu, spre a sluji drept răspuns lui Hobbes, lui Spinoza și partizanilor lor* (*A demonstration of the being and attributes of God...*) publicată în 1706, *Cuvântarea asupra datoritiilor imuabile ale religiei naturale* (*Discourse concerning the unchangeable obligations of the natural religion*) din 1708 și *Cercetarea filosofică privitoare la libertatea omenească* (*Philosophical Inquiry concerning human liberty*) din 1751.

Clarke susține evidența normelor morale și caracterul lor natural isvorât din firea lucrurilor. Influențat de fizica lui Newton și de raționalismul lui Descartes, Clarke combate ateismul lui Hobbes și panteismul lui Spinoza, apără libertatea împotriva deismului mecanicist al lui Collins și nemurirea sufletului împotriva lui Dodwell. Clarke crede că existența lui Dumnezeu poate fi dovedită apriori, prin ideea evidentă prin sine a ființei necesare, și prin ideile de timp și spațiu, concepute — cu toată împotrivirea lui Leibniz, — ca atribute divine.

În etică, Clarke crede la fel cu eticienii precedenți, că dreptatea are un caracter absolut și imuabil, independent de decretul divin, întrucât constituie natura însăși a divinității, ci nu o simplă emanație a atotputerniciei acesteia. De asemenea, dreptatea nu isvorăște din legea pozitivă, ci e presupusă de ea.

Binele derivă din raporturile reale și imuabile dintre lucruri și nu poate fi schimbat fără a altera aceste raporturi firești.

Tot intelectualist e și William Wollaston (1659-1724), dar altfel.

În *Schița religiei naturale* (*The religion of nature delineated*), publicată la Londra în 1722, acest preot anglican întemeiază morala deopotrivă pe rațiune și pe firea lucrurilor, arătând că binele nu e un principiu suprem simplu și ireductibil așezat de Dumnezeu în mintea omului, cum cred cei mai mulți moralști.

Ideea de bine corect definită, se poate reduce la aceea de adevăr. A făptui bine, înseamnă a făptui după adevăr și orice faptă rea e o minciună. Adevărul poate fi contrazis cu vorba, dar și cu fapta. Astfel, călcând o învoială faci rău, pentru că faci altceva decât ai afirmat că vei face.

Dacă prin felul particular de reducere a caracterului rațional al moralității, Wollaston se deosebește de ceilalți intelectualști, el se apropie de ei prin faptul că și la el acest caracter de raționalitate al moralității apare indisolubil legat de caracterul ei natural. Raporturile pe care intelectul le descoperă între lucruri ca raporturi adevărate, sunt pentru el raporturi firești.

Cu toate deosebirile, există deci un fir, călăuzitor care leagă intelectualismul lui Clarke și al lui Wollaston de acela al lui Cudworth și Cumberland.

5. — În opoziție cu filosofii de mai sus, în ce privește fundamentul psihologic al fenomenului moral, dar alături de ei în convingerea despre caracterul natural al acestuia, se dezvoltă în Anglia un al doilea curent care întemeiază etica pe un sentiment interior.

Rădăcinile acestui curent se pot găsi la acei dintre intelectualști cari, crezând în caracterul nemijlocit al imboldului spre bine, nu arată lămurit dacă e vorba de o aprehensiune intelectuală, sau de o înclinare afectivă. Precursorul acestei orientări e fără îndoială Cumberland. Trecerea dela un curent la altul nu se face decât prin gândirea lui Shaftesbury, care dobândește prin aceasta o poziție centrală în istoria filosofiei morale englezești a celor două secole de care ne ocupăm.

Filosofia morală a lui Shaftesbury (1671-1713), concentrată în *Încercarea sa asupra virtuții și meritului* (*Inquiry concerning virtue and merit*) sau răspândită în celelalte lucrări adunate alături de aceasta în *Caracteristicile oamenilor, năvururilor, părerilor și vremurilor* (*Characteristics of men, man-*

ners, opinions and times) din 1711, poate fi înfățișată pe scurt în modul următor:

Morala e deosebită de religie. Insușirea faptelor de a fi morale, nu atârna de bunul plac al lui Dumnezeu, de închipuire, sau de voința omului. Deosebirea binelui de rău ține de firea omenească.

Făptuirea omenească fiind determinată de înclinări și de cugetare, omul are un sentiment lăuntric cu ajutorul căruia deosebește ce e bine și ce e rău, ce e drept și ce e nedrept, frumusețea și urîtenia faptelor. Această însușire are o obârșie emoțională. Ea funcționează însă reflexiv, ca o judecată, și se poate îndrepta prin educație și obișnuință. Ea pune rânduială în purtări, alungând aplicările omului spre rău și potrivind înclinarea lui spre căutarea de sine, înclinării lui firești către binele obștesc.

Înțelesul adânc al făptuirii omenești e tendința de a împlini armonia universală. În această direcție, omul nu e purtat nici de teama pedepsei dumnezeiești, a puterii de stat, sau a opiniei publice, nici de nădejdea răsplății imediate, sau viitoare; ci numai de firea lui, care se vedește în glasul cugetului care-l duce spre împlinirea scopului său firesc, care este perfecția, integrarea lui armonică în univers.

6. — Principalii teoreticieni ai eticei afective aparțin însă școlii scoțiene. Ei sunt irlandezul Hutcheson (1694-1747), profesor de filosofie morală la Glasgow, fondatorul școlii scoțiene și urmașul său la catedră, vestitul economist scoțian Adam Smith (1723-1790). Tot de această orientare se leagă filosofia morală a lui David Hume.

Dacă prin poziția centrală a gândirii sale, la răspântia tuturor doctrinelor etice, Shaftesbury este gânditorul cel mai fecund al filosofiei morale englezești dela începutul veacului al XVIII-lea, Francisc Hutcheson, e cel mai desăvârșit.

Gândirea lui se desfășoară sistematic, trecând prin toate ramurile filosofiei dela *Logicae compendium*, la *Synopsis metaphysicae* și la *Philosophiae moralis institutio compendiaria*.

Lucrările lui originale: *Cercetarea asupra originii ideilor noastre de frumusețe și virtute* (*Inquiry into the original of our ideas of beauty and virtue*), publicată în 1725 și *Incercarea asupra firei și îndrumării pasiunilor și afecțiilor, cu pilde despre simțul moral* (*Essay on the nature and conduct of passions and affections, with illustrations on the moral sense*).

din 1728, nu sunt contribuții cu totul noi. Ele precizează însă cu meticulozitate și cu ascutime filosofică, ideile „rapsodice” aruncate de Shaftesbury în discuție.

Hutcheson afirmă existența unui simț moral special, în constituția firească a oamenilor, cu ajutorul căruia aceștia își rânduiesc purtarea în armonie cu binele semenilor, pentru fericirea tuturor. *Sistemul său de filosofie morală (System of moral philosophy)*, publicat în 1755, dă o formă sistematică perfectă acestor idei, dezvoltând legătura dintre constituția firii omenesti, fericirea individului și societatea civilă.

Părintele economiei politice Adam Smith, e cunoscut în istoria filosofiei prin *Teoria sentimentelor morale (Theory of moral sentiments)*, din 1759, prin nimic inferioară *Cercetării sale asupra naturii și cauzelor bogăției națiunilor (An inquiry into the nature and causes of the wealth of nations)*, din 1776.

Etica lui Smith întemeiază moralitatea pe simpatie; pe înclinarea firească a omului către semenii, cu respectul personalității acestora. Simpatia este con-simțirea individului la acțiunea și scopurile altora. Măsura moralității este lărgimea acestei consimțiri. Criteriul după care se măsoară lărgimea simpatiei și, prin ea, valoarea morală a unei acțiuni, e judecata „spectatorului imparțial” din conștiința fiecăruia.

Smith crede în armonia firească a interesului individual cu cel general. Orice pricină de dezacord își găsește remediul într-o reacție naturală, care restabilește echilibrul tulburat. Economia nu contrazice etica lui Smith, ci dimpotrivă se dezvoltă pornind dela constatările acesteia.

7. — Dacă aproape toată filosofia morală englezească, intelectualistă ca și afectivă, e îndreptată împotriva doctrinei lui Hobbes, acesta găsește totuși un susținător strălucit în medicul olandez stabilit la Londra, Bernard de Mandeville (1670-1733).

În numeroasele sale fabule satirice, în care ironizează societatea timpului său, dintre care cea mai vestită este *Fabula albinelor* cu subtitlul *Viciile private fac propășirea publică (Fable of the bees, or private vices, public benefits)*, publicată în 1723, care nu e însă decât un comentariu dezvoltat al unei fabule mai vechi a acestuia: *Roiul bâzâitor, sau tâlharii ajunși cum se cade (The grumbling Hive, or knaves turned honest)* din 1714. — Mandeville folosește cu incisivitate arma paradoxului și a ironiei împotriva filosofilor op-

timiști cari cred în moralitatea naturală a omului și în armonia necesară a interesului individual cu cel colectiv, și în deosebi împotriva lui Shaftesbury.

Pesimist ca și Hobbes, convins de individualismul radical al pornirilor omenești, Mandeville reia comparația clasică a lui Cumberland, a societății omenești cu stupul albinelor, arătând prin contrast dezacordul dintre individ și grup, silniciile și înșelăciunile prin care se realizează pretinsa lor armonie. Paradoxele lui despre utilitatea luxului și risipei pentru progresul industrial nu sunt fără oarecare adevăr.

În general, opera lui va exercita o influență directă asupra negatorilor providenței din secolul al XVIII-lea, în deosebi asupra iluminismului francez și o influență indirectă asupra doctrinei economiștilor pesimiști, Ricardo și Malthus, din veacul al XIX-lea. Personal s'a apărut însă de acuzația de ateism îndreptățită de lucrarea sa din 1720 *Gânduri libere despre religie, biserică, stăpânire și altele* (*Free thoughts on the religion, church, government, etc.*), încercând să afle, ca și Pascal, în scepticismul său față de morala naturală, un temei pentru susținerea religiei revelate. *Cercetarea sa asupra originii omului și a folosului creștinismului* (*Inquiry into origin of man and usefulness of Christianity*), în care dezvoltă această teză, nu a fost însă luată în serios de cei mai mulți comentatori, cari refuză să creadă în sinceritatea convertirii sale religioase.

B. — Shaftesbury.

1. — Cel mai reprezentativ gânditor al filosofiei morale englezești dela începutul secolului al XVIII-lea e, fără îndoială, Shaftesbury.

Ashley Cooper, al treilea conte de Shaftesbury, s'a născut la Exeter House din Londra, la 26 Februarie. 1671. El era fiul celui de al doilea conte de Shaftesbury și al Doroteei Manners, fiica lui John din Rutland. Bunicul său, primul conte de Shaftesbury, era vestitul om de stat cu acelaș nume, prieten cu Locke, care jucase un rol de frunte în istoria politică a Angliei din timpul restaurației Stuartilor, fiind succesiv cancelar al regelui Carol al II-lea, șef al opoziției împotriva guvernului Danby și adversar neîmpăcat al absolutismului, întemeietor al partidului Liberal și inițiator al legii de Habeas Corpus, silit să se exileze la sfârșitul vieții în Olanda, unde a și murit.

O scrisoare autobiografică scrisă lui Leclerc¹⁾, lămurește că Shaftesbury a fost crescut de bunicul său, sub supravegherea imediată a lui John Locke, care de altfel îl asistase și la naștere, ca medic, și care avu astfel ocazia să-și pună în aplicare, „Ideile asupra Educației”.

Shaftesbury a fost un copil precoce. Învățase de timpuriu să vorbească fluent limbile clasice, greaca și latina, cu ajutorul unei guvernante instruite, Miss Birch, așa că, la 11 ani, ajunsese să citească în original autorii clasici.

În 1683 fu trimis la școala din Winchester. Dar fu isgonit de aci, în 1686, în urma persecuțiilor suferite din partea colegilor lui, feciori de Iacobiți, crescuți în ura bătrânului Shaftesbury. Dar tot răul spre bine! Shaftesbury fu trimis să călătorească însoțit de un preceptor în Italia, unde contactul cu arta Renașterii avea să-i desvolte gustul artistic.

Imprejurările redevenind favorabile taberei liberale, după înscăunarea lui Wilhelm de Orania și declarația de drepturi, care urmară revoluției din 1689, Shaftesbury se întoarse în Anglia.

Deși liberal de formație și de tradiție familiară, Shaftesbury intră în parlament în 1695 ca partizan al lui Poole. În parlament se distinse prin libertatea lui de duh și prin lipsa spiritului pătimăș. Când parlamentul fu dizolvat, în Iunie 1698, Shaftesbury nu făcu nimic pentru a fi reales.

Plecă însă, în acelaș an, din nou în călătorie, la Rotterdam, de astă dată incognito. Locui în casa quakerului Benj Furly, frecventă cercul lui Limborch și se împrietenii cu filosofi francezi emigrați: scepticul Bayle și teologul liberal Leclerc.

Moartea tatălui său, în 1699, îi desvăluie însă anonimatul și fu destul de fericit să constate că influența numelui său e în deajuns de puternică în Olanda, spre a împiedeca expulzarea prietenului său Bayle. Această călătorie contribui să desvolte la el cunoașterea oamenilor și simțul realităților sociale.

La întoarcere, Shaftesbury fu neplăcut surprins de faptul că, în lipsa lui, prietenul și admiratorul său Toland își îngăduise să-i publice *Incercarea asupra virtuții și meritului* (*Inquiry concerning Virtue and Merit*) scrisă la 20 ani, fără corectări și cu adăugiri neîngăduite de dânsul.

1) *James Martineau, Types of Ethical Theories*, 2 vol., in 160, Oxford (Clarendon), 1901; c f. vol. II, pap. 487 și următoarele, căruia datorăm cele mai multe informațiuni asupra vieții lui Shaftesbury.

Intrat în camera lorzilor după moartea tatălui său, noul sfetnic al regelui fu chemat de mai multe ori să apere în parlament politica externă a cabinetului Sommers, puțin simpatică poporului englez. O făcu cu atâta dibăcie, încât regele îi oferă un loc în cabinet. Shaftesbury îl refuză însă sub cuvânt că sănătatea nu-i îngăduia o asemenea osteneală și în 1703 plecă din nou la Rotterdam, pentru un an.

La întoarcere își consacră aproape tot timpul cercetărilor filosofice. Cele mai multe din lucrările lui sunt concepute într'adevăr în această perioadă. Reacția conservatoare din timpul reginei Ana, care îi va răpi mai târziu vice-amiralitatea Dorsetului, nu va face decât să-l întărească pe drumul apucat.

În toamna anului 1707, Shaftesbury publică *Scrisoarea despre entuziasm* către Sommers (*Letter on Enthusiasm*). Pe vremea aceea, opinia publică engleză era tulburată de propaganda sectei „Profeților din Ceveni”, împotriva căreia guvernul avea de gând să ia măsuri de represiune. Spiritul de toleranță în care Shaftesbury fusese crescut de Locke, îl împinse să scrie Primului Ministru o întâmpinare publică, în care, protestând împotriva legilor respective pregătite de acesta, profita să ridiculizeze fanatismul religios. Întâmpinarea avu mult succes și fu urmată de o întreagă polemică, atrăgând prăbușirea sectei, odată cu aceea a măsurilor destinate s'o reprime.

În 1709, Shaftesbury publică o nouă lucrare despre *Moralisti* pe care, din cauza facturii libere, o intitula singur *Rapsodie filosofică* (*The Moralists, a Philosophical Rhapsody*).

În același an, publică studiul său asupra *Bunului simț, încercare asupra libertății spiritului și ironiei* (*Sensus Communis, or Essay on the Freedom of Wit and Humour*), în care arată eficacitatea ridiculizării ca mijloc de combatere a ideilor absurde. Cartea, specific englezească, își propune să ilustreze paradoxul că ridicolul e piatra de încercare a adevărului. Ea n'ar fi decât un comentariu post festum al procedurii folosit în „Scrisoarea despre entuziasm”, dacă autorul n'ar profita de ocazie ca să-și ilustreze teza cu exemple de absurdități culese din lucrările adversarilor săi filosofici: Hobbes, Montaigne și La Rochefoucauld.

În anul următor, 1710, Shaftesbury publică *Solilocviile*, cu subtitlul *Sfat unui autor* (*Soliloquy, or Advice to an Author*), autor care nu e altul decât el însuși, în care expune împrejurările care tind să deformeze adevărul în viață, în literatură și

în filosofie, precum și sarcina autorului onest de a reacționa în contra lor.

Cum vedem, opera lui Shaftesbury se situează, ca și cea a lui Montaigne, între polemică și jurnal intim. Activitatea lui e inspirată în parte de mobile estetice, în parte de mobile politice, urmărind luminarea opiniei publice împotriva înfierbântărilor care tulbură dreapta judecată. Această preocupare de luminare a opiniei publice trebuie judecată în perspectiva cerințelor sociale ale democrației născânde.

Între timp, cedând insistențelor prietenilor, Shaftesbury se însurase în 1709, cu vara lui, Jane Ewers, deși bănuia că nici temperamentul, nici iubirea de contemplație nu-i vor aduce fericirea în căsnicie.

Să fie boala, disgrația politică, necazurile casnice, sau preocuparea de dobândire a unei posterități firești? Nu se știe. Fapt e, că după 1710, Shaftesbury încetinește ritmul producției sale filosofice, mulțumindu-se să gloseze pe marginea scrierilor sale precedente. Încă o asemănare cu Montaigne! Dar judecată greșită. Posteritatea a fost mai generoasă cu opera lui intelectuală, decât cu al patrulea conte de Shaftesbury.

În 1711, Shaftesbury își adună operele într-o lucrare de ansamblu intitulată *Characteristicile oamenilor, năravurilor, părerilor și vremurilor* (*Characteristics of Men, Manners, Opinions and Times*), publicată la Londra în trei volume. Această lucrare cuprinde pe lângă scrierile de mai sus, *Cercetarea asupra meritului și virtuții*, publicată greșit în 1699, de astă dată cu corecturile autorului. Ea mai cuprinde, în al treilea volum: *Reflecțiunile diverse* (*Miscellaneous Reflections*), precum și *Prefața la Predicile D-rului Whitchcote*, platonistul cambridgean, *Scrisoarea privitoare la desen* (*Letter concerning Design*), și *Ideea despre ariditatea istorică a intabulării* (*A Notion of the historical Drought of Tabulature*), operele sale minore.

Sfârșitul anului îl găsește iar în Italia, unde-și caută de sănătate și face, printre picături, ultimele îndreptări lucrărilor sale. Aceste îndreptări n'au fost însă publicate decât după moarte, în 1732.

Shaftesbury moare la Neapole, în 1713.

Trei ani mai târziu, apar scrisorile lui din 1707-708, către studentul teolog Ainsworth, sub titlul *Scrisorile unui nobil către un tânăr universitar* (*Letters of a noble Man, to a young Man at the University*); iar în 1721, mai apar câteva *Scrisori către*

lord Molesworth (*Letters to Lord Molesworth*), editate tot de credinciosul Toland, care, după moartea lui Shaftesbury, poate însfârșit să dea frâu liber manifestărilor sale de admirație către defunct, fără teamă de răsbunarea lui postumă.

Operele complete ale lui Shaftesbury s'au tradus în franțuzește la Geneva în anul 1769. În 1776-79 ele s'au tradus și în nemțește.

Filosofia lui exercită o mare influență asupra cugetării secolului al 18-lea. Direct, sau prin notele lui Bolingbroke, operele lui au influențat pe Pope, care în *Incercarea asupra omului* (*Essay on Man*), a transpus în versuri pagini întregi din „Moralisti” acestuia. Filosofi din școala scoțiană: Hutcheson, Hume, Smith și utilitariști ca Butler, Price, Paley, sunt în multe privințe tributari ideilor lui. În Franța, Voltaire, Diderot, Leclerc îl citează adeseori. În Germania, Leibniz, Lessing, Mendelssohn, Wieland și Herder (în „Adrastea”) ideasemeni.

2. — Contribuția biografiei la înțelegerea operei lui Shaftesbury e destul de însemnată. Filosofia lui, resfrânge, într'adevăr, toate influențele suferite în copilărie și în tinerețe.

Spiritul liberal și anticatolic al bunicului, e oarecum spiritul rector al familiei. El constituie caracterul dominant al filosofiei lui Shaftesbury și se manifestă mai ales sub forma apologiei libertății de cugetare, precum și a ostilității latente — cum observă cu dreptate Berkeley — împotriva religiei creștine.

Amintirea culturii clasice se recunoaște deasemenea în opera lui, sub forma eudemonismului naturalist al Eticei aristotelice către Nicomah, precum și naturalismului stoic. Ideea lui de măsură, temperanță, e împrumutată „Phileb”-ului lui Platon, ci nu „mezotes”-ei aristotelice, cum se afirmă uneori. Legăturile lui cu liberii cugetători se resimt în independența spiritului său — chiar față de aceștia —, în folosirea ironiei ca armă intelectuală pentru combaterea afirmațiilor lipsite de bun simț și aproape toate tezele prin care apără autonomia moralei naturale împotriva religiei revelate. Influența preocupărilor lui artistice se manifestă în stil, în ideea de simetrie, de măsură, careia subordonează pornirile omenești, precum și în tendința repetată de a identifica gustul estetic cu simțul moral.

Între influențele livești ale filosofilor englezi, precursori sau contemporani, Shaftesbury e tributار deopotrivă polemicei dusă împotriva filosofiei lui Hobbes de către Cumberland,

platonistii Școalei de Cambridge și de intelectualistul Clarke; dar și criticelor lui Locke împotriva ineismului acestuia. Nici una din ideile altor gânditori nu se găsește însă la el, altfel decât ca punct de plecare al reflecțiilor proprii.

Într'adevăr, dacă întemeierea eticei lui Shaftesbury pe aplecarea firească a omului către semenii, amintește filosofia lui Cumberland, ea se deosebește totuși de aceasta prin faptul că dreapta judecată (*recta ratio*), care măsoară la Cumberland conformitatea pornirilor cu norma, în judecata morală, e înlocuită la Shaftesbury printr'un simțământ moral, care înlătură orice ideie de normă exterioară în procesul de valorificare.¹⁾ La fel, dacă realismul său moral, care consideră binele ca existent în sine, independent de voința care-l ordonă, sau de cea care-l împlinește, nu e decât o formă nouă a ideilor lui Cumberland, ale lui Cudworth și ale lui Clarke, totuși Shaftesbury nu se rățăcește nici în speculațiile celui de al doilea asupra naturii plastice, nici nu împărtășește ineismul intelectualist al celui din urmă. Cât despre influența lui Locke, s'a putut spune despre Shaftesbury cu drept cuvânt, că n'a iubit pe Platon, mai mult decât adevărul, căci deși orientarea platonizantă a filosofiei sale l-a îndreptat în cu totul altă direcție decât pe Locke, el a rămas credincios învățăturilor morale esențiale ale acestuia²⁾: toleranța, gustul introspecției și iubirea de adevăr.

Dacă filosofia lui Shaftesbury este locul de întâlnire al tuturor curentelor caracteristice ale filosofiei morale englezești, influența ei se resfrânge atât asupra filosofiei englezești, cât și asupra celei franceze și germane.

Răsturnarea raportului dintre etică și religie, prin care Shaftesbury va desăvârși tendința generală a eticei filosofice dela Renaștere încoace, de a se constitui autonom, va influența, în chip hotărâtor, întreaga filosofie a luminilor și în special pe Kant. Incercarea lui de a constitui o morală pe spontaneitatea sufletului omenesc, independentă de orice idee de obligație exterioară și de orice sancțiune transcendentă, se va resimți, deși cu totul altfel orientată până la Nietzsche și mai ales J.-M. Guyau. Poziția intermediară a eticei sale reflexiv-afective, între intelectualismul utilitarist al lui Locke și sentimentalismul hedonist al scoțienilor, va influența atât pe Hutcheson și pe Smith cât și pe Price, pe Butler și mai departe, pe J. S. Mill.

1) Jodl, op. cit. pag. 276.

2) Martineau, op. cit. pag. 492.

Teodiceia sa aproape panteistă îl va apropia, cu toate protestele lui, de deism. Ea va influența deasemenea pe Voltaire. Optimismul său metafizic va înrăuri adânc pe Bolingbrocke, și în parte prin acesta, pe Pope, care va pune în versuri pagini întregi din „Moralisti” săi. El va influența deasemenea pe Leibniz, pregătind concepția „ordinei naturale și providențiale” a fiziocraților. Armonismul său dintre tendințele egoiste și altruiste ale sufletului omenesc va sta la baza concepției așa numiților „optimiști” ai liberalismului economic, și va da prilej de critică lui Mandeville și pesimiștilor, ale căror concepții derivă din gândirea acestuia. În sfârșit, caracterul rapsodic, nesistematic al filosofiei lui Shaftesbury cași strălucirea stilului său, așa de potrivită eseului, îl apropie de principalul său adversar, Mandeville, Montaigne-ul englez.

Fără a fi a unui filosof adânc, cugetarea lui Shaftesbury e plină de bun simț. Însemnătatea ei vine din faptul că, așezată la răscrucea tuturilor curențelor, e plină de sensuri, încă nedespicate, ale viitorului. Și e, poate, un destin, în filosofie, ca fecunditatea să aparțină nu atât cercetătorilor care rezolvă probleme puse de alții, cât anticipatorilor care lasă posterității sarcina să lămurească, ceea ce li s'a nălucit, dar n'au putut lămuri ei înșiși.

3. — Punctul de plecare al cercetărilor morale ale lui Shaftesbury e constatarea că există discordanță între religie și moralitate. Mulți oameni care se afirmă religioși comit imoralități: mint, înșală, nu se țin de cuvânt. Și invers, sunt foarte mulți oameni cinstiți, cumsecade, cari nu cred. Trebuie să existe deci un caracter care deosebește moralitatea de religie.

Shaftesbury își propune cercetarea acestuia¹⁾ El nu se mulțumește însă cu această separație de domenii, care asigură eticei o dezvoltare independentă de religiile revelate. Răs-

1) Martineau, op. cit, pag. 492.

Aceasta este argumentarea prin care Shaftesbury își justifică „Cercetarea asupra virtuții și meritului”.

În desvoltările ce urmează, referințele se vor face la ediția completă a „caracteristicilor”, indicându-se primele cuvinte ale titlului englez al lucrării la care se face referința, cu indicațiile cărții, părții și secțiunii, la care ne referim. În paranteze se mai indică volumul din „Caracteristici” și pagina la care trimite referința. Întrucât nu am putut controla direct toate referințele, vom indica pentru confruntare și izvorul dela care deținem referința, care este sau Jodl, Geschichte der Ethik, deja pomenită, sau Martineau, Types of ethical Theories, deasemeni pomenită.

Spre deosebire de referințe, textele traduse de noi din „Cercetarea asupra virtuții și meritului” vor fi citate după traducerea germană a lui Paul Ziertmann: „Untersuchungen über die Tugend” in Philosophische Bibliothek, la Felix Meiner (Leipzig).

turnând rolurile, Shaftesbury va pretinde să subordoneze religia, moralității naturale¹⁾.

Într'adevăr, toată etica medievală subordonase morala, religiei. Această subordonare era mai puternică la nominaliști (occamieni și scotiști), pentru cari binele și răul nu existau în sine, ci numai în raport cu voința lui Dumnezeu. Această voință fiind cunoscută omului prin revelație, religia singură avea să judece în raport cu porunca revelată, despre binele și răul faptelor omenești.

E adevărat, că realiștii (tomiști și suarezieni) opuseseră nominalismului, existența unei legi naturale înscrise în sufletul omenesc dela creație, care îngăduie oricărui om să deosebească binele de rău, chiar dacă nu are parte de revelație. Dar și pentru ei, cel puțin în teorie, împlinirea acestei legi a firei, nu era cu putință fără o întregire a puterii omenești prin harul de sus.

Raționalismul care a urmat filosofiei Renașterii încercase deasemeni, cum am văzut, să opună tezei nominaliste afirmația existenței unui bine absolut (de sine stătător) care se impune voinței divine, adică pe care această voință nu poate să nu-l voiască, sub sancțiunea desființării propriului său concept. Cumberland, More, Cudworth și Clarke, apucaseră, cu mici deosebiri, pe această cale, paralelă dealtfel cu aceia care subordona în teoria cunoașterii, decretul divin, principiilor logicei formale.

Dar asemenea încercări, deși ruinaseră pe nesimțite vechea subordonare a eticei față de religie, nu consumau încă ruptura dintre ele. Pentru că, deși provenite din *isvoare* deosebite, adică justificate în chip deosebit, *conținutul* preceptelor legii naturale și al poruncilor dumnezeiești rămânea identic.

Abia cu filosofii atei și libertini de după Renaștere, reapare constatarea, scumpă nominalismului, a unei deosebiri de conținut între ordinea firească și poruncile divine, interpretată însă, de astă dată, ca un argument îndreptat deopotrivă în contra moralei firești și existenței divinității. Hobbes călcase pe acelaș drum.

Originalitatea lui Shaftesbury stă în faptul că, pentru el, constatarea nepotrivirii dintre voința lui Dumnezeu desvăluită religiilor constituite și rânduiala firească a binelui lumesc, nu sdruncină nici credința în Dumnezeu, nici această ultimă rânduială, ci numai credința în adevărul revelațiilor deținute de diferitele „secte” particulare.

Astfel, Shaftesbury este adus să ia contrapartea exactă

1) Jodl, op. cit., pag. 283.

a teoriilor scolastice nominaliste. În loc să judece adevărul moralei după conformitatea ei cu poruncile divine desvăluite bisericilor, el va pretinde să judece adevărul revelației după moralitatea naturală a preceptelor ce derivă din ea. Se vede limpede că religia e pusă în tutela filosofiei morale.

Shaftesbury va combate deci în religie tot ceea ce este imoral¹⁾. Isvorul oricărei moralități fiind pentru el, cum vom vedea, aplecarea firească a omului către binele semenilor, Shaftesbury va combate în religie tot ceea ce, în numele ei, desparte pe oameni în loc să-i apropie: fanatismul și superstiția²⁾. Când la gând cu filosofii preocupați de religia naturală, Shaftesbury va admite religia numai în afirmațiile ei generale, în stare să unească pe toți oamenii, va respinge însă orice afirmație a ei care ține de dogmatismul strâmt al unei secte particulare.

Printre elementele vieții religioase care stimulează aplecările sociale ale omului, Shaftesbury așează, în primul rând, credința, în Dumnezeu, ființă supremă, universal bună și care priveghează la fericirea tuturor, pildă de bună purtare pentru oameni. Shaftesbury combate deci ateismul, căci deși acesta nu are consecințe direct vătămătoare pentru moralitate, o vătămă în măsura în care face pe om să nu creadă în existența unei rândueli providențiale și-i slăbește voința de a subordona căutarea propriului său interes, binelui altora. Între ateism și superstiție, Shaftesbury preferă însă hotărât ateismul, care cel puțin nu învrăjbește pe oameni între ei³⁾.

Shaftesbury a protestat adeseori împotriva calificăției de „deism” aplicată filosofiei sale, cași împotriva aceleia de „ateism”⁴⁾. În realitate, Shaftesbury nu tăgăduiește providența. Teismul său este totuși mai curând un panteism decât un teism propriu zis, Dumnezeu fiind foarte apropiat de ideea stoică a naturii însuflețite, în care ființa supremă nu transcende, nu depășește, prin nimic lumea aceasta⁵⁾.

1) „Nimic reprobabil sau nefiresc, nimic din ce dă o pildă rea, nimic din ce ar putea distruge înclinările firești prin care se realizează speța, sau societatea, nu se cade a fi dedus și urmărit vreodată la lucru bun și vrednic de atenție, din nici un principiu, sau concept, de cinste, sau de religie”.

Inquiry, trad. germană, pag. 20.

2) *Inquiry*, vol. I, part. III, (sect. II, 33) și *Advice*, part. III, sec. 1 (I, 201), c. f., *Jodl*, op. cit. pag. 284 și nota 69, pag. 618.

3) *Inquiry*, v. I, p. III, s. 2 (II, 34) și I, III, 3 (II, 45), c. f., *Jodl*, op. cit. pag. 284 și nota 70 pag. 618.

4) Numeroase texte din *Inquiry* atestă această grijă. Ceia ce totuși n'a scutit pe Shaftesbury de acest fel de acuzații, în special dela Berkeley, c. f., *Jodl*, op. cit., pag. 286, și nota 78 dela pag. 619.

5) *Moralists*, p. III, s. I, pag. 224, c. f., *Jodl*, op. cit. pag. 285, și nota 74 dela pag. 619.

Un asemenea panteism e foarte aproape de ateism; căci providența se reduce la ordinea naturală a lucrurilor¹⁾. Actul esențial al vieții religioase, intervenția divină și corelatul ei, rugăciunea, își pierde orice sens efectiv. Chiar dacă am considera teist pe Shaftesbury, caracterul anti-religios al concepției sale morale n'ar rămâne mai puțin în picioare, religia fiind cu totul altceva ca teodiceia. Admițând prin absurd posibilitatea considerației lui Shaftesbury ca filosof religios, cum vor unii, religia lui naturală, lipsită de revelație, este cu totul altceva și decât religia creștină și decât orice altă religie constituită. Optimismul său radical, credința că lumea e bună în sine, nu lasă nici un loc pentru păcat. Consecvent, nu există pentru el problemă a mântuirii. Perfecționismul său imanent exclude orice întregire a lumii prin har, și orice simțire a acesteia.

În sfârșit, Shaftesbury este un adversar hotărât al pedepselor și al răsplăților din viața de apoi, pe care le socotește nevrednice de perfecția lui Dumnezeu și de demnitatea moralei²⁾, care nu poate admite altă răsplată decât fapta dezinteresată. Anticipând argumentul viitor al marxismului, Shaftesbury spune că asemenea închipuiri copilărești nu sunt făcute pentru a moraliza, ci numai pentru a întări supunerea celor slabi de minte voinței stăpânitorilor. Sub acest raport, religia ar trebui pusă alături de călău și de spânzurătoare³⁾.

Când vom cerceta în chip amănunțit natura moralității, la Shaftesbury, vom vedea că filosofia lui prezintă încă un aspect, care-i pune în evidență caracterul esențial nereligios. Shaftesbury tinde să întemeieze morala nu numai independent de orice normă transcendentă, dar independent de orice lege, numai pe spontaneitatea sufletului omenesc. Omul și sentimentul său devin astfel singurele măsuri ale purtării, iar moralitatea devine independentă de orice normă concretă. E just că Shaftesbury se lovește la un moment dat de faptul dedublării conștiinței, agentului făptuitor în făptuirea morală, de scindarea lui în „cel care face” și „cel care e judecat”⁴⁾. Dar această dualitate nu-l

1) *ibidem*.

2) *Inquiry*, loc. cit. I, III, 13 II, 45) c. f. *Jodl*, op. cit., pag. 284 și notele 71 și 72 de la pag. 618.

3) *Misc. refl.*, vol. III, cap. 2, pag. 122 și *Moralist*, part. II sect. 3, pag. 177 și urm., c. f. *Jodl*, op. cit. pag. 285 și nota 73 p. 618.

4) „Când înțelepții antici vorbeau de un demon, geniu sau înger, căruia îi suntem încredințați din clipa nașterii, ei nu se gândeau la altceva decât să declare în chip enigmatic (în parabolă) că fiecare din noi are în sine un pacient (pe cineva care pățește), că suntem în realitate propriul nostru subiect de acțiune, când în virtutea unei retrageri în sine, putem descoperi o anumită duplicitate a sufletului, și ne împărțim în două părți...” *Advice to an author*, sect. 2. C. f. *Jodl*, op. cit., pag. 618, nota 64.

pune însă pe gânduri asupra originii paradoxului alterității închise în fiecare ființă morală, ci îi deschide numai, descriptiv și morfologic, drumul spre concepția „spectatorului imparțial” al lui A. Smith.

Shaftesbury trebuie deci considerat ca un autonomist „à outrance”. Cu el, procesul de autonomizare a etice, început cu aristotelismul latin, trebuie socotit ajuns la punctul culminant. Din acest punct de vedere, poziția sa nu va fi fără influență asupra filosofiei lui Kant. Dacă izvorul moralității și relațiile ei cu natura vor fi cu totul altele la acesta, și dacă chiar teodiceea unuia se va deosebi radical de a celuilalt, totuși trei lucruri sunt la ei identice: cel dintâi este strămutarea definitivă a criteriului moralității în sufletul omenesc, încercarea de a face din ea judecătorul suprem al binelui și răului. Al doilea e încercuirea religiei „în limitele moralității”, adică a rânduiri vieții pământești. În sfârșit, a treia e corolarul său firesc, „punerea ideii de Dumnezeu la remorca filosofiei morale”¹⁾.

4. — Am văzut că pentru Shaftesbury nu există alt izvor al moralității decât natura.

Cum își reprezintă însă Shaftesbury acest izvor?

Mai întâi o observație: dacă pentru Shaftesbury izvorul moralității e natura, formal, natura nu se identifică cu moralitatea, ci domeniul ei este mai restrâns decât al acesteia.

Shaftesbury deosebește într'adevăr între *bine* și *bunătate*, pe de o parte, *virtute*, *merit* și *moralitate*, pe de alta. Cele dintâi sunt predicate potrivite pentru acțiunile spontane ale întregii naturi, cele din urmă nu se potrivesc însă decât faptelor omenești conștiente și voluntare, adică în care intervine o alegere liberă a minții între diferitele porniri²⁾.

Dacă însă moralitatea e formal deosebită de natură, ea nu este, prin conținutul ei, în afară de natură. Dimpotrivă, precum vom vedea, ea are numai *izvoare firești*, pe de o parte: *aplecarea naturală a omului către semenii săi*, pe de alta: *justa proporționare a pornirilor omenești*³⁾.

Dificultățile iscate de coexistența acestor două izvoare ale moralității sunt numeroase la Shaftesbury și vor fi expuse la timp. Dacă însă încercăm să pătrundem dincolo de deosebirea lor, ajungem la concluzia că amândouă aceste rădăcini n'au alt rost decât să stabilească în sufletul omenesc armonia dintre

1) Nae Ionescu, *Filosofia religiei*, 1924 (Curs inedit).

2) Martineau, op. cit. pag. 494.

3) Jodl, op. cit. pag. 273.

tendințele care urmăresc binele părții și cele care tind către binele general, armonie care în natură se împlinește dela sine și care în om poate fi turburată de libertate. Moralitatea ne va apare astfel, la urma urmelor, la Shaftesbury ca *triumful naturii în domeniul libertății*.

Să strângem mai deaproape fiecare din aceste afirmații.

Prima constatare: Etica lui Shaftesbury nu se întemeiază pe ideea de obligație, ci pe ideea de bine¹⁾. Este deci o etică materială.

Ideea de bine se întemeiază pe ideea de scop și finalitatea pe ideea de fire a lucrurilor. Formal, *binele are, deci un înțeles funcțional, definit în raport cu scopurile firești ale cuiva*²⁾. E bine tot ce aduce împlinirea scopurilor unei ființe, tot ce satisface exigențele naturii acesteia. Conformitatea lucrurilor cu firea lor, atingerea scopurilor lor e identică cu posesiunea binelui, cu fericirea.

Cercetarea relațiilor dintre bine și natură, duce pe Shaftesbury la o nouă constatare: În natură, lucrurile există într'o anumită ordine. Toate ființele sunt în strânsă interdependență. Fiecare aparține unei spețe și fiecare speță ocupă un loc anumit în ierarhia ființelor³⁾. Binele fiecărui lucru fiind în funcție de finalitatea lui⁴⁾, și aceasta fiind în funcțiune de esență, ierarhia bunurilor va reproduce ierarhia finală a esențelor.

Funcționalitatea binelui implică însă relativitatea oricărui bine particular. Căci orice bine particular, poate fi un bine iluzoriu, fiind însoțit de un rău mai însemnat⁵⁾. Invers, un rău parțial poate fi un bine mai general. Rezultă că nu există decât un singur bine absolut, binele întregii existențe.

Considerarea ideii de bine natural îl duce deci pe Shaftesbury la constatarea existenței unei ordini universale, rânduite în vederea binelui suprem, în care fiecare lucru își află locul. Conformitatea fiecărui lucru cu rostul acesta providențial, face ca totul să fie bine în natură. Ideea fundamentală a lui Shaftesbury este deci ideea identității ordinei firești cu ordinea morală, realizată prin ordonarea acțiunii ființelor particulare, după scopurile lor, în vederea binelui general. În lucrurile din natură, există deci un principiu ordonator, care le constrânge cu necesitate internă

1) Martineau, op. cit. 493.

2) Martineau, op. cit., pag. 439.

3) ibidem.

4) ibid.

5) ibid.

să tindă, cu' său fără voe, la binele totului¹⁾). Binele este sâmburele întregii naturi. Cu cât mai mult o pătrunzi, cu atât lucrul devine mai limpede și mai evident²⁾). Ideea aceasta a ordinii firești, se leagă la Shaftesbury de ideea divinității. Providența acesteia este ordinea firească. Etica lui Shaftesbury este deci un eudemonism naturalist și optimist, întemeiat pe finalitate, asemănător aristotelismului:

Dacă tot ce trebuie unei ființe pentru a-și împlini scopul firesc e un bine; bunătatea unei ființe e însușirea ei de a servi la împlinirea ființei altora, capacitatea de a împlini un scop, o funcție³⁾).

Rezultă că bunătatea nu e un adaos ființei, cum pretind religiile, ci un atribut al ei.

Pe temeiul acestor două noțiuni, etica lui Shaftesbury apare, în fundamentul ei metafizic, o etică a realizării de sine a fiecărei ființe⁴⁾), înfăptuită prin dăruirea de sine altora, în vederea binelui obștesc.

Am spus însă că ideile de bine și de bun, sunt rezervate de Shaftesbury, cel puțin principal, pentru calificarea acțiunilor spontane ale naturii.

Să cercetăm însă, cum se resfrânge această concepție asupra faptelor reflectate.

5. — Concepția lui Shaftesbury despre moralitate se poate înfățișa pe scurt în chipul următor: Dacă binele există în natură independent de conștiință, moralitatea nu există decât pentru o ființă reflexivă⁵⁾).

„Numim o ființă, de preț, sau virtuoasă, numai în cazul în care poate ajunge la speculație, sau știință, despre ceea ce este moralicește bun sau rău, admirabil sau blamabil, drept sau strâmb”.

Și mai departe:

„Dacă o ființă e generoasă, blândă, răbdătoare și compătimitoare, dacă nu poate cugeta la ceea ce face ea însăși, sau vede pe alții făcând, așa ca să-și dea seama de ce e vrednic (de cuviință) sau cinstit (cum se cade) și să facă din această constatare un obiect al afecției sale,

1) Jodl, op. cit., pag. 280.

2) Jodl, op. cit., pag. 280.

3) Martineau, op. cit., pag. 494.

4) ibidem, pag. 493.

5) Martineau, op. cit., pag. 495 și Jodl, op. cit., pag. 275.

nu are caracterul virtuos, căci numai în acest fel, și nu în altul, are sensul binelui și răului”¹⁾).

Punctul de plecare al gândirii lui Shaftesbury, asupra moralității este deci constatarea că, în orice act moral, alături de pornirea afectivă, elementară, de aplecarea firească a omului spre un anumit scop, există o operație deosebită de adeziune sau de repulsie, un consimțământ sau o reprobare intimă față de pornirea respectivă. Această judecată de valoare e deosebită de pornirea elementară, care nu este actul judecății, ci obiectul judecat²⁾. Morala, în sens shaftesburyan, nu e deci înclinarea individului spre binele general, ci conștiința în care triumfă o asemenea înclinare, asupra simțămintelor potrivnice, cu ajutorul simțului moral.

Acest fel de a înțelege moralitatea, nu ca ceva exterior conștiinței omenești, nu ca o conformare a faptei cu o lege impusă din afară, ci ca o potrivire a ei cu ‘sentimentul’ lăuntric, e prima trăsătură caracteristică a conceptului de moralitate la Shaftesbury. Ea se opune hotărât, părerii filosofilor care afirmau că moralitatea are un caracter impus omului de modă, sau de societate, în special părerii lui Hobbes, și dă eticei un caracter socratic. În loc ca omul moral să apară ca un păzitor de rânduieli, el va apare mai ales ca o ființă preocupată de împăcarea cu sine.

Strâns legată de caracterul intim al moralității stă a doua însușire a ei: caracterul nemijlocit de reacție directă. Impotriva lui Hobbes și a lui Locke, care tăgăduiesc caracterul originar al sentimentului de valorificare, afirmând că acesta ar fi rezultatul chibzuit al experienței, Shaftesbury va argumenta, arătând că norma de conduită nu isvorăște din reflecția asupra consecințelor vătămătoare ale faptelor omenești³⁾, ci dintr-o evidență interioară, care atrage asentimentul imediat al ființei

1) Inquiry, I, II, 3 c. f. Jodl, op. cit., pag. 616 nota 55.

2) „Pentru o ființă în stare să constituie noțiuni generale despre lucruri, nu sunt obiecte de înclinare numai lucrurile exterioare, ci și faptele și pornirile sufletești...”

Astfel, prin mijlocirea facultății de reflexie, apare un afect de un fel nou, față de înseși afectele nesimțite, care devin astfel obiectele unei noi plăceri sau neplăceri”.

Inquiry, trad. germană, pag. 16.

3) Jodl, op. cit., pag. 278.

Evidența interioară a binelui și răului nu este la S. o evidență sui generis, ci rezultatul introspecției de care S. nu se poate îndoi. Certitudinea indiscutabilă pe care S. o acordă evidenței interioare vădește legătura poziției sale gnoseologice cu aceia a lui Descartes și a fenomenologilor de astăzi. Spre deosebire de cel dintâu, care, pentru a înlătura orice posibilitate de îndoială, recurge la ipoteza suplimentară a verității divine, S.

făptuitoare, să zicem dintr'o „înclinație” de un fel nou a acestei ființe. În acest sens, Shaftesbury va demonstra, împotriva lui Hobbes, că sentimente de felul rușinii nu pot isvorî în nici un caz din teama de consecințe¹⁾. La fel, ideea unei „stări naturale” originare, de „luptă a tuturilor împotriva tuturilor”, din care omul n'ar fi ieșit decât reflectând asupra mizeriei sale, apare de negândit²⁾ lui Shaftesbury, înclinarea omului către semenii fiind connaturală acestuia.

Deși interior și nemijlocit, asentimentul lăuntric care înclină conștiința spre sentimentele generoase, nu e arbitrar. Tot împotriva lui Hobbes, care afirmase că bine și rău, drept și nedrept, nu sunt decât nume³⁾ pentru ceea ce îngăduie, sau nu, norma pozitivă⁴⁾ isvorită din voința arbitrară a stăpânitorului⁵⁾, Shaftesbury afirmă, cum am văzut, că deosebirea dintre bine și rău se întemeiază pe natura lucrurilor. La fel și sentimentul interior al binelui și al răului nu face decât să integreze pe individul conștient, unei rânduieli obiective, coordonând scopurile firii lui cu acelea ale naturii mai vaste a speței din care face parte.

„Pentru ca un individ să merite numele de bun,

excluce ca și cei din urmă însăși posibilitatea îndoelii de cele descoperite prin introspecție.

„...De-am împinge oricât de departe scepticismul — zice el — și de ne-am îndoii, dacă putem, de totul dimprejur; de ceea ce se întâmplă cu noi nu ne putem îndoii. Simțirile și afectele ne sunt bine cunoscute. Ele sunt sigure, fie ce ar fi lucrurile spre care se îndreaptă. Pentru demonstrația noastră e fără interes cum se comportă lucrurile din afară, dacă sunt realități sau iluzii, dacă suntem trezi sau visăm. Căci visele rele sunt tot atât de tulburătoare, pe când un vis frumos, (de n'ar fi viața altceva), trece ușor și fericit. În acest vis al vieții, dovezile noastre au același tărie, socotelile și presupunerile noastre au același preț și obligația la virtute rămâne aceeași, oricum am privi lucrurile”.

Inquiry, trad. germană, pag. 114.

1) *ibid.* p. 277-278 și nota 58 pag. 617 cuprinzând numeroase referințe; Advice, II, 3 (I, 237), Essay on the freedom of wit, II, 2 și III, 4 (I, 62 și 84), Moralists, III, 2 (II, 270), Inquiry, I, II, 3 (II, 24).

2) *Jodl*, op. citat., pag. 278.

3) „Bine și rău nu sunt decât nume care desemnează poftele și aver-siunile noastre, deosebite după firea, obiceiurile și învățăturile oamenilor și oamenii diverși nu se deosebesc numai în judecata lor despre înțelesul a ceea ce e plăcut și neplăcut... dar și a ce e confortabil și desagreabil judecării în faptele vieții zilnice. *Hobbes*, *Leviathan*, cap. XV în fine, c.f., *Jodl*, op. cit. pag. 602, nota 14.

4) „Nam etsi naturae lex prohibet furtum, adulterium, etc., si tamen lex civilis jubeat invadere aliquid, non est illum furtum, adulterium, etc.” *Hobbes*, De cive, XIV, 10, c.f., *Jodl*, op. cit., pag. 272 și nota 47 pag. 602, nota 20.

5) „Regulae quibus definiuntur bonum et malum, licitum et illicitum a habente potestatem summam prescribendae sunt”. *Hobbes*, *Leviathan*, VI c.f., *Jodl*, op. cit., pag. 602, nota 19.

sau virtuos, trebuie ca toate înclinările și afectele lui, tot felul său de a gândi și de a simți să fie potrivit binelui speciei sale, sau sistemului, în care e cuprins ca parte"¹⁾.

Chiar dacă am tăgădui binelui o existență externă, el subsistă ca exigență subiectivă, și aplecarea spre el nu se poate înlătura decât pervertind sufletul omenesc²⁾.

Afirmația că sentimentul interior la fapta bună nu este întâmplător și arbitrar, ci corespunde unei rândueli firești, ce pare că se impune conștiinței individului ca ceva deosebit de el, fără ca totuși să i se impună din afară, e de natură să surprindă, dacă ne gândim că toată încercarea lui Shaftesbury urmărește întemeierea moralității pe o spontaneitate subiectivă, independentă de orice constrângere. Totuși, ideea că, cu toate rădăcinile ei naturale, moralitatea implică o oarecare constrângere, ispitește gândirea lui Shaftesbury. De ea e legată și altă afirmație și mai surprinzătoare a acestuia și anume, că perfecțiunea morală e o chestiune de meșteșug, o creație artistică³⁾.

Cum se poate împăca afirmația spontaneității conștiinței launtrice, cu această constrângere, în constituția conștiinței morale?

Moralitatea nu se poate impune din afară conștiinței, întrucât nu există în afara ei. Dacă ea are totuși o consistență proprie, care se impune asentimentului și nu atârână de arbitrarul acestuia, cu toate că în alt sens e constituită de el, aceasta se datorește legăturilor sale cu binele absolut și cu ordinea naturii.

1) Inquiry, II, I, 1 (II, 51) c.f., Jodl. op. cit., pag. 272 și nota 47 pag. 616.

2) „Acelaș lucru se întâmplă cu obiectele morale și spirituale, ca și cu corpurile obișnuite. sau cu lucrurile ce cad îndeobște sub simțuri. De îndată ce mișcări, forme și raporturi de ale acestora sunt puse în fața ochilor noștri, rezultă în chip necesar frumusețe sau urăenie, după chipul deosebit în care se potrivește, se orânduiesc și se juxtapun părțile lor individuale. La fel, e de găsit în purtare și în făptuire, atunci când se înfățișează intelectului, o deosebire revelatoare, care corespunde regularității sau neregularității obiectelor”.

Și mai departe:

„Precum formele sau chipurile. culorile și tonurile lucrurilor sensibile plutesc în permanență, chiar și în somn, înaintea ochilor și lucrează asupra simțurilor noastre, tot astfel stau în suflet în orice timp, și nu mai puțin active, formele și chipurile obiectelor morale și intelectuale.

Față de aceste impresii și imagini înconjurătoare despre modurile de comportare, pe care sufletul și le constituie în chip necesar și le poartă peste tot cu sine, inima nu poate rămâne neutră, ci ia partea uneia sau altele. Oricât ar fi (sufletul n. tr.) de fals și de stricat, găsește deosebirea de frumusețe și har dintre o inimă și alta, dintre o îndreptare a înclinărilor, o comportare, un simțământ și altele...”

Inquiry, trad. germană, pag. 16 și 17.

3) Jodl, op. cit., pag. 280—281.

Cum am spus, ea nu e decât răsfrângerea în conștiință a unei rândueli firești, care subordonând bunătatea ființelor, ierarhiei esențelor, integrează fapta individuală ce tinde spre binele propriu, binelui universal¹⁾).

Această răsfrângere nu e însă o lege deosebită de legea individului, ci chiar legea acestuia, întrucât el nu e decât o parte a unei lumi mai vaste, binele lui fiind inclus în acela al totului din care face parte. Voind binele general, individul nu vrea decât propriul său bine, numai că acesta e adevăratul său bine absolut, ci nu binele iluzoriu nălucit de aplecarea spre ale sale²⁾).

Conținutul vieții sufletești e constituit din lupta pornirilor omenеști pentru a pune stăpânire pe faptă. Ele tind spre fericirea altora, a individului, sau spre rău³⁾). Ierarhia firească a lucrurilor vrea ca sentimentele care tind spre un mai mare bine să triumfe asupra celor rele, sau asupra celor ce tind spre un bine inferior. În fapt însă, se petrece în sufletul omenesc o năuceală, care-l face să-și prefere pe nedrept, binele propriu⁴⁾). Tot sbuciumul din sufletul omenesc isvorăște din descumpănirea acestor afecte. Triumful moralității nu înseamnă, după Shaftesbury, decât împăcarea omului cu sine și cu lumea, prin alungarea pornirilor rele din suflet și supunerea sentimentelor egoiste de către cele generoase⁵⁾).

Acesta fiind conținutul conștiinței morale, meritul nu va fi la Shaftesbury, decât caracterul unei conștiințe în care simțul moral alungă prin luptă pornirile rele și supune tot prin luptă egoismul, altruismului⁶⁾). Virtutea va fi dimpotrivă, starea unei conștiințe în care înclinațiile altruiste biruiesc în chip firesc, pentru că sentimentul moral a devenit înclinație spre bine⁷⁾ și subordonarea omului către scopul său firesc se face fără sbucium⁸⁾).

Considerațiile lui Shaftesbury asupra stării conștiinței ome-

1) Inquiry, II, I, 1 (II, 51) c.f. Jodl, op. cit., pag. 272 și nota 47 dela pag. 616.

2) Martineau, op. cit., pag. 499.

3) Inquiry, II, I, 1, (II, 57) c.f. Jodl, op. cit. pag. 273 și nota 50 dela pag. 616.

4) Martineau, loc. cit.

5) Inquiry, II, I, 3 (II, 57) c.f. Jodl, op. cit., pag. 274 și nota 54 dela pag. 616.

6) Martineau, op. cit. pag. 495.

7) „Virtutea consistă în înclinarea proporționată a fapturii raționale spre obiectele morale” definește Shaftesbury, c.f. Martineau, op. cit., pag. 495.

8) Martineau zice „acordul perfect al intensității sentimentelor cu valoarea lor”. Ibidem.

nești în cursul acestei lupte deschid moralității o nouă perspectivă. Aceia a fericirii omenești. Fericirea fiind starea în bine și plăcerea, simțirea acestei stări, integrarea armonică a finalităților aduce, odată cu desăvârșirea, și fericirea în sufletul omenesc¹⁾.

Tinzând către binele general, individul își realizează deci propria lui desăvârșire. Revenim astfel, la aceiași idee de autorealizare a părții prin integrarea ei în finalitatea lumii întregi, care formează, în acelaș timp, substratul naturii și substratul moralității, realizând puntea de trecere dintre una și cealaltă.

6. — Am văzut că pentru Shaftesbury moralitatea are două rădăcini: 1) Una e înclinarea firească spre binele semenilor; 2) alta e sentimentul intern de aprobare sau reprobare a pornirilor, care ține cumpănă între ele.

Deși bune prin natura lor, înclinațiile sociale nu ajung să constituie singure moralitatea, cât timp pornirile omului nu se reflectă în conștiință, cucerind aprobarea sau reprobarea forului său interior²⁾.

Purtarea rezultată din înclinarea firească a omului spre semenii poate fi bună. Morală, merituoasă sau virtuoasă, nu e decât purtarea rezultând din sentimentul de aprobare sau desaprobare a conștiinței care însoțește pornirea elementară și judecă valoarea ei³⁾.

Ce este însă această funcție internă, care triază înclinațiile sufletului, supunându-le judecății sale, aprobând pe unele, reprobând pe altele, și prin care omul își realizează echilibrul interior?

Shaftesbury nu lămurește nicăieri lucrurile pe deplin.

Uneori vorbește de această funcție ca de un simț special, de o aprehensiune imediată a binelui și răului, „simțul moral”, așa cum va vorbi, mai târziu, Hutcheson⁴⁾.

Alteori, pare că o confundă cu alte funcții sufletești.

Texte numeroase vorbesc de ea ca de „gustul estetic”, de *simțul proporțiilor*, care descoperă urâtenia și frumusețea

1) „Virtutea”, această însușire originală, așa de binefăcătoare oricărei societăți și omenirii este deasemeni norocul și prosperitatea fiecărei ființe individuale, în special, și numai prin ea poate fi omul fericit; fără ea trebuie să fie nenorocit.

Astfel virtutea e binele fiecui și viciul răul fiecăruia”, Inquiry, trad. germană, pag. 115. Vezi deasemeni: Moralists, II. 4 (II, 190) c.f. Jodl, op. cit., pag. 281—282 și nota 65 de la pagina 618.

2) Martineau, op. cit., pag. 494, Jodl, op. cit., pag. 275.

3) Inquiry, I, II, 3. c.f. Jodl, op. cit., nota 55 pag. 616.

4) Martineau, op. cit., pag. 497.

faptelor omenești. De unde și așezarea lui Shaftesbury printre eticienii estetizanți, de către unii¹⁾).

Alte texte vorbesc însă de *rațiunea* care dă subiectului activ noțiunea binelui și a răului²⁾, în opoziție cu închipuirea.

Înțelesul atâtor texte deosebite e greu de strâns la un loc. S'ar putea spune cel mult că e vorba de o *facultate generală de discernământ a valorilor*³⁾: logice, etice și estetice în *unitatea lor*, fără deosebită adâncire a raporturilor reciproce dintre aceste valori specifice⁴⁾, intermediară între „dreapta judecată” a lui Cumberland și „simțul moral” al lui Hutcheson.

Acest concept se deosebește de *dreapta judecată* (recta ratio) a lui Cumberland, cu care are totuși mare analogie funcțională, prin aceea că, spre deosebire de dreapta judecată, simțul moral nu alege tendințele după conformitatea lor cu o normă exterioară subiectului moral⁵⁾. Norma lui e natura subiectului însuși.

E însă acest act un act de discernământ intelectual, o hotărâre arbitrară a voinței, sau tot o aplecare afectivă? Și aci, Shaftesbury șovăe, numindu-l cu vădită stângăcie „simțământul reflexiv”⁶⁾, voind par'că să nsemne prin acest nume caracterul său dublu de sentiment și de judecată.

Este acest act măcar un act înăscut sau dobândit? Dela Locke, Shaftesbury a învățat să se teamă de primul cuvânt. Va prefera deci să-i zică „conatural” firii omenești⁷⁾. Am zice, fără șovăială, că e un sentiment „apriori”, dacă Shaftesbury n'ar adăuga în alt loc că e vorba de „*tactul*” format prin educație și cultură socială⁸⁾, la fel cu „gustul” estetic. Nu e deci

1) Sufletul „simte blândețea și asprimea, plăcutul și neplăcutul inclinațiilor. El găsește uritul și frumosul, armonia și disonanța, tot atât de ade-vărate aci, cași în ritmurile muzicale, sau în formele și înfățișările exterioare ale obiectelor sensibile și nu-și poate reține admirația și încântarea, des-gustul și reprobarea pentru aceste obiecte mai mult decât pentru celelalte”.

Inquiry, trad. germană, pag. 17. Vezi în acelaș sens: Misc. refl. (III, 183) și Moralists II, 422) c.f. Martineau, op. cit., pag. 497 și 498.

2) Valoarea și virtutea „atârnă de cunoașterea a ceea ce e drept și nedrept și de o întrebuintare a rațiunii care ajunge să asigure o dreaptă po-trivire a inclinațiilor”.

Inquiry, trad. germană, pag. 20. Vezi în acelaș sens: Advice, p. III, sect. 2 (I, 218 și 228) ibidem p. I, s. 2 (I, 127), Misc. refl., II, cap. 2 (III, 128) c.f. Jodl, op. cit., pag. 276 și nota 56 dela pag. 617. La Inquiry (II, 53) trimete și Martineau, op. cit., pag. 497.

3) Moralists, (II, 414—415) c.f. Martineau, op. cit., pag. 497.

4) Martineau, op. cit. pag. 498.

5) Jodl, op. cit. pag. 274—75 și 376.

6) Hoffding, Histoire de la Philosophie moderne, 2 vol. în 8, Paris (Alcan) 1924, vol I, cap. 415.

7) Letter to a stud., Seroisarea 8-a, c. f. Jodl, op. cit., pag. 617, Nota 60.

8) Martineau, op. cit. pag. 498.

vorba de un „simț”, în sensul propriu al cuvântului, cum va deveni la Hutcheson.

Exegeții lui Shaftesbury observă cu drept cuvânt că psihologia sa a actului moral nu e foarte limpede¹⁾. Abia urmașii săi, hedoniștii, scoțienii și utilitariștii sau aprioriștii materialişti vor încerca să o descurce. Dar tocmai prin nelămuririle ei, psihologia „sentimentului reflexiv” interesează istoria filosofiei, căci ele au făcut posibilă trecerea dela intelectualismul moral, la etica afectivă.

Recapitulăm deci elementele concepției lui Shaftesbury asupra simțului moral: 1. Aplecările sufletești elementare sunt deosebite de sentimentul de aprobare sau reprobare lăuntrică ce le însoțește, ținând cumpăna între ele; 2. Acest sentiment e în acelaș timp înclinație lăuntrică și judecată; 3. E un sentiment general de valorificare (logică, etică și estetică), conatural conștiinței omenești, dar educabil.

7. — Simțul moral se exercită asupra pornirilor sufletului omenesc. După scopul lor, aceste porniri sunt de trei feluri: 1) înclinări către semenii și către binele obștesc; 2) înclinări egoiste, spre căutarea de ale sale; 3) aplecări spre rău.

Pe cele dintâi Shaftesbury le consideră totdeauna bune și le numește nefirești²⁾. Pe cele din urmă le consideră rele, și le numește nefirești. Clasificarea de mai sus nu lămurește însă natura și valoarea sentimentelor egoiste. Sunt ele rele, sau bune? Sunt ele firești, sau nefirești? Problema e de cel mai mare interes, pentru că de ea atârână înțelegerea exactă a poziției lui Shaftesbury față de concepția lui Hobbes, pentru care numai sentimentele egoiste erau înclinări firești.

Examinarea primei și celei de a treia categorii de înclinări confirmă cele știute despre identitatea dintre ce e natural și ce e bine la Shaftesbury. În cazul acestor înclinări, deosebirea binelui de rău se suprapune întocmai peste deosebirea dintre firesc și nefiresc. Dacă însă examinăm înclinațiile egoiste, lucrurile se complică. Textele lui Shaftesbury nu sunt clare și nici interpreții lor, de acord.

În ce privește bunătatea înclinațiilor omenești, unii interpreți, socotind că pentru Shaftesbury aplecarea către alții, fără sentimentul măsurat al conștiinței, nu conferă acestora „moralitatea”, extind nevoia acestei „măsuri” și pentru a aprecia

1) Jodl, op. cit., pag. 275.

2) Inquiry, II, I, 1 (II, 57) c. f. Jodl, op. cit., pag. 273 și nota 50 dela pag. 616, Martineau, op. cit., pag. 501.

„bunătatea” înclinațiilor, și afirmă că nici o afecțiune nu e bună prin ea însăși, ci numai proporționată altora. Sentimentele altruiste n’ar fi prin urmare nici ele bune în chip absolut, ci cu măsură¹⁾. Cu atât mai mult, sentimentele egoiste.

Cât privește caracterul firesc al sentimentelor, Shaftesbury recunoaște într’adevăr, uneori, că sentimentele egoiste sunt tot atât de firești și tot atât de necesare economiei organizației omenești, ca și cele altruiste. Ceeace și face pe unii comentatori să afirme că Shaftesbury consideră sentimentele egoiste ca sentimente bune și firești²⁾. Totuși, în clasificarea pornirilor, Shaftesbury nu consideră firești decât înclinările sociale, ceea ce face pe alți comentatori să-i reproșeze inconsecvența de a nu le fi considerat firești³⁾. Mai mult decât atât, împingând ideea la limită, acești comentatori nu șovăie să afirme că Shaftesbury ar fi trebuit să cuprindă și sentimentele vătămătoare, în rândul înclinărilor firești⁴⁾.

Pentru a da un răspuns lămurit întrebării de mai sus, să cercetăm de unde provine dezechilibrul tendințelor în sufletul omenesc și cum rezolvă judecata lăuntrică, sentimentul reflexiv, diferitele cazuri ce rezultă din acest dezechilibru.

Moralitatea constând pentru Shaftesbury în alungarea din suflet a sentimentelor vătămătoare, nefirești și din potrivirea sentimentelor egoiste cu cele sociale, firești⁵⁾, dezechilibrul poate proveni: 1) din slăbiciunea sentimentelor firești; 2) din tăria celor egoiste; sau 3) din prezența celor nefirești⁶⁾.

În ce privește pornirile altruiste, dezechilibrul nu poate proveni din partea lor, decât din lipsa lor, sau din slăbiciunea care le face insuficiente să încline acțiunea în sensul lor. Nicio dată dezechilibrul nu poate proveni din natura lor, deci nici din excesul lor atunci când reușesc să se impună conștiinței până la abnegație. Jodl se înșală deci când afirmă că excesul înclinărilor sociale ar putea tulbura echilibrul sufletesc și că ele au nevoie de „măsură” spre a fi bune. Sentimentul moral n’ar putea refuza adeziunea lui la o înclinare care ar împinge pe individ să se sacrifice pentru scopurile obștei. Pentru că, prin natura lui, binele general este supraordonat celui individual, pe care-l cuprinde în sine.

1) Jodl, op. cit., pag. 264, Martineau, op. cit., pag. 501.

2) Martineau, ibidem.

3) Jodl, op. cit., pag. 273 și nota 51 dela pag. 616.

4) Jodl, op. cit., pag., 273—74.

5) Inquiry, II, I, 3 (II, 57 și urm.) c.f. Jodl, op. cit., pag. 274 și nota 54 dela pag. 616.

6) Martineau, op. cit., pag. 274.

Pornirile nefirești, dimpotrivă, sunt rele prin firea lor. Simpla lor prezență în cugetul omenesc, tulbură echilibrul sufletesc. De ce produc aceste înclinări tulburare în sufletul omenesc și de ce simțul moral refuză să-și dea asentimentul actelor inspirate de aceste tendințe? Pentru că, prin ele, făptuirea omenească e deviată dela scopul ei firesc, care este binele. Binele nefiind decât conformitatea cu finalitatea ființei individuale, sau a întregii existențe, și sentimentul moral permițând deosebirea imediată a binelui de rău, e firesc ca cugetul omenesc să-și refuze asentimentul unei acțiuni rele, nefolositoare nimănui.

Cât despre pornirile egoiste, ele tulbură echilibrul sufletesc numai dacă sunt prea puternice. De ce e desechilibrul, când tendințele sociale sunt slabe și cele egoiste sunt tari și de ce simțul moral refuză să-și dea în acest caz asentimentul faptelor isvorâte din căutarea de sine împotriva binelui obștesc? Pentru că, în acest caz, pornirile care tind spre binele general nu au putere să se impună celor ce tind către binele individual; ci sunt subordonate acestora. Cum însă binele particular e prin natura lui subordonat celui general, ca partea față de tot, precumpănirea înclinațiilor egoiste produce o neorânduială a finalităților, ordinea scopurilor acțiunii fiind deosebită de ordinea ierarhiei existențelor corespunzătoare. Făptura preocupată de căutare a ceea ce nu e decât un bine particular, „dă preferință unui act mai puțin necesar, față de altul mai necesar; în loc să tindă spre binele general care-l include și pe acesta, își face aparentul bine propriu, cu riscul de a face rău altora.

Caracterul esențial al pornirii egoiste din care isvorăsc cele mai multe neorânduieli în sufletul omenesc, e tocmai aceeași orbire a omului. Ele nălucesc omului iluzia că cedându-le, își poate realiza fericirea individuală, pe când în realitate, punând-o în contradicție cu binele general și pretinzând s'o realizeze chiar împotriva acestuia, faptele lui dobândesc un caracter monstruos, prin care își prepară singure ruina¹⁾.

Din acest punct de vedere, se poate spune cu drept cuvânt, că pornirile nu sunt în echilibru, decât atunci când sco-

1) „Înțelepciunea care poartă și stăpânește firea, a potrivit astfel lucrurile, încât binele personal și interesul fiecărei ființe individuale să corespundă tendinței spre binele general. Se oprește (o ființă n. tr.) a face aceasta? Ea făptuiește direct împotriva ei însăși și încetează de a-și urmări propria fericire și bunăstare. Prin aceasta, (ființa n. tr.) se dușmănește singură și nu poate făptui bine și cu folos pentru sine, decât atunci când are în fața ochilor binele societății, sau al totului din care face parte”.

Inquiry, trad. germană, pag. 115. Vezi și *Martineau*, op. cit., pag. 503.

purile către care tind sunt în raporturile firești de ierarhie ale existențelor cărora sunt necesare.

Din cele de mai sus, rezultă că în justa interpretare sentimentele egoiste nu sunt pentru Shaftesbury nici bune nici rele în mod absolut și devin bune sau rele numai în raport cu ființele al căror bine îl urmăresc. Binele întregii existențe fiind singurul bine absolut, sentimentele egoiste sunt bune, atunci când căutarea de ele se potrivește cu voirea binelui obștesc; ele sunt rele, atunci când această căutare de sine se împotrivește acestuia.

Dacă bunătatea unui lucru vine din conformitatea lui cu natura, din cele de mai sus rezultă că pornirile egoiste nu sunt prin natura lor, nici firești, nici nefirești, ci devin firești, sau nefirești, după cum finalitatea lor e sau nu armonizată cu aceia a întregii existențe, adică cu binele tuturor.

Pornirile egoiste sunt firești și trezesc asentimentul lăuntric, numai atunci când căutarea de sine se potrivește cu binele general, adică atunci când ea nu e decât un mijloc de a înlăptui fericirea altora.

Ele sunt rele și nefirești, adică protivnică rânduelilor naturii, atunci când binele unuia singur se caută în detrimentul altora și mai ales al binelui general.

Shaftesbury are prin urmare dreptate să le numească uneori bune, alteori rele, uneori firești, alteori nefirești. Bunătatea și naturalitatea lor nu e însă niciodată absolută, ci totdeauna în relație cu finalitatea afectelor ce tind spre binele general.

Martineau se înșală deci, când pune pe acelaș plan tendințele sociale și cele egoiste la Shaftesbury, socotindu-le depotrivă de firești și susceptibile a fi bune sau rele.

Dacă aplecările egoiste ar fi aplecări firești, cum pretinde Martineau că sunt, și Jodl că ar trebui să fie la Shaftesbury, ele ar trebui să fie întotdeauna bune, pentru că, după Shaftesbury, tot ce e firesc e bun. Cum însă nu e acesta cazul, admiterea lor printre sentimentele firești ar compromite identitatea binelui cu natura lui.

La fel ar fi, dacă aplecările sociale ar putea fi bune sau rele, după împrejurări, cum crede Jodl, ci nu invariabil bune, cum sunt în realitate după Shaftesbury, căci în acest caz, ar trebui să admitem răutatea unui lucru firesc.

Chestiunea poate fi înfățișată lui Jodl sub forma următoarei dileme:

Dacă sentimentele egoiste sunt totdeauna firești sau *binele* și *natura* sunt identice și atunci binele nu mai e tot una cu aplecarea socială spre binele general, — ceeace e contradictoriu; sau binele rămâne tot una cu aplecarea socială, spre binele general, dar atunci *binele* și *natura* nu mai sunt identice.

O asemenea înțelegere compromite deci concepția optimistă esențială a lui Shaftesbury, după care binele se identifică cu naturalul și socialul cu binele general.

Mai just vede lucrurile Jodl, când afirmă după Harms, că această concepție implică o înțelegere a naturii cu totul deosebită de aceea a lui Spinoza sau Hobbes. Dar atunci ne întrebăm: ce temeii mai are obiecția lui Jodl, față de Shaftesbury din punct de vedere al unei critici interne, a concepției acestuia?

Eroarea celor mai mulți interpreți ai lui Shaftesbury, asupra acestui punct, vine din faptul că privesc armonizarea tendințelor la Shaftesbury în perspectiva interpretărilor hedoniste și utilitariste mai noi, ca o proporționare cantitativă a intensității afectelor, atunci când ea trebuie privită aristotelic, ca o acordare calitativă, sau ca o ierarhizare a lor, în ordinea generalității finalităților lor, adică: ca o subordonare a aplecărilor egoiste față de cele sociale.

Numai această subordonare dă sentimentelor egoiste un caracter firesc, care smulge aprobarea setimentului moral, pe când dimpotrivă, imboldul lor împotriva tendințelor altruiste, atrage reprobarea lor ca sentimente monstruoase.

Toată problema moralei ar consta deci în reintroducerea omului în ordinea firească a lucrurilor tulburată de libertate, prin înlăturarea sentimentelor nefirești și prin înfrânarea sentimentelor egoiste care iluzionează pe om asupra adevăratalui său bine.

Aplecarea omului către binele semenilor n'ar fi astfel decât aspectul psihologic subiectiv al tendinței naturale generale, care subordonează binele părții față de binele întregului.

Iar moralitatea n'ar fi, cum am spus, decât realizarea binelui în lumea libertății.

8. Analiza de mai sus lămurește înțelegerea exactă a caracterului bun sau rău, firesc sau nefiresc, al pornirilor egoiste, după Shaftesbury.

1) Harms, *Formen der Ethik*, 1878, c.f., Jodl, op. cit., pag. 617, nota 59.

Concepția sa lasă însă deschise alte două întrebări, căroro Shaftesbury nu le răspunde. Cea dintâi este problema răului. Cum poate omul, ființă firească, să simtă aplecări nefirești? Cum se poate ca în firea presupusă nealterată, să sălășluiască germenul stricăciunii? Întrebarea s'ar putea pune și altfel. Cum se poate ca existența să tindă spre altceva decât să persevereze în existență? Cum poate ea dori un bun, fără ca prin aceasta să nu i se recunoască o deficiență organică, o lipsă esențială, din care tocmai izvorăște nu numai moralitatea, ci orice putință de valorificare a ei ca bun? Sau poate ființa se dorește pe sine, dar atunci ar rămâne de explicat ce miraj transformă toată problema morală într-o goană iluzorie, după stăpânirea a ceea ce ai deja? Shaftesbury nu vede această problemă.

A doua e problema libertății: Dacă firea împinge orice lucru, dela sine, spre binele general, cum poate tinde o ființă firească spre binele său propriu, împotriva acestuia? Cum e posibil celălalt miraj, orbirea egoistă, desșuruparea acțiunii omenești din rânduiala naturală, după care orice ființă tinde în chip necesar spre binele său adevărat? Să fie ceva stricat în natura omului? Să fie el legat de ceva din afară de natură? Oărecare reflecție ar îngădui poate rabaterea acestei probleme asupra celei precedente¹⁾. Shaftesbury nu răspunde însă nici la această întrebare.

Din cele ce s'a spus mai sus, se vede că muchia de care se poticnește gândirea lui Shaftesbury e întâlnirea dintre planul naturii și planul libertății.

De aci izvorăsc toate dificultățile interne ale filosofiei lui, care-l silesc succesiv:

1. Să substitue conceptului naturii reale, înțeleasă ca existență de fapt, ideea unei existențe necesare, care însă nu există în fapt, ci e numai o exigență, — anihilînd prin aceasta, fără să-și dea seama, toate pretențiile etice sale, de a se întemeia pe natură, în sensul existenței de fapt;

2. Să lase apoi nelămurită, întrebarea dacă consimțământul interior este o înclinație, un instinct, sau o însușire dobândită prin cultură și prin educație;

3. Să lase nelămurită, în sfârșit, întrebarea dacă moralitatea este starea firească, un fapt înnăscut al firei omenești, sau

1) Shaftesbury consideră într'adevăr înclinația spre rău tot ca o lipsă de măsură. *Martineau*, op. cit., pag. 503. Ceiace solidarizează obiecția privitoare la existența răului, cu cea privitoare la libertate.

un produs artificial, un act de voință prin care omul își înseamnă un loc deosebit de al restului naturii.

După cum vor aluneca pe planul naturii, sau pe planul libertății, urmașii lui Shaftesbury vor accentua unul sau altul din aceste caractere și-i vor reproșa, sau nu, felul de înțelegere a naturii.

Judecat în lumina intențiilor lui proprii, adică a voinței de a constitui un sistem de etică independent de orice transcendență, ne putem întreba dacă soluția lui, care nu constă în fond decât în dotarea naturii cu atribuțiile divinității, pentru a-i putea atribui originea unei facultăți paradoxale, este într-adevăr realizată?

Piatra de poticnire a sistemului, ceiace rămâne neexplicat lui Shaftesbury, și crează dificultăți la toate articulațiile gândirii sale, este *faptul libertății*, care introduce prin definiție în natură răul, sub dubla formă a neorânduiei afectelor egoiste, și a prezenței aplecărilor spre rău. Cele dintâi constituie, în natură, o a doua natură (moralitatea), deosebită de cea dintâi, 1) prin faptul că în lumea ei poate fi desarmonie, care dincolo nu este și 2) prin faptul că trebuie forțată spre a *deveni* „firească”, în primul sens al cuvântului, deși *este deja* firească, după definiția lui Shaftesbury.

Prezența în sufletul omenesc a pornirilor nefirești este un fapt și mai grav, a cărui origine rămâne la Shaftesbury cu totul inexplicabilă, într-o natură care nu cunoaște răul.

Pentru a scăpa de contradicțiile pe care sagacitatea lui Mandeville nu va șovăi să le exploateze împotriva lui Shaftesbury cu o ironie cu atât mai cruntă, cu cât va mânui arma de predilecție a arsenalului shaftesburian, — nu există decât o singură cale de ieșire onorabilă: *revizuirea ideii de natură*, prin separarea existenței de fapt, de existența ideală, și prin distincția categorică a domeniului naturii de acela al libertății, pe care va încerca să le realizeze Kant.

Cât privește psihologia concretă a actului moral, filozofia lui Shaftesbury păstrează un caracter dualist. Cele două rădăcini ale moralității: sentimentele sociale și conștiința interior sunt acte deosebite. Cele dintâi sunt înclinări firești; al doilea un act sufletesc sui-generis, nu prea bine lămurit de Shaftesbury.

Că, metafizicește pentru Shaftesbury „sentimentul reflexiv”, nu face decât să exercite în lumea morală, rolul pe care-l

exercită în natură tendința firească a ființelor particulare de a-și subordona activitatea binelui general, tendință pe care o manifestă și sentimentele sociale — nu încapе îndoială. Că totuși, psihologicește, cele două funcțiuni nu sunt identice, o dovedește însăși existența celei dintâi, menită să asigure, cu ajutorul constrângerii interioare, triumful celor din urmă, acolo unde acestea nu pot birui singure.

În această măsură, deosebirea e reală, sau nu e decât o părere nălucită de libertate, adică de conștiința posibilității de a faptui în desacord cu sentimentul interior? Altfel zis, în ce măsură trecerea din domeniul înclinației firești în acela al judecății conștiente, schimbă natura „sentimentului reflexiv”? Nici acest lucru nu e bine lămurit la Shaftesbury.

Din cauza acestei nelămuriri asupra naturii concrete a elementului central al filosofiei sale, opoziția dintre cele două rădăcini sufletești pe care se întemeiază moralitatea la Shaftesbury se va accentua la urmașii acestuia, dând naștere la două tipuri de etică, cu totul deosebite.

De o parte, sentimentalistii scoțieni ca Smith, urmași mai târziu de Schopenhauer, vor accentua importanța sentimentului, făcând să depindă moralitatea direct de înclinația către semenii. Cel dintâi va preface simțământul moral în *simpatie*; iar *judecata de valoare* va deveni privirea „spectatorului imparțial” care judecă gradul de generalitate al acestei simpatii. Al doilea va reduce moralitatea la simțământul de compătimire în care individul rupt de întreg și pus ca existență separată își neagă cu totul voința de a trăi distinct. De cealaltă parte, utilitariștii, Price, Butler și după ei Bentham și Mill, cu toată posteritatea lor, vor concentra preocupările lor exclusiv asupra *planului judecății de valorificare*, și neglijînd natura motivelor, nu se vor ocupa decât de raportul lor în procesul deliberării, pregătind astfel teoriile echilibrului tendințelor lăuntrice, dela forma bugetului moral al lui Bentham, până la aceia a utilității marginale a lui Bawerk și Jevons.

Între unii și alții, Hutcheson va căuta să țină cumpănă, definind, pe de o parte, simțul moral ca pe o funcțiune cu totul deosebită și adâncind, pe de alta, conceptul de armonie dintre aplecarea spre binele propriu și cea spre binele general.

Astfel, gândul lui Shaftesbury va domina cea mai desăvârșită întrupare a eticei englezești și își va ramifica influențele în toate direcțiile filozofiei morale, până în zilele noastre.

G. Berkeley

George Berkeley face parte din grupul destul de restrâns al acelor mari filosofi, cari își statornicesc concepțiile la o vârstă foarte timpurie, pentru ca în restul vieții să și le împlinească neconținut, legându-le din ce în ce mai mult de necesitățile trăirii lor. Dacă alți filosofi își dau măsura personalității lor la o vârstă mai înaintată, uneori după o vie experiență individuală, alții și fără ea, ci doar pe temeiul unei necurmăte meditații, cu Berkeley se întâmplă altfel. El a cunoscut viața, cu toate înălțimile și scăderile ei, după ce și-a formulat filosofia sa. În aceasta, se cuvine să vedem nu numai o trăsătură a spiritului dogmatic, care, prin firea lui, judecă deductiv, ci și dovada unei relative genialități, în a cărei precocitate timpul nu are o prea mare importanță. Pe când Locke, Thomas Reid sau Kant își publică operele lor capitale la o vârstă înaintată și după mulți ani de pregătire, Descartes, Spinoza, Berkeley și Hume își dau măsura deplinei lor puteri creatoare, mult mai de timpuriu. Berkeley și-a publicat opera sa de frunte la douăzeci și cinci de ani. Precocitatea sa genială a fost cu timpul întregită de o disciplinată trăire pentru noi dumeriri personale cât și pentru binele celorlalți.

În genere, viața lui Berkeley este împărțită în trei perioade: anii unei tinerețe studioase, care constituie totodată și epoca cea mai de seamă a activității sale speculative și filosofice; apoi perioada călătoriilor și a marilor încercări; și, în fine, retragerea la episcopia din Cloyne, unde se devotează operelor de asistență religioasă și filantropică, în timp ce se apropie tot mai mult de nevoile oamenilor, dar și de un misticism interior pe care ni-l va mărturisi mai ales ultima sa lucrare filosofică.

S'a născut în 1685, la Dysert, în comitatul Kilkenny din Irlanda. Familia sa era însă de obârșie engleză, înrudită de departe cu lorzii Berkeley of Stratton, iar tatăl său, un devotat al Stuartilor, obținuse acolo un post de perceptor. Și-a făcut studiile la colegiul din Kilkenny, unde, cu câțiva ani mai înainte, învățase și Swift. Își isprăvește repede, și în chip strălucitor studiile, pentruca la cinsprezece ani să meargă la Dublin, unde se înscrie la Universitatea sau Colegiul Trinity. Rămâne în această universitate timp de treisprezece ani, mai întâi ca student, apoi ca profesor și îndrumător („fellow” și „tutor”).

Anii aceştia sunt cei mai remarcabili din întreaga-i carieră. Predă teologia, limbile greacă şi ebraică şi ţine predici. În 1707, publică anonim două opusculă latine privitoare la nişte chestiuni matematice, *Arithmetica* şi *Miscellanea Mathematica*. În 1709, apare *Eseul despre o nouă teorie a viziunii* (*Essay towards a New Theory of Vision*) iar în 1710 opera sa cea mai însemnată *Tratat asupra principiilor cunoaşterii omeneşti* (*A Treatise concerning the Principles of Human Knowledge*), Partea I. Când, în 1713, tânărul filosof (în vârstă de douzeci şi opt de ani) părăseşte Colegiul Trinity din Dublin, el plecă la Londra cu manuscrisul unei alte cărţi ce-o va tipări imediat, *Trei dialoguri între Hylas şi Philonous* (*Three dialogues between Hylas and Philonous*) şi în care îşi exprimă teoria într-o formă mai pe înţelesul tuturor, dar nu mai puţin impunătoare prin claritatea şi conciziunea ei. Filosoful plecă la Londra, pentru a-şi tipări manuscrisul, cât şi pentru a face cunoştinţă „cu oamenii de valoare” de acolo.

Lăsând laoparte opusculele, aceste trei cărţi mărturisesc întreaga şi noua concepţie a filosofiei lui Berkeley. Din jurnalul sau notele pe care filosoful le-a scris între 1702 şi 1710 (adică între 17 şi 25 de ani), din acel *Commonplace Book* (descoperit şi publicat de Campbell Fraser în 1871) rezultă că el avea abia douăzeci de ani când noile idei şi concepţii îşi făcuseră drum în spiritul său. E atât de sigur de descoperirile şi de valoarea concepţiei sale, încât în aceste însemnări zilnice se referă mereu la „noul meu principiu, marele meu principiu” sau la „doctrina mea”: „ipoteza imaterială”.

Lipseşte opt ani din Irlanda, în care timp se află la Londra sau în Franţa şi Italia. La Londra, este introdus în societatea oamenilor celebri ai epocii, protejat fiind de Swift. Astfel tânărul filosof ajunge la curte şi deasemenea cunoaşte pe Lordul Berkeley of Stratton, căruia îi sunt dedicate *Dialogurile*. Face cunoştinţă şi cu marele poet Pope şi cu acel om de stat şi scriitor celebru Addison. Religios şi pios la culme, deşi câtuşi de puţin orbit de anumite prejudecăţi teologice, Berkeley luptă împotriva liber cugetătorilor (*the free-thinkers*). Publică o serie de articole în *The Guardian* (încă din 1702 Anglia îşi avea publicaţii zilnice), cerând, cu îndârjire, dreptul de a gândi pentru oamenii religioşi şi dovedind că religia şi mai ales creştinismul sunt departe de a împiedeca aflarea adevărului, ci dimpotrivă.

Dar în toiul acestei lupte, filosoful pleacă de la Londra, începându-şi acea serie de călătorii, ce va dura, cu întreruperi,

aproape șapte ani. Pleacă, în calitate de capelan al vicontelui de Peterborough, care fusese numit ambasador în Sicilia. Rechemat peste un an (1714), Peterborough readuce și pe Berkeley în Anglia. Dar acesta vine ca să plece din nou, întovărășind, de astă dată, pe fiul unui episcop irlandez. În drum spre Italia, se oprește din nou în Franța, unde cu un an mai înainte vizitase pe preotul Malebranche. Rămâne în Italia mai bine de patru ani. În 1721, e din nou în Anglia.

În acest răstimp, a scris puțin. A lucrat la partea a II-a a *Principiilor cunoștinței omenești*, dar manuscrisul a fost pierdut în aceste călătorii și lucrarea nu a mai fost niciodată completată (W. R. Sorley). A strâns material pentru o istorie naturală a Siciliei, dar și acest manuscris a fost pierdut. Doar jurnalul său de călătorie, ținut în Italia, precum și unele scrisori mărturisesc admirația sa față de frumusețile naturii și ale artei. Curios în fața tuturor fenomenelor, Berkeley a făcut ascensiunea Vezuviului pentru a observa mai de aproape o erupțiune și a face asupra ei un raport amănunțit pentru Societatea Regală din Londra. În drumul de înapoiere, se oprește, în 1720, la Lyon pentru a scrie în latinește tratatul *Despre mișcare (De Motu)*, în care combate mai cu seamă fizica lui Newton. Tratatul fusese scris ca răspuns unei chestiuni puse de Academia de Științe din Paris.

Revenirea lui în Anglia îl angrenează și mai mult în viața timpului și a societății sale. Lumea e speriată de eșecul sistemului financiar al lui Law. Criza economică are urmări peste tot, până și în comerțul cu coloniile. E o perioadă de prăbușiri și greutăți, în care spiritele nobile vorbesc despre decadența lumii, despre vina materialismului care a dus prea departe mania speculațiilor bănești, despre lipsa de caracter a conducătorilor. Filosoful Sorley, în capitolul despre Berkeley din remarcabila sa *Istorie a filosofiei englezești (A History of English Philosophy)*, ediția din 1921, ne citează părerea lui Mark Pattison despre epoca lui Berkeley: „o epocă a cărei poezie era lipsită de romanță, a cărei filosofie era fără pătrundere și ai cărei conducători (*public men*) erau lipsiți de caracter”. Desigur că astfel arăta epoca privită global. Sunt totuși câțiva oameni, cari îi vor salva reputația, printre ei fiind de bună seamă Berkeley, care împărtășește aceste păreri defavorabile despre timpul său, după cum reiese din eseu ce-l publică anonim în 1721: *Esseu asupra mijloacelor de a preveni ruina Marii Britanii (Essay towards preventing the ruin of Great Britain)*.

Aici arată el că răul poate fi îndreptat doar printr'o reformă morală, printr'o spiritualizare a moravurilor.

În acelaș an, se înapoiază în Irlanda, tot la Trinity College din Dublin. De multă vreme, căuta o slujbă în cadrul bisericii irlandeze. Din cauza simpatiilor sale politice, lucrul nu i-a fost ușor. Totuși, în 1721, este capelan apoi decan de Dromore. Spera că astfel să aibă din nou răgaz spiritual și securitate materială, pentru a-și putea continua meditațiile, cât și pentru a se dovedi mai de folos semenilor săi, prin opere filantropice. Dar pe motive de formalism legal, el nu poate rămâne la Dromore. Își apără cu energie drepturile, acționează în judecată și câștigă. Înainte de terminarea procesului, însă, este numit într'un post mai bun: decan de Derry (1724). Are acum o leafă de 1500 lire pe an, sumă cu care el dorește să se ajute pentru realizarea planului său pentru Bermuda.

Încă cu doi ani înainte, năzuise să se stabilească în insula Summer sau Bermuda, unde să întemeieze un colegiu cu îndoilt scop „de a reforma purtarea Englezilor din plantațiunile apusene ale Angliei și de a propaga Evanghelia printre sălbăteicii americani”. Pentru acest plan romantic, Berkeley, care acum se apropie de vârsta de patruzeci de ani, va sta patru ani la Londra, spre a convinge un guvern răuvoitor și o generație sceptică să-i dea permisiunea și banii necesari. Face tot felul de demersuri și-și argumentează cauza în fața Reginei Carolina, pe atunci Principesă de Walles, — discutând cu Samuel Clarke. În 1725, publică *Propaneri pentru o mai bună desvoltare a Bisericilor în plantațiile noastre din străinătate* (*A proposal for the better supplying of Churches in our foreign plantations*), în care-și arată planul pentru Bermuda. Insufletește, în sfârșit, o mână de prieteni și astfel reușește să convingă pe deputați să-i voteze legea și creditele. Numai doi deputați votează împotriva. Insuși Regele George I îi aprobase mai înainte planul. Totuși bunăvoința Regelui și a deputaților, ca și entuziasmul public, cuprins acum de romantismul Bermudei, vor găsi un obstacol în Robert Walpole, acest politician plin de duplicitate. După ce s'a împotrivit planului lui Berkeley, a votat și el, în fața entuziasmului public, suma de 20.000 de lire, dar hotărît să nu plătească niciodată această sumă. Credul ca toți marii intelectuali — căci în genere omul judecă după sine — Berkeley s'a încrezut în făgăduiala lui Walpole că suma îi va fi plătită în America, îndată ce va sosi acolo. În Septembrie 1728, filosoful se imbarcă împreună cu tânăra sa soție (abea se însurase) și

care era o ființă cultă, fiind o admiratoare a lui Fénelon și a Doamnei Guyon. În Ianuarie 1729, sosește la Newport, în Rhode Island. Acolo așteaptă zadarnic timp de trei ani împlinirea făgăduinții lui Walpole. Subvenția nu i-a sosit niciodată.

Berkeley nu a ajuns până în insula mult dorită, colegiul său nu a fost întemeiat, sălbatecii băștinași nu au primit cuvântul Evangheliei. În schimb, filosoful englez a influențat primele străduințe ale filosofiei americane, găsindu-și numeroși discipoli printre preoții, misionarii și gânditorii Lumii Noi, dintre care cel mai de seamă este Jonathan Edwards, metafizician și teolog, format la Universitatea Yale și ajungând în 1758 președintele Universității Princeton, instituții care vor păstra mereu credința în spiritualismul berkeleyan, ca dealtfel toate facultățile de filosofie și teologie din Statele-Unite, unde niciodată empirismul și pragmatismul nu au fost stăpâne, așa cum au fost în facultățile de psihologie, sociologie sau politică. Amintirea popasului lui Berkeley în America este mereu vie în spiritul de acolo. Iar Lumea Nouă i-a dat filosofului prilejul de a lucra mai temeinic, precum și izvoare noi de inspirație. El a scris un proiect pentru întemeierea artelor și științelor în America, *Verses on the prospect of planting arts and learning in America*, publicat după moarte. Unul din versurile acestea *Westward the course of empire takes its way* (Înspre Apus se îndreaptă drumul Imperiului) a fost socotit profetic, dar, după cum explică Sorley, ideia lui Berkeley nu era geografică (și desigur nici politică), ci o speranță că acolo unde „natura călăuzește și virtutea domnește” vor fi timpuri mai bune pentru moravuri mai bune. Tot în fortuita izolare de la Rhode Island și-a scris cel înșelat de Walpole, *Alciphron, or the Minute Philosopher*, în care revine la polemica, începută în *Guardian*, contra liber cugetătorilor, întrebuițând iarăși forma dialogului.

Revine în Anglia în 1731, după ce și-a dăruit proprietatea de la Rhode Island și biblioteca ce-o adusese din patrie, acelei congregații religioase care a fundat colegiul Yale. Rămâne doi ani la Londra, unde-și tipărește *Alciphron*, și *Teoria viziunii sau limbajul vizual* (*The theory of vision, or visual language*), iar în anul următor (1734) publică *The Analyst*, în care critică pozițiile noiei matematici care, după părerea sa, sunt legate de o concepție materialistă a lumii, precum și pretinsa claritate a matematicilor, semnalând o seamă de obscurități și contradicții în domeniul fizicii și, mai ales, în doctrina newtoniană. Tot în 1734, el publică o nouă ediție a *Dialogurilor* și a *Prin-*

cipiilor cunoștinței omenești, cu unele modificări însemnate.

În acest timp filosoful este numit episcop de Cloyne, stabilindu-se în Irlanda. Restul vieții și-l împarte între o activitate obștească și meditații religioase. Mai publică *The Querist* (*Omul care se întreabă*) și *Siris, a Chain of Philosophical Reflexions* (*Siris, o serie de reflecțiuni filosofice*), în care după ce arată virtuțile medicinale ale apei de gudron, promovează un fel de idealism platonian, prin care diferă de concepțiile-i de odinioară, organizate sub influența lui Locke. În 1752 publică *A Miscellany containing several tracts* (*Scrieri diverse*).

În 1750, Berkeley se îmbolnăvește. În toamna anului 1752, pleacă la Oxford cu fiul său George, care trebuia să-și termine studiile. La Oxford, abea de mai trăește câteva luni și acolo, la 14 Ianuarie 1753, încetează din viață.

Formația filosofică a lui Berkeley, deși atât de timpurie și atât de strălucitoare, a fost săvârșită sub bune auspicii. La Dublin, și mai ales printre profesorii de la Trinity College, exista un puternic curent anti-scolastic și prielnic spiritului modern și novator al filosofiei și științei. Ideile lui Descartes, Malebranche și Locke erau bine cunoscute în cercurile academice, iar fizica lui Newton era mult discutată. Când Berkeley și-a formulat idealismul său, cetise pe Descartes și Malebranche, era familiar cu operele matematicienilor și filosofilor naturii și fusese atras de filosofia lui Platon. Dar gândirea lui s'a format mai ales sub influența lui Locke, — recunoscut mai întâi la Dublin și apoi în universitățile engleze. În afara Universității, avea mare influență la Dublin William Molyneux, celebru pe atunci în calitate de corespondent al lui Locke și de editor al lui Descartes, cât și ca autor al unui tratat de *Dioptrică*, publicat în 1692. Iar în timpul când Berkeley își începuse studiile la Trinity College, Peter Bowne, mai apoi episcop de Cork, funcționa la Universitate și era un important cercetător și critic al operii lui Locke. Opera lui Bowne era și ea protivnică, în parte, teoriei lui Locke, el susținând că spiritul și trupul nu pot fi cunoscute în acelaș mod, spiritele neputând fi cunoscute prin idei, ci numai prin analogie (*Divine Analogy*).

Dar Berkeley nu-și exprimă dintru început teoria sa asupra cunoașterii omenești. *Eseul asupra unei noi teorii a viziunii* împărtășește doar un singur aspect din teoria sa: anume relația

dintre obiectele văzului și obiectele pipăitului. Molyneux pusese odată lui Locke următoarea problemă: dacă un om născut orb și-ar căpăta vederea, ar putea el, numai prin văz, să distingă un cub și o sferă, obiecte cu care mai înainte el nu luase contact decât prin pipăit? Molyneux răspunsese la propria sa întrebare în mod negativ, iar Locke îi aprobase soluția. Berkeley era de aceeași părere cu dâșii, dar pe motive mai fundamentale. Dacă extensiunea ar fi o idee comună și văzului și pipăitului (așa cum susținea Locke), atunci forma pătrată vizibilă trebuie să fie la fel, sau să aibă ceva în comun, cu forma pătrată tangibilă. În virtutea acestora, omul născut orb, de îndată ce poate vedea, ar trebui să fie în stare să distingă între un pătrat vizibil și un cerc vizibil și să identifice această deosebire cu deosebirea dintre pătratul și cercul deja cunoscute prin pipăit. Dacă el nu e în stare să procedeze astfel, aceasta se datorește faptului că nu există nimic comun între obiectul vizibil și cel tangibil. Acesta este și punctul de vedere al lui Berkeley. „Obiectele văzului și ale pipăitului formează, dacă pot să mă exprim astfel, două serii (*sets*) de idei care diferă mult unele de altele... Un om născut orb și căpătând darul vederii, nu va avea la început nicio idee de distanță prin văz. Soarele și stelele, cele mai depărtate ca și cele mai apropiate obiecte, îi vor părea că sunt toate în ochii săi, sau mai curând în spiritul său”.

Eseul accentuează, în special, două teme: obiectele (sau ideile) văzului nu au nimic comun cu obiectele pipăitului; legătura dintre văz și pipăit este arbitrară și dobândită numai prin experiență. Distanța (sau exterioritatea) nu este nici percepută direct de la sine, cu ajutorul văzului, nici apreciată sau judecată după linii și unghiuri. Ea este „numai sugerată gândurilor noastre prin anumite idei și senzații vizuale care în natura lor proprie n'au niciun fel de asemănare sau relație cu distanța sau cu lucruri orânduite la distanță; ci numai prin conexiunea lor, întărită de experiență, acele senzații semnifică și ne sugerează distanța în același fel în care cuvintele ne sugerează ideile pentru semnificarea cărora ele sunt întrebunțate”. În lucrarea de mai târziu, *Teoria Viziunii sau Limbajul vizual* întărește și mai mult teoriile din prima lucrare, susținând că întreaga lume vizibilă consistă dintr'o serie de semne care, ca și limbajul, au drept scop să furnizeze un înțeles. Dar asemeni vorbelor dintr'un limbaj, ele nu cauzează înțelesul și nu au o legătură directă cu el. Întrebunțând văzul pentru a ne călăuzi

mișcărilor noastre, noi tălmăcim astfel limbajul lui Dumnezeu.

Criticii filosofiei au găsit în această teorie a lui Berkeley o seamă de merite. Analiza simțurilor, astfel întocmită, a rămas un bun pentru Psihologie. „Este adevărat... că văzul și pipăitul nu posedă un element comun care să poată fi separat de ele și să devie o prezentare independentă”, scrie Sorley, care vede în aceste eseuri „una dintre cele mai strălucite analize psihologice din limba engleză”. Alți filosofi au dezvoltat rolul precumpănitor al văzului în cunoașterea lumii sensibile, arătând că în imaginația noastră văzul asigură continuitatea și sursa noastră de orientare spirituală, chiar dacă în funcțiunile noastre spirituale simțurile nu lucrează separat, cum pare a crede Berkeley când afirmă că legătura dintre văz și pipăit este arbitrară. În fine, alți critici ca A. Seth Pringle-Pattison observă că Berkeley, separând extensiunea tangibilă de cea vizuală și în-deletnicindu-se mai mult cu percepția distanței, pare să rezolve spațiul într-o serie de senzațiuni locomotive, învederându-se astfel că e vorba de o analizare a spațiului în timp.

Dar dacă în aceste două lucrări el a tratat mai mult despre simțurile văzului și al pipăitului, neocupându-se de cunoașterea prin concepte sau de întreaga cunoaștere omenească, în *Tratatul asupra principiilor cunoștinței omenești* (*A treatise concerning the Principles of Human Knowledge*) își va dezvolta teoria sa fundamentală, prin care a influențat atât de profund gândirea filosofică a lumii.

Locke, ca și Descartes, susținuse că toate obiectele cunoașterii sunt idei și astfel a avut de întâmpinat dificultatea de a susține realitatea lucrurilor pe care el presupunea că le reprezintă ideile. Ca și Descartes și Hobbes, Locke susținuse că dintre senzațiile noastre, culoarea nu există independent de acel care o vede, că există numai pentru omul care o percepe. La fel, sunetul nu există decât pentru cel care aude, gustul pentru cel care gustă, mirosul pentru cel care miroase. Aceste calități, cu alte cuvinte, nu sunt inerente lucrurilor în sine, ci sunt senzațiuni strict omenești, constituind calitățile persoanelor sau subiectelor care percep. Ele nu aparțin substanței sau lucrurilor în-sine. Berkeley e de acord cu Locke în această privință. Dar nu e de acord în ceea ce privește celelalte calități, pe care Locke le atribue obiectelor independent de subiectele care percep. Predecesorul său credea că extensiunea, forma și mișcarea sunt calități obiective, care pot exista și fără un spirit care să le perceapă, adică aparțin substanței necugetătoare. Berkeley nu

admite deosebirea dintre calitățile primare (acestea din urmă, adică obiective, existând independent de spirit și aparținând substanței necugetătoare) și calitățile secundare (adică subiective, existând numai prin spiritul care percepe și deci neaparținând substanței necugetătoare). El socotește greșită această deosebire, susținând că asemeni calităților secundare, și calitățile primare sunt tot produsul spiritului care percepe, sunt tot calități spirituale, aparținând subiectelor sau persoanelor care percep. Aceasta este ideea fundamentală a lui Berkeley, modificarea ingenioasă și aparent simplă a teoriei lui Locke, dar pe baza căreia el va da un nou înțeles întregii cunoașteri omenești.

Prin urmare, atât culoarea, mirosul, sunetul și gustul, cât și extensiunea, forma și mișcarea există numai pentru persoanele care le percep. Eliminând oamenii sau subiectele care percep, înseamnă că elimini întreaga lume sensibilă, căci obiectele nu există aparte sau independent de subiectele care percep. Astfel fiind, înseamnă că existența lucrurilor se datorește percepției noastre, că noi percepând facem să existe lumea sensibilă. Pornind, așadar, de la Locke și urmând linia empirismului său, Berkeley rezolvă dificultatea implicată în deosebirea dintre lucruri și idei, dintre substanță și percepție, identificând lucrurile cu ideile, sau substanța cu percepția. Ideile *sunt* lucrurile. Tot ce văd, aud, pipăi, tot ce simt eu este ideea mea. Lumea este ideea mea. În afară de percepție sau de idee, nu există nimic în lumea sensibilă. Aceasta este teza fundamentală a filosofului și, astfel, elimină el ideea de substanță materială sau necugetătoare ca o absurditate, spiritualizând și idealizând întreaga cunoaștere.

Pentru a lămuri mai limpede această teorie fundamentală și pentru a arăta chipul în care argumentează filosoful englez, cităm următorul pasaj din *A Treatise concerning the Principles of Human Knowledge*: „Se va admite de toți că nici gândurile noastre, nici sentimentele, nici ideile formate prin imaginațiune nu există în afară de spirit. Și nu mai puțin evident îmi apare faptul că diferitele senzațiuni sau idei întipărite în simțurile noastre, oricât de amestecate și de compuse ar fi ele, (cu alte cuvinte, orice obiecte ar compune ele prin reunirea lor), nu pot exista decât într'un suflet care le percepe. O cunoaștere intuitivă despre aceasta o poate obține, după cum cred, oricine își îndreaptă atențiunea la ceea ce se exprimă prin termenul *există*, atunci când este aplicat la lucruri perceptibile. Dacă spun că masa la care scriu există, aceasta înseamnă că o văd și o ating;

și chiar dacă m'aș afla în afară de biroul meu, încă aș putea să spun că ea există, înțelegând prin aceasta că dacă aș fi în biroul meu aș putea să o percep, sau că un alt suflet o percepe în acel moment. Există un miros, aceasta înseamnă că el a fost simțit; există un sunet, aceasta înseamnă că el a fost auzit; există o culoare sau o figură, aceasta înseamnă că a fost percepută prin văz sau pipăit. Aceasta e tot ce se poate înțelege prin termenii de mai sus... Căci ceea ce se spune despre o existență absolută a lucrurilor necugetătoare, fără relațiune cu faptul percepției, îmi pare ceva cu totul de neînțeles. Existența lor, — *esse* — constă în a fi percepute, — *percipi* — și este o neputință ca lucrurile necugetătoare să aibă o existență în afară de suflutele sau ființele cugetătoare care le percep".

Și aceasta, chiar dacă „printre oameni stăruie o părere că munții, casele, râurile și într'un cuvânt, toate obiectele sensibile, — au o existență, naturală sau reală, deosebită de faptul că sunt percepute prin intelect (*by the understanding*)",

Ființa lucrurilor, existența lor este, prin urmare, de a fi percepute. Lucrurile pe care noi le șocotim materiale, nu sunt decât idei sau percepții. *Esse est percipi*. A fi înseamnă a fi perceput.

Astfel își constituie Berkeley metafizica sa imaterialistă, identificând obiectele simțurilor cu ideile. Dar chiar dacă nu au o natură materială, ideile acestea sunt pasive și inerte; ele nu au o activitate și o cauzalitate proprie. Metafizica aceasta elimină nu numai din cunoaștere, ci și din realitate materia, afirmând-o ca o idee a spiritelor sau eurilor cugetătoare. Aceasta este prima teză esențială a filosofiei lui George Berkeley.

Înainte de a ne opri la a doua sa teză esențială, anume nominalismul său, să vedem consecințele metafizice ale acestui idealism. Cum se leagă între ele ideile sau percepțiile, pentru a ajunge totuși la ordinea și configurația lumii înconjurătoare? Există între idei o anumită legătură? Cum se influențează între ele? La aceste întrebări, filosoful englez răspunde: „Ideile nu sunt produse la întâmplare și fără nicio ordine, ci între ele există o anumită ordine și înălțuire, asemenea aceleia dintre cauză și efect” (*Tratat*, 64). Înălțuirea, însă, nu implică raportul dintre cauză și efect, ci numai raportul unui îndiciu sau semn cu lucrul semnificat. Cu alte cuvinte, ideile fiind pasive noi ne obișnuim să înțelegem gruparea sau conexarea lor după succesiunea în care ele apar în spiritul nostru. Totuși, nu spiritul cauzează aceste idei, deși ele nu există decât în

spirit, ci spiritul le înțelege și le urmărește semnificația.

Dar dacă ideile simțurilor sau lucrurile sensibile nu posedă o cauzalitate eficientă și nici nu sunt măcar cauzate de spiritul care le percepe, atunci cine le cauzează și le asigură ordinea și succesiunea? Ele sunt cauzate și orânduite de „un Spirit omniprezent și etern, care cunoaște și cuprinde toate lucrurile și ni le înfățișează vederii noastre în așa chip și potrivit unor astfel de reguli precum singur le-a orânduit, și pe care noi le numim legile naturii”. Prin urmare, ceea ce chemăm noi legile naturii este, în realitate, manifestarea divină și ea stabilește anumitele reguli de conexiune și consecutiune generală între ideile, cărora „materialiștii” le atribuie în mod greșit o cauzalitate eficientă, căci „nicio idee nu poate fi ceva activ, sau... nu poate să fie cauza unui lucru oarecare”. Ceiace numim noi lucruri, nu sunt decât combinațiile ideilor, statornicite prin obiceiurile experienței noastre perceptuale.

Dacă privim, acum, caracterul contribuției lui Berkeley și ne gândim ce modificări esențiale aduce ea față de celelalte teorii filosofice ale vremii, observăm că idealismul său elimină materialismul, făcând din lumea sensibilă o realitate ideală, care există în spirite și pentru spirite. Nu există lucruri-în-sine, lucruri materiale, când e vorba de cunoaștere, ci numai percepții ale spiritelor, adică idei orânduite arbitrar de către Dumnezeu. Dar dacă materia este înlocuită prin ideile spiritelor care percep, în schimb, ideile care la alți filosofi posedă active virtuți creatoare (Kant și Hegel ne vor arăta cât de vie și de creatoare este ideia), aici ele devin, tot atât de inerte și de „date” ca și senzațiile în filosofia empirică și materialistă. Evoluând tot pe linia empirismului lockean, Berkeley nu a făcut decât să substituie materiei ideia, dar totodată a răpit ideii viața și dinamismul pe care i le hărăzise întreaga tradiție platoniană și, mai încoace, un Descartes sau un Leibniz.

Dar în felul acesta, am ajuns la a doua sa teză esențială, anume nominalismul său. În afară de percepție, spiritul omenească mai are și alte putințe de a cunoaște? Căci, am văzut, că deși ideală (imaterială) percepția se reduce, în fond, la ceea ce este în alte filosofii cunoașterea sensibilă. Și fiind ideală, care sunt mijloacele de a distinge între o percepție justă (sau reală) și una înșelătoare?

Deși Berkeley nu ne-a dat un sistem complet, ci a tratat numai anumite chestiuni care l-au interesat mai ales ca om al credinței religioase (teoriile sale, în acest sens, nu au fost

cu adevărat desinteresate, și cetindu-i opera ai la tot pasul impresia că e un mijloc de combatere a ateismului, materialismului și scepticismului), totuși se găsesc în opera sa și mai ales în introducerea *Tratatului asupra cunoașterii omenești* o seamă de observații asupra cunoașterii raționale.

Din ele, Berkeley se arată un pur nominalist. El nu crede decât în idei generale, dar nu și în idei abstracte. „Un cuvânt devine general prin faptul că este întrebuințat ca un semn, nu al unei idei generale abstracte, ci al mai multor idei particulare”. „Și precum această linie particulară devine generală prin întrebuințarea ei ca un semn, tot așa devine general numele „linie” care, luat în mod absolut este particular, luat, însă, ca un semn e general”. Filosoful tăgăduiește că prin abstracțiune se pot despărți mintal sau concepe separat calități care nu pot exista separat sau „că îmi pot forma o noțiune generală, făcând abstracție de orice calitate particulară”. Iată cum, pentru a-și salva idealismul percepției, cugetătorul acesta răpește spiritului puterea de a forma idei abstracte, reducând cunoștința la o empirie subiectivă.

Berkeley și-a completat metafizica și epistemologia sa pe măsură ce îi veaneau în minte anumite chestiuni pe care voia să le susțină sau să le combată. În prima ediție a *Tratatului asupra principiilor cunoașterii omenești* el distinge între ideile simțurilor care sunt mai intensive, mai vii și mai clare și ideile imaginației, mai puțin orânduite și coerente. Primele sunt lucruri reale, celelalte sunt imagini ale lucrurilor. Mai recunoaște, deasemenea, și ideile operațiunilor mentale. Dar nu ne arată, în care din aceste trei clase de idei, se află cunoașterea eului, sau a celorlalte spirite care percep sau, în fine, cunoașterea lui Dumnezeu. Aceste chestiuni le ridică Berkeley în *Dialogurile dintre Hylas și Philonous*.

Deși având o realitate spirituală, ideile sunt niște date pasive și inerte, care nu implică nicio activitate sau cauzalitate în ele înseși. Prin urmare, ar fi o contradicție să credem că ideile pot să se asemene naturii lui Dumnezeu sau să ni-l reprezinte. Tot astfel, ideile nu ne pot da nici cunoașterea eului sau a celorlalte spirite care percep. Dar atunci cum putem cunoaște spiritele finite și spiritul infinit? Le putem cunoaște, spune Berkeley, prin noțiuni. Reflectând asupra propriului nostru eu sau spirit, noi avem o cunoaștere imediată a eului, ca ființă activă, și prin inferență, plecând de la cunoașterea imediată a acestui eu, putem cunoaște și celelalte spirite și pe Dumnezeu.

„Căci orice noțiune despre Dumnezeu este dobândită reflectând asupra propriului meu suflet, exaltându-i puterile și îndepărtând imperfecțiunile sale”. Între idei și spirite fiind o diferență de natură, cunoașterea ideilor este mediată, iar cunoașterea spiritelor este imediată. Noi nu ne percepem sufletul, dar îl cunoaștem intuitiv și imediat, căci „intelligența sau spiritul, sau sufletul, este acel lucru indivizibil neîntins, care cugetă, activează și percepe”. (*Dialogurile între Hylas și Philonous*, Dialogul III). Acest nou mijloc de cunoaștere, noțiunile, prin care înțelegem spiritele și legile, a fost menționat de Episcopul de Cloyne în ediția a doua a *Tratatului*, dar fără modificarea contextului, care încă declară că toate obiectele cunoștinței omenești sunt idei.

Ce sunt exact aceste noțiuni și care este relația dintre idei și noțiuni în cunoaștere, iată chestiuni pe care Berkeley nu le-a lămurit suficient și care arată că interesul său față de raționalism a fost mult mai mic decât cel față de un empirism spiritual. Noțiunile sunt produse ale reflexiunii, sunt un fel de judecăți raționale, dar totodată și intuitii, cel puțin când e vorba de cunoașterea imediată a inteligenței și ideilor noastre proprii, chiar dacă, apoi, această cunoaștere imediată ne dă puțința de a cunoaște mediat, prin analogie rațională, celelalte spirite,

Privind-o acum, în totul, putem defini cunoașterea berkeleyană ca pe un idealism subiectiv, dar mergând pe urmele teoriei lui Locke, care în *Essay concerning Human Understanding*, atacând vechea noțiune de substanță, o definește ca o combinație de calități. Berkeley a spiritualizat aceste calități, făcându-le idei ale spiritelor care percep. Dar nu-i mai puțin adevărat, că în cadrele filosofiei sale, cunoașterea funcționează exact ca și în empirism, și consecințele sale nu se depărtează câtuși de puțin în practică de acelea ale bunului simț obștesc (*common sense*).

Faptul că lumea este percepția spiritului nostru, nu modifică conduita noastră concretă, ci doar conștiința noastră morală, care pe temeiul metafizicii sale ar putea să se încreadă în spirit și nu în materie, în Dumnezeu și nu în lumea senzațiilor. Nu e nicio dificultate în a ști că în realitate mâncăm și bem idei, căci practic vom mânca și bea aceleași lucruri ca și până acum și ne vom comporta în lume la fel. Important e să știm că aceste obiecte nu sunt materiale, ci sunt percepții ale spiritului și sunt cauzate de Agentul suprem. Dealtfel, în

metafizica fondată pe noua fizică nu mâncăm și bem în realitate atomi sau protoni și electroni? Chiar știința și-a modificat concepția despre materie, atribuind realității o ultimă energie imaterială.

Epistemologia lui Berkeley este idealistă, în sensul că susține o cunoaștere prin subiect. Și, epistemologic, idealismul său este subiectiv, căci cunoașterea prin idei este cunoașterea unui spirit sau eu. Dar deși subiectivă în epistemologie, cunoașterea aceasta nu este solipsistă, deoarece spiritul care percepe are noțiunea Spiritului infinit și a spiritelor finite, care percep ca și el. În *Introducerea în Filosofie* a lui Oswald Külpe se face distincția între epistemologia lui Berkeley, care este subiectiv idealistă, și psihologia sa (noi am spune ontologia sau metafizica sa), care este realistă. „Psychologisch dagegen war er ein Realist, der nicht nur die einzelnen geistigen Akte auf eine Seelensubstanz bezog, sondern auch die Vielheiten von Geistern annahm”.

Dar înainte de a ajunge la pluralismul său spiritual, într-adevăr realist, trebuie să observăm că însăși cunoașterea prin idei este, în felul ei, realistă, deoarece ideile nu sunt aparente și nici nu depind de subiectivitatea eului care percepe, deși există în el și pentru el. Realitatea lor este, însă, spirituală. „Ideile întipărite în simțurile noastre sunt lucruri reale și există în realitate. Aceasta nu o negăm, ci negăm că ele pot exista în afară de spiritul care le percepe, sau că sunt copii după anumite prototipuri, care există în afară de spirit... Lucrurile percepute prin simțuri pot fi numite externe, din punct de vedere al originii lor, întrucât nu sunt produse din interiorul sufletului nostru însuși, ci întipărite de un alt spirit, care se deosebește de acela care le percepe. Se poate spune, la fel, că obiectele sensibile există „în afară de suflet” și în alt sens, anume când există într'un alt suflet. Astfel, dacă închid ochii, lucrurile există încă, dar ele trebuie să existe într'un alt spirit”. (*Tratat*, 90).

Prin urmare, în materie de cunoaștere, idealismul berkeleyan își afirmă realitatea spirituală și caută să nu cadă în solipsism. Psihologismul ideii își caută un suport metafizic, care să-i garanteze nu numai o anumită ordine în manifestări, dar și o cunoaștere universală. Dacă, într-adevăr, cunoașterea lumii sensibile este ideia mea, cauza acestei cunoașteri, și implicit a ideilor mele, este realitatea obiectivă a lui Dumnezeu, care m'a creat pe mine și pe ceilalți oameni. Și ideile mele,

oricât ar exista în spiritul meu și pentru el, posedă o ordine logică pe baza căreia eu pot afla adevărul. Tocmai pentru că Dumnezeu (sau Providența) este cauza existenței și a cunoașterii mele, cunoașterea mea nu poate să fie înșelătoare. Ideile sunt cu atât mai adevărate cu cât sunt mai intensive, mai vii și mai clare și pe temeiul acesta (în fond psihologic și nu logic) pot eu deosebi diferitele feluri de idei.

Berkeley nu aprofundează problema adevărului în materie de idei sau percepții, întemeindu-se, pe de o parte, pe ordinea empiriei, așa cum procedează și psihologii, iar, pe de altă parte, pentru că presupune că universul este rațional. Temeinicia și ordinea relațiilor dintre cunoașterea mea și a celorlalți se bazează pe o presupuziție raționalistă, după cum a observat A. Seth Pringle-Pattison, în lucrarea sa *Scottish Philosophy*, dezvoltând acest argument interesant: „Experiența, așa cum o cunoaștem noi, este, după Berkeley, o serie de stări, idei sau percepții independente, pe care, prin puterea nerațională a obiectului, noi ajungem în decursul timpului, să le asociem unele cu altele în felurite chipuri. Dar, dacă nu pornim la aceasta cu presupunerea că universul este rațional, noi nu avem dreptul de a susține că aceste asociații ale noastre corespund modurilor de operație ale unei Voințe obiective, pe care noi suntem făcuți ca să le învățăm. Berkeley, de bună seamă, că face această tăciță presupunere, sau ia raționalitatea universului ca implicată în existența-i conștientă” (pp. 52—54). Și numai astfel scapă el de solipsism, chiar dacă, în grija sa de a tăgădui materialismul și scepticismul, a spiritualizat și subiectivat cunoașterea sensibilă, îndeletnicindu-se mult mai puțin de cunoașterea rațională, unde el este un nominalist, asemeni tuturor psihologilor cari pornind de la empirie insistă asupra percepțiilor și neglijează ideile logice. Apărător al religiei și vrăjmaș al materialismului, Berkeley și-a concentrat atenția combativă în punctul unde materialistii erau mai tari și nu în făgașurile rațiunii, de unde nu putea primi decât sprijin. Presupuziția raționalității universului nu-i putea fi decât un element de susținere a imaterialismului său.

Dacă această cunoaștere prin subiect nu poate fi redusă la solipsism, așa cum nu pot fi reduse nici monadele lui Leibniz, care chiar dacă își au „ferestrele închise” față de lumea exterioară, ele o cunosc prin rațiune, — nu-i mai puțin adevărat că la Berkeley cunoașterea celorlalte spirite care percep este mai anevoioasă, tocmai din pricina nominalismului și a faptului

că ideile sale sunt pasive și inerte, contrar ideilor rațiunii din sistemul leibnizian.

A treia teză esențială a Episcopului de Cloyne este ontologia sa spiritualistă. Dacă lumea sensibilă este ideală și imaterială; dacă ideile rațiunii sunt simple cuvinte, — Berkeley acordă o realitate substanțială (spirituală și nu materială, firește) ființelor omenești. Aceste ființe sau spirite sau euri sunt, pentru el, substanțe simple, indivizibile, active. Când ele percep idei, se numesc intelecte, iar când produc idei sau au influență asupra lor, se numesc voințe. Sufletul, spiritul, eul, intelectul (termeni cari exprimă, în fond, aceiași realitate) reprezintă singura substanță în care pot exista lucruri negânditoare sau idei. Gândind, voind și percepând, spiritul nu poate fi cunoscut prin idee, după cum s'a văzut mai sus, ci printr'o intuiție sau printr'o noțiune. Deasemenea, cunoașterea ce o avem despre alte suflete nu este directă, ci „depinde de intervențiunea ideilor, pe care eu le pun în raport cu alte ființe sau spirite deosebite de mine și le consider ca efecte sau semne concomitente”. (*Tratat asupra principiilor cunoaștinței omenești*, 135—145).

Așadar, dacă Berkeley a tăgăduit orice substanță lumii sensibile, spiritelor el le acordă calitatea de substanțe active și producătoare de idei sau percepții. Metafizic, el concepe un spiritualism pluralist, care, însă, recunoaște doar lui Dumnezeu a fi cauza și izvorul tuturor manifestărilor active, care, la rândul lor, produc ideile acelea pasive și inerte.

Dumnezeu nu poate fi văzut, pentru că nu este o idee. Dar „existența lui Dumnezeu o concepem într'un mod cu mult mai evident decât existența oamenilor, fiindcă efectele naturii sunt în chip infinit mai numeroase și mai considerabile decât cele atribuite ființelor omenești”. Tot ceea ce șocotim noi că sunt lucruri ale naturii nu sunt, de fapt, decât dovada puterii Lui infinite. Aceasta este a patra teză importantă a filosofiei lui Berkeley: teismul și afirmația că Dumnezeu este necesar pentru întemeierea realității întregului nostru univers.

Teist, când e vorba de fundarea realității lumii; spiritualist pluralist, când e vorba de realitatea sufletelor omenești; idealist subiectiv când se referă la cunoașterea noastră și imaterialist, când se referă la obiectul senzațiilor noastre, aceste patru aspecte ale filosofiei lui Berkeley formează un tot coerent și consistent, care, în general, poate fi numit, pe drept cuvânt, un spiritualism absolut.

Meritele teoriei Episcopului de Cloyne au fost arătate

în numeroase rânduri în decursul anilor: el ne-a dat o explicație unitară și omogenă, înlăuntrul căreia nu se află nicio contradicție fundamentală și care poate fi opusă cu succes materialismului, devremece ține seama de obiecțiile lui și caută să le înlăture. Poate că dintre filosofi moderni, numai Leibniz ne-a dat o explicație mai clară și mai strânsă, nelăsându-ne pradă contradicțiilor și îndoelilor, așa cum ne lasă, de pildă, un Descartes sau un Kant. Thomas Reid, de pe o poziție aproape contrară celeia a lui Berkeley, și mult mai aproape de Kant sau de realiștii naturali, a declarat că dacă admitem identificarea obiectelor cunoașterii cu ideile, „sistemul lui Berkeley rămâne neclintit (impregnable)” (Reid, *Works*, p. 283).

Berkeley a căutat să nimicească materialismul și scepticismul, a dus o vie luptă împotriva lui Newton și a oamenilor de știință, care implicau materialismul în teoriile lor, ca și împotriva necredincioșilor cari erau foarte la modă în vremea sa. A fost un spirit religios, dar mai curând un teist. Ideile pe care le percepem sunt cunoscute prin înțelegerea și sunt produse prin voința unui Spirit infinit, dar nu le vedem percepend ceea ce reprezintă ele în substanța inteligibilă a lui Dumnezeu. Berkeley nu a fost un ocazionalist ca Malebranche și a avut grijă să-și deosebească doctrina sa de ocazionalism, mai cu seamă în dialogul al doilea dintre *Hylas* și *Philonous*. În faza finală, deci în *Siris, serie de reflexiuni și cercetări filosofice privind virtuțile apei de gudron*, el s'a apropiat de idealismul platonian, accentuând acum raționalismul și nu ideile simțurilor, înțelegerea și nu percepția. Era concluzia firească a teoriei sale spiritualiste și idealiste, care, sub veghea lui Platon, susține, acum că „deoarece legătura naturală a semnelor cu lucrurile semnificate este regulată și constantă, ea formează un fel de discurs cugetător” (*Siris*, 254).

În chipul acesta, el a adus în cadrul spiritualismului și idealismului o poziție interesantă, bine încheată și consistentă, care în ciuda premisei ei nu ușor de înțeles și de acceptat, urmărește, totuși, linia empirismului și a bunului simț, ceea ce era necesar înarmării sale pentru lupta cu materialismul și scepticismul. Doctrina sa rămâne o pildă de măreață viziune filosofică și de ingenioasă argumentare, și nu puțini cugetători idealiști o consideră valabilă și astăzi în multe privințe.

Influența lui Berkeley s'a desfășurat în multe direcții, uneori opuse. Unii critici văd această influență până și în psihologismul activist al pragmatismului. Dar în special acel psi-

hologism, care pornește de la cunoașterea eului și de la empiria psihologică, este mult tributary filosofului englez, care credea în percepții și nu în ideile abstracte. D. Parodi subliniază că o seamă de teze berkeleyene se găsesc în filosofia lui Bergson: neîncrederea în ideile abstracte, critica ideii generale, condamnarea mecanismului științific, reabilitarea imaginilor sensibile și a percepției brute; precum și refutația paralelismului psihofizic, indicată în cel de al doilea dialog dintre Hylas și Philonous. (D. Parodi, notă despre filosofia dialogurilor, în traducerea franceză a *Dialogurilor dintre Hylas și Philonous*).

Începând cu Hume și ajungând până la Bergson, influența Episcopului s'a păstrat vie în lumea filosofilor și psihologilor. Ea este trainică și în rândurile teologilor. Misticismul său, mai ales cel din *Siris*, rămâne un veșnic izvor de inspirație și de invitație la o cugetare cucernică.

Este de remarcat că tot un filosof dublat de un mare psiholog a fost acela care a intuit și a desprins substratul mistic al filosofului Berkeley. Henri Bergson a semnalat misticismul fundamental al acestui credincios, care reduce materia, ce „nu-i decât limba pe care Dumnezeu ne-o vorbește”, la „o infimă peliculă transparentă între om și Dumnezeu”. (H. Bergson, „L'Intuition Philosophique” în *Revue de Méthaphysique et de Morale*, Nov. 1911, citat și de Parodi). W. R. Sorley ne-a amintit că la tot pasul opera lui Berkeley revendică, polemizează și luptă pentru chestiunile cele mai esențiale ale cugetului omenească, care are nevoie de certitudini. Alții ne-au accentuat caracterul puțin desinteresat al cercetărilor sale. Ce dovedesc toate acestea decât că, îndărătul idealismului său, a sălășluit un mistic, pe cât de discret pe atât de tenace și de convins? Opera și trăirea lui George Berkeley, Episcop de Cloyne, sunt rezultatul auster și cutezător al unui misticism modern, care mai mult gândește și activează decât contemplă și visează și al unui om dintr'o țară unde îndoelile și crizele sufletești se rezolvă întotdeauna într'o creațiune activă, dobândită prin luptă și dârzenie¹⁾.

1) O teorie similară cu aceea a lui George Berkeley a susținut-o și filosoful Arthur Collier, rectorul instituției Langford Magna pe lângă Salisbury, într'o lucrare numită *Clavis Universalis* și care a apărut trei ani după *Tratatul asupra principiilor cunoaștinței omenești*. Titlul exact al lucrării lui Collier exprimă conținutul cărții sale: *Clavis Universalis, sau o nouă căutare a Adevărului, fiind o demonstrație a inexistenței sau a imposibilității lumii externe*. Arthur Collier ajunge la aceleași concluzii ca și Berkeley, dar pe o altă cale. Se pare că el nu a fost influențat de Locke, autorii săi favoriți fiind Descartes, Malebranche și Norris. Deși se

David Hume

Analiza procedeeilor cunoașterii, începută de Locke și Berkeley, a fost continuată de David Hume.

Filosofia engleză a avut această menire în evoluția gândirii omenеști ca să analizeze și să verifice prin metoda sa empirică atât noțiunile pe care erau construite sistemele speculative cât și principiile care fundează științele naturii și cunoștința vulgară.

Gânditorii englezi au un aer de familie care îi apropie: afară de rari excepții (întălnim la toți aceiași repulsie pentru ipoteze și construcții a priori și aceiași excesivă prudență când părăsesc cât de puțin domeniul faptelor concrete. Este un exemplu strălucit de manifestare a etnicului în filosofie.¹⁾

Hume e cel mai empirist dintre englezi, e acel care a împins până la ultimele consecințe analiza principiilor cunoașterii și în acelaș timp e gânditorul cel mai adânc și mai cuprinzător pe care l-a dat națiunea engleză.

Hume era convins de valoarea științei pozitive, era un „Baconian” în spiritul tendințelor vremii lui. În 1704 Newton publică *Optiks. Philosophia naturalis* apăruse cu câțiva ani mai înainte. Robert Boyle descoperea, în Fizică, legile cari îi poartă numele. John Ray publică *Historia Plantarum Generalis*, depășită abia de Linné. Științele pozitive erau în plină eflorescență. Scopul mărturisit al lui Hume e să construiască o știință a spiritului omenesc cu aceleași procedee care erau utilizate în științele naturii.

Kant a descoperit cel dintăi originalitatea și adâncimea gândirii lui Hume. Pentru contemporani, Hume era mai mult un „filosof” în sensul secolului XVIII-lea, un moralist și un istoric, un essay-ist de talent care a tratat chestiuni morale, politice și religioase, în preocupările vremii. Erau apreciate mai ales lucrările sale istorice, essay-urile asupra pasiunilor

exprimă mai simplu și mai direct decit Berkeley, Collier nu este mai puțin sigur de dreptatea sa. Argumentul său central este următorul: lumea externă, concepută ca neatințnd de spirit, este socotită infinită în întindere, dar este socotită și finită. Și pentru fiecare din aceste alternative se găsesc argumente la fel de bune. Deasemenea, ea apare „infinit și finit divizibilă”. Dar un lucru nu poate avea două predicate contradictorii. Deaceia, materia externă nu există. Acest argument, derivat din antinomiile gândirii filosofice, coincide cu teza cea mai de seamă a lui Berkeley. Arthur Collier a trăit de la 1680 la 1732.

1) v. I. Petrovici, Studii istorico-filosofice, ed. II. Articolul Etnicul în filosofie și La Nationalité en philosophie în „Revue Mondiale” 15 Mars 1932.

și asupra miracolelor, rămânând în umbră neîntrecuta și pătrunzătoarea analiză a cauzalității.

Intr'un pasagiu cunoscut din „Prolegomena”, Kant spune că „Hume l-a trezit din somnul dogmatic” și apoi în repetate rânduri îl citează ca pe precursorul său cel mai important.

1. — Viața și personalitatea.

Viața sa, destul de zbuciumată, a cunoscut și răgazul închinat lecturii și meditației filosofice și vicisitudinile activității publice, care i-au dat ocazia să călătorească pe Continent în plină epocă pre-revoluționară, în perioada controverselor politice și religioase, când analiza filosofilor contribuia la prefacerile sociale ce se pregăteau.

Al doilea fiu al unui proprietar scoțian, David Hume, s'a născut la Edinburgh la 26 Aprilie 1711.

Părinții săi erau nobili, deși de rang nu prea ridicat și filosoful de mai târziu nu va ezita să se mândrească cu acest lucru. Conform însă legilor engleze, la moartea tatălui său, survenită încă în anii copilăriei lui David, întreaga avere imobiliară care cuprindea domeniul Ninewells și titlul de noblețe, reveniră fratelui său mai mare, el trebuind să se mulțumească numai cu un mic venit.

După ce a primit acasă, sub supravegherea mamei sale, o femeie foarte capabilă și energică, primele elemente de învățătură, s'a înscris după obiceiul vremii, în vârstă de 12 ani, la Universitatea din Edinburgh, unde studiază limbile și literaturile clasice, pentru care simțea o mare atracție.

O deosebită dragoste pentru lectură, o veșnic nesăturată curiozitate și o aplecare precoce de a vedea filosofic se manifestă încă din acești primi ani de ucenicie intelectuală.

La vârsta de 17 ani începe studiile juridice, mai mult din îndemnul familiei decât din dorința de a urma o vocație. Studiul dreptului îl reține însă destul de puțin și în timp ce era bănuît că studiază cu atenție pe Voetius și Vinnius, lecturile lui preferate erau Cicero și Virgil.¹⁾ Își întrerupe apoi studiile, probabil și datorită unei crize care va dura aproape patru ani și care se va manifesta printr'o stare de oboseală fizică și de depresiune sufletească.

Revenindu-și, este atras de viața practică și timp de câteva luni de zile lucrează într'o întreprindere comercială din Bristol.

1) *Burton, Life and correspondance of David Hume, Edimburgh, 1846.*

Plecă și de aici deziluzionat, de astă dată complet lămurit asupra adevăratei sale meniri. Cu toate că mijloacele sale pecuniare erau destul de reduse, se decise să plece în Franța și să se dedea în întregime ambițiilor literare care îl rodeau de mult și care nu-l vor părăsi toată viața.

Trebue remarcat că între Scoția și Franța existau legături destul de strânse, probabil și din cauza raporturilor dintre Stuarți cu Curtea franceză. Nobilii scoțieni aveau obiceiul să-și trimită copiii la învățătură în Franța. Scriitorii francezi erau apreciați la Edinburgh. Hume știa limba franceză și cunoștea operele lui Montaigne, Bayle și Fontenelle.¹⁾

Mai întâi la Reims, apoi la La Flèche din Anjou, unde Descartes primise educația într'un colegiu iezuit, Hume petrecu trei ani (1734-1737), închinați pregătirii și redactării primei și principalei sale opere *Treatise of Human Nature*, pe care o publică (primele două volume în 1739) îndată după reîntoarcerea sa în patrie. Succesul așteptat de autor întârzie, deziluziile și îndoelile îl năpădesc din nou, până când, în cele din urmă, ajunge la concluzia că ceiace a împiedecat succesul operei sale este ținuta ei greoaie și dogmatică și stilul ei prețios.

Doi ani mai târziu, cu *Essays, Moral and Political*, scrise într'un stil mai limpede și mai ușor, Hume obține un strălucit succes, care pune temelia celebrității sale ulterioare și care-l face „să uite în întregime” amărăciunea cauzată de lipsa de prețuire a „Tratatului”.

În acest timp, devine vacantă catedra de Etică dela Universitatea din Edinburgh. Hume candidează la această catedră, dar din cauza opoziției clericale, care vedea în el un ateu, cu toate stăruințele prietenilor săi, nu reușește să o obție.

Două episoade curioase intervin apoi în viața filosofului: traiul la Wellhall în tovărășia Marchizului de Annandale, care avea să dovedească mai târziu simptome de alienație mintală, și apoi o scurtă experiență militară care l-ar fi putut conduce până în America. Ca secretar al generalului St. Clair, comandantul unei flote de expediție împotriva coloniilor franceze transoceanice, a asistat însă numai la câteva operațiuni militare de mică importanță și care au fost și ele în urmă întrerupte de mersul împrejurărilor.

1) A. Leroy, *La critique et la religion chez David Hume*. Paris, 1930, pag. 4 și 68.

La sfârșitul anului 1747, tot ca secretar al lui St. Clair, călătorește prin Franța, Prusia, Austria și Italia. Atât expedițiile militare cât și călătoriile la curțile regale și princiare europene îi vor deschide noi perspective în concepțiile sale despre oameni și despre istorie. Această vreme corespunde cu operația de epurare și de clarificare pe care o întreprinsese asupra primei lui lucrări, pentru a o reda într'o formă cât mai accesibilă publicului cetitor.

Reîntors la Londra în posesia unei modeste averi — 1000 lire — publică în 1749 volumul său revizuit și simțitor micșorat sub titlul cel nou de *Philosophical Essays Concerning Human Understanding*, care la a doua ediție va purta titlul sub care e cunoscută astăzi: *An Inquiry Concerning Human Understanding*. Renumele său pentru contemporani nu-l va datora nici acestei opere, ci acelor *Political Discourses* apărute în 1752 și care s'au bucurat de un real succes, fiind imediat traduse și în limba franceză.

O nouă vacanță la o catedră de logică a Universității din Glasgow l-a determinat din nou să candideze, fără să reușească, pentru aceleași motive ca și la Edinburgh. În cele din urmă intră bibliotecar la Facultatea juridică din Edinburgh, unde timp de zece ani de zile va lucra o *Istorie a Angliei dela Julius Caesar până la Revoluția dela 1688*. Cele șase volume ale acestei lucrări s'au bucurat și ele de o bună primire, prezentând originalitatea de a nu mai vedea în desfășurarea istoriei numai cronologia războaielor, ci a insista și asupra fenomenelor sociale, de cultură și de obiceiuri.

În momentul când Hume, ajuns la vârsta de 50 ani, se gândea să-și petreacă restul vieții „în chip filosofic”, în liniște și meditare, este rugat de contele de Hertford, ambasador la Paris, să primească postul de secretar de ambasadă.

Hume acceptă și este sărbătorit în saloanele parisiene, unde numele său era cunoscut, și la Curte, cu un entuziasm pe care modestia lui îl socotea exagerat.

Tot dela Paris datează și prietenia lui cu Jean Jacques Rousseau. După insistențele prietenilor săi, îl ia pe autorul „Contractului social” cu el în Anglia, dar aici, Rousseau, urmărit de veșnica sa manie a persecuției, scrie un pamflet împotriva lui Hume. Hume a fost indignat și nu l-a iertat niciodată. În autobiografia scrisă la sfârșitul vieții, episodul Rousseau nici nu este pomenit. Din 1767 devine subsecretar de Stat pentru Scoția și în 1769 se retrage la Edinburgh, unde

își petrece ultimii ani ai vieții și unde, în cele din urmă, chinuit de durerile unei maladii îndelungate pe care a știut să le suporte cu stoicism, a murit cu seninătate la 25 August 1776.

Infățișarea fizică a lui Hume, așa cum îl descriu contemporanii și cum e zugrăvit în tabloul lui Ramsay, nu ar fi dat de bănuiră pătrunzătoare sau ascuțite de gândire. Era un om sociabil și bun, neafectat, simplu și generos din fire, instructiv în conversație, vesel și natural. Pasiunea sa de toată viața a fost literatura.

Spirit larg, de o rară libertate de înțelegere, fără nici un fel de prejudecăți, nimic nu i-a fost mai străin decât spiritul de sistem și orice dogmatism în general. Hume este în totul un gânditor al secolului XVIII-lea, secolul criticii și al filosofilor.

2. — Doctrina cunoștinței.

În prefața *Tratatului asupra naturii omenești*, care poartă subtitlul de „Încercare de a introduce metoda experimentală de raționament în subiecte morale”, David Hume ne sfătuiește „să părăsim metoda înceată și plictisitoare pe care am urmat-o până aici și, în loc de a cuceri din timp în timp câte un castel sau sat de frontieră, să pășim direct spre capitală sau centrul științelor, însăși natura omenească; odată ajunși în stăpânirea ei, vom putea spera peste tot o victorie ușoară. Dela acest post ne vom putea întinde cuceririle la toate științele care privesc de aproape viața omenească și apoi să procedăm în voe la explorarea complectă a acelor care sunt obiecte de pură curiozitate”¹⁾.

Toate științele, crede Hume, și nu numai științele spiritului, au raporturi strânse cu natura omenească.

Cunoscând întinderea și forța intelectului omenesc, natura și valoarea ideilor de care ne servim, ne vom da seama de valoarea științelor și de progresele pe care sunt susceptibile să le facă.

Știința omului e singura bază solidă pentru celelalte științe, crede Hume, și această știință trebuie edificată prin metoda experienței și observației.

Această metodă dăduse rezultate strălucite, ducând mai ales la descoperirile lui Newton, ale cărui idei triumfă definitiv

1) *David Hume, A Treatise of Human Nature* edited by Green and Grose, 1909 vol. I Introd. pg.

în jurul anului 1730, și care exercita un mare prestigiu asupra tuturor gânditorilor secolului al XVIII-lea.

Ca și Newton în mecanica cerească și fizică, Hume credea să poată porni dela considerarea faptelor și, observând aparte caracterele proprii ale diverselor categorii de fenomene, să găsească legi verificabile direct sau indirect. A proceda la generalizarea treptată a acestor legi particulare, a evita în permanență amestecul ipotezelor care n'ar putea suporta controlul experienței, înseamnă a ne îndrepta modest dar sigur în domeniul disciplinelor morale, la rezultate echivalente acelor pe care le-a atins Newton în acela al disciplinelor mecanico-fizice.

Ca și Newton, Hume va lăsa la o parte chestiunile care întrec verificarea experimentală — cum e problema originii senzațiilor noastre —, mărturisind că „sunt prea grele pentru dânsul”, mărginindu-se numai la datele experienței.

E drept că, spre deosebire de ceiace se întâmplă în științele fizice, în domeniul fenomenelor psihice și morale nu se pot face experiențe. Filosoful va putea însă să utilizeze datele furnizate de istorie, de natura înconjurătoare și de modul de reacție al indivizilor în cele mai variate împrejurări. Postulând deci, implicit, constanța și identitatea naturei omenești în decursul veacurilor¹⁾, asimilând pe contemporanii săi cu individul antichității clasice, Hume explică diferențele societăților omenești nu prin eterogenia naturei lor, ci prin condițiile externe sau interne (climatul, regimul economic, istoria, etc.). În ceiace privește introspecția, cu toate că nu constituie o metodă riguroasă, ea este totuși indispensabilă, fiind singura care ne poate da relații asupra experienței noastre interne.

Acest fenomenism al lui Hume nu implică o atitudine metafizică, ci e doar cuprins în cadrele metodei de raționament experimental pe care Hume își propune să o introducă în științele morale.

Problema capitală în gândirea lui Hume e valoarea cunoașterii omenești. „Ideismul” lui John Locke reducea toate cunoștințele noastre la „idei” derivate din simțuri. Aceste idei, simple sau complexe, erau reprezentative și serveau ca intermediar între spiritul nostru și lumea exterioară.

Pe când Locke era preocupat mai ales de geneza ideilor pentru a dovedi că nu există idei înăscute, Hume analizează mai

¹⁾ Levy-Bruhl, *L'orientation de la pensée de David Hume*, Revue de Métaphysique et de Morale, 1909 pag. 601.

ales *valoarea* lor de cunoaștere și pune, cel dintâi, în mod explicit, problema cunoașterii sub forma ei critică.

Hume începe prin a face o distincție între *impresii* (impressions) și *idei* (ideas).

„Toate percepțiile spiritului omenesc se reduc la două genuri distincte pe care le numesc impresii și idei. Diferența între ele constă în gradul de forță și de vivacitate, cu care apar în spirit și își croșesc un drum în gândirea sau conștiința noastră. Percepțiile care pătrund cu mai multă forță și violență le vom numi impresii, și sub acest termen se cuprind senzațiile, pasiunile, emoțiile, când apar pentru prima oară în spiritul nostru. Prin idei înțeleg imaginile, care sunt simple și slabe copii ale celor dintâi”¹⁾.

Impresiile de senzație se nasc în spiritul nostru din cauze necunoscute. Cu toate că Hume vede un raport evident între senzații și modificarea nervilor, el nu cercetează mai departe această problemă.

Impresiile de reflexie sunt toate manifestările vieții noastre interioare: dorințele, emoțiile, pasiunile, etc.

Ideile derivă din impresiuni corespunzătoare. Între idei și impresii nu există diferență de natură ci de grad. Ideile fiind niște copii ale impresiilor, nu pot fi independente de acestea: un orb neputându-și face nici o idee despre culori și un surd despre sunet. Impresiile sunt mai intense decât ideile; conținutul lor reprezentativ e însă acelaș.

Ideile noastre decurg așadar, din experiență. Ele presupun niște impresii ale căror copii sau reproduceri sunt. *Nu există deci idei a priori.*

Ideile generale sunt și ele simple idei unite cu anumite cuvinte care le dau o semnificație mai întinsă, făcând din ele un instrument de rememorare a ideilor particulare. Nu avem noțiunile abstracte de cantitate sau de calitate, fără a fi avut mai întâi noțiuni despre diferite grade de cantități și calități. Formarea acestor idei generale ne dovedește puterea imaginației, a acestei funcțiuni esențiale a spiritului nostru, care constituie puterea de unificare și de sistematizare a datelor experienței.

Există în spiritul nostru un principiu de legătură, *an uniting principle*²⁾, care face ca ideile să fie atrase unele de altele ca și cum (ar fi împinse de o forță, *a gentle force*. Acest

1) *Hume*, Treatise I sect. I.

2) *Ibid.* I sect. III și VI.

principiu de legătură se manifestă prin legile asociației care se îndeplinește prin *asemănare*, prin *contiguitate* și prin *raportul de cauzalitate*. Ideile chiar asociate unele de altele, rămân străine între ele, pe când sentimentele se influențează reciproc.

Pentru John Locke există cunoaștere, atunci când percepem o relație între două idei sau când avem percepția imediată a unei existențe, și această cunoaștere e totdeauna sigură. Locke lăsa pe dinafară domeniul imens al inferențelor în materie de fapte, al previziunilor și explicărilor făcute în baza legilor științei pozitive, toată certitudinea pe care o avem când prevedem că a doua zi va răsare soarele sau că apa va îngheța la frig.

De soluția problemei cauzalității depinde eficacitatea întregii științe pozitive și orice investigație a fenomenelor naturii nu urmărește în fond decât să găsească relațiile dintre fenomene.

Chestiunea aceasta, i se pare lui Hume de supremă importanță, cu atât mai mult cu cât filosofii de până la el nu i-au acordat atenție.

Ideia de conexiune necesară între fenomene, crede Hume, nu rezultă dintr-o intuiție, pentru că nu se poate percepe direct: fiind puși în fața unui fenomen, nu putem ști a cărui cauză sau efect poate fi. Această idee de conexiune necesară nu rezultă nici dintr-o demonstrație, căci dacă s'ar putea demonstra, contrariul ar fi absurd și de neconceput, și am putea prevedea, cunoscând cauza, care va fi efectul ei. Ori, noi putem concepe contrariul unui raport de fapte, fără ca acesta să fie numai decît absurd, și, mai înainte de experiență, nu putem preciza care va fi efectul unei anumite cauze. Așa dar, conexiunile necesare nefiind legitimate *a priori*, numai experiența ne poate arăta că între anumite fenomene există o conjuncție constantă. Dar cu ce drept trecem de la această conjuncție constantă la afirmarea unei conexiuni necesare? Experiența trecută nu poate justifica certitudinea experiențelor viitoare. Chiar dacă o conexiune dintre două fenomene se verifică de o mie de ori, nu suntem îndreptățiți să conchidem că se va verifica și a mia, oară. Nu am putea-o face decât postulând că legile naturii sunt constante sau, cu alte cuvinte, că toate conexiunile fenomenelor ce se vor produce în viitor vor fi identice cu acelea deja observate. Dar acest postulat nu poate fi legitimat nici *a priori*, cum am văzut mai sus, nici *a posteriori*, căci ar însemna ca experiența să fundeze principiul pe care ea însăși trebuie să se întemeieze.

Nici inducția pe baza unui imens număr de fapte, care să

ne facă să credem în constanța legilor naturei, — așa cum au admis mai târziu Auguste Comte și John Stuart Mill, — nu poate justifica noțiunea de conexiune necesară. Pentru Hume această idee care, departe de a fi justificată de experiență, o face posibilă, își are originea în subiectul cunoscător. „Necesitatea este ceva care există în spirit și nu în obiecte. Sau n'avem idee de necesitate, sau necesitatea nu este decât determinarea gândirei de a trece dela cauze la efecte și dela efecte la cauze, când am avut experiența unirii lor”¹⁾. „Imi dau seama, spune Hume mai departe, că dintre toate paradoxele cuprinse în acest Tratat, acesta e cel mai violent. Ar însemna că eficacitatea cauzelor ar rezida în determinarea spiritului cunoscător, ca și cum cauzele nu ar lucra în același mod, indiferent de faptul că există sau nu un spirit care să raționeze asupra lor. Aceasta înseamnă a răsturna însăși ordinea naturală”. Originalitatea lui Hume constă tocmai în a fi pus problema posibilității acestei ordine naturale care se bazează pe legea cauzalității.

Kant va relua mai târziu dela Hume ideia unei cauzalități înrădăcinată în însuși subiectul cunoscător, caracterul sintetic al raportului de cauzalitate și imposibilitatea de a justifica empiric acest raport. Kant admite însă posibilitatea unor cunoștințe apriorice valabile și cauzalitatea va constitui pentru autorul „Criticei rațiunei pure” una din categoriile intelectului, condiții universale și necesare ale cunoștinței și legi constitutive ale oricărei naturi posibile, în genere.

Hume explică această înclinare a spiritului nostru prin obișnuință. Când am observat de un mare număr de ori, o legătură între două fenomene, suntem înclinați ca, atunci când se produce fenomenul antecedent, să așteptăm să se producă și cel consecvent.

Obișnuința ne face să simțim într'un fel o conexiune, care s'a repetat de multe ori, și altfel, când o observăm pentru prima oară. Fenomenul e desigur același, dar repetarea lui constantă ne face prin intervenția imaginației, să-l simțim într'un fel diferit de primul. Suntem înclinați să trecem dela un raport bazat pe contiguitate și pe succesiune la o legătură cauzală, dela *post hoc* la *propter hoc*. Toate inferențele din experiență sunt efectele obișnuinței, nu ale activității raționale.

„Apariția unei cauze poartă întotdeauna spiritul nostru,

1) Treatise, I, III sect. XIV,

printr'o tranziție obișnuită, la ideia de efect"¹⁾). Această tranziție spontană, această asociație de idei nu e explicată de către Hume, care, ca și Newton, nu tinde la cercetarea principiilor ultime, la explicarea legilor celor mai generale.

Dar o simplă asociație de idei, chiar cu ajutorul obișnuinței, nu procură o cunoștință veritabilă. Nu vom atribui unor legături asociative prin contiguitate, chiar dacă ni se prezintă de foarte multe ori, nici o valoare obiectivă, le vom pune pe seama imaginației noastre și nu vom crede că fenomenele sunt legate între ele, fiindcă mintea noastră le apropie unul de altul; pe când în cazul unei conexiuni cauzale, vom afirma că legătura între ele este obiectivă și necesară. Aceasta se datorește, so-coate Hume, *credinței* (belief).

Credința întovărășește întotdeauna impresiile simțurilor noastre și amintirile. Ea este un sentiment originar, care se produce independent de voința noastră și înseamnă simțirea mai vie a unei idei, atunci când „îi dăm asentimentul”, adică atunci când îi acordăm o valoare obiectivă, de realitate. Simțim altfel o reprezentare pe care o știm fictivă și altfel una despre care știm că există în realitate. Conținutul logic poate să fie același, însă va fi o deosebire de intensitate, de forță, de vivacitate, în felul cum gândim această reprezentare.

Hume înțelege prin credință (belief) atât sentimentul, cât și judecata de obiectivitate¹⁾. Credința în existența lumii exterioare provine așadar din acest sentiment, din partea senzitivă a naturei noastre și nu din cea rațională.

Obiectivitatea judecăților de experiență își are originea în subiectul cunoscător. Această credință, care întovărășește apariția unei impresii în spiritul nostru, se comunică și ideilor care sunt în relații cu această impresie.

Pentru ca o idee să fie gândită ca având o valoare obiectivă trebuie să aibă o legătură cu o impresie prezentă, „căci, când o impresie devine prezentă, ea nu numai că transportă spiritul la idei ce sunt în relații cu ea, ci le și comunică pe lângă aceasta și o parte din forța și din vivacitatea ei”. Sentimentul de obiectivitate se comunică prin toți termenii intermediari la o idee, legată cu o impresie prezentă și ne face să credem în obiectivitatea ei.

Ideia de cauză este copia unei impresii produsă în spi-

1) Cercetare asupra intelectului omenesc, trad. de S. Căteanu, cu o introducere de N. Bagdasar. VII, II, pg. 69.

2) Lévy-Bruhl, op. cit. pag. 605.

ritul nostru de o repețire constantă a unei legături dintre fenomene, a unei impresii de reflexie, și nu reprezintă vreo acțiune pe care am percepe-o în obiectele exterioare.

Hume se întreabă apoi dacă ideia cauzalității nu provine din reflexia asupra stărilor de conștiință și dacă nu o concepem prin analogie cu forța care ne face să mișcăm membrele noastre sau să conducem cursul gândurilor noastre. Dar și experiența internă ca și cea externă nu poate să justifice, după Hume, ideia de cauzalitate.

Raporturile între suflet și corp sunt atât de greu de cunoscut, puterea noastră asupra corpului și spiritului nostru atât de schimbătoare și în fond atât de misterioasă, că experiența noastră internă nu ne poate fi de folos pentru această problemă.

Hume respinge deasemenea doctrina ocazionalistă (Malebranche și Berkeley), după care ceiace numim noi cauze nu sunt decât ocaziuni ale intervenției puterii divine. Pe lângă că această doctrină, spune Hume, depășește cu totul experiența și facultățile noastre intelectuale, apoi noi cunoaștem tot atât de puțin modul cum spiritul acționează asupra corpurilor, ca și acțiunile corpurilor între ele.

Această analiză a cauzalității nu duce la distrugerea ei și implicit la distrugerea științei? Nu e deloc aceasta concluzia lui Hume. „Cauzalitatea e un mod particular de a gândi, pe care raționamentele nu pot să-l distrugă”.

Dacă există contradicere între credință și reflexiune, aceasta nu poate fi decât în paguba reflexiunii. Aplicarea principiului de cauzalitate având o mare importanță practică, natura nu l-a pus în rațiune, ci l-a așezat în *instinct*., infinit mai puternic.

Uniformitatea fenomenelor observate în natură, unde lucruri similare sunt constant legate între ele, au determinat spiritul prin obișnuință să infereze dela apariția fenomenului-cauză apariția fenomenului-efect. Cauzalitatea nu este principiul conexiunilor necesare, ci mai degrabă consecința implicată de inferențele noastre în materie de fapte.

Dar, ca să se poată produce aceste asociații prin habitudine, trebuie ca natura să cuprindă o oarecare uniformitate a fenomenelor. Într-o lume în care nu ar exista repețire, nu ar putea exista o credință în legătura cauzală. Hume nu cercetează această chestiune, ci se mărginește să constate că există o armonie între natura noastră adâncă și natura lucrurilor.

La Kant, legile spiritului vor fi în același timp și legile constitutive ale oricărei naturi posibile pentru noi. Hume va

rămâne în fața a două ordine paralele: a legăturilor formate de spiritul nostru coincidând cu ordinea fenomenelor care se succed în natură.

Problema *substanței* ocupă un loc important în „Tratatul asupra naturii omenești”, și cu toate că această parte e suprimată în „Essai” ea cuprinde un mod original de a vedea și un pas mai departe în evoluția gândirii moderne.

John Locke și apoi Berkeley criticaseră noțiunea de substanță, dovedind-o neîntemeiată, cu rezerva pentru Berkeley, a existenței unei substanțe spirituale. Hume merge mai departe și neagă orice justificare a ideii de substanță în genere.

Impresiile nu ne aduc la cunoștință decât calități distincte. Imaginația face să credem calitățile lor înlănțuite de un substrat necunoscut. Lucrurile însă nu sunt altceva decât suma calităților lor. Substanța s'a născut din obiectivarea unei deprinderi interne a imaginației care ne face să presupunem un substrat unui grup de calități.

De altfel, după „principiul fundamental”, deoarece ideea de substanță nu-i corespunde nici o impresie, această idee e o „idee fictivă”.

De asemenea, nu se poate justifica ideea unei substanțe spirituale. Noi cunoaștem doar impresii particulare și nimic nu ne poate face să concepem un substrat al modificărilor noastre sufletești.

Nu se poate invoca identitatea personalității omenești în sprijinul ideii de substanță. Noi nu avem vre-o impresie din care să derive ideea de eu, și dacă ar exista, ar trebui să dureze fără întrerupere. Dar impresiile se succed unele după altele și niciodată nu există toate în același timp. Nu putem găsi originea ideii de eu în vre-o stare particulară de conștiință. Conștiința de eu e produsă de impresii particulare care se succed în spiritul nostru și nu e decât un „mănușiu sau o colecție de diferite percepții care se succed cu rapiditate inconceptibilă și care sunt în perpetuu flux și mișcare”.

Ideia de identitate se naște prin asimilația între ideea unui obiect care rămâne invariabil și mai multe obiecte ce se succed în timp și sunt legate între ele, este contopirea ideii de permanență cu aceea de diversitate. *Imaginația* noastră ne face să credem într'o existență continuă a lucrurilor, pentru a suprima întreruperile și crează astfel noțiunile de *eu*, de *suflet* și de *substanță*.

Aceste noțiuni create de imaginația noastră nu influențează

întru nimic impresiile și senzațiile pe care le subsumează, care își păstrează caracterul lor particular. Aceste impresii sunt legate între ele doar prin legile asociației, de contiguitate, de asemănare, de cauzalitate, care ne înclină să creăm noțiunea de identitate. Substanța este deci, după Hume, o idee fictivă, o creație a imaginației noastre.

Așa dar, imaginația, care după Descartes purta vina erorilor noastre, este răspunzătoare și de crearea ideii de substanță care nu e o idee rațională, clară și distinctă, ci o creație subiectivă. Dar, pe când ideia de substanță este îninteligibilă și superfluă, conexiunea cauzală, deși datorită unei înclinații subiective a spiritului nostru, este implicată în toate judecățile noastre despre lucruri.

Hume se consideră el însuși, de repetate ori, ca sceptic și Kant la rândul său îl caracterizează la fel. Explicația cauzalității ca o simplă legătură asociativă duce la ruina științei pozitive: odată ce ideia de cauzalitate este lipsită de orice valoare obiectivă și rațională și izvorăște din simple asocieri subiective, cunoștințele noastre pot atinge cel mult un grad mai mare sau mai mic de probabilitate, fără să ajungem la o cunoaștere sigură a fenomenelor. Dacă Hume a analizat cu neîntrecută finețe și subtilitate mecanismul psihologic al formării legăturii cauzale, o cercetare a sa nu a putut explica tăria rațională a acestui concept și faptul că se impune cu necesitate, tuturor capetelor gânditoare.

Obişnuința nu ar putea niciodată explica principiul de cauzalitate ca obiectiv și general valabil și, mai târziu, Kant va rezolva dificultatea, admitând că există legi formale și generale ale intelectului, care sunt condițiile înseși în care se desfășoară experiența noastră. „Fenomenele oferă fără îndoială cazuri din care e posibil de scos o regulă, după care ceva se întâmplă în mod obișnuit, dar niciodată în mod necesar. Conceptul cauzei, sau ar trebui să fie întemeiat cu desăvârșire a priori în intelect, sau ar trebui abandonat cu totul ca o simplă iluzie”¹).

De asemenea, în ce privește ideia de substanță, Kant va respinge părerea lui Hume care o consideră o idee fictivă și superfluă²). După Kant, ideia de substanță nu e pur subiectivă și lipsită de valoare, ci, ca și cauzalitatea, o formă a priori a spiritului nostru, un concept pur al intelectului și, departe de

1) Kant, *Critica rațiunii pure*, trad. Brăileanu, pag. 117.

2) v. I. Petrovici, *Viața și opera lui Kant*, pag. 129 și urm.

a fi efectul unor asociații întâmplătoare, ea este o formă intelectuală, care dă obiectivitate cunoștințelor noastre.

Critica lui Hume, în lupta dată în contra „superstițiilor” și prejudecăților de gândire, ajunge să distrugă înșiși stâlpii pe care e clădită cunoștința omenească. Și totuși scepticismul lui Hume nu e integral și multe nuanțe din gândirea sa înclină, fie spre un pozitivism critic¹⁾, fie spre o filosofie cu caracter finalist și biologic²⁾.

De altfel Hume nu crede că cineva poate fi adeptul unui scepticism total. O asemenea filosofie nu poate exista, și am lupta cu un adversar fictiv, dacă am discuta arguțiile acestei pretinse filosofii. Noi nu putem suspenda cursul judecăților noastre ca nesigure. Natura, printr’o necesitate inexorabilă, ne-a determinat să gândim astfel, cum ne-a determinat să simțim sau să respirăm. „Noi nu ne putem împiedeca de a privi anumite obiecte sub o lumină mai vie și mai intensă în virtutea conexiunii lor obișnuite cu o impresie prezentă, așa cum nu ne putem împiedeca de a vedea corpurile înconjurătoare când îndreptăm ochii asupra lor în plin soare”³⁾. Această funcție mentală, această „mică agitație a creierului” care este misterioasă și inexplicabilă și pe care o au și animalele într’un grad infinit mai mic, ne permite să facem judecăți de experiență și să legăm cauzele de efecte, cu un grad oarecare de probabilitate ea pare să fie, crede Hume, efectul unui instinct organic.

Dacă există un conflict între opiniile pe care le formăm în urma unei reflexiuni adânci și între acele pe care le îmbrățișăm printr’un fel de instinct sau de impulsie naturală, nu e greu de prevăzut care va învinge: cât timp atenția noastră e îndreptată asupra subiectului cercetat, principiul filosofic și artificial va prevala; dar în momentul în care atenția slăbește, natura se va desfășura și ne va readuce la prima, noastră opinie.

Kant nu a cunoscut de altfel, din opera lui Hume, decât „Cercetarea”, singura tradusă în limba germană. Dar, deși Hume repudiază „Tratatul” și declară că veritabila sa doctrină e cuprinsă numai în „Cercetarea asupra intelectului”, „Tratatul” cuprinde idei, în special cu privire la Matematici, care ar fi ferit doctrina lui Hume de acuzația unui scepticism integral⁴⁾.

1) Termenul e al lui A. Riehl, *Philosophische Kritizismus*, Leipzig 1908 vol. I pg. 101 și urm.

2) v. *Lévy-Bruhl*, op. cit. pg. 505.

3) *Treatise* I, 3 XIV.

4) v. *Eugen Meyer*, *Humes und Berkeleys Philosophie der Mathematik*, Halle, 1894, p. 56.

Hume crede în valoarea de adevăr a Matematicilor (în special a Algebrei și Aritmeticii) și în știința pozitivă, care trebuie să fie știința de observație și de clasificare, așa cum gândea Francis Bacon.

În această privință, faimoasa frază care încheie „Cercetarea asupra intelectului omenesc” este semnificativă:

„Dacă, pătrunși de aceste principii, inspectăm bibliotecile, câte devastări ar trebui să facem! Dacă luăm în mâini un volum oarecare de teologie sau de metafizică de exemplu, ne vom întreba: conține raționamente abstracte relative la cantitate sau la număr? Nu. Conține raționamente relative la fapte experimentale? Nu. Atunci aruncați-l în foc, căci nu poate conține decât sofisme și iluzii”.

Dacă Hume repetă câte odată argumentele tradiționale ale scepticilor, el face aceasta cu gândul de a zdruncina siguranța metafizicienilor dogmatici¹⁾, cari speculau asupra absolutului, pe când după Hume, „cauzele prime și principiile ultime sunt sustrate pe de-a 'ntregul curiozității omenești”²⁾.

I s'a obiectat lui Hume, cu dreptate, că în explicația pe care o dă cauzalității, atribue spiritului nostru, în procesul de cunoaștere, o atitudine mult mai pasivă decât cea pe care o are în realitate³⁾. Conștiința noastră nu se mărginește să înregistreze impresiile, ci le și organizează după legi care-i sunt proprii. Chiar în cercetarea experimentală a naturii, noi nu așteptăm repetiția fenomenelor asemănătoare, ci, prin o adevărată „anticipatio mentis”, stabilim legi care urmează să fie verificate ulterior de experiență.

Analiza lui Hume nu explică corespondența între procesele noastre de gândire și desfășurarea fenomenelor naturii. Lipsește tocmai partea cea mai importantă pentru motivarea certitudinii implicată în conexiunile cauzale și anume necesitatea conținută în principiul cauzalității, „evidența unei conformități de conținut a judecății cu obiectul ei”⁴⁾. Kant, mai târziu, va găsi în categoriile a priori ale intelectului principiile care organizează cunoașterea noastră și care sunt implicit și condițiile oricărei experiențe posibile. Impresiile individuale odată prelucrate în

1) *Lévy-Bruhl*, op. cit. pg. 609.

2) *Cercetare*, pag. 28.

3) *Riehl*, op. cit. p. 158 și *Paul Richter*, *David Humes Kausalitätstheorie und ihre Bedeutung für die Begründung der Theorie der Induktion*, Halle, 1893, p. 50.

4) *Benó Erdmann*, *Kant und Hume um 1762*, *Archiv für Geschichte der Philosophie* B. I. p. 62 cf. *Richter* op. cit. p. 35.

tiparele noastre organizatoare, devin universal valabile și capătă un caracter obiectiv.

Dacă analiza lui Hume a neglijat partea activă a spiritului nostru în cunoaștere, ea a servit la îndepărtarea concepțiilor care vedeau în cauzalitate, fie perceperea directă a unei forțe ascunse în lucruri, fie o simplă deducție rațională. Ideile sale au dus la o problemă a inducției, independentă de silogism și în strânse relații cu cauzalitatea¹⁾.

Se insistă prea mult de obicei, cum remarcă Riehl, asupra opoziției dintre Kant și Hume. Analiza lui Hume se integrează în „Critica rațiunii pure”, bine înțeles, Kant mergând mai departe și căutând să justifice principiul de cauzalitate „independent de experiență, dar totuși nu independent de orice relație cu forma experienței, mai ales”²⁾.

Oricare ar fi obiecțiile ce se pot aduce empirismului lui Hume, în teoria cunoașterii, pătrunzătoarea sa analiză care se mărginește să scruteze faptele de conștiință așa cum ni le dă observația, fără a recurge la ipoteze metafizice, — Hume voia să fie un explorator și geograf al spiritului omenesc, — înseamnă un important progres în evoluția gândirii moderne. Și numai faptul că ideile sale au deschis drumul „Criticei rațiunii pure” justifică așezarea sa alături de cei mai mari gânditori ai filosofiei europene.

3. — Morala.

Aceiași metodă empirică, de observație și de analiză, se aplică și cercetării vieții noastre morale. Ca și Spinoza, Hume recunoaște importanța legăturii între idei pentru dezvoltarea sentimentelor. Sentimentele se atrag și se influențează prin asociația ideilor la care se raportă.

Sentimentele sunt mobilele întregii noastre activități. Plăcerii sau neplăcerii, bucuriei sau tristeții, fricei sau speranței datorim noi toate reprezentările lucrurilor ca favorabile sau nu pentru noi. Din aceste sentimente, se pot naște în anumite împrejurări așa zisele pasiuni indirecte ca: mândrie sau lașitate (când obiectele sunt în legătură cu noi înșine), sau iubirea și compătimirea (când bucuria sau tristețea noastră sunt provocate de avantajile sau lipsurile altora).

În Morală, Hume e departe de a fi un sceptic; el combate însă o morală sprijinită pe rațiune, — cum era rațio-

1) *Richter*, op. cit. p. 50.

2) *Riehl*, op. cit. p. 166.

nalismul lui Clarke, pe atunci foarte răspândit în Anglia —, făcând apel la sentiment și la credință.

Rațiunea ne poate ajuta la alegerea mijloacelor, dar nu poate fi niciodată un motiv de acțiune în sine. Ea nu poate influența direct asupra scopului sau asupra voinței, ci numai pe cale indirectă, prin intermediul unei înclinațiuni sau preferinți oarecare.

Reprezentările abstracte ne lasă indiferenți, iar dacă se poate vorbi vreodată de un triumf al rațiunei asupra sentimentului, apoi este pentru că un sentiment mai liniștit a pus în umbră alte sentimente mai sgomotoase. Aceasta nu înseamnă că sentimentele liniștite trebuiesc considerate ca cele mai tari pentru motivul că vedem întotdeauna sentimentele sgomotoase servind ca mobile pasiunilor violente.

Plăcerea sau neplăcerea pe care ne-o produc faptele semenilor noștri, este criteriul după care stabilim scara valorilor morale. Ne place virtutea, pentru că ne produce bucurii și ne repugnă viciul, pentru că ne întristează.

Dacă judecățile morale derivă din sentiment, aceasta nu înseamnă că sunt arbitrare. Caracterul de generalitate al judecăților morale derivă din aprobarea sau desaprobarăa semenilor noștri. Sentimentul moral nu are sens decât într'o societate dată.

În toate acțiunile care primesc aprobarea noastră, găsim caracterul că ele profită direct sau indirect, fie persoanei care le îndeplinește, fie semenilor săi.

Putem împărți îndatoririle noastre în patru clase: unele, ca dreptatea și respectul proprietății, sunt în folosul societății; altele, ca hărnicia, economia, modestia, sunt folositoare celui care le practică; demnitatea, curajul, seninătatea ne sunt plăcute, când fac parte din firea noastră înaintea oricărei reflexiuni și, în sfârșit, politețea și spiritul aparțin ultimei grupe, a calităților imediat plăcute pentru semenii noștri.¹⁾

Plăcerea și folosul fiind așadar criteriile după care judecăm acțiunile noastre, rezultă că acele virtuți care nu aduc nici un folos posesorului lor și nici societății, nu pot fi considerate ca raționale, de ex. virtuțile monahale de umilință și mortificare.

Valoarea purtărilor omenesti este așadar judecată după rezultatele, după efectele lor. Și dacă este drept că asupra acestor efecte ne lămurește numai rațiunea, apoi numai sen-

1) v. *Leroy*, *La critique et la religion chez David Hume*, Paris 1930 pag. 329.

timentul ne indică drumul plăcut sau folositor spre ele.

Sentimentul fundamental din care decurg judecățile morale este *simpatia*. Văzând bucuriile sau suferințele altora, se produce în spiritul nostru un sentiment de bucurie sau de durere, prin o asociație care leagă o idee de o impresie prezentă, care-i comunică vivacitatea sa. Simpatia ne dă posibilitatea, cu ajutorul fanteziei, să judecăm moral comportările semenilor noștri.

Din deprinderea de a ne examina și judeca pe noi înșine și de a pune de acord punctul nostru de vedere cu acel al binelui general, s'a născut conștiința morală. Dorința de glorie e înrudită cu conștiința în măsura în care dorim ca purtarea noastră să pară cât mai favorabilă altora.

Oamenii au prețuit întotdeauna aceleași virtuți, natura lor rămânând aceeași din antichitate până azi. Dacă au existat uneori, la diferite popoare și în diferite epoci, obiceiuri contradictorii, aceasta se explică prin diversitatea numai a împrejurărilor, ele derivând dintr'un acelaș principiu mai general.

Virtuțile primordiale sunt aceleași întotdeauna.

Fără să susție doctrina unui „simț moral”, ca Hutcheson și Shaftesbury, Hume vede în „natura omenească”, izvorul virtuților noastre. Etica sa nu cunoaște principii deduse pe cale rațională și recurge la sentiment și imaginație pentru a explica originea judecăților morale.

În ce privește originea statului, Hume este un adversar al teoriei contractuale a lui Hobbes. Pentru el, dreptul s'a născut mai întâi în societate și nu în Stat. Iar legile Statului n'au făcut decât să întărească dreptul, proprietatea, îndatoririle și contractele. Dreptul rezultă dintr'o convenție, dintr'o înțelegere tacită, nu dintr'un contract formal. Această înțelegere tacită provine și ea din impulsul primar de a trăi în societate. Starea naturală nesocială și nejuridică n'a existat niciodată, este o creație a filosofilor, întrucât oamenii au fost totdeauna sociabili. Ei se nasc în sânul familiei și nu cunosc pedeapsă mai aspră decât singurătatea. Iar Statele nu se nasc dintr'un act de liber arbitru, ci sunt rezultante ale unei întregi desfășurări istorice.

Conceptia lui Hobbes, crede Hume, poate fi cel mult o ipoteză de lucru, o metodă de analiză. El n'a ținut seamă nici de sentimentele naționale, nici de instinctul sexual, nici de dragostea părinților pentru copii, care explică formarea și evoluția societăților; n'a considerat oamenii în întreaga lor com-

plexitate și nici n'a remarcat că viciile și virtuțile pot duce la acelaș rezultat. Bandele de răufăcători observă în sânul lor anumite reguli foarte stricte de dreptate ca și societățile de oameni cumsecade.

Societățile originare restrânse, bazate pe instinctul de reproducere și înclinările părintești, s'au dezvoltat din pricina conștiinței avantajilor vieții de grup: acțiunea comună, abilitatea manuală prin diviziunea muncii, educația copiilor. O convenție implicită stabilește stăpânirea bunurilor și stăvilește egoismul care, cu toate că e un sentiment foarte puternic și dizolvant, nu este totuși predominant ca intensitate. La această obligație naturală, se adaugă simpatia, și astfel ia naștere obligația morală a justiției. Promisiunile și contractele sunt de asemenea instituții sociale, iar Statul, presupunând existența anterioară a societății, se bazează pe aceste promisiuni. Loialismul supușilor este și el un fel de promisiune ¹⁾.

În politică, Hume avea idei conservatoare, opuse liberalismului lui Locke, care era și el adept al teoriei contractului, — dar spre deosebire de conservatori, *tories*, el nu admitea absolutismul și nici monarhia de drept divin, mărginindu-se să justifice autoritatea Statului pe motivul *utilității* generale.

4. Filosofia religiei

Hume și-a expus ideile despre religie în „Tratat” (sect. V și VI din partea IV, despre materialitatea sufletului și despre identitatea personală), în *Istoria naturală a religiei* (*Natural History of Religion*) și în *Dialogurile asupra religiei naturale* (*Dialogues concerning Natural Religion*), care au apărut abia după trei ani dela moartea sa.

Controversele relative la religie erau în toiu în acea vreme, ca un ecou al luptelor politice și religioase care turburaseră Anglia și Scoția în ultima jumătate a sec. XVII și Hume arată o constantă preocupare pentru problema religioasă. ²⁾

Hume încearcă a aplica în cercetarea religioasă aceeaș metodă pe care o aplicase la analiza cauzalității. Religia este pentru el un fenomen psihologic și istoric. Ea își are originea în natura omenească și anume în partea ei instinctivă, în viața

1) Această opoziție între Hobbes și Hume va fi împăcată mai apoi de Kant sub forma următoare: deși Statul nu a rezultat istoricește dintr'un contract, totuși ideea unui contract social a existat ca normă, ca o idee regulativă care s'a deslușit treptat în conștiințe. (v. I. Petrovici, Kant pag. 208 și următoarele.

2) Leroy, La critique et la religion chez David Hume, Paris 1930 p. 204.

practică, nu în cea intelectuală! în contemplarea naturii.

Speranța și grijile noastre ne fac să presupunem existența unor puteri supranaturale care ar conduce destinul nostru și care ar putea fi influențate de atitudinea ce am avea-o față de ele. Tendința ce o avem de a întrezări în aceste puteri calități omenești a dus la acea alegorică zeificare antropomorfică care este politeismul. Politeismul și nu monoteismul este religia originară, după cum ne arată istoria. A admite monoteismul relevat la începuturile umanității, înseamnă a nu putea explica apariția politeismului, decât printr'o întoarcere înapoi pe care istoria o infirmă. Zeii sunt buni sau răi, mai înainte de a fi cauzele ordinii naturale.

Monoteismul este un fruct târziu al gândirii spiritului omenească și cu toate acestea nu a rezultat dintr'o cercetare rațională, ci din aceleași izvoare neraționale ca și politeismul. Trecerea dela politeism la monoteism se datorește faptului că frica sau celelalte sentimente omenești atribue divinității o infinită posibilitate de conducere a lumii.

Conștiința se ridică progresiv la grade superioare și înalță obiectul imaginației, făcându-l din ce în ce mai perfect, ajungând astfel la ideea unui Dumnezeu unic, infinit și incomprehensibil. Însă această reprezentare superioară nu rămâne pură, întrucât cu cât e mai sublimă imaginea pe care superstiția populară și-o face despre divinitate, cu atât intervine nevoia de a interpune mijlocitori apropiați naturii omenești. Există un fel de oscilație între concepția intuitivă, sublimă, despre Dumnezeu, și concepția sensibilă mărginită, așa că religia cuprinde lucruri sublime alături de altele grosolane și prozaice.

În „Dialogurile asupra religiei naturale”, *Demea* susține un punct de vedere ortodox sprijinit pe rațiune și pe sentiment; *Cleant* reprezintă un deism raționalist care se sprijină mai ales pe argumentul teleologic, iar *Philon* reprezintă punctul de vedere sceptic. Deși Hume spune că „ideile lui *Cleant* se apropie cel mai mult de adevăr”, desigur că punctul de vedere al scepticului îl interesează cu deosebire, dacă nu coincide chiar cu părerile sale, așa cum reiese de altfel din corespondența sa.

Argumentele raționale prin care se dovedește existența lui Dumnezeu provin dintr'o extindere nelegitimă a judecăților noastre. *Philon* critică și respinge așa numitul argument teleologic dedus din ordinea și din finalitatea ce se observă în natură. Acest argument se sprijină pe o nejustificată analogie între univers și un mecanism artificial. E greu de admis că

există vreo analogie între un mecanism limitat, datorit unei cauze limitate, și întreaga natură, care ne este în mare parte necunoscută. Dacă am admite această analogie, ar trebui să admitem un Dumnezeu după modelul naturii omenești, care ar fi finit și imperfect, care ar construi cu eforturi, ca un meșter priceput, universul.

- E greu să deducem o divinitate unică și infinit atotputernică și perfectă drept cauza unei lumi finite și pline de imperfecțiuni, care nu pare să fie opera unei ființe perfecte. Apoi nu poate exista o problemă specială relativă la lume ca totalitate; din moment ce avem explicații pentru fenomene izolate, a transpune problema la lumea în totalitatea ei, e opera unui act arbitrar de conștiință.

Deasemenea, argumentul ontologic care dovedea existența lui Dumnezeu prin aceea că existența este implicată în perfecțiunea lui Dumnezeu, nu are tărie, fiindcă existența nu poate fi derivată dintr'un conținut logic.

Faptul că tocmai imperfecțiile și suferințele acestei lumi, care pledează contra argumentului teleologic, aduc la credință mulți oameni cari caută consolarea, dovedește pentru Hume că religia izvorăște din natura noastră adâncă, din sentiment și din instinct și că ea nu este o creație rațională. Ca și în ce privește cauzalitatea, dacă reflexiunea filosofică arată lipsa de temei al unui principiu al naturii omenești sau al unei credințe, nu rezultă că trebuie să le îndepărtăm, ele făcând parte din structura spiritului nostru. Astfel în ultimul Dialog, *Philon* arată că critica religiei naturale lasă loc revelației și ne sfătuiește ca, în materie religioasă, să ne încredințăm instinctului și părerilor generale.

Această recomandare poate apare ca un fel de concesiune făcută mai degrabă din prudență, mai ales dacă ținem seamă că, în același Dialog, vorbește despre cauza de discordie care poate deveni religia și despre superstițiile pe care le poate provoca.

Hume a examinat problema religioasă, atât din punctul de vedere al originii istorice a religiilor, cât și a temeiurilor raționale pe care se sprijină religia.

Concluziile sale sunt mai degrabă sceptice și critica lui Hume se îndreaptă împotriva deismului raționalist ca și în contra ortodoxiei religioase.

Dar scepticismul său nu e integral și nu duce la ateism. Mai mult, deși a fost considerat ca deist sau ca un ateu de-

ghizat în sceptic, se pare că Hume a fost credincios și că frecventa biserica.¹⁾

Critica lui Hume a combătut mai ales antropomorfismul grosolan și superstițiile; ea tindea la înobilarea sentimentului religios și la purificarea sa de orice elemente inferioare. Religiile nu sunt revelate și nu sunt de esență supranaturală; ele trebuie considerate ca fapte, ca niște creații ale spiritului omenesc care corespund unei nevoi adânci a sufletului nostru.

Atitudinea lui Hume în problema religioasă e înrudită așa dar cu aceia din teoria cunoașterii și morală.

David Hume urmează tradiția empiristă a filosofiei engleze, pe care o ridică la expresia sa cea mai generală și mai cuprinzătoare. Gândirea sa își are rădăcinile în primul rând în ideile empiriștilor englezi, — Fr. Bacon și Locke, Hobbes și Berkeley, — a căror critică o reia, pentru a o duce mai departe. Alături de această influență tradițională, există în cugetarea sa și nuanțe de gândire datorite principalelor curente ale filosofiei moderne, precum și clasicii latini, în special. Hume cunoștea scepticismul lui Montaigne, raționalismul cartesian, — pe Malebranche mai ales, — *Ethica* lui Spinoza, faimosul dicționar istoric al lui Pierre Bayle, care cuprindea deja mentalitatea critică și negatoare a secolului XVIII²⁾.

Filosofia lui morală amintește de idealul antic al lui Cicero și al stoicilor romani, teoria afectelor este înrudită cu aceia a lui Spinoza, dialogurile asupra religiei poartă pecetea discuțiilor și controverselor ce se duceau atunci între ortodoxia religioasă și deism.

Progresele științei, care culminează în descoperirile lui Newton, își au deasemenea ecoul în gândirea lui Hume, ca și tendințele liberaliste pe care le răspândea secolul luminilor. Punând omul, „natura omenească”, în centrul tuturor cercetărilor sale privitoare la Morală, Drept, Economie, Religie și Istorie, filosofia sa exprimă în totul tendințele individualiste și critice ale epocii sale. În acest sens, l-a numit Carlyle, „adevăratul rege intelectual al secolului XVIII”.

Ideile lui Hume au fost un ferment roditor pentru cugetarea filosofică. Thomas Reid, întemeietorul școalei scoțiene, așa numită „a simțului comun” și contemporan cu Hume, mărturisește

1) v. *Leroy*, op. cit. pag. 366.

2) Asupra influențelor suferite și exercitate de Hume a se vedea *Hendel*, *Studies in the philosophy of David Hume*, 1925.

că „nu s'ar fi gândit să analizeze principiile rațiunii omenеști, dacă nu ar fi cеtit Tratatul lui Hume”¹⁾). La fel Adam Smith și Malthus recunosc impulsul hotărîtor pe care l-a avut autorul Tratatului asupra operei lor.

Pe continent, ideile sale au „trezit pe Kant din somnul dogmatic”, — titlul de glorie al lui Hume în istoria filosofiei, — și mai apoi în cugetarea post-kantiană s'au dovedit deopotrivă de fecunde: Jacobi, Schulze și Maimon au împrumutat dela el ideia de credință (belief) și armele sceptice în lupta contra Criticei rațiunii; Schopenhauer vedea în Hume pe principalul premergător al lui Kant și vroia să traducă scrierile sale relative la religie, fiind convins „că într'o privință s'ar putea învața din ele mai mult decît din operele lui Hegel, Herbart și Schleiermacher la un loc”; pe cînd Feuerbach reia, după Hume, studiul evoluției religiilor din punct de vedere istoric și psihologic.

Asupra pozitivismului francez, ideile lui Hume au avut o influență covârșitoare, după cum mărturisește Aug. Comte într'o scrisoare către J. St. Mill: „nu voi uita niciodată cît de mult datorește propria mea dezvoltare influenței lui Hume și Adam Smith”; Hume e considerat cu drept cuvînt ca principalul precursor al pozitivismului francez.

De asemeni, utilitarismul lui Bentham, asociaționismul lui Bain, ca și evoluționismul lui Spencer, sau pragmatismul lui James, vădesc influența fecundă a ideilor lui Hume. La fel empirio-criticismul lui Avenarius ca și analiza senzațiilor lui Mach și filosofia imanentistă a lui Schuppe și Schubert-Soldern mărturisesc trăinicia ideilor cuprinse în „Tratat” și în „Cercetare”,

Cugetarea lui Hume este un moment important al cugetării moderne. El poate fi depășit — cum a și fost, de alt fel — dar ideile sale vor continua să aibă înrîurire, fiindcă sunt expresia desăvârșită a unui punct de vedere totdeauna valabil, al spiritului omenesc: atitudinea empiristă.

Meritul său este că „a alungat fantomele cunoașterii”, cum spune Rickert și că a pus cel dintîi într'un mod pătrunzător și adînc problema cauzalității, a principiului de care depind toate cunoștințele noastre despre Univers. Dacă cercetarea lui s'a oprit la jumătatea drumului și dacă metoda sa empirică

1) citat de R. Metz, Hume pag. 379.

l-a împiedecat să vadă partea activă a spiritului nostru în procesul cunoașterii, apoi analiza sa a făcut posibilă apariția unui nou statut al cunoașterii omenești, pe care-l va cuprinde „Critica Rațiunii Pure”.

Școala scoțiană

Scoțianului David Hume i s'a împotrivit tot un Scoțian, Thomas Reid, profesor la Aberdeen și Glasgow și întemeietorul școalei Filosofiei scoțiene, numită și școala Bunului Simț (*Common Sense School*). Thomas Reid a fost cel mai valoros și mai dârz dintre primii oponenți englezi ai filosofiei lui Hume, viu criticată în rândurile acelor gânditori de la Aberdeen, constituiți într'o societate filosofică. Alături de el, au combătut pentru aceeași cauză și George Campbell și James Beattie, amândoi profesori la Marischal College. Campbell a fost cel dintâiu care a atacat filosofia strălucitului Hume, dar pe chestiuni secundare, în lucrarea sa *Dissertation on Miracles* (Disertație asupra Minunilor), apărută în 1763, unde printre altele analizează rostul afirmațiilor (*testimony*) în cunoaștere, susținând că pe când experiența conduce la adevăruri generale și este temelia filosofiei, afirmația este temelia istoriei și ea ne dă certitudinea absolută. Cealaltă lucrare a lui Campbell, *The Philosophy of Rhetoric* (1776) se distinge prin câteva chestiuni de psihologie, excelent prezentate.

James Beattie (1735-1803) a fost profesor la Edinburgh și a lăsat mai multe lucrări, printre care și *Essay on the Nature and Immutability of Truth* (Eseu despre natura și imuabilitatea adevărului), apărută în 1770, dar pe care unii critici o socotesc lipsită de orice originalitate sau distincție, nefiind decât o carte de polemică viguroasă, care, e drept, a adus o mare faimă autorului, în timpul vieții sale. Pictorul Reynolds l-a înfățișat închizându-și cu seninătate cartea, în timp ce Hume și ceilalți apostoli ai eroarei sunt aruncați la închisoare. Această operă de artă mărturisește și astăzi pătimașa opoziție ce a stârnit-o Hume cu scepticismul său. Beattie a mai publicat *Theory of Language* (Teoria limbajului), Londra, 1778 și *Elements of the Science of Morals* (Elemente de Morală).

Cam tot în acelaș timp, preotul James Oswald a publicat *An Appeal to Common Sense in behalf of Religion*

(Un apel la bunul simț în favoarea Religiei, 1766-72) și care, ca și Campbell și Beattie, a fost un bun psiholog, dar un medicru metafizician. Reid, Beattie și Oswald au fost judecați împreună de către Joseph Priestley în *Examination* (1774), lucrare ce se îndeletnicea cu analiza filosofiei scoțiene și această judecare globală a fost repetată și de Immanuel Kant, care astfel a greșit față de Reid, identificându-l cu ceilalți gânditori, într'adevăr de calitate inferioară. Cel mai însemnat continuator și totodată critic al lui Hume, Kant, s'a arătat protivnic școalei bunului simț. „Bunul simț, scrie Kant, este un dar prețios al lui Dumnezeu. Dar noi trebuie să-l dovedim prin actele lui, printr'o gândire și vorbire deliberată și rațională, iar nu să apelăm la el ca la un oracol, oridecâteori ne lipsește rațiunea. Una dintre cele mai subtile născociri ale timpului nostru este de a apela la bunul simț (*common-sense*) când cunoașterea ne poruncește, și astfel omul cel mai mărginit își poate măsura puterea cu cel mai adânc cugetător... Și ce este acest apel la bunul simț decât un premiu pentru aplauzele mulțimii, ce nu poate decât să înroșească obrazul filosofului? Nu pot să mă împiedic de a gândi că Hume avea tot atâta bun simț cât și Beattie”¹⁾). Dar doctrina lui Reid nu poate fi atât de lesne anulată, căci ea are, după cum vom vedea, o seamă de obiecții mult mai temeinice decât apelul la bunul simț. Și deși conduce la un anumit fel de realism, în alte privințe Reid anticipează pe Kant în critica lui Hume, dovedindu-se un gânditor de osebită importanță.

Thomas Reid s'a născut în 1710, ca fiu al pastorului parohiei Strachan din ținutul Kincardineshire. Familia sa era recunoscută pentru pietatea, austeritatea și bunătatea ei, iar locul acesta, mai mult cu aspect rural, nu era lipsit de svonuri romantice și nici depărtat de Glen Dye, unde cu mulți ani înainte se aflase și proprietatea familiei of Kant, din care descindea Andrew Cant, cu care Immanuel Kant, marele filosof german, susținea că este înrudit.

Reid intră în 1722 la Marischal College, unde bântuie o atmosferă progresistă, dar nedespărțită de religie. Reid este călăuzit de câțiva profesori de seamă, printre care și un serios cunoscător al lui Berkeley, Hutcheson și Butler, — George Turnbull. Acesta l-a atras către problemele cunoașterii. Dar

1) Kant, *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik*, Prefața vol. III (Rosenkranz) pag. 8.

Reid se îndreaptă, deocamdată, spre teologie, și deține tot la Aberdeen anumite oficii preoțești.

În 1733, este numit bibliotecarul colegiului Marischal. Vizitează apoi Anglia, la Londra fiind găzduit de unchiul său, un medic, iar la Oxford de către vărul său David Gregory, profesor de istorie acolo. Având contact mai mult cu lumea bisericii și a școalei, Reid nu este un om al vieții și se pare că nici nu a călătorit mai mult decât atât. Formația și orizontul său nu sunt mult deosebite de cele ale lui Kant, despre care se spune că n'ar fi călătorit mai mult de șaiszeci de kilometri de orașul său, Königsberg. Dealtfel, vom mai avea prilejul de a-l asemui cu Kant, ambii făcând parte din clasa acelor gânditori austeri, depărtați de vârtoarea vieții și care-și meditează îndelungă vreme operele de seamă.

Împ de cinsprezece ani, Reid deține parohia New Machar, la vreo zece mile de Aberdeen. Cu trei ani înainte de a o părăsi, deci la treizeci și opt de ani, Reid își face debutul ca autor, publicând *An Essay on Quantity* (Eseu despre Cantitate), care apare în buletinul Societății Regale. Aici discută el ideile etice ale lui Hutcheson (apărute cu vreo douăzeci de ani în urmă într-o carte bine cunoscută) și susține că cercetările morale nu pot fi supuse unei măsurători geometrice.

Dar pe când era la New Machar o altă carte, apărută în 1739, îl tulburase profund. E vorba de *Treatise of Human Nature* al lui Hume, mai tânăr cu un an ca Reid, dar care s'a manifestat în chip precoce și strălucitor, ceea ce nu este și cazul său. Hume a regretat publicarea Tratatului său și cam peste zece ani își va formula ideile într-o formă mai atenuată, în aceea *Inquiry concerning Human Understanding*. Reid va critica pe Hume din prima carte, pe când Kant pe Hume din *Inquiry* (se pare că el nici nu a cunoscut Tratatul). Dar deși Reid îl va combate, Hume este acela care i-a deschis ochii asupra neajunsurilor filosofiei lui Berkeley. Peste patruzeci de ani de la părăsirea parohiei New Machar, Reid ne va mărturisi în cartea sa *Essays on the Intellectual Powers of Man* (Essay II, 10) că în tinerețe a crezut pe de-a-ntregul în „sistemul” lui Berkeley și că numai Hume i-a dat conștiința dificultăților acestui „sistem”. Acum ideea lui Berkeley, că nu există lume materială, îi apare ca „cea mai stranie și mai în stare să ducă filosofia la ridicol în fața oamenilor obișnuiți (*plain men*), care sunt călăuziți de dictatele naturii și de bunul simț”.

După demnitatea preoțească de la New Machar, Reid este numit în 1751 la King's College din Aberdeen, ca „regent master”, atribuție specifică învățământului scoțian de atunci și care cerea unui profesor să predea unei întregi serii de studenți, de la intrarea și până la ieșirea lor din universitate, un anumit grup de științe. Reid a trebuit astfel să predea matematicile, științele materiei, ca și psihologia și morală. Astfel, s'a îndeletnicit el cu o seamă de chestiuni, care nu aparțineau în totul domeniului său intelectual.

Tot la Aberdeen, în cadrul acesta academic, Reid participă la lucrările Societății de Filosofie, numită și *Wise Club* (Clubul Înțelepciunii), fondată de dânsul și de Gregory, de asemenea profesor la King's College. Prima reuniune a societății a fost la 12 Ianuarie 1758, iar ultima în 1773. Printre membrii fondatori era și George Campbell, iar peste doi ani intră în societate și James Beattie. Aici discută Reid și colegii săi filosofia vremii; aici se citesc o serie de eseuri sau studii care definesc poziția școalei filosofiei scoțiene împotriva aceluia scoțian singuratec și dărz combătut, Hume.

Faima lui Thomas Reid crește. I se conferă doctorate onorifice, iar în Decembrie 1763 este invitat să ocupe la Universitatea din Glasgow catedra de filosofie morală din care demisionase Adam Smith.

În anul următor și după o reflecție de douăzeci de ani, își publică, în sfârșit, Reid cartea sa *An Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense* (Cercetarea spiritului omenesc potrivit principiilor bunului simț). Este interesant de reținut că înainte de a-l tipări, Reid a trimis manuscrisul său lui Hume, printr'un prieten comun. Hume îi răspunde foarte elegant și îndemânat, laudându-i efortul, dar ferindu-se să o judece în esența ei, deoarece nu a avut în față manuscrisul complet. Când o va putea judeca în întregime și dacă Reid va limpezi chestiunile acelea atât de dificile, „în loc de a mă socoti nimic, voi fi atât de vanitos încât să pretind a lua parte la laudele ce vi se vor cuveni; și am să mă gândesc că greșelile mele, avînd totuși o oarecare coerență, v'au putut determina să-mi revizuiți și să le percepeți utilitatea”. La rîndul său, Reid se adresează foarte respectuos și recunoscător lui Hume. „O să mă socotesc întotdeauna discipolul dvs. în metafizică. Am învățat din scrierile dvs. privitoare

la aceste chestiuni mai mult decît din toate celelalte 'scrieri puse laolaltă" ¹⁾).

Reid a fost o fire timidă, iar pe sine s'a judecat întotdeauna cu multă modestie. În lecția inaugurală de la Universitatea Glasgow, continuatorul lui Francis Hutcheson și Adam Smith, declară că „voiui fi întotdeauna dornic să primesc lumină din orice loc... și gata să-mi schimb opiniunile în fața unei convingeri”.

Trăește retras în mijlocul familiei, iar ca profesor nu captivează studenții, fiind un vorbitor rece, monoton, potolit. Este respectat de studenți, dar nu admirat sau iubit. Așa reiese din cele scrise de studentul și mai apoi continuatorul său Dugald Stewart. Are câțiva prieteni buni, printre care și Lordul Kames, cu care și colaborează. Când, în 1774, Lordul își publică *Schița Istoriei Omului*, Reid își va tipări, ca o anexă în volumul al doilea al cărții, pe șaptezeci de pagini, *O scurtă dare de seamă asupra Logicii lui Aristoteles, cu observații*. Acestea sunt lucrurile publicate de Reid cît timp a fost profesor.

După ce se retrage din învățământ, publică în 1785 și 1788 încă două volume *Essays on the Intellectual Powers of Man* (Eseuri despre puterile intelectuale ale omului) și *Essays on the Active Powers of Man* (Eseuri despre puterile active ale omului), în care sunt strânse o bună parte din prelegerile sale. Mai scrie cîteva studii pe care le citește la societatea filozofică de la Glasgow, printre care niște observații asupra *Utopiei* lui Sir Thomas More, altele asupra primejdiei inovațiilor politice (în legătură cu revoluția franceză), iar ultima sa manifestare metafizică este studiul *On Power* (Despre putere), prezentat acestei societăți filozofice în 1792. După ce lucrase atît de limpede și de tenace pînă și în anii înaintași ai bătrîneții, ducând o viață ordonată, onestă și senină, dar izolată, mărginită și lipsită de curiozitate față de vremea sa (ignorase revoluțiile spirituale ale contemporanilor săi Diderot, Condillac și Kant), Thomas Reid moare în 1796, lăsând lumii amintirea unui om, despre care, cum bine spune A. Campbell Fraser, se va putea spune că a păcătuit considerându-se mai puțin filosof decît era în realitate. Un om care vede în genialitate pricina multor erori și teorii false nu se putea comporta astfel. Filosoful bunului simț se cuvenea

1) A. Campbell Fraser, Thomas Reid. Famous Scots Series, pp. 58—61.

să se supuiе bunului simț, întruchipând pe omul obișnuit, chiar dacă era mai mult. Probabil că el nu a putut aprecia portretul ce i-l făcuse Raeburn, pentru că îl înobilase prea mult.

Filosofia lui Reid este clară și bine argumentată. Reid nu combate judecățile lui Hume, ci fundamentele scepticismului său, dovedindu-le netemeinicia. Rezultatele sceptice ale lui Hume sunt urmările „teoriei ideale” pe care Locke a luat-o de la Descartes. Reid se întreabă: „ce evidență am eu în favoarea acestei doctrine că toate obiectele cunoașterii mele sunt idei în spiritul meu?” Locke, Berkeley și Hume afirmaseră că obiectele cunoașterii imediate sunt idei sau (în cazul lui Hume), impresii în spiritul nostru. Dar în felul acesta, ei nu mai puteau explica sau susține existența unor obiecte în afara spiritului, sau relațiile dintre obiecte. Reid combate cele două principii ale „teoriei ideale”, formulate de Hume și recunoscute a fi temeliile filosofiei sale: percepțiile noastre distincte sunt „existențe distincte”; și „spiritul nu percepe niciodată o legătură (*connection*), între existențele distincte”. Hume nu a putut renunța la aceste două principii, dar Reid, ca de altfel și Kant, nu numai că va renunța la ele, dar le va dovedi netemeinicia.

De la începutul cărții *Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense*, Reid combate „sistemul” sau „teoria” ideală, accentuând că procesul percepției nu începe prin idei, ci prin judecăți. Cunoașterea senzațiilor *per se* sau simpla aprehensiune nu-i decît o abstracție pe care o putem degaja ulterior prin analiza judecății originare. A avea însă o senzație dintru început, înseamnă a avea totodată cunoașterea unui obiect present ca ceva corelat cu noi. „Natura nu ne înfățișează aceste idei separat, pentru a fi compuse de noi”, ci ea ni le înfățișează corelate. „Simpla aprehensiune (adică cunoașterea senzațiilor în ele înseși), se săvârșește rezolvând și analizând o judecată simplă și originară”. Judecata este unitatea primordială a cunoașterii și nu ideia. Această judecată, credința sau cunoaștere întovărășește senzația și nu poate fi definită, așa cum nu poate fi definită nici senzația. Dar „fiecare operațiune a simțurilor implică, prin natura ei, judecata sau credința, la fel ca și simplele aprehensiuni”.

Iată chipul în care Reid a anulat existența distinctă a ideilor, declarând-o o abstracție și așezând judecata drept elementul primar al cunoașterii. Noi nu avem mai întîi senzații pe care

să le referim, apoi, la un subiect și la un obiect. A avea o senzație înseamnă a avea totodată și cunoașterea unui obiect actual, ca ceva corelat cu noi; înseamnă că dintru început noi trecem într-o lume reală și permanentă, senzațiile fiind mai mult semnele acestei lumi. „Nu având mai întâi noțiunea de spirit și noțiunea de senzație și apoi comparându-le împreună, percepem noi pe cea dintâi ca având relația unui subiect sau substrat, și pe cealaltă relația unui act sau unei operații; dimpotrivă, unul din lucrurile la care ne referim, adică senzația, ne sugerează atît corelatul cît și relația”.

Senzațiile ne sugerează calitățile ce există în obiectele externe, fără a semăna cîtuși de puțin cu aceste obiecte, deoarece senzația este diferită de „percepția obiectelor externe”, pe care o întovărășește. Privită în ea însăși, senzația este un act al spiritului și nu are un obiect distinct de act. Dimpotrivă, percepția este un act de cunoaștere al cărui obiect este lucrul extern real. Senzația ne sugerează noțiunea și încrederea, adică ne furnizează acele „sugestii naturale” sau „judecăți de natură”, necesare constituirii experienței noastre. Senzațiile sunt rezultatul constituției noastre și principiile (sau noțiunile sau credințele), pe care ni le dau ele nu sunt propriu zis din domeniul raționării, ci al bunului simț. „Prin ce principii de logică săvârșim noi aceste inferențe, este imposibil de arătat. Constituția noastră ne inspiră în mod imediat judecățile naturale, care deci nu sunt dobândite, cum credeau predecesorii lui Reid, prin comparația dintre idei sau percepînd potrivirile și nepotrivirile dintre ele”.

Prima sugestie naturală sau judecată este referința senzațiilor la un eu sau spirit. „Gîndirea trebuie să aibă un subiect și să fie actul unei ființe gînditoare... Senzațiile și gîndirile noastre ne sugerează noțiunea unui spirit, încrederea în existența lui, precum și relația lui cu gîndurile noastre”. Deci senzația ne dă cunoașterea unui obiect, conștiința relației obiectului cu noi, precum și simțămîntul existenței obiectului. Dar orice „început de existență sau orice schimbare în natura, ne sugerează noțiunea unei cauze”, și această judecată este, iarăși, implicată în procesul perceptiv. Când mirosim un trandafir, mirosul semnifică două lucruri: „întîi, o senzație care nu poate avea existență decît cînd e percepută și care nu poate fi decît într-o ființă simțitoare sau spirit; în al doilea rînd (mirosul), semnifică o putere, o calitate sau o virtute aflată în trandafir, sau în efluviile (*effluvia*), pornite din el, nu care are o

existență permanentă, independentă de spirit și care, prin felul cum este constituită natura, ne produce senzația din noi. Prin constituția originară a naturii noastre, noi suntem siliți să credem deopotrivă că există o cauză permanentă a senzației... și că experiența ne determină s'o atribuim trandafirului (*experience determines us to place it in the rose*).

Așadar, chiar în calitățile numite secundare există două elemente: senzațiile și calitățile externe ce sunt indicate de senzații. Cu atât mai mult, în calitățile primare unde nu avem numai simțământul vreunei puteri sau virtuți a obiectului independent de spirit, dar chiar cauza senzațiilor¹⁾.

Filosofia lui Thomas Reid se caracterizează, așadar, printr-o restabilire a percepției ca percepție, spre deosebire de idealismul senzațional sau de idealism în genere. Senzația rămâne ca o stare subiectivă și ca o condiție a percepției, dar cunoașterea începe sau se constituie cu percepția. Cunoașterea e obiectivă, reală, implicând un subiect cunoscător și un obiect independent de el. Ideile nu sunt operațiile unui spirit, cum credeau predecesorii lui Reid, ci obiectele acestor operațiuni. Nu numai spiritele au existență, dar și obiectele externe. Spiritul percepe o legătură reală între obiecte, căci acele impresii sau idei izolate cu care începe cunoașterea la Locke și Hume sunt abstracții sau ficțiuni. Unitatea cunoașterii este judecata.

Reid reafirmă ceea ce Berkeley și Hume aboliseră: distincția între calități primare și calități secundare. Atacând percepția reprezentativă (Reid tăgăduiește că ar exista imagini ale lucrurilor externe, în spirit), filosoful de la Aberdeen și Glasgow și, în mai mare măsură încă, școala scoțiană par a menține independența lumii materiale, implicând doctrina celor două substanțe. Aceasta a determinat pe unii critici să vorbească de dualismul natural al școalei scoțiene. Alții, ca A. Seth Pringle Pattison, susțin, însă, că menținând teoria percepției imediate, filosofia scoțiană distruge, oarecum, înstrăinarea materiei de spirit și deci anulează dualismul. Dar tocmai teoria percepției imediate este confuză la Reid, care întrebuițează și acel termen ambiguu „sugerează”, prin care ne arată chipul în care constituția spiritului nostru ne asigură

1) Toate citatele de pînă aici se găsesc în Reid, *Works*, ed. Hamilton pp. 106—130. Prezentarea aceasta a doctrinei lui este, deasemenea, îndatorată următorilor autori; A. *Seth Pringle-Pattison*, *Schottisch Philosophy*; W. R. *Sorley*, *A History of English Philosophy*; și A. *Campbell Fraser*, *Thomas Reid*.

cunoașterea lumii externe. Cealaltă teză esențială a filosofiei lui Reid este afirmația că unitatea cunoașterii este un act al judecății. Natura nu ne prezintă elementele separat pentru a fi compuse de noi, ci ni le înfățișează legate și compuse în judecată. Judecata este, prin urmare, dovada obiectivității cunoașterii. Noi nu începem cu analiza conținutului percepției, ci deadreptul cu percepția, care pe lângă simpla aprehensiune conține, după cum am văzut, recunoașterea existenței obiectului și a corelației lui cu noi. Percepția înseamnă fixare sau formare, dându-ne noțiunea unei lumi reale și permanente.

Reid a fost primul filosof care a răspuns temeinic obiecțiilor lui Hume. Prin acestea, el se situează alături de Immanuel Kant, fără să aibă, firește, grandoarea și forța de construcție arhitectonică a filosofului german. Dar în anumite aspecte ale filosofiei sale, Reid anticipează pe Kant, cu toate că el nu va merge pe linia idealismului, ci mai curând pe aceia a realismului. Tezele principale ale filosofiei lui Reid se aseamănă cu problematica esteticii și analiticii lui Kant. Dar numai în anumite detalii și procedee.

În substanța ei, doctrina lui Reid, anulând teoria ideilor, susține o cunoaștere imediată a lumii reale, pe când Kant a reconstruit sistemul ideal, dându-i formă rațională și sprijinul unui subiect permanent sau principiu de sinteză. Reid este numit de Hamilton un realist natural. Epistemologia sa este realistă, pentru că recunoaște realitatea lumii externe și a spiritului în adecvație cu bunul simț, acel *common-sense*, de care nu vor să se depărteze nici neo-realiștii contemporani.

Totuși, expresia aceasta, *common-sense*, a pricinuit și va mai pricinui multe neînțelegeri și interpretări greșite. După cum observă Sorley, Reid a admis anumite principii ale cunoașterii, nu pentru că ele sunt acceptate de către vulg, ci deoarece „constituția naturii noastre ne face să credem în ele”. Prin urmare, el a ajuns la teoria sa, fără a se întemeia pe consensul public (cum credea Kant), ci printr-o analiză a experienței omenești, a puterilor ei. Iar A. Seth Pringle Pattison ne arată că doctrina lui Reid și a școlii scoțiene este o filosofie a bunului simț, care se opune interpretărilor idealiste ale experienței omenești. Astfel fiind, ea rămâne o filosofie și nu o simplă întrebuintare a bunului simț împotriva idealismului.

Intr'adevăr, în *Essays on the Intellectual Powers of Man*, Reid nu opune bunul simț rațiunii sau filosofiei în genere, ci numai unei anumite filosofii. Pentru el bunul simț (*common-*

sense), înseamnă judecata, chiar dacă filosofii îi dau un alt înțeles. „Este absurd să crezi că poate fi o opoziție între rațiune și bun simț. Bunul simț este primul născut al Rațiunii; și amândouă sunt îndeobște (*commonly*), unite în limbaj și în scris, fiind inseparabile în natura lor. Rațiunii noi îi atribuim două funcțiuni (*offices*), sau două grade. Primul, de a judeca lucrurile evidente de la sine; al doilea, de a conduce la concluzii ce nu sunt evidente, pornind de la cele evidente. Primul grad este domeniul, și singurul domeniu, al bunului simț și deaceia el coincide cu rațiunea pe de-a ntregul, fiind doar un alt nume pentru o ramură sau un grad al rațiunii”. (*op. cit.*, Essay VI. Of Judgment, Ch. II On Common Sense).

Totuși, alteori, Reid crede în temeinicia principiilor sale pentru că „toți oamenii cari posedă o înțelegere comună sunt de acord cu aceste principii”. Aceasta este pricina pentru care Reid este considerat adesea ca un adept al cunoașterii vulgare și naive împotriva filosofiei. Și această aparență mai este susținută și de faptul că, într’adevăr, alți gânditori din școala scoțiană, ca Oswald și Beattie, au apelat într’un chip puțin științific sau filosofic la mărturia bunului simț. (Intr’un articol din *Mind*, Aprilie 1895, Profesorul Sidgwick a reliefat confuzia lipsită de simț critic pe care Kant o săvârșește identificând pe Reid cu Oswald și Beattie în ceea ce privește apelul la bunul simț sau la simțul comun).

Realismul natural al lui Thomas Reid a recunoscut realitatea lumii externe, realitatea cunoașterii noastre, ca și existența spiritului, „care gândește, își amintește și raționează”. Dar Reid nu a mers până în adâncul tuturor problemelor, ci s’a îndeletnicit mai mult cu cunoașterea sau epistemologia și aici și-a dat măsura puterii sale de cugetare și observație.

Școala scoțiană și-a avut continuatori și în generațiile următoare. Elevul lui Reid, Dugald Stewart (1753—1828), timp de douăzeci de ani profesor de filosofie morală la Universitatea din Edinburgh, a avut o mare influență asupra studenților săi, ca și asupra societății scoțiene, engleze și americane, din vremea sa. A publicat numeroase lucrări, printre care *Elements of the Philosophy of the Human Mind* (Elemente ale filosofiei spiritului omenesc) 3 vol., 1792-1814 și 1827, *Outlines of Moral Philosophy* (Studii de filosofie morală), *Philosophical Essays* (Eseuri filosofice), *The Philosophy of the Active and Moral Powers* (Filosofia puterilor active și

morale), precum și dări de seamă asupra vieții și operei lui Adam Smith, Robertson și Reid.

Student al lui Reid, el i-a rămas urmaș și în filosofie, evitând, însă, să întrebuințeze noțiunea de *common-sense*, așa cum la rândul său, Reid se ferise să întrebuințeze cuvântul *idee*. În loc de bunul simț, el vorbește despre „legile fundamentale ale credinței omenești, sau elementele primare ale rațiunii omenești”. Se deosebea de Reid, apropiindu-se în unele privințe de școala empirică. Sorley îi descrie opera ca destul de mediocră, deși limpede și plină cu discuții și polemici, ce nu au depășit interesul generației sale. Prin el nu s'a realizat niciun progres în gândire. Cam tot astfel l-a privit pe Dugald Stewart, odinioară, și Schopenhauer, care apreciază în chipul următor pe Reid și pe elevul său: „cea mai bună și cea mai inteligentă expunere a naturii și esenței concepțiunilor pe care am putut s'o găesc unde este în *Eseurile asupra puterilor spiritului omnesc* ale lui Thomas Reid. Aceasta a fost apoi condamnată de către Dugald Stewart în *Filosofia spiritului omnesc*. Pentru a nu strica hârtia, voi observa pe scurt că în ceea ce-l privește pe Stewart, el aparține acelei largi categorii de oameni cari au obținut o nemerită reputație prin favoruri și prieteni, și, prin urmare, nu pot decât să sfătuiască ca nimeni să nu-și piardă măcar un ceas cu mâzgălelele unui scriitor atât de superficial”. (în *Lumea ca voință și reprezentare*).

O poziție intermediară între asociaționismul lui Mill și doctrina școalei scoțiene a avut Thomas Brown (1778-1820), care a fost urmașul lui Stewart la catedra de la Universitatea din Edinburgh. Brown a fost un tânăr strălucitor și precoce, care în scurta-i viață s'a dedicat deopotrivă poeziei și filosofiei, ajugând la o faimă deosebită grație unui stil ales, unor analize pătrunzătoare (deși îndatorat mult altor gânditori, printre care și lui De Tracy) și elocventă. Așa ni-l descriu unii critici, care au grija să arate că Brown a contribuit la propășirea psihologiei.

La douăzeci de ani a publicat *Observations on the Zoonomia of Erasmus Darwin*, iar, mai târziu, un volum mic *Observations on the Nature and Tendency of the Doctrine of Mr. Hume concerning the Relation of Cause and Effect*, pe care l-a mărit în edițiile următoare. Cauzalitatea este, pentru el, numai o simplă și uniformă antecedență în orice obiect. Dar există și o credință instinctivă care ne spune că atunci când circumstanțele precedente ale unui caz sunt identice, circum-

stanțele ce vor rezulta vor fi și ele la fel. El consideră „filosofia spiritului” ca o știință a analizei. Totodată, respinge doctrina facultăților mintale, susținută de anumiți filosofi. Memoria sau comparațiunea sunt asemănări între clasele faptelor mentale. În *Lectures on the Philosophy of the Human Mind*, publicată după moartea sa, aceste principii sunt aplicate amănunțel percepției și cunoașterii. Brown a făcut importanta deosebire dintre simțul mușchiular și pipăitul propriu zis; și a susținut că extensiunea este cunoscută printr’o succesiune de senzații mușchiulare, iar lumea externă printr’un număr de senzații constitutive. Dar a păstrat încrederea în existența reală a obiectelor fizice, pe temeiul că ele sunt implicate în intuitiva noastră credință în cauzalitate.

După Brown, filosofia scoțiană cunoaște o perioadă de stagnare. Dar între timp, ea începe să fie cunoscută în Europa. Prin Royer Collard ea devine apreciată în Franța și în special filosofia lui Reid, care este tradus în 1828 de către Jouffroy. Cel mai entusiast valorificator al filosofiei lui Reid în Franța este Victor Cousin. În Scoția, Sir William Hamilton (1788-1856) va căuta o sinteză între filosofia germană și filosofia scoțiană, între Kant și Reid, și totodată va publica operele lui Reid (1846), aducând astfel un pios omagiu înșuflețitorului și celui mai vrednic reprezentant al școalei sau filosofiei scoțiene, rămasă în istorie, pe bună dreptate sau nu, drept școala Bunului Simț.

Iluminismul francez¹⁾

Aciunea filosofică, pe care istoria gândirii omenești a intabulat-o în paginile ei sub denumirea caracteristică de mișcare

1) Termenul de *iluminism*, întrebuințat în acest capitol și în altele următoare, este menit să provoace nedumeriri și să dea naștere la confuzii. Așa cum îl întrebuințăm în volumul de față, el nu are semnificarea de *văzire mistică*, de intuire instantanee și imediată a unor forțe absolute, ci prin termenul de *iluminism* vrem să exprimăm ceea ce germanii înțeleg prin *Aufklärung*, francezii prin *lumière*, englezii prin *enlightened age* și italienii prin *illuminismo*. Iluminist este omul care-și întemeiază credințele, părerile, regulile de purtare, pe propria sa rațiune. El este adversarul autorității celor vechi, adversarul oricărei doctrine impuse de Biserică, nu se supune nici unei tradiții, nici școlare, nici sociale, nici juridice, nici filosofice. Filosofi iluminiști se bazează pe rațiune, dar resping factorii apriorici și sistemele bazate pe acești factori. Luminile lor se dezvoltă prin aplicarea rațiunii la experiență, prin observație. Iluminiștii sunt pentru toleranța religioasă și în genere pentru exprimarea liberă a opiniilor, atâta vreme cât acestea nu au un caracter seditos și nu sunt menite să turbure ordinea publică. Dealtfel, cititorul își va face o idee mai completă despre iluminism, citind capitolele respective din prezentul volum. (S. R. F.).

iluminismului francez, este cuprinsă între anii 1740 și 1780, adică în epoca de mare răsunet istoric și cultural, în care aveau să se plămădească criteriile și orizonturile doctrinare ale Marii Revoluții.

Peisagiul spiritual și social al acestei epoci se deosebește mult de al celorlalte. Viața intelectuală ia înfățișeri febrile. În cuprinsul ei, filosofii și, bineînțeles împreună cu ei, disciplina pe care o reprezentau ocupă locuri centrale. Gândirea filosofică, desprinzându-se din făgașul liniștit și solemn al atitudinilor strict speculative, începe să coboare în frământarea luptelor sociale, tinzând să devină, în cuprinsul acestora, o veritabilă armă de luptă. Forțele spiritului își adaugă astfel o misiune nouă, pe care n'o avuseseră în trecut decât în chip cu totul îndepărtat, și anume: de a combate instituțiunile trecutului și de a statornici, în locul tradiționalismului lor inveterat, temeuri spirituale care să ducă la o nouă concepție și la o nouă organizare a lumii. În sprijinul acestei străduințe, venea întreaga mișcare culturală a vremii. Astfel, este de notat că progresul științelor materiale devenea din zi în zi mai evident. În felul cum se desfășura, el putea să lărgască simțitor orizonturile de înțelegere ale minții cercetătoare și să dea descoperirilor în curs o întemeiere exactă, ținută aproape în întregime pe realități palpabile. În domeniul explicărilor spirituale, sensualismul englez impusese credința că ideile nu reprezintă valori îndreptățite de adevăr decât în măsura în care au rezultat, în conștiința noastră, pe baza unor experiențe efective și neîndoelnice. În fine, teoriile noi privitoare la dreptul natural, în opoziție cu principiul autorității așa cum fusese înțeles până atunci și cum era încă practicat de către instituțiile în ființă ale societății din vremea aceea, deschideau, în cuprinsul acțiunilor social-politice, perspective îndrăznețe, care cereau, prin natura și prin înlănțuirea lor structurală, traduceri imediate și evidente în fapte pozitive.

Asistăm, în această epocă, la o mare efervescență spirituală. În fruntea mișcării astfel începute, filosofii devin campionii autorizați ai unei întinse rețele de campanii și polemici, care nu se opresc însă în cercurile restrânse ale specialiștilor, ci se difuzează larg, angajând în frământarea lor întreaga pătură intelectuală și provocând, din această cauză, reacțiuni energice din partea autorităților civile și eclesiastice.

În această atmosferă de luptă de idei, poziția intelectuală și socială a „filosofului” înregistrează, față de trecut, modificări sensibile. Nevoia de cunoaștere îl stăpânește cași până acum,

dar nu numai pentru ea însăși și pentru emoția spirituală a construcțiunilor dialectice, ci și pentru chipul în care aceasta ar putea să dea la iveală o măsură practică, a fericirii și a echilibrului social. Astfel, „filosoful” din această epocă ne apare ca un adversar declarat al prejudecăților și, deopotrivă, ca un propovăduitor hotărît al *luminilor*, înțelese în chipul unui sistem de valori noi, cu tinctură liberal-revoluționară, menite să aducă gândirii și moravurilor sociale ale vremii întemeeri spirituale premenite, care să dea curs descătușării și emancipării lor.

Aceste fapte contribuesc cu stilul preocupărilor vremii să poarte câteva înfățișeri caracteristice. Atacul despre care vorbim, purtat împotriva prejudecăților sociale și teologice, nu avea în vedere numai ideile sau credințele pe care se întemeiau, ci, deopotrivă, și pe oamenii care le reprezentau. Deaceia, în mod fatal, mișcarea ideologică a vremii are un caracter violent, de polemică și de pamflet. În desfășurarea acestei mișcări, opinia publică începe să aibă un rol de frunte. Acțiunea despre care este vorba o privește de-adreptul. La rândul ei, pentru succesul social pe care îl urmărește, — aceasta pentru a da câștig propriei ei rațiuni de a fi — filosofia despre care este vorba are, și ea, tot interesul de a solicita și de a-și organiza sprijinul însuflă al opiniei publice. Din acest paralelism de interese vor avea să decurgă câteva consecințe firești și concludente, de natură să alcătuiască, totdeodată, elemente caracteristice ale noiei ideologii iluministe. Filosofia care începe acum va avea să se afirme într-o formă potrivită, pe înțelesul câtor mai mulți și pe măsura sensibilității generale. Tehnica și logicismul scolastic încep să fie părăsite curajos, împreună cu o anumită credință curentă până atunci, că intimitatea culturii în general și a filosofiei în special, nu pot să aparțină cu adevărat decât unui număr restrâns de inițiați, în chipul unei vocații sau al unei dotări speciale. În locul scolasticismului răsare cultul ideilor clare, spuse în modul cel mai limpede posibil, iar în locul dotării speciale, despre care pomeneam mai sus, răsare credința contrarie că, dimpotrivă, bine condus, orice spirit este în stare să înțeleagă, la un nivel mulțumitor, valorile de ordin filosofic care privesc soarta și fericirea omului.

Este interesant de remarcat discrepanța care se afirmă insistent, între filosofie și forurile clericale. Incepând din secolul al 16-lea, filosofi nu mai reprezintă doar figuri austere de catedră, ci apar și ca scriitori liberi, proveniți din clasele mijlocii și chiar din clasele de jos. Această tendință se accentuează

treptat-treptat în secolul următor, pentruca să capete trăsături definitive în cuprinsul celui de-al 18-lea. Incercări de a nu mai socoti filosofia ca o subordonată a teologiei, ci dimpotrivă, de-a o încorpora pe aceasta filosofiei, se iviseră, cum știm, mai demult. Totuși, pe lângă cele care își fac drum acum, în secolul al 18-lea, acestea nu sunt decât forme timide, simple „viziuni”, cu un cuprins de realitate abia conturat. Filosofii secolului „luminilor” se depărtează de tradiția universitară, îmbibată de scolasticism și de un anumit spirit metafizicist, caracterizat prin izolare dogmatică, de înfățișarea și înlănțuirea pozitivă a lucrurilor. Aparținând în majoritatea lor claselor burgheze — aflate într'un moment de evoluție în care trebuiau să muncească încă din greu pentru a consolida formele misiunii lor istorice — filosofii epocii construiesc despre soarta omului și despre problema universului în general o concepție energetică, întemeiată pe un spirit pozitivist, doritor de acțiune evidentă și adversar declarat al speculațiunii dialectice. Dorința de bază, care îi însuflețește pe aceștia, este aceea de a se dovedi utili oamenilor, de a le construi soarta pe o măsură mai reală a vieții și, astfel, de a împăca gândirea lor intimă cu știința și cu practica ei.

Nu este locul să ne pronunțăm, aici, dacă aceste orientări spirituale au fost de natură să ridice sau să scoboare prestigiul cugetării filosofice. În primul rând, faptul implică aprecieri de ordin istoric și sociologic. În epoca de care ne ocupăm, necesitatea unei ideologii care să se înfățișeze astfel, răsturnând revoluționar pe cea de dinaintea ei, era neîndoielnică. Ca atare, filosofia menită să se afirme sub semnul ei nu putea fi isbită și nici măcar amenințată de artificialitate. Incadrată în realități de o covârșitoare semnificație istorică, forma în care o cunoaștem era cea mai potrivită în care putea să se afirme, judecând, pe de o parte după natura condițiunilor determinante ale vremii, și, pe de altă parte, după chipul în care avea să ia parte, în mod necesar, la transformările sociale ale epocii.

Incercând să străbatem, în linii mari, în spiritualitatea filosofică alimentată și determinată de aceste tendințe, vom avea de desprins, în cadrul epocii care ne interesează, trei aspecte fundamentale: *influența engleză*, *sensualismul*, *scepticismul și materialismul*. În paginile ce urmează, vom trece în revistă înfățișarea generală a doctrinei pe care o tratează fiecare dintre aceste aspecte, așa cum rezultă din scrierile principalilor lor reprezentanți.

1. — Influența engleză.

În vreme ce David Hume se gândea să treacă în Franța pentru a medita mai în liniște la lucrarea sa principală, doi Francezi se îndreptau spre Anglia, cu scopul de a studia, acolo, instituțiile, organizările și doctrina generală de viață care făcuseră, din acest colț de lume, punctul celor mai interesante realizări sociale și politice ale vremii. Această călătorie a fost fructuoasă. Întorcându-se din Anglia, cei doi gânditori au adus cu ei idei numeroase și noi, în ce privește atitudinea filosofică, concepția religioasă, instituția bisericii și organizarea Statului, pe care aveau să le propovăduiască în țara lor.

Acești doi Francezi erau: Montesquieu și Voltaire. Opera lor deschide, în istoria spiritualității europene, temeuri adânci, hotărâtoare, pentru o nouă doctrină filosofică, care să stea la baza organizărilor politice și sociale și care să dea omului, despre el însuși, o concepție mai largă și mai în acord cu legile naturii din care este alcătuit.

Montesquieu (Charles de Secondat, baron de la Brède et de Montesquieu) s'a născut într-o localitate din preajma orașului Bordeaux, în anul 1689. În 1714, a fost numit consilier, iar în 1716 președinte pe viață al parlamentului orașului. În 1728 și-a vândut această demnitate, pentru a se putea deda, în mai mare libertate, studiului. A călătorit mult: în Italia, Elveția, Olanda și Anglia. Aceste călătorii au fost hotărâtoare pentru munca și convingerile sale istorico-sociale-filosofice. În 1734, a publicat *Considérations sur les causes de la décadence des Romains*, iar în 1748 lucrarea sa fundamentală *l'Esprit des Lois*. A colaborat, într-o măsură restrânsă însă, și la redactarea *Enciclopediei*. A murit în anul 1755.

Despre *l'Esprit des Lois*, s'a zis că este tot ce s'a scris mai de autoritate, în domeniul politicii, dela *Politica* lui Aristotel încoace. Ce idei de bază cuprinde și ce a putut să justifice, în mintea celor care au gândit-o, o asemenea aserțiune?

În toate timpurile, diversitatea legilor a alimentat, despre justiția omenească, o concepție sceptică. Mulțimea atât de mare și de variată a legilor este de natură să dovedească, prin aceasta, caracterul lor convențional și artificial. Față de această constatare, calea cea mai adevărată pentru găsirea unei unități salutare, care să dea raporturilor omenești o disciplinare sigură și morală, era văzută în afirmarea hotărâtă a unui drept natural, menit să răstoarne pe cel convențional în ființă. Concepția curentă a

vremii, în această materie, se contura deci destul de evident: dreptul natural era indicat ca dezideratul ideal care să reprezinte o valoare unică și universală, iar în ce privește diversitatea legilor în ființă, aceasta era condamnată cu tărie, fiind socotită ca o domnie neîndoelnică a arbitrariului.

Montesquieu neagă puterea de adevăr a acestui antagonism, pe care îl găsește în atmosfera spirituală a timpului său. El crede că, în mulțimea de moravuri pe care și le dau sau le practică, oamenii nu sunt conduși numai de fanteziile lor, ci dimpotrivă, că sunt conduși și de rigori obiective, care fac ca fiecare dintre legile considerate să depindă, în vreun fel sau altul, de toate celelalte. În această înlănțuire uriașă nu dictează — așa cum s'ar părea — numai întâmplarea sau arbitrariul, ci, înainte de orice, o necesitate de neîndepărtat a lucrurilor. De aici propozițiunea celebră, care rezumă aproape toată doctrina lucrării: „în semnificația lor cea mai largă, legile sunt raporturi necesare care derivă din natura lucrurilor”. Este o propozițiune importantă, pe care o completează cu precizarea la fel de cardinală: „înainte de a fi existat legi propriu-zise, existau însă raporturi de justiție posibile”. Legislațiunile în ființă — de ordin politic, civil, etc. — sunt realizări necesare, în funcție de o serie de factori diferiți, care pot să varieze după condițiunile de spațiu ale cosmosului, sau după condițiunile de timp ale istoriei: forma de guvernământ, diferitele forme de libertate politică, climatul sau natura teritoriului, precum și o serie de condițiuni căpătate în decursul experienței sociale, cum sunt moravurile, comerțul, întrebuințarea monedei, credințele religioase, etc. Necesitatea acestor relațiuni nu decurge mecanic, sau fatal, pe deasupra voințelor omenești. Nu este vorba deci de o necesitate oarbă, ci de una rațională, în cuprinsul căreia, cu toate imperfecțiunile lui, omul se străduiește totuși să găsească, prin frământări sufletești și intelectuale, legile care să corespundă, în chipul cel mai potrivit, împrejurărilor istorice pe care le străbate.

Montesquieu își află locul său firesc între filosofii secolului XVIII prin chipul cum a încercat să stabilească, în cărțile lui, doctrina liberalismului. Prin aceasta, n'a urmărit o preocupare speculativă, ci o problemă practică: stabilirea unor sisteme de legi, menite să realizeze maximum de libertate, în cadrul dat al condițiunilor cosmice și istorice legate de viața națiunilor interesate. În privința aceasta, el consideră constituția engleză ca pe modelul cel mai autorizat. Ea îi dă impresia celei mai potrivite legiuri pentru realizarea libertății, prin faptul că,

în cadrul ei, puterile publice sunt separate între ele, fiecare având raza ei precisă de atribuțiuni, trebuind să se controleze reciproc și, astfel, putând să realizeze un echilibru sigur al interdependenței lor mutuale.

Preocuparea de căpetenie a gânditorului nostru se desfășoară în jurul reformelor pe care le crede necesare, pentru a da Franței un regim adevărat de libertate, în acord cu condițiunile specifice ale istoriei și putințelor ei de viață. Analizând starea de lucruri din timpul lui Ludovic XIV, lasă să se înțeleagă că regimul absolutist nu este cel mai fericit, deoarece, tendințele sale lărgindu-se, țara ar putea fi împinsă pe panta despotismelor periculoase, de tipul celor din Orient. Există trei forme posibile de guvernământ: democrația, monarhia și despotismul. Prima, după ce a cunoscut în antichitate adevărata ei epocă de splendoare, n'ar mai putea reprezenta, astăzi, decât un sistem învechit sau chiar perimat. Discuția care să intereseze, va avea să se desfășoare, deci, cu privire numai la celelalte două. Între monarhie și despotism există un antagonism fundamental. Prima se întemeiază pe un respect absolut al legilor. Acestea stabilesc un sistem logic de ierarhii, de ordonări și de preeminențe sociale, a căror apărare este de natură să întretină în sufletele locuitorilor, pe lângă dragostea de țară, și sentimentul onoarei și al demnității civice. Dimpotrivă, despotismul cere oamenilor numai ascultare oarbă, și își sprijină puterea, în primul rând, pe chipul în care izbutește să se facă mai temut. Pericolul cel mai mare pe care îl pot cunoaște monarhiile este alunecarea lor pe panta exclusivistă a despotismului. Aceasta se întâmplă în mod fatal, atunci când „un prinț crede că-și poate dovedi puterea schimbând ordinea lucrurilor în loc de-a o urma, când ridică funcțiunile naturale ale unora pentru a le da arbitrar altora” (VIII, 6).

Idealul visat de Montesquieu este o monarhie temperată, a cărei putere și stabilitate să fie independentă de consimțământul popular. Este forma de guvernământ cea mai potrivită pentru a ține cumpăna exactă a funcțiunilor, așa încât să realizeze starea de libertate nu prin mijloace forțate, ci prin colaborarea organică a forțelor independente în joc.

În gândirea sa politică, Montesquieu a fost influențat puternic de către spiritul fecund și multilateral al englezului John Locke. Acesta credea că legile au o bază contractuală, că sunt rezultatul unor acorduri libere și convenționale între oameni. Montesquieu adâncește acest mod de a vedea, adăugân-

du-i nota prețioasă și lămuritoare a unui paralelism necesar, între condițiunile cosmice și cele istorice ale societăților în discuție. Așa cum se prezintă, gândirea lui politico-socială constituie o uriașe pledoarie pentru ideea de libertate, ca bază de organizare și armonizare a raporturilor omenești. El n'a străbătut departe, în descifrarea de perspective vaste și deschizătoare de orizonturi istorice, ci s'a menținut doar la analiza înălțurilor simultane, acelea care alcătuiesc categoria *statice* sociale, în opoziție cu aceea a *dinamice* sociale, prin care Vico va vedea, mai târziu, nu simultaneitatea, ci dimpotrivă, succesiunea genetică a formelor sociale. Libertatea visată de Montesquieu nu apare ca o cerință isvorâtă direct din natura omenească, ci ca o formă obiectivă, rezultând din înălțuirea de neîndepărtat a forțelor care iau parte la alcătuirea structurală a societății.

François-Marie Arouet, zis Voltaire, fiul unui notar, s'a născut la Paris în anul 1694. Și-a început studiile de maturitate, prin a fi elevul Jesuiților. Fiind forțat să stea în Anglia, între anii 1726 și 1729, a făcut cunoștință, în acest timp, cu operele celor doi gânditori care aveau să devină părinții formației sale intelectuale: Locke și Newton. După condamnarea faimoaselor sale *Lettres philosophiques*, s'a retras în Lorena, la Cirey, pe lângă Marchiza du Châtelet, căreia i-a dedicat, în 1738, reputata sa lucrare *Philosophie de Newton*. Reîntors la Paris, a trăit încărcat de onoruri, până în 1750, când a găsit adăpost la curtea lui Frederic cel Mare, la Berlin. Certându-se cu acesta, pe chestia unor atacuri îndreptate împotriva filosofului Maupertuis, revine în Franța, petrece câteva luni la o mănăstire benedictină, trăește câțiva ani la Délices lângă Geneva și se retrage pentru totdeauna la Ferney, de unde își îndreaptă, în toată Europa, cea mai mare parte a interesantei lui corespondențe. În 1778, Voltaire a trecut în lumea dreptilor.

Gândirea lui Voltaire nu reprezintă un sistem filosofic propriu-zis. Cadrul ei epistemologic este fixat de către Locke și Newton, în a căror filosofie, Voltaire crede că se poate găsi tot ce stă în puterea și în limitele spiritului omenesc. În majoritate, operele lui — atât cele filosofice cât și cele literare — alcătuiesc campanii împotriva prejudecăților contemporane și, firește, în favoarea unui spirit nou, care să aducă viața intelectuală și morală la nivelul gândirii filosofice și astfel să elibereze spiritualicește pe om, din lanțul credințelor obscurantiste în care îl țineau legile și moravurile în ființă. În această străduință,

Voltaire se bizue, în primul rând, nu pe posibilitatea de transformare interioară a omului, ci pe puterea de convingere a ideilor, mai bine zis, a „luminilor”. Suflătește, omul este veșnic acelaș, stăpânit în permanență de egoism și de pasiuni. Acestea îi fixează, în tabla de valori a creațiunii, un loc al lui, specific, stabil și necesar, din care n'ar avea motive și nici posibilități ca să evadeze. Dacă aceste pasiuni devin adeseori periculoase, aceasta nu derivă din natura lor intimă, ci din cauza ignoranței și prejudecăților în care sunt învăluite, mai bine zis, în care oamenii se complac ca să le învălue. Misiunea filosofiei este de a influența spiritele și de a le face să înțeleagă stilul moravurilor și instituțiilor de care are nevoie progresul oamenilor. Din clipa în care un lucru devine inteligibil, prin aceasta, el se face și util. Filosofia de până acum numără o mare mulțime de idei și atitudini, pe marginea cărora nu s'a înregistrat, pentru soarta omenească, nicio utilitate. Deaceia, exproprierea acestora va avea să constituie o necesitate spirituală și socială de neîndepărtat.

Natura ocupă, în gândirea lui Voltaire, o parte însemnată. În această privință, el manifestă frecvent tendința de a reduce totul la două principii cardinale: *Dumnezeu* și *Materia*. Credința într'o materie eternă, ordonată finalist de către Dumnezeu, este, dintre toate credințele posibile, cea mai convenabilă: ea nu prezintă dificultăți în ce privește ordinea spirituală, de care avem nevoie și nu prejudiciază cu nimic viața morală, pentru că, în definitiv, obligațiunile noastre rămân aceleași, fie că ne sprijinim pe un „haos ordonat”, fie pe un „haos creat”. Pornind dela acest finalism, Voltaire aseamănă Universul cu un orologiu, construit de către spiritul geometric al lui Dumnezeu (Dieu, éternel géomètre). Se ridică împotriva celor care postulează necesitatea unei cosmogonii ca rezultat firesc al înlănțuirii de cauze din Univers, în loc de a simți starea actuală a lumii mai direct, ca pe o realizare unică și privilegiată a Divinității. În susținerea acestei credințe, fizica newtoniană îi dă un sprijin categoric. Elementele pe care acesta le pune în valoare îi apar ca aparținând, în primul rând, nu unui sistem de rațiuni mecanice, ci unei voințe ordonate și atotputernice a Divinității, în vederea efectelor pe care aceste elemente le au de înlănțuit. Voltaire crede în imutabilitatea speciilor animale, cași în aceea a speciilor chimice, îndepărtând astfel ideea transformărilor chimice, pe care o consideră drept o simplă „aparență”. Scepticismul său se întinde, de altminteri, pe un

domeniu larg și variat: astfel, se îndoiește că în cuprinsul speciei omenești s'ar fi putut ivi transformări atât de mari, încât să ducă la formarea raselor, sau, în altă parte, că mișcările fizice ale globului ar fi putut fi, prin acțiunea lor mecanică, mai hotărâtoare pentru formarea munților, văilor, etc., decât ar putea fi un anumit *finalism imperturbabil*, în numele căruia există o ordine necesară, cu un rol indispensabil, în viața lumii și a tuturor elementelor care o alcătuiesc.

În ceea ce construiește despre problema omului, Voltaire este condus de aceeași concepție de bază a fixității, inspirată din fizica newtoniană. În structura lor intimă, atributele spiritului omenesc sunt neschimbătoare. De aceea, Voltaire desvultă clasică lui ostilitate față de tema creștină — așa cum o ilustrează în special Malebranche și Pascal — potrivit căreia soarta omenească apare ca un lanț de așteptări, de pregătiri și de transformări continue, în vederea unei fericiri finale și eterne. Pe Pascal, îl denumește „misantropul sublim”, și arată că, determinat de un temperament delicat, de o sănătate șubredă și de o imaginație nemăsurat de tristă, el este aplecat să facă din om o formă misterioasă, furată și stăpânită de enigme, sortite să rămână mai mult enigmatice decât înțelese. În realitate, faptele stau altfel. Omul nu este o plăsmuire misterioasă, ci o formă precisă, înfiptă cu rădăcini temeinice în natură, înzestrată cu pasiuni pentru a-i servi la adaptarea ei în viață, și cu rațiune, pentru a-și guverna soarta la un nivel mai înalt, superior celorlalte animale. Conflictul lui intim, din care Pascal este dispus să facă teme structurale ale unui sbucium metafizic, în fond, au misiunea mai practică a unor ingrediente necesare, pentru a căror explicare nu poate fi nevoie de postulări mistico-filosofice, cum ar fi aceea a păcatului originar din doctrina creștină. Astfel: nesiguranța din sufletul omenesc este o trăsătură naturală, fără de care psihologia noastră nu s'ar putea realiza; amorul propriu este, înainte de orice, o valoare socială, cu un rol precis în desfășurarea acțiunilor care privesc viața în comun; năzuințele noastre, în ce privește problemele viitorului, sunt expresia nemijlocită a nevoii de acțiune, așa cum rezultă, în primul rând, din conformația noastră biologică; etc., etc. Într'un cuvânt, Voltaire vrea să impună credința unei naturi omenești imuabile, pe care o opune, categoric, lanțului de neliniști și așteptări înfrigurate, ce însoțesc debaterile și temele filosofiei creștine.

În cartea sa *Essai sur les mœurs*, Voltaire se înscrie pe o poziție exact contrarie celor pe care le întâlnim în *Histoire*

universelle a lui Bossuet, sau în *Cité de Dieu* a Sfântului Augustin. Aceștia doi din urmă vedeau în înălțuirea faptelor istorice o solidaritate universală în timp și spațiu, dominată de existența hotărâtoare a unui plan și a unei intenționalități divine. După Voltaire, dimpotrivă, istoria este un joc uriaș al pasiunilor omenești, în care moravurile au un rol preponderent față de evenimentele istoriei propriu-zise, și în care atmosfera și spiritul ei general alcătuiesc, în epoca respectivă, valori mai concludente decât indivizii care o populează. Trecutul nu are decât o însemnătate ștearsă. Atunci când insistă ca să trăiască în cugetul oamenilor, el ia forma disolvantă a unei prejudecăți apăsătoare. Semnificația istorică și socială a epocilor se desprinde lămuritor, nu solidarizându-le cu blocul inform și perimat al trecutului, ci dimpotrivă, luându-le pe fiecare în parte, ca pe niște forme izolate și unice.

Alături de asemenea discontinuități în timp, gândirea voltairiană întrevește și existența discontinuităților în spațiu. În această privință, Voltaire citează cazul civilizațiilor asiatice și americane, care se întemeiază pe alte premise și pe alte valori decât civilizațiile europene, dar care tind stăruitor, totuși, să se omogenizeze cu acestea. Tot așa, e caracteristică discontinuitatea remarcată de Voltaire, privitoare la cele două tipuri de istorii simultane, pe care le scriu dela sine popoarele, prin procesul lor firesc de desfășurare: una este istoria oficială, a împăraților, a războaielor, a luptelor civile și eclesiastice, care dă măsura exactă a pasiunilor și a intereselor omenești; cealaltă este o istorie mai modestă, aproape necunoscută, a celor care crează bunuri de civilizație, a celor care descoperă unelte noi de lucru, o istorie scrisă viu, nu cu artificii convenționale ci cu fapte, de către oameni întregi care, de cele mai multe ori, au în loc de diplome un instinct sănătos, al puterii lor de creație și al misiunii lor omenești. În fața acestui instinct, credințele pompoase și convenționale ale „doctorilor” oficiali nu au decât înfățișarea tristă, a unor forme absurde, sau poate chiar mai mult decât atât.

În materie politică, Voltaire se deosebește mult de Montesquieu, împotriva căruia îndreaptă adesea săgeți și critici necruțătoare. El crede în necesitatea unui despotism luminat, realizat prin monarhi puternici, de tipul lui Petru cel Mare, Frederic II sau Caterina II, a căror autoritate să fie susținută prin aderarea lor continuă la adevărul și înțelepciunea luminilor filosofice. Echilibrul și progresul real al omenirii, înfăptuit prin desvoltări ar-

monice ale moralei, artei, științei și tehnicii, nu stau în natura obiectivă a vieții sociale, ci în chipul cum aceasta poate fi susținută prin domnia luminată a unui guvernământ bun și puternic. Astfel, teza politico-socială a lui Voltaire se desprinde clar: Faptele istoriei au direcțiunea pe care le-o imprimă voința și pasiunile omenești, fără altă condiționare, în desfășurarea lor, decât aceea pe care le-o pot da lipsa sau prezența rațiunii. Cu alte cuvinte, Voltaire își alcătuește despre natura omenească o concepție simplă, întemeiată pe un fel de realism empiric, emancipat de tot ce ar putea să pară misterios, chimeric, sau neînțeles în chip imediat. Este o concepție asemănătoare cu toate celelalte din epoca lui, superioară însă acestora, prin chipul precis în care au fost formulate propozițiile ei și prin consecvența marcată pe care o realizează lămuritor, de-alungul tuturor lucrărilor lui.

În tot ce a gândit cu tinctură filosofică, chiar fără a fi întotdeauna original, totuși, prin pasiunea pe care a pus-o în apărarea convingerilor și prin verva scânteietoare în care a putut să le înfățișeze, Voltaire a știut să se facă ascultat, să impună convingeri, să stea în centrul mișcărilor ideologice ale timpului său și să dea semnul energic al unor mari acțiuni de emancipare, cu răsunet universal în istoria spiritului omenesc.

2. — Sensualismul.

Etienne Bonnot de Condillac, cel care avea să devină figura cea mai reprezentativă a sensualismului francez din secolul XVIII, aparține unei familii de parlamentari și s'a născut la Grenoble, în anul 1715. În 1740 rupe definitiv cu cariera clericală, către care voia să se îndrepte, și vine la Paris, unde frecventează stăruitor cercurile de filosofi, în care tronau personalități proeminente ca acelea ale lui Rousseau, Diderot, Fontenelle, și a. A publicat mult: în 1746 *Essai sur l'origine des connaissances humaines*; în 1749 *Traité des systèmes*; în 1755, *Traité des animaux*; începând din 1752 — data retragerii lui la castelul de Flux — a publicat *Cours d'études* în 13 volume și *Du Commerce et du Gouvernement considérés relativement l'un à l'autre*. A murit în anul 1780. Ca opere postume s'au publicat: în 1780, *Logique* și în 1798, *Langue des calculs*.

Condillac este gânditorul sistematic care a dat la iveală premise de bază, pentru psihologia și teoria cunoașterii în filosofia franceză din secolul XVIII. Lucrarea sa principală este vestitul *Traité des sensations*, în care încearcă o aplicație

a concepției sale despre originea ideilor și despre metoda adevărată a gândirii. Este o aplicare integrală, care își propune să demonstreze că nu există nicio operație a sufletului omenesc care să rezulte din altceva decât din senzații transformate. Locke afirmase o părere similară, dar numai în ce privește conținutul conștiinței. Condillac merge însă mai departe: la el nu este vorba numai de acest conținut, ci despre tot ce alcătuiește realitatea conștiinței, cu întreaga ei activitate și cu toate formele pe care le poate căpăta în decursul acesteia.

Dar, ce trebuie înțeles prin *senzații transformate*? Precizările care urmează ne vor da răspunsul.

Privită izolat, senzația este o simplă modificare pasivă a sufletului. Când ia o formă mai evidentă, mergând până la excluderea altora, devine *atenție*. Atunci când spiritul nostru înregistrează două sau mai multe senzații dintr'odată, avem de-aface cu fenomenul sufletesc al *comparației*. *Amintirile*, la rândul lor, sunt efectele ulterioare ale senzațiilor. Pentru a compara două obiecte, și deci pentru a putea înregistra senzațiile corespunzătoare, trebuie ca mai întâiu să ne dăm seama de asemănările și deosebirile lor; acesta este, în fond, tot mecanismul judecății. Procesele noastre de cunoaștere — comparații, judecăți, înlănțuiri de amintiri, abstractizări, etc., — sunt disciplinate, în mod hotărît, de către atenție, care devine, prin aceasta, fenomenul fundamental în coordonarea actelor noastre de conștiință. Ea ne ajută să sesizăm faptele în chip distinct și lămurit. Această ordonare este extrem de prețioasă, deoarece întreaga noastră cunoștință se bazează pe puțința de a distinge, unul câte unul, toate faptele care se prezintă spiritului nostru, la început, ca o masă confuză de fenomene. Cu alte cuvinte, cunoștințele noastre se întemeiază pe o activitate denumită de Condillac *analiză*. Ea constă din descrierea tuturor operațiunilor prin care se formează, treptat-treptat, ideile.

Doctrina lui Condillac, prin care a încercat să așeze experiența la baza tuturor manifestărilor noastre de cunoaștere și ca atare să postuleze problema unei științe întemeiate exclusiv pe experiență, a avut un răsunet puternic. Substituindu-se cartesianismului — doctrină prea rece și prea rigidă pentru nota de transformări și de întreceri revoluționare ale epocii — sensualismul lui Condillac s'a bucurat de recunoașteri oarecum oficiale, fiind învățătura recomandată pentru cărțile de școală și rămânând ca atare până târziu în epoca Imperiului.

Pentru a demonstra teza sa de bază, că orice senzație —

oricare ar fi ea — este în stare să pună în mișcare toate facultățile spiritului, Condillac recurge la o ipoteză care a rămas celebră:

Presupune o statue, la care face să se trezească separat, unul după altul, toate simțurile, începând cu simțul mirosului, pe care îl consideră cel mai neînsemnat, sau, mai bine zis, cel mai puțin complicat, dintre toate. Dacă această statue — devenind om paralel cu trezirea simțurilor sale — s'ar mărgini doar la acest singur simț, puterea ei de înțelegere ar avea tot atâtea facultăți, cași când le-ar avea pe toate cinci. Faptul va fi de natură să demonstreze că facultățile intelectuale nu derivă din întrebuițarea ideilor și a formelor logice care le reprezintă, ci sunt anterioare acestora.

Să revenim, însă, la exemplul statuei, care are, deocamdată, numai simțul mirosului. Ce facultăți i se vor putea ivi, în acest stadiu? I se dă să miroase un trandafir. Mirosul respectiv este singura impresie care îi stăruiește în conștiință. Dacă i s'ar da să miroase și alte flori, această conștiință i s'ar transforma după fiecare, în miros de salcâm, de teiu, etc., etc.. Între acestea, se poate ivi un miros mai puternic, mai pătrunzător; în măsura în care isbutește să elimine pe celelalte, se formează o senzație exclusivă, care este starea de atenție. Ivindu-se un obiect de natură să provoace o senzație nouă, este posibil ca cea veche să persiste încă, chiar dacă obiectul care a determinat nu se mai află înaintea simțurilor: avem deaface, astfel, cu fenomenul sufletesc al memoriei. După cum statuia ar da atenție, atât senzației trecute cât și celei prezente, se realizează procesul sufletesc al *comparației*. Dacă își dă seama de asemănări și deosebiri între acestea, începe să se înfăptuiască un alt proces, care este acela al judecății. Din repetarea comparațiilor și a judecăților se naște un fenomen mai complex și mai adânc, al *reflecției*. Reacționând împotriva unei senzații neplăcute prin amintirea uneia plăcute, statuia ar începe să trăiască, astfel, facultatea *imaginației*. Din înlănțuirea tuturor acestor posibilități și transformări poate rezulta atitudinea finală și sintetică a *înțelegerii*. Orice senzație este însoțită de o stare afectivă, care variază între doi poli: impresia de plăcut și impresia de neplăcut. Din combinarea acesteia cu facultățile de înțelegere ale spiritului iau naștere dorințele, care se pot transforma, încetul cu încetul, în acte voluntare. Dorințele persistente iau forma pasiunilor și atrag după ele întreaga gamă de atitudini sufletești de care se pot însoți, prin natura lor: iubire, ură, speranță, teamă, etc. După

ce a putut să trezească astfel un lanț puternic de stări concrete, statuia noastră — care nu are deocamdată decât simțul mirosului — este în stare să facă un nou pas hotărîtor și anume să treacă la realizarea de idei abstracte și generale: distingînd stările prin care a trecut, capătă ideea de număr; dîndu-și seama că mirosul din clipa de față ar putea să înceteze pentru ca mai apoi să revină din nou, începe să înțeleagă ideea de posibil; înlocuirea unei senzații prin alta îi dă imaginea duratei și pe aceea a succesiunii; colecționarea de impresii dela senzațiile care s'au succedat într'o unitate oarecare de timp, îi dă ideea hotărîtoare și fundamentală a eului; etc., etc. Astfel, teza lui Condillac este demonstrată: chiar avînd numai un singur simț, statuia posedă, sau este în măsură să posede, toate facultățile care întemează viața sufletească pe funcțiunea de înțelegere a spiritului. Formarea acestor facultăți rezultă treptat, sub acțiunea instinctelor și a trebuințelor omenești, care nasc din comparația stărilor de plăcere sau neplăcere.

Facultățile senzațiilor sunt răspîndite cu ajutorul unui sistem de semne, care este limbajul. El constituie, în raport cu analiza, o formă identică a acesteia și, în orice caz, o condiție de bază pentru desfășurarea ei. În cea mai mare parte, limbajul este tributar naturii. Între limbajul spontan, al simțirii vulgare, și între cel tehnic-convențional al filosofilor, cel dintîiu constituie o metodă analitică netăgăduit superioară. În cartea sa *Langue des calculs*, Condillac susține că cel mai bun mijloc pentru realizarea analizei este o „limbă bine făcută”, că în fond știința nu este decât o asemenea limbă bine construită și că forma ei universală este cea pe care i-o dă matematica.

Ideea de analiză mai este tratată, cam în acelaș timp, și de către un naturalist genevez, Charles Bonnet, care a trăit între anii 1720 și 1793. Ideile sale filosofice sunt expuse într'o carte foarte remarcată în vremea aceea, intitulată: *Essai analytique des facultés de l'âme*.

Doctrina lui Bonnet se apropie mult de teoria englezului Hartley, teorie care seamăna cu o reluare a ipotezelor cartesiene și care este caracterizată de către autorul ei astfel: „Obiectele exterioare care isbesc simțurile noastre provoacă, mai întîiu asupra nervilor asupra cărora lucrează și apoi asupra creierului însuși, vibrațiuni infinite de mici ale părților mădularii. Aceste vibrații sunt excitate și propagate: în parte, de către eter, în parte, de către uniformitatea, continuitatea, suplețea și energia substanței mădularii a creierului, a șirei spinării

și a nervilor” (Observations sur l’homme, part. I. prop. 4 și 5). Asemănător cu această teorie, Charles Bonnet precizează: Mișcările creierului sunt ca niște semne naturale ale ideilor pe care le trezesc. Observând aceste mișcări, se poate „citi ca într-o carte”. Ele explică nu numai prima apariție a ideilor, ci deopotrivă și reproducerea lor (Ess. de psych. Introd. Part. II). Datorită acțiunii unui fluid, a cărui elasticitate se apropie de aceea a eterului, fibrele se pun în mișcare din nou, tot așa cum au făcut-o la început, când s’au aflat întâia oară în prezența obiectelor. În baza unei legi necesare, a legăturilor sau asociațiilor întime, senzațiile prinse de aceste mișcări se reproduc imediat. În caracterizarea pe care o încearcă asupra analizei, Bonnet întrebuintează un vocabular diferit mult de acela al lui Condillac. Pe când acesta se sprijinea pe ideea de transformare, cel dintâiu, condus de formulația sa spirituală ca naturalist, folosește ideea de serie și de înlanțuire. Bonnet afirmă categoric că activitatea spiritului nu este reductibilă la senzație, pentru că aceasta nu este decât o categorie pasivă. Preferința pe care statuia lui Condillac o arată față de o senzație sau alta dovedește, dimpotrivă, nu numai o atitudine pasivă, ci existența unei acțiuni precise, îndreptată asupra acelei senzații. A prefera, nu este a simți inițial o categorie sau alta, ci dimpotrivă este a determina, a acționa. La fel se întâmplă și cu celelalte manifestări sufletești: căutarea de plăceri sau fuga de durere nu pot fi senzații transformate, ci acțiuni bine definite ale senzațiilor de plăcere sau de durere; etc. Denunțând abuzul de analiză, care face din atitudinile observației interne o simplă masă omogenă, Bonnet deschide drumul unei ideologii oarecum mai noi, pe care o vor contura mai precis, la sfârșitul secolului, gânditorii Destutt de Tracy și Maine de Biran.

Helvétius (1715-1771) este, deasemeni, un reprezentant ilustru al sensualismului francez din secolul XVIII. Și-a întrebuințat averea, strânsă în timpul cât a fost fermier general, pentru încurajarea literelor și pentru opere de caritate socială. În 1758, a dat la iveală lucrarea *De l’esprit*, care a fost socotită de către forurile clericale ca una dintre cele mai nedemne cărți ce s’au scris vreodată. Din cauza ei, a fost condamnat de către Biserică și de către Parlament, fiind nevoit — cași Voltaire — să se adăpostească la curtea ospitalieră a lui Frederic cel Mare. În anul 1775, a publicat o a doua lucrare, ce avea să conteze tot pe atâta în spiritualitatea timpului: *De l’homme*.

În *De l’esprit*, Helvétius face o aplicare, pe plan inte-

lectual, a tezei morale susținute în vremea aceea, cu mare răsunet, de către baronul d'Holbach. În dezvoltarea sa, Helvétius este stăpânit de convingerea căpătată dela Condillac că toate facultățile spiritului rezultă din desfășurarea experiențelor venite din afară. Problema pe care o tratează se înfățișează astfel: Tot ce se petrece în spirit provine din sensibilitatea noastră fizică. Faptul comportă însă o diversitate fundamentală. Pe de o parte, sensibilitatea fizică este aceeași la toți oamenii și, pe de altă parte, atât prin natura cât și prin valoarea lor, spiritele sunt cât se poate de diferite. Cum este deci posibil să se stabilească un punct de vedere unitar, în cuprinsul unei așa de hotărâte diversități?

Răspunsul se poate găsi în intensitatea atenției și în chipul cum se orientează, pentru a alege cutare sau cutare obiect. Acestea depind, în chip exclusiv, de pasiunile care ne însuflețesc, adică de felul cum suntem prinși în căutarea plăcerilor sau în îndepărtarea durerilor, ceea ce face ca sensibilitatea fizică să apară ca origine a diversității despre care am pomenit mai sus. În ce privește valoarea spiritelor omenști, Helvétius dezvoltă un punct de vedere cu puternică înclinare sociologică. Valoarea spiritului nu depinde de elemente intrinsece lui, ci de stima de care este înconjurat din partea oamenilor, potrivit intereselor lor și a societății din care fac parte. Astfel, realitatea care ierarhizează spiritele, conferindu-le o valoare sau alta, este societatea, prin moda, obiceiurile, raporturile sale în ființă, prin natura ei, prin felul cum își desfășoară viața intelectuală, etc., etc. Ea este inspiratoarea principală pentru provocarea pasiunilor care să facă pe oameni interesați, precum și în provocarea acelor care sunt necesare pentru ca spiritul lor să fie ajutat și îndemnat ca să-și urmeze procesul său firesc. Helvétius merge atât de departe în susținerea acestui punct de vedere, încât crede că geniul însuși nu este un rezultat al unor forțe imanente, ci tot unul al circumstanțelor sociale. Oricare ar fi descoperirile lor, și în orice domeniu, ei nu sunt niciodată precursori, ci numai continuatori.

Tratatul *De l'homme*, scris în parte și cu gândul de a da o replică la tema din *Émile* al lui Rousseau, demonstrează puterea și necesitatea de fundament a instrucției. Desigur, condițiile fiziologice își au și ele partea lor de însemnătate în formarea spiritului, însă ele sunt subordonate condițiilor care țin de autoritatea și de felul cum este organizată educația, ca influență din afară, de natură socială, asupra individului.

În ce privește doctrina morală pe care a înfățișat-o în lucrările sale, Helvétius se află pe linia trasată de Hobbes, ale cărui premise le adoptă, dar ale cărui concluzii le respinge. Regula principală după care se conduce omul este aceea a amorului propriu. Universul moral urmează calea care se cheamă legea interesului. Însă, în vreme ce Hobbes făcea din această lege sursa numai a urii și a diviziunii între oameni, dimpotrivă, Helvétius descoperă în ea virtualitatea și mecanismul sufletesc al toleranței și al simpatiei. Rostul moralei este acela de a armoniza și de a duce diversitatea intereselor contrarii la unitatea unei înțelegeri. Interesul particular și cu cel general se află veșnic în luptă. Legile au misiunea de a veni în ajutorul moralității. A aștepta oameni care să realizeze binele doar pentru el însuși, este a ne face un vis, dintre acelea în care se complac fără folos, sau poate chiar dăunător, misticii. Totuși, în măsura în care moralitatea nu se poate dispensa de ajutorul legilor, tot așa legislația nu se poate dispensa de luminile moralei. Hobbes cerea ca legile să fie apărute cu forța. Helvétius cere însă mai mult: deopotrivă cu aceasta, și o încadrare a lor rațională, așa încât să convină câtor mai multe interese. Pentru a fi eficace, prescripțiunile moralei trebuiesc prevăzute cu sancțiuni, care să se exercite pe cale de constrângere sufletească și socială a opiniilor noastre și a celor pe care le întâlnim în jurul nostru.

În materie religioasă, Helvétius se ridică puternic împotriva moralei teologice, pe care o acuză că nu a găsit și că nici nu încearcă să găsească mijlocul de a merge mână în mână cu interesele poporului.

Prin atitudinea ei de mare și hotărât curaj și prin tonul de polemică de care este însuflețită la fiecare pas, gândirea lui Helvétius constituie, în procesul ideologic al iluminismului francez, unul din momentele lui cele mai autentice, mai fecunde și mai semnificative.

3. Enciclopedia, Scepticismul și Materialismul.

N'am putea avea o icoană justă și lămuritoare a iluminismului francez, fără a cuprinde, între manifestările lui, și pe acelea care se leagă de numele și doctrina enciclopediștilor. Ei poartă acest nume, nu atât pentru că au lucrat la aceeași operă cât, mai ales, pentru afinitățile de ordin sufletesc și ideologic pe care le-au dovedit unii față de ceilalți. Ceeace îi caracterizează, în primul rând, este lipsa lor de interes pentru problemele de filosofie pură — deopotrivă cu contemporanii lor

sensualiști aveau credința că Locke spusese în materie de teoria cunoașterii un cuvânt definitiv — pentru a fi compensată cu o puternică și aproape exclusivă concepție a naturii. Ei văd filosofia doar ca o consecință posibilă și cel mult firească a științelor despre natură. Reiau tema gândirii lui Hobbes, cu deosebirea că pe când acesta o tratase deductiv, dimpotrivă, enciclopediștii vor s'o întemeeze inductiv, cu fenomene și raporturi luate din natură. Aceasta este așezată, cu hotărâre, în centrul tuturor concepțiilor despre lume și despre viață, în care omul ar putea să se încreadă cu adevărat. Raportat la viață și la dogmele religioase, acest punct de vedere va da naștere la contradicții aspre, care se vor traduce, în mod necesar, în forme și atitudini de scepticism. În măsura în care principiile și ordonările științifice ale naturii nu puteau să încadreze mulțumitor dogmele, instituțiile, simțirile și în general categoriile vieții religioase, acestea erau scoase din drepturile lor de „adevăruri eterne”, pentru a fi puse, nemilos, pe seama suficienței, a fanatismului sau a intoleranțelor mascate. Însă, cu toată această notă revoluționară, operele enciclopediștilor au o pătrunzătoare coloratură, am putea-o numi chiar tematică filosofică. Pentru a combate doctrinele spiritualiste, ei folosesc un arsenal impresionant, alcătuit din toate rezultatele și mijloacele pe care științele pozitive ale vremii le dăduseră la iveală.

Urmărind istoria faptelor care au condus la constituirea *Enciclopediei*, nu ne va fi greu să constatăm că numele care s'a legat cel mai strâns de destinul ei este acela al lui Diderot.

Denis Diderot s'a născut în localitatea Langres, în anul 1713. La Colegiul Louis le Grand a fost elevul Jesuiților. A tradus: în 1743 *l'Histoire de la Grèce* după Stanyan; în 1744, *Dictionnaire universel de Médecine* după James; în 1745, faimoasa lucrare *Essai sur le mérite et la vertu* a lui Shaftesbury. Devenind cunoscut, în 1746 a primit din partea librarului Le Breton rugămintea de a traduce din englezește *Cyclopaedia or Dictionary of arts and sciences*, care apăruse în 1728 și care înregistrase un succes neobișnuit de mare. Ideea unei enciclopedii originale plutea în atmosferă și-și făcea drum din ce în ce mai insistent în spiritele vremii. Pentru a o realiza, Diderot se asociază cu matematicianul d'Alembert și face apel la multe personalități de marcă ale epocii, pentru a colabora. Între toți însă, cel mai activ a fost Diderot, care a scris singur un mare număr de articole, din diferite domenii ale culturii. În 1751, a apărut primul volum al lucrării, intitulat *l'Encyclopédie*,

ou *Dictionnaire raisonné des arts et des métiers*, precedat de un faimos *discurs preliminar* scris de d'Alembert. Pe baza unei acțiuni a forurilor clericale, în urma scandalului dogmatic provocat de susținerea la Sorbonna a tezei prezentate de abatele de Prades, *Enciclopedia* este denunțată ca autoarea morală a acestor răătăciri și, în consecință, i se interzice apariția. Între 1753 și 1757, grație unei acțiuni abile și hotărâte dusă de către librarul Malesherbes, *Enciclopedia* este reluată, putând să apară încă cinci volume. În 1752, d'Alembert a părăsit întreprinderea. Fiind făcută responsabilă de materialismul lui Helvétius, *Enciclopedia* este din nou suspendată. Cele zece volume au putut să apară doar mai târziu, în 1766. Între timp, Diderot și-a continuat neîntrerupt activitatea sa filosofică și scriitoricească: în 1746, a scris *Pensées philosophiques*; în 1749, *Lettres sur les Aveugles à l'usage de ceux qui voient*; în 1747, a scris *La Promenade du sceptique ou les Allées* (apărută abia în 1830) și *De la suffisance de la religion naturelle* (apărută în 1770). Diderot a murit în anul 1784. Ca opere postume i s'au publicat: *Pensées sur l'Interprétation de la nature*, *Rêve de d'Alembert* (scrise în 1769) și *Supplément au voyage de Bougainville*, scrisă în 1772.

S'a spus că Diderot a fost în Franța ceeace a fost Leibniz pentru gândirea germană. El marchează un moment strălucitor, de apogeu, al spiritului revoluționar. Avea o mare capacitate de a răsbi în toate problemele vieții, de a înțelege și interpreta totul, atât sub aspectul prezentării individuale a lucrurilor, cât și sub acela al încadrărilor sintetice de ansamblu. Poet și filosof totdeodată, opera sa este rezultatul complex al unei încrucișări de atitudini sufletești contrarii, care i-au dat putința să oscileze pitoresc și sugestiv, între pornirile temperamentale cele mai vii, cu gustul platitudinilor și al cruzimilor, și între înălțimi de cugetare metafizică, nimbate de înflăcărări sublime și de prezența scânteerilor geniale. *Enciclopedia* este, în această privință, o dovadă evidentă a curiozității sale universale și a puținței de a se realiza metodic și lămuritor în domenii variate de cultură. Dintre toate însă, cel care îi conturează cel mai mult locul în spiritualitatea modernă a Europei este activitatea sa filosofică.

Opera cea mai caracteristică, în ce privește orientarea filosofică a gânditorului nostru, este *Interprétation de la nature*. Diderot crede că metoda adevărată trebuie să realizeze o colaborare organică între rațiune și percepție și că trebuie să folo-

sească, deopotrivă, atât raționamentul deductiv cât și pe cel inductiv. Se preocupă, în special, de chipul cum trebuie explicată finalitatea naturii. În această privință, el se depărtează de postulatele teologice și de acelea ale raționalismului cartesian. Natura nu trebuie văzută ca aparținând unor cauze din afara ei. Prin însuși faptul existenței ei, natura este dotată cu elemente care țin de esența vieții și a conștiinței. Paralele cu evoluția necesară a fenomenelor, aceste elemente s'au trezit, au început să creeze procese și, prin asocierea lor treptată, au luat forma organizată a animalelor și a oamenilor. În această explicare, Diderot este condus de teoria continuității progresive a monadelor leibniziene și, deopotrivă, de rezultatele cercetărilor contemporane ale savanților naturaliști. Viața și spiritul naturii nu sunt rezultante mecanice, ci valori eterne, care stau la baza existenței. Ele au în lucruri o existență virtuală, dela sine, așteptând momentul și împrejurarea în care să poată trece dela forma potențială la cea actuală. Viața și mișcarea depind de două serii de condițiuni: unele interioare și celelalte exterioare. Între acestea, cele interioare au o primordialitate netăgăduită. Este greu de admis, că din asocierea mai multor molecule moarte s'ar putea naște un sistem viu, tot așa după cum pare absurdă ipoteza că o simplă mișcare moleculară ar putea trezi scânteele conștiinței. Adevărul trebuie privit altfel: Fenomenele în stare să creeze stări de viață și de conștiință au această putință nu pe baza unei împrejurări sau alta, ci au avut-o întotdeauna, structural, ca pe o dotare legată immanent de natura lor. Cu toate criticile pe care le primește din partea materialiştilor, Diderot nu, se influențează de doctrina lor, și rămâne consecvent în apărarea aceleiași teze: Este o imposibilitate și o absurditate să admitem și să credem că ar putea să se nască o unitate subtilă și perfecționată cum este aceea a conștiinței, din fapte care să nu reprezinte decât simple alăturări sau acțiuni mecanice.

Față de sistemele filosofice și științifice care au tendința de a limita sau de a fixa fenomenele, Diderot se arată sceptic și ostil: „Nu există nimic precis în natură... Nu există nimic care să fie esența unui anumit lucru. Totuși, voi vorbiți de esențe, bieți filosofi!” Intențiile sale filosofice construiesc o natură ca tot, în care se contopesc toate fenomenele particulare. În individ, există o singură unitate: este unitatea care realizează agregarea elementelor, formă care evoluează neîncetat, care nu cunoaște procesul morții, dar care nu poate să atingă

niciodată ținta unității finale către care tinde. Naturalistul Diderot profesează o morală a întoarcerii la natură, întemeiată experiențe științifice, postulează astfel un transformism îndepărtat, de tipul celui pe care avea să-l creeze curând, în chip luminos, celebrul Lamarck.

Aplicând doctrina sa la morală, Diderot crede că natura omenească alcătuiește o bază justă pentru a distinge între bine și rău și că această natură nu poate dispărea în întregime, niciodată, dela niciun om. Mai târziu, Diderot a renunțat la această teză. Păstrează oarecum ideea unui instinct moral, dar nu-l mai consideră ca o formă immanentă a vieții noastre, ci ca pe un rezultat intim, al unor nenumărate experiențe cu care se începe procesul vieții, experiențe dintre care unele se ridică până la nivelul luminos al conștiinței, iar altele nu. Ezită în urmărirea și verificarea acestei teze, atunci când se referă la legile, instituțiile și la categoriile moralei sociale. De fapt, el recunoaște posibilitatea unei evoluții naturale numai individului, nu și a societății. Societatea contemporană îi desvăluie instituții și credințe pe care nu le poate pune în seama unor hotărâri ale naturii, ci numai în seama unor orientări artificiale, născute din tiranie și superstiție. Deaceia, atitudinile sale sunt adeseori arbitrarii și lipsite cu desăvârșire de înțelegere istorică. Instituțiile politice ale societății îi apar doar ca realizări interesate ale unor fracțiuni sau altora, tot așa după cum consideră că cei mai mulți dintre conducătorii sociali de până acum n'au făcut decât să se proclame stăpâni ai oamenilor, lovindu-i și adeseori isgonindu-i din drepturile vieții lor. S'ar putea ca, pentru soarta oamenilor, viitorul să fie mai armonic, mai promițător și mai drept; în ce privește însă trecutul, morala oamenilor și a societății n'au de învățat nimic dela faptele lui.

În scrisorile pe care le adresează D-rei Voland, între anii 1760 și 1765, găsim atitudini asemănătoare ale lui Diderot, față de ideea religiei și față de practicile cultului religios. Acestea dau omului, în primul rând, nu satisfacții, ci griji. Credința religioasă crează două serii de inadvertențe. Ea implică un cult ale cărui dogme, practici și ceremonii ajung cu timpul să ia locul moralei naturale. Afară de aceasta, deschide drum unor contradicții și compromisuri fără de sfârșit, deoarece trebuind să postuleze ideea unui Dumnezeu bun și iertător, vine în contradicție evidentă cu spectacolul de fapt al vieții, care oferă, după cum știm, nu atâta bucurii, cât lanțuri grele de suferinți.

În lucrarea sa *Supplément au voyage de Bougainville*, Diderot profesează o morală a întoarcerei la natură, întemeiată pe puțințele omenești instinctive așa cum sunt dela natură, prin urmare înainte de a fi trecut prin transformarea legilor sociale și a religiei. Teza sa se aseamănă cu aceea a lui Rousseau, dar nu este identică cu aceasta. Naturalismul lui Rousseau crede în realitatea spontană a conștiinței și a ideii de datorie. Naturalismul lui Diderot, mai simplu și mai sceptic, preconizează doar atât: întoarcerea la instinct.

Între trăsăturile gândirii iluministe din secolul XVIII, una dintre cele mai caracteristice este aceea care ia forma unei așa numite „desmatematicizări” a filosofiei naturii. Vechiul ideal cartesian, potrivit căruia metodele, dificultățile și realizările științelor experimentale trebuiau să fie asemănătoare cu acelea ale științelor matematice, începea să fie părăsit. Ceeace contribuia la această nouă orientare a spiritelor părea a fi: încadrarea matematică a naturii din fizica lui Newton, teoriile vremii asupra cunoașterii și idealului matematic și, mai ales, procesul de autonomizare, din ce în ce mai precis, al științelor naturale. Principiul atracțiunii universale, așa cum fusese gândit și stabilit de către Newton, putea să stea, într’adevăr, la baza multor explicări despre fenomenele fizice, nu însă la baza tuturor. Ca exemple, se pot cita: fenomenele electrice, chimice, biologice și, mai mult, chiar unele dintre fenomenele astronomice. Într’o astfel de atmosferă de răscruce spirituală, gândirea multilaterală și destul de profundă a geometriului d’Alembert avea să se impună, cu greutate și cu ecou.

D’Alembert a fost, deopotrivă, empirist și logician. În aparență, acestea sunt două atitudini care se contrazic. În realitate, ele se raportează la spiritul vremii și apar, față de acesta, ca două trăsături complementare. D’Alembert caracterizează obiectul matematicilor astfel:

Matematicile se ocupă de caracterele cele mai generale și cele mai abstracte pe care le au corpurile și figurile. Prin operațiuni și abstracțiuni succesive, materia este despuiată de toate facultățile sale, ajungând astfel să aibă de-aface cu o realitate simplificată, care nu seamănă însă cu o „fantomă” a ceea ce a fost întâiu. Aceasta este ceea ce numim realitatea geometriei și ceea ce constituie obiectul geometriei. Mult mai abstractă ca disciplină spirituală, aritmetica este o știință care naște atunci când vrem să găsim și să studiem raporturile dintre ele, ale părinților care alcătuiesc obiectul geometriei. Astfel,

d'Alembert face din matematici „o specie de metafizică generală, în care corpurile sunt despuiate de calitățile lor individuale” (*Discours sur l'Encyclopédie*). Prin toate aceste caractere, matematicile se înscriu, în rând de frunte, în grupa științelor experimentale.

Dar caracterele matematicilor nu se opresc aici. Pe lângă bază experimentală, ele au și una deductivă, logică. Ele se preocupă de a determina cât mai multe adevăruri — pe toate cele posibile — din cât mai puține principii. Precizarea lui d'Alembert sună astfel: „Cele mai abstracte noțiuni, acelea pe care majoritatea oamenilor le consideră drept cele mai inaccesibile, sunt adesea cele care conțin cea mai întinsă forță lămuritoare. Principiile sunt cu atât mai fecunde, cu cât se găsesc în număr mai restrâns....” (*Disc. cit.*) Deaceia, matematicianul își câștigă cele mai mari merite, atunci când știe să definească realitatea, îndepărtând cât mai mult noțiunile concrete.

Prin poziția sa de gândire filosofico-științifică, d'Alembert se înscrie, cu drepturile cele mai evidente, în familia marilor spirite ale iluminismului francez din secolul XVIII. Prin faptul că încearcă să stabilească o realitate fundamentală din care să se poată deduce tot restul lucrurilor, teza sa se aseamănă cu aceea a lui Condillac, care făcea din senzație generatoarea fundamentală a tuturor facultăților spirituale.

Între gânditorii pe care i-am trecut în revistă până acum, deși toți se împărtășesc, într'un fel sau altul, din obiectul și finalitatea științelor naturale, nu este totuși niciunul care să fi dus consecințele acestei poziții atât de departe, până la afirmarea netă a unei doctrine materialiste asupra lumii și vieții. Adevăratul întemeietor al acesteia este Julien Offray de la Mettrie, un medic militar, care a trăit între anii 1709-1751. Îndreptând o serie de atacuri împotriva medicinei oficiale și scriind cartea *Histoire naturelle de l'âme* (1745), i s'a luat postul și a fost expulzat în Olanda. În 1748, făcând să apară vestita și revoluționara sa carte *L'Homme machine*, este expulzat și de aici, fiind nevoit să ceară azil, și el, la curtea lui Frederic cel Mare, unde i s'a încredințat un post de lector și unde a putut ajunge între prietenii intimi ai suveranului. Deși foarte dotat spiritual, totuși reputația lui filosofică a putut să fie adeseori umbrită, din cauza unui temperament inegal și din cauza unui fel special de a-și spune gândurile, într'o formă punctată cu frivolități și îndrăselni violente, de natură să nu corespundă,

întotdeauna, nivelului convenabil al realizărilor intelectuale.

Ca formație filosofică, La Mettrie se pare că n'a fost elevul lui Condillac — așa cum s'a crezut multă vreme — ci mai mult al unui anumit materialism englez, cu rădăcini ceva mai îndepărtate, în doctrina profesată de către secta „mortalistilor” în secolul XVIII.

Teza de bază a materialismului constă în a postula o unitate tipologică pentru toate fenomenele observabile ale lumii, indiferent de natura lor. Folosind metoda comparativă a naturaliştilor, La Mettrie încearcă să demonstreze că, între om și animal, nu există deosebiri de calitate, ci numai de cantitate. Ceeace determină viața și procesele ei funcționale, în om cași în animal, este alcătuit din aceeași substanță. Faptul se poate aplica, deopotrivă, și la comparația dintre om și plante. Facultatea simțirii nu aparține numai viețuitoarelor superioare, ci aparține, în general, tuturor formelor alcătuite din materie. Întregul univers este plin de această facultate, propoziție categorică, pe care La Mettrie crede necesar s'o întărească prin raportări insistente la tema monadologică a lui Leibniz. Urmând direcțiile generale de spirit ale naturaliştilor, crede în dezvoltarea și continuitatea formelor de viață inferioare în cele superioare. Acestea s'au născut dintr'o acțiune continuă și reciprocă a unor germeni organici eterni și neschimbători, în raport cu ciocnirile lor de condițiile mediului înconjurător. Forța propulsivă a vieții stă în apariția trebuințelor și în acțiunea firească ce trebuie să le urmeze, pentru satisfacerea lor. Omul ocupă locul cel mai înalt pe scara existenței, pentru că el are cele mai multe nevoi. Astfel, La Mettrie face o palidă anticipare, din ceeace va avea să se cristalizeze mai târziu, în ideea luptei pentru existență, gândirea biologică a lui Darwin.

Pentru La Mettrie, necesitatea de a trage o concluzie materialistă este de neevitat, întrucât oriunde întoarcem ochii, în lume, nu vedem decât forme ale materiei, variate ca înfățișare și în neconținută prefacere. Nesimțind chemarea marilor încadrări metafizice, La Mettrie nu merge până la a căuta explicații despre esența materiei, față de care el convine că are soarta unei categorii încă neînțelese, ci se preocupă doar de calitățile acesteia: întindere, mișcare și senzație. Experiența ne arată că stările organice sunt însoțite întotdeauna de senzații, iar examenul comparativ pe care îl îndreptăm asupra diferitelor ființe animale ne învață că viața sufletească variază după organizarea lor fizică. Tot ce aparține gândirii și simțirii noastre

nu poate avea sens decât în măsura în care reprezintă transformări ale materiei din care suntem alcătuiți. Pentru La Mettrie postularile despre existența unei substanțe spirituale sunt idei fără nicio valoare. Desigur, există, în viața noastră, preocupări legitime pentru înălțarea spiritului pe culmi din ce în ce mai cuprinzătoare. Însă, pentru a realiza această năzuință, nu e nevoie să recurgem la principiile incorporalității sau ale speculațiilor himerice, ci dimpotrivă, e nevoie să ne întemeem pe realitatea de necontestat a materiei, pe forța, pe întinderea, pe claritatea ei.

În chipul cum urmărește prelungirea tezei sale în domeniul moralei, La Mettrie nu mai dovedește aceeași energie și consecvență ca în celelalte. El vede criteriul justiției în interesele societății. Acestea constituiesc singurele mijloace concludente, pentru a distinge între ceea ce poate fi plăcere violentă și exclusivistă — dăunătoare societății — și voluptate calmă, care să se desfășoare în acord armonios cu drepturile și interesele celorlalți.

D'Holbach, un nobil de origine germană, a trăit între anii 1723-1789. Stabilindu-se la Paris, încă din tinerețe, a ajuns, în epoca lui de maturitate spirituală, să gândească 'în duh francez și, mai mult decât atât, să se încadreze perfect în ideologia specific franceză a epocii. Avea aptitudini multiple. În știință, s'a preocupat, în special, de chimie. În filosofie, a fost influențat puternic de către Diderot. În 1770, a făcut să apară — mai întâiu sub un nume de împrumut — lucrarea sa principală, *Le Système de la Nature*, supranumită cu drept cuvânt Biblia materialismului. El încearcă să așeze în sistem ceea ce la Diderot și La Mettrie apăruse într'un mod oarecum inegal, mai mult ca trăsături de amatorism ideologic, decât ca integrări ordonate de poziție filosofică. Cartea este scrisă cu nerv, cu hotărâre și cu indignări vii și pitorești, oricâteori are ocazia să vorbească despre răul adus gândirii și organizărilor omenești de către tezele spiritualiste sau dualiste.

Cu o vigoare asemănătoare celei din teza gândirii ioniene, d'Holbach precizează: „Mișcarea este un fel de a fi, care decurge în mod necesar din natura lucrurilor”. Niciunul din gândurile noastre — nici cel de *Dumnezeu*, nici cel de *suflet* — n'ar fi cu putință, dacă materia ar fi o realitate moartă, inertă, și incapabilă de a executa, prin ea însăși, vreo mișcare. D'Holbach se ridică împotriva fizicienilor cartesieni, pentru motivul că n'are sens să se explice căderea corpurilor prin intervenția

unor forme exterioare, nesocotind sistematic existența sau măcar eventualitatea unora interioare. Este de notat că această mișcare interioară nu este văzută de către d'Holbach ca un fapt simplu, ci dimpotrivă, ca o formă cu diferențe calitative, care variază după natura materiei considerate. Omogeneitatea materiei, despre care vorbesc aceștia, nu este altceva decât încă una dintre erorile de bază ale cartesianismului. În realitate, lucrurile stau altfel: orice fenomen este un agregat de elemente simple, dotat fiecare cu calitățile sale specifice, iar esența lui constă din mișcarea și facultatea de întrepătrundere reciprocă a acestor elemente.

Oamenii recurg la cauze spirituale, atunci când nu înțeleg realitatea naturală a lucrurilor. În fond, faptul pe care oamenii îl știu și l-au înțeles cel mai puțin este tocmai *spiritul*, cu toate că l-au folosit, de atâtea ori, ca bază exclusivă a explicărilor lor despre lume. Firește, sunt și în mișcarea materiei aspecte și procese greu de explicat, adeseori cu înfățișări enigmatice. Însă, ar fi o naivitate să ne închipuim că aceste dificultăți ar putea dispărea, punând în locul lor sau căutând să ni le explicăm prin ipoteze spiritualiste. Alături de mulți dintre contemporanii săi, d'Holbach este preocupat să găsească seria esențelor din care este alcătuită lumea, socotind ca realitate fundamentală a ei materia. În urmărirea acestei tendințe, el este adus, adeseori, să atingă și chestiuni de filosofia naturii. Totuși, față de acestea, el nu ia decât atitudini măsurate, atât cât să poată îndepărta prin ele, pe de o parte: ipoteza unei religii naturale și, pe de altă: credința că se poate demonstra existența lui Dumnezeu prin postularea de cauze finale.

În general, gândirea lui d'Holbach prezintă o dominanță etică și politică. Aplicând ideile sale filosofice în domeniul faptelor de morală, el vrea să dea temeiurile unei etici noi, eliberată cu hotărâre de criteriile sau normele oricărei religii pozitive. Deopotrivă cu toate fenomenele lumii, omul este și el un complex material, cu o organizație interioară specifică și cu o bogăție de mișcări care, prin diferitele lor înlănțuiri, dau la iveală facultatea simțirii, a gândirii și a acțiunii. Legea hotărâtoare care comandă viața omenească este aceea de a căuta și iubi plăcerile și de a se teme de dureri. Normele care pot arăta cu adevărat ce trebuie să facem, sunt legile naturii. În viață, fiecare individ este preocupat de găsirea propriei sale bucurii. Pentru ca aceasta să fie posibilă, e nevoie ca individul să lege interesele sale de acelea ale colectivității din care face parte. Există o ordine a destinului, potrivit căreia acela

care face binele n'ar putea fi niciodată nefericit. Astfel, morala constă în a vrea binele celorlalți; acesta este singurul principiu adevărat, care ar putea să ducă la o întemeiere a ei universală.

Putința de face binele — continuă d'Holbach — nu face parte dintre consecințele naturale ale mecanismului social. Pentru realizarea ei, este nevoie, deaceia, de o legislație obiectivă, ale cărei sancțiuni să fie în așa fel întocmite încât să îndemne pe oameni ca, prin propria lor plăcere, să facă acte care să folosească deopotrivă și altora. În special, d'Holbach preconizează o organizare politică în care atribuțiunile educației să nu mai fie deținute de forurile teologice, ci de către autorități laice, în stare să înțeleagă, într'un chip mai aproape de adevăr, drepturile omului, motivele acțiunii lui și, pe deasupra tuturor, sensul pozitiv al utilității sociale.

Acțiunea lui d'Holbach împotriva religiei și a forurilor clericale este de subliniat. El crede că realizarea moralei depinde de o bună și continuă frânare socială. Există necesitatea unui anumit conformism social, care nu poate fi îndepărtat cu niciun preț din ordinea legitimă a vieții colective. Realizarea acestuia nu trebuie lăsată în seama unor idei absurde și rătăcitoare — cum sunt acelea care derivă din concepțiile spirițualiste — ci trebuie întemeiată, în permanență, pe o idee clară, necesară și evidentă, cum este aceea a necesității sociale. În lupta dusă împotriva religiei, d'Holbach a utilizat un arsenal dialectic bogat, insistând cu preferință asupra argumentelor de natură să demonstreze caracterul anti-naturalist al creștinismului. Ascețismul, practicile religioase, misticismul și, în general, toate valorile predicate creștinului ca trepte necesare ale eliberării sale, construiesc himeric premisa unei voințe supra-naturale, conducând lumea într'un mod imposibil de explicat, după principii și hotărâri arbitrare. Asemenea idei nu se pot impune spiritului nostru, decât în măsura în care, alături de ele, putem construi prin imaginație unele ipoteze îndepărtate, ca aceea a sufletului nemuritor, a vieții veșnice sau a unui Dumnezeu care împarte, după faptele fiecăruia, bucurii sau blesteme. Din nefericire, asemenea invenții au abundat, pentru că teologii — „acești adevărați fabricanți de divinitate” — au înțeles la vreme avântagiul pe care și-l pot obține, hrănind și speculând, după interesele lor, îndoelile, superstițiile și adevăratele teama de viață care există aproape în orice fire omenească.

În lupta sa împotriva teologiei, d'Holbach a atins o mare

și grea problemă a gândirii omenești: valoarea ideilor religioase. Problema a fost pusă cu energie, dar răspunsul n'a fost dat decât sporadic și oarecum indirect, mai mult sub forma unui criticism social decât sub acela al unei sistematizări filosofice. Dealtminteri faptul e profund firesc. Psihologia secolului XVIII, dominată de probleme practice și trebuind să pregătească izbucnirea istorică a unui moment social de răscruce, nu putea să aibă înțelegerea și disciplinarea destul de adâncă a forțelor intime ce susțin structural ideea religioasă, în sufletele oamenilor. Totuși, se pare că violența materialistă a fost necesară. Trebuind ca în curând să se reacționeze împotriva ei, s'a putut deschide drum unei generații noi, care avea să trateze, de astă dată mai fecund și mai pătrunzător, problema psihologică și filosofică, a vieții religioase. Desigur, fără această violență materialistă, apariția lui Jean Jacques Rousseau n'ar fi putut fi atât de reprezentativă, pe cât știm că a fost.

Acțiunea filosofică inițiată de Condillac s'a menținut în Franța multă vreme, străbătând cu putere până aproape în inima epocii bonapartiste. Reprezentanții ei se grupaseră sub denumirea de *ideologi* și complectaseră, cu mulți dintre ei, primele cadre ale Academiei de Științe Morale și Politice. Ceeace caracterizează, în primul rând, mișcarea ideologică este o ostilitate marcată față de restaurația religioasă. Ea consideră că ideea religioasă este opera doar a imaginației, că ea caracterizează o fază doar de început a spiritualității omenești și, ca atare, acum — într'o epocă de maturitate spirituală a omului — filosofia religioasă trebuie să facă loc alteia, întemeiată pe observație și pe experiență. Printr'o asemenea poziție, ideologii alcătuiesc o punte naturală, între filosofia secolului XVIII și pozitivismul ce va avea să fie inaugurat, în curând, de către Auguste Comte.

Cel mai reprezentativ dintre ideologi este filosoful Destutt de Tracy, care a trăit între anii 1754-1836. Interesându-se de aproape de înființarea Școlilor Centrale, a scris pentru acestea cunoscutele sale *Eléments d'Idéologie*, care cuprindeau: *l'Idéologie* (1801), *Grammaire générale* (1803), *Logique* (1805) și *Traité sur la Volonté* (1815). Se ridică împotriva sistemului de învățământ practicat în timpul lui, care se reduce doar la chestiuni de erudiție din domeniul științelor exacte, îndepărtând în schimb spiritul lămuritor și sintetic al înlăuntririlor filosofice. Religia și matematicile nu sunt singurele discipline cu valoare educativă. Științele fizice și cele naturale

pot tot atât de bine, poate chiar mai bine, să formeze spirite pătrunzătoare și metodice. Știința, așa cum o prezintă sistemele de educație în ființă, este o vastă fărâmițare: ramurile ei par străine unele de altele și fiecare pare întemeiată pe o logică a ei, străină și fără nicio aderență față de celelalte. În această stare de fapt, doctrina ideologiei își propune să realizeze o unitate salutară, prin stabilirea unei filosofii prime, în stare să înțeleagă lucruri nu prin înfățișările lor individuale, ci prin ceea ce este general în toate și, totdeodată, trebuind să promoveze spiritul logic nu ca pe o dexteritate a gândirii corecte, ci ca pe o pătrundere atentă a mijloacelor și relațiilor care fac posibilă cunoașterea. Această nouă filosofie nu poate cădea în păcatele învechite ale metafizicei — despre care Tracy spune într'un loc cu oarecare ironie că „este o artă a imaginației făcută numai ca să ne satisfacă, nu să ne și instruiască” — pentru că unitatea pe care vrea s'o întemeieze pornește dela condiții omenești, acelea pe care se sprijină facultățile de bază ale conștiinței: de a judeca, de a vorbi și de a voi.

Deși se deosebește de Condillac, opera lui Destutt de Tracy se lămurește însă privită paralel cu a acestuia. În *Éléments d'Idéologie* face o analiză amănunțită a facultăților omenești, de proporții asemănătoare acelor pe care le-am întâlnit în faimosul *Traité des Sensations*. În observațiile pe care le dă la iveală, se vede tendința de a înlocui datele arbitrare ale analizei lui Condillac — care reducea totul la senzație — cu elemente reeșite din observația imediată și concretă. Astfel, la Tracy instinctul nu este rezultatul unor transformări succesive — ca la statuia lui Condillac — ci un fapt imediat, derivând din însăși organizarea noastră animală; deasemeni, problema percepției externe — din care Condillac făcea una dintre cele mai complicate dezvoltări ale sale — este văzută și ea ca o realizare mai directă, rezultând dintr'un sentiment firesc, pe care îl înregistrăm atunci când mișcările noastre voluntare întâlnesc rezistența materiei asupra căreia se aplică.

Indepărtând teza condillaciană a senzației transformate, Tracy stabilește patru moduri ireductibile ale sensibilității noastre: a voi, a judeca, a simți, a-și aminti. Dintre acestea, cel mai strâns legat de viața gândirii este cel de-al doilea. Gramatica și logica sunt disciplinele care i se subordonează

în întregime. Construcția logicii aristoteliene îi pare clădită pe iluzii sau pe idei forțate. Existența propozițiilor negative îi apare ca imposibilă, pentru că orice judecată trebuie să enunțe un raport și pentru că negația nu poate fi unul. Tot așa nu există nici propozițiuni particulare, pentru că, în mod necesar, extensiunea atributului este întotdeauna egală cu aceea a subiectului. Mijlocul de a recunoaște dacă un raționament este sau nu defectuos, nu poate fi acela de a recurge la reguli prestabilite, ci la revizuirea fiecărei idei din care se compune, aceasta, la rândul ei, nefiind luată ca o simplă construcțiune arbitrară sau convențională a spiritului nostru, ci reprezentând un loc necesar într'un lanț de fapte precise și necesare.

În secțiunea a patra a *Elementelor* sale, Tracy se ocupă de morală, pe care o consideră nu ca pe un lanț de reguli și de norme ale acțiunii, ci, în primul rând, ca pe un studiu atent, al dorințelor omenești, al originii lor și al corespondenței sau necorespondenței lor cu condițiunile adevărate ale ființei noastre.

Condorcet (1743-1794) este, alături de Turgot, teoreticianul cel mai notoriu al progresului, idee care, deși mai puțin desbătută decât celelalte, intră însă cu un coeficient, care nu poate fi nesocotit, în mișcarea filosofică a iluminismului francez. Adept al fiziocraților — aceia care socoteau că baza economiei și a liniștei sociale este pământul — el crede că o lege trebuie să fie bună pentru toți, așa cum o judecată adevărată este valabilă pentru toți care o gândesc. În cartea sa celebră, apărută în 1794, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, în opoziție cu teza relativismului istoric de tipul aceluia pe care îl susțineau în Germania Lessing și Herder, vorbește despre o natură omenească permanentă, categorie absolută a umanității. Ideea de datorie, de justiție și de virtute nu trebuiesc date pe seama unor dirijări transcendente, ci trebuiesc căutate în însăși constituția morală a omului. Condorcet distinge în istoria umanității zece epoci, după chipul cum se orientează, fiecare, către împlinirea realității durabile și supreme care se cheamă cultura intelectuală și morală. Progresul umanității depinde de felul cum această cultură va putea să triumfe sau nu. Contrariu lui Diderot, care credea că științe ca matematicile nu mai au ce descoperi, Condorcet se străduiește să dovedească că, dimpotrivă, faptul infinității este legat strâns, esențial, de natura însăși a acestor științe: „raporturile de mărime doar, combinațiile posibile ale acestei idei, cantitatea

și mărimea, numai acestea, formează un sistem destul de vast, pentru ca să nu avem dreptul să ne închipuim că mințea omenească ar putea să-l străbată vreodată în întregime". Este greșit să se creadă că, întrucât spiritul omenesc nu dispune decât de forțe măsurate, cercetările lui trebuie să fixeze bariere peste care să nu mai străvuiască a trece. Progresul nu se înfăptuește prin juxtapuneri, pentru că spiritul nostru este în așa fel construit, încât, cu cât cunoaște mai multe obiecte și mai multe raporturi între ele, cu atât este în stare să le cuprindă în formule mai simple, mai lămuritoare și mai sesizante.

Prin limitările lor rigide și înguste, dogmele religioase vin în contradicție puternică cu caracterul veșnic deschis spre progres al cunoașterii științifice. Pentru a înfăptui progresul, este nevoie, în primul rând, nu de prevederile fatale și constrângătoare ale legilor civile, ci de o bună educație, prin care spiritul omenesc să fie pus la adăpost sigur de criteriile suficiente și rătăcitoare ale prejudecăților.

În istoria gândirii omenești, iluminismul francez marchează o etapă de seamă, peste care nu s'ar putea trece cu vederea, fără ca prin aceasta să nu se știrbească ceva integrant, din lanțul structural al articulațiilor ei și din finalitatea universală pe care o are de reprezentat.

Ca pătrundere filosofică, gândirea iluministă nu s'a ridicat pe culmi dintre cele mai înalte. Dimpotrivă, adeseori, ea a întreținut voluptatea coborârilor, a negărilor nedrepte, a pornirilor patimașe, a simplificărilor tendențioase și chiar a unor platitudini forțate. Dintre tezele ei, aproape niciuna nu s'a putut menține — în epocile următoare — în forma inițială și categorică pe care i-a dat-o vreunul din reprezentanții ei autorizați. Mai curând sau mai târziu, toate aveau să fie refăcute, fie prin reacțiuni ideologice imediate, fie prin înțeleptescul spirit limpezitor al timpului, ale cărui stratificări nu se petrec fortuit sub impulsul unei acțiuni sau alta, ci în baza unui imanentism necesar al echilibrului, despre care se poate spune că este dat odată cu sensul lucrurilor.

Totuși, acest fapt nu trebuie socotit ca putând să micșoreze valoarea culturală a curentului considerat. Se poate spune, despre curentele, sistemele și școlile filosofice în general, că se împart, după finalitatea lor, în două categorii: a) Unele au misiunea de a însemna culmile definitive pe care le în-

scrie, în procesul ei creator, spiritualitatea omenească. Odată apărute, integritatea lor devine absolută. Chiar atunci când nu mai iau parte în ordinea efectivă a gândirii și a acțiunii omenești, ele continuă totuși a exista, sub forma unor simboluri și valori unice, de care omul poate lega sentimentul de eternitate al creațiilor sale spirituale. Astfel, oricare ar fi într-o epocă sau alta, doctrina de gândire a omenirii, ideea platoniciană, substanța spinozistă sau numenul kantian vor rămâne totuși în picioare, cristalizări definitive, nu pentru orientări în prezent, ci pentru orientări largi, în tot conspectul umanității. b) Celelalte au o înfățișare și o misiune diferită de a acestora. Ele reprezintă, în ordinea creației, etape du luptă, momente de răscruce, epoci de pregătire, răsturnări revoluționare, încrucișări eroice. Rolul lor nu este de a promova valorile pe care se sprijină la rangul de cristalizări ultime, ci de a le folosi doar ca instrumente de lucru, pentru întemeierea stabilă a altora. În lupta pe care o au de întreprins, ele trebuie să se folosească de mijloace multiple — de toate pe care cultura și viața unei epoci le pune la dispoziție — variind pe o gamă cât mai largă, a simțirilor, a acțiunilor și a posibilităților omenești. Deaceia, structura lor intimă nu poate fi întotdeauna unitară și consecventă, ci dimpotrivă, de cele mai multe ori, va avea de înregistrat discontinuități și contradicții. Viața lor este neasemănat mai scurtă, pentru că, de obicei, ea se înscrie pe registrul limitat al epocii pe care trebuie să o reprezinte. În schimb, acțiunea lor este mai puternică, mai impetuoasă, mai străbătătoare în conștiințele epocii și mai pătrunsă de duhul realizărilor imediate.

Filosofia iluminismului francez face parte din categoria celor din urmă. Temele ei n'au rămas, niciuna, în forma în care le-au gândit inițiatorii lor. În schimb, acțiunea pe care au putut să o stârnească și să o înfăptuiască a fost neobișnuit de fecundă. Pe plan social, politic, cultural și național, efectele ei s'au făcut deopotrivă de vizibile. Revoluția franceză, ideea democratică, isbânda spiritului pozitivist, principiul naționalității și, în general, toate valorile care vor construi spiritualmente lumea nouă ce avea să răsară odată cu începutul secolului al 19-lea, toate acestea, nu vor putea fi niciodată înțelese în adâncimea și în lanțuirea lor istorică și fenomenologică, înainte de a cuprinde, în soarta și evoluția lor, intervenția și influențele hotărâtoare ale ideologiei iluministe.

Lupta contra iluminismului: J. J. Rousseau

Căutarea adevărului și nevoia de orientare în viață, nu-s neapărat legate una de alta, totuși ele au mers foarte adesea împreună, iar spiritul în care s'a judecat valoarea vieții din punctul de vedere al esenței și menirii ei, a avut totdeauna cuvânt hotărâtor în îndrumarea ce în chip practic i s'a dat.

În opera lui J. J. Rousseau, filosoful metafizician nu se desparte niciodată de moralist, de sociolog și mai apoi de pedagog. Preocuparea de adevărurile ascunse ale universului, ale creațiunii, este la el strâns unită cu interesul foarte viu pentru oameni.

Ceeace l-a provocat să cerceteze problemele filosofice a fost de bună seamă, în primul rând, o nevoie proprie de a-și afla un îndreptar pentru pașii lui. Ceeace l-a făcut să stăruie în ele și să le împreune cu vederile sociologului și prevederile pedagogului a fost contactul cu lumea, cu societatea în care trăia și cu care sensibilitatea și ființa lui întreagă erau în neconținută ciocnire. Ideile, și le-a cules deadreptul din viață, ca om, ce nu e simplu privitor de departe, lucru ce se vede — câte-odată poate mai mult decât era necesar — din opera lui și pe care îl precizează cu tonul care i-a atras învinuirea de obscurantist: „Nu filosofii sunt cei cari cunosc mai bine pe oameni; ei nu văd decât prin prejudecățile filosofiei; și ~~ei~~ nu știu ramură de specialitate în care să fie mai multe. Ce ar trebui dar ca să observi bine pe oameni? O mare dragoste de a-i cunoaște, o mare nepărtinire în judecarea lor, o inimă destul de simțitoare pentru a înțelege toate pasiunile omenești și destul de liniștită ca să nu le încerce” (Emile, pag. 268, ed. Garnier).

Nu s'ar putea spune că el însuși întrunea toate condițiile acestea, căci era filosof tot atât cât și cei pe care îi combătea, și avea suflet avântat, inimă neliniștită, tot pe atât cât și minte clară; dar se poate spune că a observat și a judecat pe oameni laolaltă cu nepărtinire, deși uneori s'a înșelat, poate, asupra celor cu care avea el relații personale; căci a iubit omenirea și a nădăjduit în viitorul ei.

Viața veacului al XVIII-lea, ca a tuturor vremurilor când civilizația s'a găsit mult mai înaintată decât cultura, constituia un spectacol neliniștitor pentru un om cu vedere pătrunzătoare și simțire puternică; iar J. J. Rousseau avea și vederea adânc pătrunzătoare și simțirea deosebit de vie.

Metoda lui pentru priceperea și cercetarea filosofică a fenomenului social a caracterizat-o singur cum nu se poate mai bine în norma pe care și-o propune pentru a conduce pe Emil în cunoașterea lumii: „Trebuie să se studieze societatea *prin* oameni și oameni *prin* societate: cei care ar voi să trateze aparte politica și morala nu se vor pricepe nici-odată în nici una din ele” (pag. 257 Emil).

Și, în adevăr, acesta e procedeul cu care și în partea de roman, de imaginație, de descriere, a operei lui, pune filosofie și în cea de filosofie, lasă o atmosferă de viață. Meșteșug de artist și mod de a concepe înnăscut, propriu geniului său, acesta e unul din lucrurile ce fac citirea lui așa de atrăgătoare și care totodată a amăgit spiritele doctrinare așa fel încât i-au contestat calitatea de filosof. Cu această îndoită preocupare de a descoperi mobilele profunde ale fapturilor individului singur și producerea actelor colective ale oamenilor în masă, a privit societatea contemporană stăpânită de un egoism orb, de gustul petrecerilor, a luxului, de un estetism practic și intelectual, care ar fi fost bun de s'ar fi întovărașit cu un egal și în ceea ce privește partea morală a vieții, care practica un comerț cerebral foarte viu și în care băntuia o secetă cumplită de simțire adevărată, unde se făcea multă paradă de sentiment umanitar și se dovedea prin faptă o totală nepăsare pentru aproapele în mizerie — care era atunci o parte imensă a poporului — unde se împlineau formele religioase și nu se credea în Dumnezeu; și în această societate lumea scriitorilor cari căutau mai mult forma scilicitoare, construcțiile logice îndrăznețe, mai degrabă decât temeliile trănicioare, și în care sub numele adevărului fiecare era bucuros să găsească aparențele cele mai comode pentru propriile-i interese decât realitățile supărătoare¹⁾.

Veacul al XVIII-lea a vulgarizat tipul intelectualului pre-zumțios și pedant, exagerat și artificial, senzualist și materialist, fie că se socotea om de știință ori filosof, cu un eu social alcătuit din atitudini bizare, un om minciună deformat de o cultură greșită și adesea căzut la patimile unei vieți descentrate și senzualizate.

În asemenea atmosferă, educația generală o face corupția,

1) „Chiar dacă filosofi ar fi în stare să descopere adevărul, pe care din ei l-a interesat aceasta? Fiecare știe bine că sistemul lui nu-i mai bine întemeiat decât celelalte; însă îl susține fiindcă e al lui... Esențialul e să gândească altfel decât ceilalți” (Pag. 238. Emil).

moravurile se strică, se formează oameni interesați, egoiști, fatal înclinați spre plăcerile de rând.

Cerând libertatea fără a ști ce înseamnă, folosindu-se de deviza egalității în toate împrejurările în care dădea dovadă celui mai hotărât abuz de privilegii, cultivând adesea sub numele adevărului ipocrizia și reaua credință, clasa cultivată și aproape tot ceea ce constituia o autoritate de orice natură în secolul al XVIII-lea, lucrau laolaltă pentru slăbirea legăturii sociale.

Increderea mioapă ce se da metodelor științei, provocase și acreditase intelectualismul în educație și filosofia experienței materiale favoriza o stare de spirit prielnică creșterii egoismului, interesului mărunț, așa încât acestei perioade de sclipitoare inteligență, Voltaire i-a putut spune „veacul micimii de suflet”.

Prestigiul aproape exclusiv al științei era explicabil. Asupra cugetării veacului al XVIII-lea, ca și asupra vieții lui industriale și sociale în genere, lucrau două veacuri de progrese științifice, cu repede înaintare pe multe căi. Progres admirabil, început în veacul al XVI-lea, „când experiența începuse să devină cuvânt de ordine” și când nimeni nu mai vrea să citească vechiturile, ci cartea vecinic tânără a naturii”. (Höfding, *Histoire de la philosophie moderne*, vol.I, pag. 97). Filosofia naturii, născută și crescută în încântarea minții în fața minunilor desvăluitoare a puterii lui Dumnezeu, încântare așa de puternică, încât nici mâna inchiziției nu-i putea stăvili avântul, a mers mai întâi în rând cu felul de înțelegere a vieții și de conducere a ei, căruia pedagogia de acum îi dă numele de integralism. Vechiul respect păgân pentru corp reînvie alături de grija pentru suflet a Evului-mediu, lărgită și umanizată și de o năvalnică și nouă sete de cultură a minții.

Constituirea științei moderne a naturii a dat apoi temeiul filosofiei sensualiste și materialiste cu un corespondent utilitar pe latura aplicării morale, ateist pe latura credinței, strict raționalist pe latura metodică. Minte merge până la ultimele consecințe ale principiilor descoperite, iar spiritul subordonat disciplinelor științifice nu recunoaște decât inducțiile riguroase din câmpul experienței sau deducțiile pline de grija raționalistă și metodică în căutarea și controlul adevărului și în înlănțuirea argumentelor și concluziilor. Dacă știința era chemată să legitimizeze un fapt dedus, la rândul-i deducția trebuia să întemeeze legitimitatea faptelor de experiență în valabilitatea

formală a adevărului. În amândouă cazurile, rațiunea avea rol de seamă. Ea trebuia să se găsească peste tot, sau ca punct de plecare, sau ca punct de ajungere. Rousseau avea să lă-murească, în magistrala lui operă, în ce chip rațiunea, privită ca unica autoritate în judecarea bunurilor vieții, pusese de multă vreme pe căi deosebite progresul civilizației și pe acel al omului privit individual și sub aspectul alcătuirii lui înă-scute și integrale, cu sentimentul, avântul, spontaneitatea lui și acea înclinare simplă și adâncă spre tot ce e frumos, spre tot ceea ce propagă simpatia și o leagă de oameni, de lucruri, de univers, cu un cuvânt, șetea curată de viață, oglindită și într'o scânteere de bucurie ca și într'o largă, generoasă și permanentă bunăvoință, alcătuire în adevăr îngrădită prea mult și strâmtorată de o concepție unilaterală a vieții.

Viața nu e numai realitate sesizată de științele exacte cu metodele lor. Prestigiul metodelor exacte a întunecat pentru o vreme deplin ceea ce mărunțul interes material nu întunecase încă de tot, toată partea de realitate care nu-i la îndemâna cunoștinței, nici prin calcul, nici prin rațiune, ci numai prin observație intimă sau, mai exact, prin acel sentiment imediat din adâncul sufletului nostru, căruia Rousseau a avut marele merit de a-i recunoaște ființa. El n'a fost nici singurul, nici cel dintâi care a vorbit de acest sentiment, însă a vorbit cum nu mai vorbise nimeni altul, silind atenția tuturor să se oprească asupra-i.

Spiritului științific transpus în filosofie sub chipul spiritului exclusiv realist, i se potrivește observația lui Höffding asupra lui Machiavel: „Cu așa de mulți realiști, el a scăpat din mână realitatea, fiindcă a vrut să o prindă, la suprafața lucrurilor”. (pag. 29).

A ține drept reale numai lucrurile care intră în experiența științifică, înseamnă a merge împotriva adevărului spirit al științei, dacă nu și a literei ei de atunci. A constitui un primat inteligenței, nu înseamnă a da locul cuvenit vieții sufletești, fiindcă ea nu este numai inteligență, ba chiar inteligența, rod târziu al lucrărilor sufletului, ajunge de-l ascunde și-l neagă. Sentimentul se eclipsează, rușinat de puțina-i însemnătate, înapoia lucrurilor cărora rațiunea le recunoaște seriozitatea: Simțurile și materia, cu tot ceea ce e legat de ele și aceasta nu numai în știință și filosofie, dar și în rosturile zilnice ale vieții. Concepția materialistă și mecanistă, de folos științelor exacte și inteligenței, a fost păgubitoare cesteilalte

părți a realității sufletești, sentimentul, sub toate formele lui. Viața a fost privită numai prin prisma rațiunii, educația s'a îndreptat numai asupra inteligenței.

Filosofia are uneori ecou în public sub forma unei mentalități precumpănitoare. Această mentalitate cuprinde foarte puțină cugetare reală. Din ceea ce constituie problema filosofică, nu ia nimic. Din lanțul argumentării critice ori constructive — nimic. Ea adoptă doar un fel de simbol, o reprezentare grosieră a laturei practice a sistemului, deadreptul aplicabilă fondului mistic al poporului sau nevoilor lui de diverse ordine. Din ce a fost obiect de rațiune, face o superstiție și uneori o credință, cu rădăcinile reale în subconștient, în instincte și nevoi, în cusururi și calități. Astfel a luat naștere, alături de intelectualismul filosofic al oamenilor cultivați, în toate clasele, ideea că cultura intelectuală e totul și astfel educația metodică a devenit exclusiv cerebrală.

În lipsa credinței sincere într-o inteligență supremă, aceea a omului, lucrătoare măiastră, cercetătoare îndrăzneță, s'a înfățișat ca stăpână a vieții și toate ostenele educației i s'au închinat. Totdeauna inteligența s'a bucurat de un prestigiu deosebit, dar prin isbânzile noi în câmpul cunoștințelor exacte și ale aplicațiilor lor, ea apare ca cea mai de preț facultate de om. În ea, se vedea și lucrul cel mai de admirat: prin strălucirea lui și lucrul cel mai de folos: prin câștigurile ce le putea aduce cuiva, prin drumurile ce le putea croi spre succes. E lesne de înțeles, cum, în această atmosferă, atacurile lui Rousseau la adresa civilizației, a științelor și a artelor, a stârnit o așa de mare uimire. Împotriva credinței tuturor, el susținea că prin educația intelectuală exclusivă și prematură, se pierdea din ce în ce mai mult din vedere că, pe lângă inteligență, mai sunt bunuri de preț în om și că viața creată numai din ea prin înlăturarea celorlalte facultăți ajunge artificială, seacă și rea.

Oamenii au luat obiceiul să privească sentimentul, stare sufletească originară totuși, și cu o însemnătate mai mare decât inteligența, fiindcă e legat de cele mai adânci straturi ale vitalității, drept un lucru secundar, aproape un lux permis cuiva când lucrurile serioase — nevoile materiale, satisfacțiile simțurilor, formele sociale, — sunt îndeplinite.

Faptul că e cel mai vechi și cel mai necesar, că este „un aspect primordial și independent al vieții spiritului tot atâta cât și cunoștința”, și că nu se mărginește de loc, față de aceasta,

„la o atitudine pasivă și receptivă” (Höffding pag. 511), nu-l ferește de a fi nesocotit. Asta nu înseamnă că în societatea secolului al XVIII-lea nu se vorbea mult de sentiment. Se făcea chiar paradă de el. Dar, lucru ciudat, și adevărat și pentru vremea de acum, cu cât i se acorda mai mult loc în discursuri, cu atât lipsea mai mult din fapte.

Sub asemenea auspicii se vede cât temei avea Rousseau când se plângea, că omul nu-i cunoscut, că știința cea mai de folos pentru el, aceea a propriei lui alcătuiți sub toate raporturile, e neglijată.

Acestea sunt, pe scurt, aspectele principale ale mediului neîncăpător în care J. J. Rousseau, cu firea lui năvalnică, bogată, cu sincerități incomode, mai dispus să trăiască prin sentiment decât prin spirit, cu o sensibilitate în contrast cu ceea ce se socotea potrivit cu o demnitate elegantă, s'a găsit la strâmtoare și a suferit. Rodul gândirii lui, născută din reacțiune împotriva împrejurărilor și ideilor de atunci, este, se înțelege, subiectivă cu exces și simptomatică. Cu mai multă dreptate decât oricând, se poate deci spune despre sistemul lui filosofic, că este oglinda unui temperament.

Vieța lui (1712-1778) se desfășoară în același ritm de căutare neîncetată, pe care îl descoperă și scrisul lui. A copilărit fără mamă și a cunoscut devreme lecturile lungi, făcute cu tatăl său, în serile lungi cari atingeau uneori zorii. A părăsit ușor Geneva, de care nu-l lega dragostea nimănui și, adolescent încă, a dus o viață lipsită de îndrumare, în vîia sufletului lui pasionat și neliniștit. Protecția d-nei de Warens și șederea la Charmettes au fost un timp de popas și de împăcare; sunt anii în cari, după rătăcirii și încercări de diverse meserii, se oprește pentru o viață de studiu și de constituire a unei linii a gândului. Dar își reia drumul și la 1741 sosește la Paris, cum scrie singur, cu cinsprezece ludovici, comedia *Narcisse* și cu un sistem nou de notație muzicală. Deși intrat dela început în mediul scriitorilor vremii, nu va fi această apropiere decât trecătoare. Protecția d-nei d'Epinay, șederea la Montmorency, la ducele de Luxemburg, fuga din Franța, în urma publicării *Contractului social* și a lui *Emil* (1762), șederea în insula Saint-Pierre și apoi plecarea în Anglia — ca oaspete al lui David Hume (1766) — însfârșit revenirea la Paris, până la moartea în casa unui ultim protector, la Ermenonville, — toate sunt tot atâtea etape ale unei existențe de neli-

niștită și neîmpăcată căutare a unei căi de salvare. Este o viață care apare frântă și lipsită de o linie armonioasă. Din ea se desprinde voința încheșurii unei opere pentru realizarea acelei unități de atitudine și acelei împăcări pe care viața lui proprie nu a putut-o atinge.

Dar are Rousseau un sistem? Mulți i l-au contestat. Și totuși, întrucât cugetarea lui are o idee directoare, care se explică printr-o serie de împrejurări ce sîlesc pe un filosof să ia atitudine și întrucât această idee directoare se găsește în problema fundamentală a întregii sale opere, înlănțuirea așa de ordonată a speculațiilor lui constituie vădit un sistem.

Mersul cugetării lui Rousseau are un curs din cele mai interesante. Prins de viața contemporană prin toate fibrele simțirii lui, el pune în primele scrieri justetea celei mai imparțiale analize cu focul usturător al celei mai violente nemulțumiri. Așa se explică paradoxele lui asupra fericirii omului primitiv și asupra civilizației, luate ad-litteram de detractorii lui. Azi, nu ne putem îndeajuns mira că atâtea pagini n'au putut feri pe unii să se împiedice de niște exagerări nu numai lesne de înțeles, dar chiar pline de sens.

În *Discursul asupra științelor și artelor* (1749), început al celebrității și nefericirii lui, cum spune Rousseau, *Discursul asupra originii neegalității dintre oameni* (1754) și în prefața la *Narcis*, prima etapă a privirilor pe care le aruncă asupra oamenilor, rezumă în generalități cuprinzătoare constatările scoase din cercetarea societății, expune noțiunea sa de om natural.

Noua Heloisă zugrăvește, dacă lăsăm deoparte latura romantică, sentimentală și de imaginație, oazele de naturaleță reală pe care le mai poate găsi cineva ici și colo, în starea de societate a omului și care după el s'ar putea realiza peste tot.

Contractul social pune și rezolvă problema societății politice în raport cu dezvoltarea naturală a omului. Arătând originea societății născută din necesitatea de a înfrunta condițiile adverse ale vieții, Rousseau o întemeiază pe un pact între grupul indivizilor și suveranul căruia aceștia îi încredințează guvernarea lor. Alienarea totală a drepturilor naturale grupului social înseamnă însă o trecere pe un plan nou de viață în care, dacă individul și-a pierdut libertatea absolută, a câștigat însă, prin supunerea lui binelui și interesului colectiv, o libertate nouă care este neatârnamarea de instincte, astfel adevărata libertate morală. *Contractul social* indică astfel perspectiva

unei societăți perfecte în care esența bună a individului se realizează deplin în cadrul colectivității. *Emil* arată caracterul omului natural în starea socială și mijloacele de a-l educa pentru această stare, fără a-i altera firea. Aceste din urmă trei, Rousseau recomandă să fie citite în ordinea inversă a producerii lor; se poate vedea de aci temeiul pe care-l pune pe educație pentru binele statului și dependența în care vedea fericirea particularilor de conducerea lucrurilor publice. În toate aceste lucrări în care crește și se desăvârșește sistemul lui Rousseau, sunt remarcabile bogăția observației de fapte pe care își sprijină postulatele, analiza metodică, construcția logică strânsă, pătrunderea psihologică, strălucirea argumentărilor, abilitatea cu care întâmpină obiecțiunile, unitatea ideilor de bază care face posibilă recunoașterea unui sistem continuu în părțile diverse ale operei lui. Aceste principii directoare sunt noțiunea de natură și aceea de libertate, sentimentul intim, fericirea generală privită și ca scop al vieții și ca un criteriu pentru judecarea legitimității instituțiilor, spiritualitatea omului.

Tot ce susțin filosofi e așa de precis contradictoriu, spune Rousseau, încât judecata nu poate culege dela ei decât scepticism general și îndoieli fundamentale, îndoială asupra lui Dumnezeu și a vieții așa de nesuferită lui.

„Cercetai pe filosofi... i-am găsit pe toți trufași, afirmativi, dogmatici, chiar în pretinsul lor scepticism, nimic rămânându-le necunoscut, nimic dovedind, bătându-și joc unii de alții... (pag. 296, *Emile*).

Deși am încercat adesea rele mai mari, niciodată n'am dus o viață atât de stăruitor neplăcută ca în aceste timpuri de turburare... când... nu scoteam din lungile mele meditații decât nesiguranță, întuneric, contradicțiuni asupra cauzei ființei mele și asupra regulei datoriei mele...

Îndoiala asupra lucrurilor pe care ne importă să le cunoaștem este o stare prea violentă pentru spiritul omenesc...". (*Emile*, pag. 297).

Rousseau era departe de a găsi, ca Montaigne, că îndoiala constituie o pernă pe care se odihnește bine un cap bine făcut. Unde își poate găsi dar cineva un punct de reazăm, o certitudine, un îndreptar pentru minte și faptă? În noi înșine, spune Rousseau, în adâncul adevărat al firii noastre. Să dăm deoparte tot ceea ce o civilizație și o cultură artificială au îngrădădit deasupra, și după ce vom descoperi care e firea și menirea hotărâtă omului de natură, să ne întoarcem la calea

adevărată dela care ne-am rătăcit. În aceasta se cuprinde ideia directoare a lui Rousseau — civilizația și cultura au artificializat și au nenorocit pe om — și problema lui fundamentală, întoarcerea la natură, la calea normală a dezvoltării omului. Cercetare destul de anevoioasă în vederea căreia Rousseau analizează întâiu uneltele de folosit, adică facultățile noastre de cunoaștere, pentru a ști cât se poate încrede în ele.

Primul lucru pe care-l observă cineva când își ațintește privirile asupra vieții lui lăuntrice, este deosebirea dintre eu și non-eu, dintre senzație și obiectul senzațiilor. Prelucrarea senzațiilor constituie un fapt care presupune în om o forță activă deosebită de aceea pasivă a primirii de senzații: „a percepe este a simți; a compara este a judeca... prin senzație obiectele ni se prezintă despărțite, izolate... prin comparație, le mișc, le transport, ca să zic așa, le așez unul peste altul, spre a hotărî asupra deosebirii sau asupra asemănarilor și în general asupra tuturor raporturilor lor. După mine, facultatea deosebitoare a ființei active sau inteligente este de a putea da un înțeles acestui cuvânt „este”, caut zadarnic în ființa curat simțitoare, forța inteligentă care suprapune și care apoi hotărăște... această ființă pasivă va simți fiecare obiect aparte... dar neavând nici o putere ca să le așeze unul peste altul, nu le va compara niciodată, nu le va judeca”. Greșala în compararea senzațiilor vine dela ființa care judecă și însuși faptul că există greșală în comparare, dovedește existența ființei active. „Dee-se cutare ori cutare nume acestei puteri a spiritului meu care alătură și îmi compară senzațiile; fie ea numită atenție, meditație, reflecțiune sau cum veți voi; oricum, adevărul e că ea este în mine, că eu singur o produc, deși nu o produc decât cu prilejul impresiei pe care o fac asupra-mi obiectele... fără a fi stăpân să simt sau să nu simt, sunt stăpân să examinez mai mult sau mai puțin ceea ce simt”. În prelucrarea senzațiilor intervine o facultate activă, căci: „de am fi numai pasivi în funcțiunea simțurilor noastre, n'ar exista între ele nici o comunicație... sau n'am simți niciodată nimic dinafară de noi sau ar exista pentru noi cinci substanțe sensibile de a căror identitate n'am avea nici un mijloc să ne dăm seama”.

Din faptul că facultatea judecătorească e supusă greșelii, Rousseau scoate o întărire a regulei lui de a se încrede mai mult în sentiment decât în rațiune: „nu sunt deci numai o ființă simțitoare și pasivă, ci o ființă activă și inteligentă...”

Știu numai că adevărul este în lucruri și nu în spiritul meu care le judecă și că eu cu cât pun mai puțin de la mine în judecățile pe care le fac asupra lor, cu atât sunt mai sigur aproape de adevăr: astfel regula mea de a mă lăsa mai mult pe seama sentimentului decât a rațiunii este întărită de însăși rațiunea”.

S'ar putea obiecta că un sentiment al dreptății foarte real pe care-l au atâția oameni nu-i împiedică totuși de a face rău, însă obiecțiunii acesteia Rousseau îi răspunde că sentimentul nu lucrează singur la omul artificializat ci sub apăsarea opiniei publice, a prejudecăților, a o mulțime de factori intelectuali cu alte cuvinte. Avem sentimentul binelui și al răului, dar el nu cuprinde și catalogul acțiunilor de care trebuiesc legate; „adevărul sentimentelor depinde foarte mult de justetea ideilor”, spune el.

Tot ce e în afară de eu, e materie, oricare ar fi de altminteri natura materiei în sine: „chiar de n'ar fi decât idei, încă ar fi adevărat că aceste idei nu sunt „eu”.

Simțurile ne prezintă materia prin proprietățile ei esențiale. Mișcarea nu-i este esențială, de vreme ce nu-i este permanentă și deci îi e comunicată din afară. Animalul și omul însă au mișcări spontane: „știu lucrul acesta, fiindcă îl simt... mișcarea (mea) nu are altă cauză imediată decât voința mea”.

„Primele cauze ale mișcării nu sunt în materie...; cu cât observ mai mult acțiunile și reacțiunile forțelor din natură lucrând unele asupra altora, cu atât găsesc că din efecte, tot trebuie să ajungem la o voință drept primă cauză, căci a presupune un progres de cauze la infinit, este a nu mai presupune nici o cauză... nu există adevărate acțiuni fără voință. Iată primul meu principiu. Cred deci că o voință mișcă universul și însuflețește natura. Iată prima mea dogmă”. (Emile, pag. 304).

Rousseau spune lămurit că nu vede în ce chip voința, care nu-i ceva fizic, poate produce o acțiune fizică, însă faptul că nu poate explica un lucru, nu-i destul ca să-i nege existența pe care o simte; și este drept că nu era în nici un caz mai ușor de explicat cum materia, care e fizică, ar putea produce voința și toate facultățile sufletului, care nu-s fizice.

De fapt nici teoria energetică de mai târziu, — căreia de altminteri îi face loc când spune: „fie că materia este eternă sau creată, că există un principiu pasiv sau că nu există, ori cum este sigur că totul e una și anunță o inteligență unică”, (Emile, pag. 309) — n'a ajuns să lămurească misterul cauzei prime, corespondența dintre cele două fețe ale realității: fi-

zicul și sufletescul. — Concluzia ultimă asupra realității absolute rămâne tot un act de credință, oricare ar fi dealminteri sensul în care se îndreaptă; câtă vreme cunoștința nu va putea prinde mecanismul primului motor și experiența nu-l va putea verifica, vom rămâne oricât am mai întinde câmpul științei, sub stăpânirea necesară a ipotezei, și actul de credință al lui Rousseau își va păstra toată puterea.

Trebue observat că Rousseau nu desparte niciodată speculația filosofică de confirmările sentimentului intim; el nu spune, ca Descartes: „Cuget, deci sunt”, dar toate paginile lui spun: simt, deci sunt, după cum atunci când caută probele existenței lui Dumnezeu, spune: „Simt pe Dumnezeu, deci este”, chiar atunci când rațiunea nu-i mai poate răspunde la toate obiecțiunile pe care și le pune. Sentimentul intim este axioma de la care pornește sistemul lui. Scopul practic care îl îndreaptă, e aflarea căii spre fericire a omului.

Căci pentru a arăta deosebirea fundamentală dintre fenomenul pasiv al senzației și acela activ al judecății și a trage aci concluzia că există în om două principii deosebite, Rousseau face o pătrunzătoare analiză, care e totodată și o minunată argumentare, spre a arăta că ordinea mișcărilor, așa de complexă din univers, dovedește nu numai existența unei voințe ca prim motor, dar a unei voințe inteligente:

„Ideea mișcării nu-i altceva decât ideea transportului dintr'un loc într'altul: nu există mișcare fără direcție, căci ceva individual nu se poate mișca în acelaș timp în toate sensurile. În ce sens dar se mișcă materia în mod necesar? Toată materia în corp are o mișcare uniformă sau fiecare atom își are o mișcare proprie? După prima idee, toată materia trebue să formeze o masă solidă și nedivizibilă; după a doua, nu trebue să formeze decât un fluid risipit și incoerent, fără ca să fie cu puțință ca doi atomi să se împreune. După care direcție se va face această mișcare comună a întregii materii? În linie dreaptă sau circular, în sus sau în jos, la dreapta sau la stânga? Dacă fiecare moleculă de materie își are direcția particulară, care o să fie cauzele tuturor acestor diferențe? Dacă fiecare atom sau moleculă de materie n'ar face alta decât să se învâртеască pe propriul ei centru, niciodată nimic n'ar ieși din locul lui și n'ar exista mișcare comunicată; și încă tot ar trebui ca această mișcare circulară să fie determinată într'un sens. A da prin abstracție o mișcare materiei, este a spune cuvinte care nu înseamnă nimic: iar a-i da o mișcare deter-

minată, înseamnă a presupune o cauză care s'o determine. Cu cât înmulțesc forțele particulare, cu atât am de explicat mai multe cauze noi, fără să găsesc vre-odată un agent comun care să le dirijeze. Departe de a putea închipui vre-o ordine în convergența întâmplătoare a elementelor, nici măcar nu-mi pot închipui lupta între ele și haosul universului mi-e mai de neînțeles decât armonia lui. Admit că mecanismul lumii poate să nu fie de înțeles pentru spiritul omenesc; dar de îndată ce un om se apucă să-l explice, trebuie să spună lucruri pe cari oamenii să le priceapă".

Armonia Universului înlătură ideea întâmplării: „cred deci că lumea este guvernată de o voință puternică și înțeleaptă, văd acest lucru său mai degrabă îl simt". Ceeace rămâne ascuns pentru om din natura lui Dumnezeu în afară de voință, putere, înțelepciune, și din esența metafizică a lucrurilor, nu e important pentru conducerea de sine a omului. Recunoștința față de Dumnezeu, care l-a făcut rege al naturei, „îi este dictată de natura însăși", fiindcă e o consecință naturală a dragostei de sine să cinstim pe cine ne apără și să iubim pe cine ne vrea binele" (Emile, pag. 310).

Cum se explică dezordinea, haosul care domnește între oameni, pe când în natură e ordine și armonie? Prin libertatea pe care o are omul de a alege între bine și rău, prin liberul arbitru ce i-a fost dat ca să-i condiționeze viața morală și din care se poate deduce probabilitatea unei supraviețuiri, limitate ori nu, a sufletului. Răul în natură ar fi dezordinea și acest rău nu există de vreme ce acolo totul e ordine. Însăși bunătatea lui Dumnezeu este dragoste de ordine. În natură totul se petrece după legi constante, și între lucruri lipsite de simțirea de sine. Omul însă are ca sentiment primordial, ca orice ființă vie, dragostea de sine, necesară pentru propria-i conservare, are și simțirea care-i dă de știre în fața cauzelor ce vătămă. Toate aceste cauze de vătămare omul le numește „rău". Pentru omul natural în stare de natură putem bănuî că lucrurile se petrec cum se petrec cu copilul care se lovește de ceva. Chiar dacă uneori se necăjește pe ceeace i-a cauzat durere, nepăsarea pricinei îl cumințește repede. Omul artificializat însă din starea de societate stabilește între el și lucruri o sumă de raporturi complexe, care și în fața legilor inevitabile ale naturei, în fața morții bunăoară, nu-l scutesc de zadarnice frământări sufletești. Cu atât mai complexe sunt raporturile care se stabilesc între indivizi în societate. Înles-

nirile traiului aduse de viață în această stare, înmulțesc nevoile. Din comparația cu ceilalți oameni se naște invidia. De aci înainte vin toate răutățile omenești:

„Ceeace face pe om în mod esențial bun, este să aibă puține nevoi și să se compare puțin cu ceilalți, ceeace îl face în chip esențial rău este a avea multe nevoi și a se compara mult cu ceilalți”. Tot răul de care suferă omenirea civilizată vine prin determinări izvorâte din ea însăși, nu din vre-un principiu exterior. Dar determinarea aceasta nu-i absolută și fatală, de vreme ce omul care o crează prin liberul lui arbitru, o poate și suprima.

Binele și răul omenesc pe latura fizică, sunt deci principii de prețuire, cari în afară de ființa simțitoare nu au nici un temei. Ele sunt semne de potrivire sau nepotrivire a instinctului de viață cu fenomenele ce ating pe individ; pentru ordinea universală nu au importanță. Pe latura morală însă, ele sunt semne ale legăturii omului cu divinitatea.

Pentru definirea omului natural, Rousseau întrebuițează procedeul științelor naturale, eliminând toate particularitățile de rasă, de epocă, de caracter individual și menținând numai ceeace este cu desăvârșire comun tuturor oamenilor, „cu alte cuvinte ajunge la o pură noțiune, la o abstracție pe care o prezintă foarte lămurit ca atare¹⁾. Cum spune Francisque Vial în frumosul lui studiu „Omul natural al lui Rousseau”: „Nu-i vorbă aici nici de antropologie, nici de istorie, suntem pe terenul logicei”. (*Revue Pédagogique* nr. 12, 1912. pag. 593). Rousseau o formulează așa:

„Meditând asupra primelor și celor mai simple operațiuni ale sufletului omenesc, îmi pare că descopăr în ele două principii anterioare rațiunii, dintre care unul ne face să ținem cu înflăcărare la bună starea noastră și la păstrarea noastră înșine, iar celălalt ne inspiră o respingere naturală de a vedea pierind sau suferind vre-o ființă simțitoare și mai ales pe semenii noștri”. Adică dragostea de sine și mila sînt

1) „Acest studiu al omului originar, al adevăratelor lui nevoi și al principiilor fundamentale ale datoriilor lui, este și singurul mijloc bun care poate fi întrebuițat spre a înlătura acea mulțime de greutăți ce se înfățișează cu privire la origina neegalității morale la adevăratele temelii ale corpului politic, la drepturile reciproce ale membrilor săi...” (*Discours sur l'inégalité*, pag. 78).

„... Fără studiul serios al omului, al facultăților sale naturale și al dezvoltărilor lor succesive, niciodată nu o să izbăvim... să despărțim în actuala alcătuire a lucrurilor, ce a făcut voința divină de ceeace meșteșugul omenesc a pretins că face” (*Ibidem*, pag. 78).

cele două sentimente primordiale ale omului. Dragostea de sine e mai veche totuși. Mila s'a născut din ea în momentul trecerii dela curata animalitate la umanitate. „Dragostea de sine esențială oricărei ființe care se simte pe sine” (pag. 315, *Emile*) este izvorul pasiunilor noastre, origina și principiul tuturor celorlalte, singura care se naște cu omul și care nu-l părăsește niciodată atâta cât trăește..., pasiune primitivă, înăscută, anterioară oricărei alta și ale cărei modificări, într'un fel, sunt toate celelalte pasiuni, însă cele mai multe din aceste modificări au cauze străine, fără de care nu s'ar fi format niciodată; și aceste modificări, departe de a ne fi de folos, ne strică; ele schimbă primul lor scop și merg împotriva principiului lor: atunci se găsește omul în afară de natură și intră în contradicere cu sine”. (*Emile* pag. 288).

Dragostea de sine trebuie să fie puternică și statornică, fiindcă omul trebuie să aibă grije de el însuși. Ea este un sentiment necesar, de care omul n'ar putea fi lipsit, fără a fi sortit pieirii. Însă acest sentiment, care în chip normal lucrează atât cât e necesar pentru interesul individului și apoi se ascunde ca și cum n'ar fi, în viața socială suferă o creștere, o hipertrofie primejdioasă, prin comparare cu ceilalți oameni și devine astfel ceea ce J. J. Rousseau numește amor propriu: „...prima grije pe care o deșteaptă într'însul această comparație este de a dori primul rând, primul loc. Iată punctul la care dragostea de sine se schimbă în amor propriu”. (*Emile* pag. 257). Amorul propriu face pe oameni invidioși, susceptibili, mândri, răi și cruzi. „La începutul vieții lui deci omul, singuratec ca orice animal în stare primitivă, era stăpânit de singurul sentiment, obscur și puternic, al dragostii de sine, acțiunile lui nu puteau fi astfel decât reflexul nevoilor lui reale și dezvoltarea lui fiind în funcție de acțiune și reacțiune cu mediul natural, nu se putea face decât pe linia normalului. Așa dar, ajungerea la viața de societate a fost ceva normal. În societate însă, din pricina unui instrument nou, minunat și imperfect, grosier și subtil totodată, care se dezvoltă pe încetul în ființa omului, luând locul instinctului, adică inteligența în forma ei primă de imaginație, omenirea o ia pe calea artificialității”.

Rousseau spune limpede că omul lui natural e o ipoteză necesară pentru precizarea nevoilor adevărate ale omului pe linia lor de dezvoltare normală, prin lămurirea naturii lui adevărate (*Discours sur l'inégalité*, pag. 75).

Știința nu cunoaște încă istoria exactă a vieții primilor oameni. A-i presupune cu apucăturile simple ale animalului care nu ascultă de alte legi decât de ale mediului natural și ale nevoilor lui, buni în sensul că neatacați de nimeni, nu atacau pe nimeni spre a face răul de dragul răului ori pentru satisfacerea altor viții, pe cari nu aveau cum să le aibă¹⁾; fericiți fiindcă aveau toate satisfacțiile vieții instinctive și a libertății nestingerite de constrângerile sociale, fiindcă nu cunoșteau nici una din pasiunile care rod sufletul omului civilizat și nici una din robii acestuia, nu constituie nici în lumina științei actuale vre-o aberație. Omul, de va fi fost vreodată în acest stadiu, a fost un simplu animal și Rousseau adaugă că fără relele de care s'a lăsat copleșit în starea de societate, ar trebui să binecuvânteze schimbarea care din rândul de simplu animal l-a ridicat la demnitatea de om. Indignarea contemporanilor cari n'au vrut să vadă în paradoxele uneori violente ale lui Rousseau, o satiră îndreptățită a unui iubitor de oameni împotriva condițiilor care îi fac nefericiți, a unui suflet profund religios și moral împotriva condițiilor care înjosesc și coboară pe om din demnitatea de ființă morală, pare ciudat de neînțelegătoare. E destul de evident că Rousseau nu socotește viața în societate incompatibilă cu dezvoltarea naturală și întregul sistem expus în *Emil* nu are alt scop decât să arate cum se poate forma omul natural pentru starea de societate și de civilizație care e bună, dacă este „natura însăși într'un grad de dezvoltare superior”. (Höfding, pag. 516).

Împrejurările actuale în care trăește societatea actuală sunt rele și educația omului e rea de vreme ce peste tot, în toate stările sociale, fără excepție, omul e nefericit.

Îndreptarea e cu putință printr'o nouă educație, care să dea oamenii necesari unei organizări politice înțelepte și aceasta să privegheze o ordine socială dreaptă.

Odată depărtată dela starea primitivă, omul nu se mai poate întoarce la ea, spune Rousseau, și după felul cum cinstește darul de înțaietate făcut omului de Dumnezeu, nici nu-i aparent că el ar dori această întoarcere. Viața nu permite nici starea pe loc nici întoarcere la ceea ce a fost. Trebuie mers înainte, însă a merge înainte nu-i tot una cu a merge pe

1) Bunătatea omului natural este: „tăcerea patimilor și ignoranța viștiului”. (*Discours sur l'inégalité*, pag. 106.)

drumul adevărat. O diagramă foarte simplă poate înfățișa ideea lui Rousseau despre progres.

Intoarcerea înapoi nu-i cu puțință, dar revenirea la linia normală, regenerarea, da.

Din dragostea de sine, s'a desvoltat în om, în atingere cu suferința celorlalți în care și-a recunoscut suferința proprie, mila, sentiment mult mai activ la omul simplu decât la omul cultivat.

„Sentiment obscur și puternic în omul sălbatec, desvoltat și slab în omul civil” (Disc., pag. 109). Mila este sentimentul mulțumită căruia pot progresa legăturile sociale; „cu toată morala lor oamenii n'ar fi fost decât niște monștri, dacă natura nu le-ar fi dat mila în sprijinul rațiunii... din această singură calitate isvorăsc toate virtuțile sociale...” (Disc., 108). Din viața socială se naște moralitatea: „atâta timp cât sensibilitatea îi rămâne mărginită la ființa lui, nu există nimic moral în acțiunile omului; numai când începe să se întindă în afară de el, dobândește mai întâi sentimentele și apoi noțiunile binelui și a răului, care-l constituiesc cu adevărat om”.

În ordinea ierarhică a creațiunei omul se găsește în primul rând. Ceeace îi dă înălțimea, nu-i desigur starea lui primitivă de animal pădureț, ci lumina sădită în el de creator, și puterea de a o crește până la conștiință.

Dar dacă omul a avut ca sentiment primordial înăscut unicul sentiment al dragostei de sine, care pare indiferent la bine și la rău, cum a putut trece la moralitate? Fiindcă omul, spune Rousseau, fiind dela origină trup și suflet, dragostea de sine trebuia să țină de amândouă substanțele ființei lui. În singurătatea primitivă, ea lucra numai ca poftă a simțurilor. În societate, lucrează ca iubire de ordine și „desvoltată și devenită activă poartă numele de conștiință. („Lettre à Mr. de Beaumont” p. 444. Classiques Garnier).

În om „înclinarea de a se prefera pe sine oricărui alt lucru este naturală”, dar în acelaș timp „primul sentiment de dreptate este înăscut în inima lui”; e stăpânit de iubirea frumosului moral, și în acelaș timp robit de patimi josnice. Între aceste condiții contrare, omul are puțința de a alege: „Nici un lucru material nu-i activ prin el însuși și eu sunt... simt aceasta, și acest sentiment care-mi vorbește e mai puternic decât rațiunea care-l combate. Am un corp..., dar voința mea e independentă de simțurile mele;... cad sau

rezist și simt perfect în mine însumi când fac ceea ce am vrut să fac sau când cedez patimilor mele. Am totdeauna puterea de a vrea, nu puterea de a executa, sunt sclav prin viciile mele, și liber prin remușcări; sentimentul libertății mele nu se șterge în mine decât când mă depravez și când împiedec în fine vocea sufletului de a se ridica împotriva legii trupului". Natura omului e deci îndoită și are într'însa libertatea de a alege între bine și rău: „Principiul oricărei acțiuni este în voința unei ființe libere; nu există adevărată voință fără libertate. Omul e liber în acțiunile sale și deci însuflețit de o substanță nematerială. Acesta e al treilea articol de credință al meu". (Emile, pag. 215).

Rousseau cere sentimentului său interior confirmarea ideilor sale și în conformitate cu el enunță maxima simplă a regenerării. „Fii drept și vei fi fericit". Faptul că în lumea aceasta dreptatea nu aduce totdeauna fericirea, este un motiv puternic de a crede într'o viață viitoare. Ordinea, care e lege universală, cere pentru satisfacerea ei pedepsirea răului, și răsplata binelui. Dumnezeu, care e viață și putere, deci dreptate și bunătate, trebuie să-și îplinească făgăduiala de fericire „implicat cuprinsă în ideea binelui pe care a dat-o omului în același timp când i-a dat și conștiința drept călăuză". Prea adesea rațiunea ne înșală, dar conștiința nu înșală niciodată, cine o urmează se supune naturii...

Ajuns la acest punct, Rousseau își lărgeste și completează noțiunea sa de om natural: „Oricare ar fi cauza ființării noastre, ea s'a îngrijit de păstrarea noastră, dându-ne sentimente potrivite cu firea noastră; și nu s'ar putea nega că cel puțin acestea nu ar fi înnăscute. Aceste sentimente, întrucât privește individual, sînt dragostea de sine, teama de durere, groaza de moarte, dorința de bună stare. Însă dacă nu ne putem îndoi că omul este sociabil prin natura sa, sau cel puțin făcut să ajungă sociabil, tot astfel nu ne putem îndoi că el nu poate fi așa decât prin alte sentimente înnăscute, relative la specia lui.

Dar tocmai din sistemul moral format de acest îndoit raport cu sine și cu semenii săi, se naște impulsul conștiinței... de îndată ce rațiunea îi arată binele, conștiința lui îl îndeamnă să-l iubească. Acesta este sentimentul, care-i înnăscut". Conștiința, sentimentul interior, e terenul solid unde ne găsim punctul de reazăm pentru rațiune, când, încrezându-se în singurele-i puteri, ea este ispitită să se piardă în construcții

extravagante: „Mulțumită cerului, iată-ne mântuiți de acea înfricoșătoare pompă a filosofiei: putem fi oameni, fără a fi savanți; scutiți de a ne mistui viața în studiul moralei, avem cu mai puțină cheltuială, o călăuză mai sigură în dedalul imens al părerilor omenești. Dar nu-i destul că această călăuză există, trebuie să știm și o recunoaștem și s'o urmăm. Dacă vorbește tuturor inimilor, de ce numai așa puține o înțeleg? Ei! fiindcă ne vorbește limba naturii, pe care toate ne fac s'o uităm” (Emil, pag. 327).

Explicarea interesului extrem pe care Rousseau îl are pentru formarea ideilor juste, se cuprinde toată în convingerea că avem sădită în noi dragostea de bine, ca un principiu absolut, dar că formele binelui omenesc fiind relative, numai ideea potrivită a raporturilor omului cu sine, cu lucrurile și cu ceilalți oameni ne poate lumina calea. De aceea pune mult mai mult preț pe judecata dreaptă decât pe mulțimea cunoștințelor științifice. O judecată dreaptă, chiar lipsită de cultura intelectuală, ajută dezvoltarea sentimentelor, în timp ce felurimea cunoștințelor fără o judecată dreaptă poate stăvili înflorirea facultății celei mai de seamă a sufletului și de cari depinde în așa de mare măsură calitatea activității sociale. Căci Rousseau nu privește ca un ideal pentru om, răceala armonismului antic pur individualist, care socotește că înțeleptul și-a făcut datoria când, desgustat de vârtoarea patimilor vulgare, se retrage deoparte și o privește cu nepăsare. El e adânc pătruns de porunca creștină a dragostei active: „în politică întocmai ca și în morală este un mare rău a nu făptui binele” (Disc. sur l'inégalité, pag. 25).

Înțelepciunea se mulțumește cu simpla abținere dela rău. Dragostea nu. Ei îi trebuie împlinirea binelui.

Baza sistemului filosofic al lui Rousseau este realitatea omenească întreagă: trup, simțire, voință și inteligență. Din ea își scoate două principii absolute, acela al naturei și acela al relativității instituțiilor omenești. Pe principiul naturei întemeiază drepturile naturale ale omului și obligația ascultării sentimentului intern. Pe sentimentul intern, dogmatismul lui spiritual și ideea de Dumnezeu. Pe toate acestea și pe principiul absolut al relativității instituțiilor omenești, sistemul lui de educație și cel de politică, ca aplicații practice ale adevărurilor derivate din axiomatizarea siguranței a principiului de natură și al celui de relativitate a așezărilor omenești.

Leibniz

Atât prin întinderea neobicinuită a spiritului cât și prin momentul în care sunt date publicității scrierile sale, Leibniz aparține, deopotrivă, metafizicii secolului al XVII-lea și antropologiei celui următor. Așezată la încheierea veacurilor, cugetarea lui exprimă cu aceeași putere tendințele celor două epoci, disciplina severă a clasicismului, deprins să privească totul din perspectiva cosmosului și a divinității, individualismul veacului luminilor, deschis asupra concretului în toată varietatea lui. Deopotrivă metafizician și psiholog, matematician și moralist, Leibniz este unul din spiritele cele mai cuprinzătoare pe care le-a cunoscut lumea.

Viața și scrierile.

Iată, foarte scurt, datele mari ale vieții și carierei sale.

Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716) e fiul unui jurist de merit, profesor de morală la Universitatea din Leipzig. Rămas fără tată la 6 ani, se formează în deplină libertate, mai întâiu în cadrul bibliotecii părintești unde se entuziasmează pentru literatura latină și elenă, apoi, delă vârsta de 15 ani, la Universitatea din Leipzig, sub direcția filosofului Iacob Thomasius. Aici cunoaște temeinic filosofia antică și medievală, citește cu pasiune pe scolastici, emite idei asupra logicei¹⁾, iar în 1663 publică prima sa scriere, o teză de bacalaureat asupra principiului individuației. Contactul cu modernii însă, mai întâiu cu Bacon, Cardan, Campanella și Kepler, apoi cu Galileu și cu Descartes, pe care îi citește fără suficientă cunoaștere a matematicilor, îl depărtează de scolastică. Ruperea cu fizica formelor substanțiale, biruința mecanismului modern nu se face totuș fără mari frământări, de care Leibniz își amintește încă în anii bătrâneții²⁾. Cât de adâncă este pecetia lăsată asupra spiritului său de filosofia

1) "... Aussitôt que j'entendis parler de la logique, je fus tres frappé de voir de quelle manière on y décomposait et ordonnait les pensées ... j'ai lu les scolastiques avec une ardeur qui inquiétait mes maîtres ... J'exprimais des idées singulières, et qui semblaient profondes, sur le principe d'individuation, la composition du continu, le concours de Dieu, et je n'ai pas regretté plus tard d'avoir goûté à ce genre d'études".

2) "... Je me souviens que je me promenais seul dans un bocage auprès de Leipsic, appelé le Rosenthal, à l'âge de 15 ans, pour délibérer si je garderais les formes substantielles. Enfin le mécanisme prévalut et me porta à m'appliquer aux mathématiques". Cf. Scrisoarea către Rémonde Montmort din Ianuarie 1714.

antică, în care și-a petrecut anii tinereții, se va vedea din analiza sistemului. La 17 ani însă Leibniz, câștigat de știința nouă, ia drumul Universității din Jena ca să se inițieze în disciplina matematicii. Aici suferă influența lui Erhard Weigel, autorul unei „Ethica Euclidea”. Ideile sale privitoare la logică se adâncesc, fecundate de exemplul matematicii. În 1666, Leibniz publică *De Arte Combinatoria*, lucrare plină de originalitate, în care se găsesc germeii calculului diferențial pe care avea să-l inventeze 10 ani mai târziu. Ideea centrală a cărții este întemeierea unui calcul logic, plecând dela analiza noțiunilor în elementele lor și folosind un algoritm inspirat de al algebrei. În același an însă Leibniz își ia gradul de doctor în drept la Universitatea din Altdorf, hotărât să se consacre carierei juridice. La Nürnberg, face cunoștința baronului de Boinebourg, unul din diplomații cei mai subțili ai Germaniei de atunci. Prin el intră în legături cu electorul din Mayența, la curtea căruia primește însărcinări. Un orizont politic și diplomatic se deschide astfel filosofului nostru. Este în viața lui o epocă de activitate intensă și de publicații pe terenul politicii și al dreptului, care durează până în 1672. La această dată Leibniz pleacă la Paris, trimis în misiune la curtea regelui Franței. Cu el duce un proiect de cucerire a Egiptului menit să abată ambițiile rășboinice ale Regelui Soare, dela Rin spre ținuturile Orientului. Cucerirea Egiptului nu este în mintea lui Leibniz o simplă ispită fără conținut pozitiv; Leibniz se informează, acumulează date precise, le însoțește de considerațiile cele mai clar văzătoare¹⁾. Misiunea sa nu are nici o urmărire. Leibniz rămâne totuși patru ani la Paris.

Călătoria aceasta, anii petrecuți în capitala Franței împart cariera lui Leibniz în două epoci bine definite. Născut la 1646, el are la sosirea sa în Franța 26 ani. Ce a reprezentat pentru el contactul cu cercurile intelectuale ale Parisului, se vede limpede din scrisori și din mulțimea fragmentelor postume. Acolo întâlnește nu numai francezii cei mai iluștri ai timpului, dar și străini de marcă, în primul rând pe Huygens, care joacă un rol hotărâtor în inițierea sa științifică și pe Tschirnhaus, adeptul filosofiei lui Spinoza, prin care Leibniz intră în contact cu gândirea și mai târziu cu însăși persoana filosofului evreu. Dintre francezi are legături mai

1) Cf. Jean Baruzi, *Leibniz et L'Organisation religieuse de la terre*, Paris 1907.

strânse cu Antoine Arnauld, bătrânul teolog jansenist și cu Malebranche, unul din spiritele cele mai strălucite ale epocii. La Paris se introduce în cunoașterea aprofundată a filosofiei carteziene. Corespondența lui Descartes era încă în curs de publicare, „Regulele” circulau numai în manuscris. Leibniz ia note, scoate copii amănunțite. Intră însă în contact și cu cercul fizicienilor experimentali, în care amintirea lui Pascal era încă vie. Preocupările științifice precumpănesc acum cu totul în viața lui Leibniz. Este epoca invenției calculului infinitezimal, eșit din meditația intensă a scrierilor lui Pascal și ale celorlalți matematicieni francezi. Leibniz s'a integrat deplin în mediul parizian. Un moment se gândește să se stabilească definitiv în Franța, când moartea baronului de Boinebourg și a electorului de Mayența, protectorii săi, îi întoarce gândul spre patrie. Chemat la curtea din Hanovra de ducele de Braunschweig, Leibniz acceptă postul de bibliotecar și de consilier intim, pe care le va păstra până la moarte. După o scurtă ședere în Anglia, unde cunoaște pe fizicianul Boyle și pe matematicianul Collins, se întoarce în serviciul țării sale pentru care lucrase și până aci cu adâncă înțelegere a nevoilor ei politice. În drum se oprește la Amsterdam ca să vadă pe filosoful Spinoza. Intrevederile lor repetate, câteva luni înainte de moartea lui Spinoza, au prin contrastul personalității și al vieții celor doi gânditori, adevărată culoare de roman. Din cele câteva scrisori care le prăgătesc, din notele găsite în hârtiile bibliotecii din Hanovra, din câteva mărturisiri scăpate lui Leibniz în scrisorile de mai târziu, s'a putut reconstitui conținutul convorbirilor, cu consecințe pentru dezvoltarea filosofului german¹⁾.

Cei 40 de ani cari îi rămân, Leibniz îi petrece la curtea din Hanovra, protejat de familia princiară al cărei sfetnic credincios rămâne, însărcinat cu misiuni politice și savante de tot felul. Intre 1687 și 1690 călătorește în Europa de mijloc cercetând arhivele Germaniei și Italiei în interesul istoriei Casei de Braunschweig, pe care o pregătește ca istoriograf al curții. Un mare loc îl ocupă în activitatea sa negocierile pentru împăcarea bisericilor creștine. Dacă în această direcție roadele străduințelor sale sunt minime, în alta, aceea a întemeierii de societăți savante, ele sunt mai fericite. Leibniz e primul președinte al Academiei din Berlin, întemeiată de regele Prusiei

1) Cf. *L. Stein, Leibniz und Spinoza, Berlin 1890.*

după îndemnul său. Incercările de a întemeia la Viena și Petersburg societăți similare nu reușesc însă. Contactul cu Petru cel Mare face din Leibniz totuși, un moment, îndrumătorul reformelor culturale din imperiul moscovit.

Din punct de vedere filosofic, anii petrecuți la Hanovra sunt în viața lui Leibniz cei mai importanți. Desigur, publicațiile lui sunt rare. Afară de câteva articole apărute în „Acta Eruditorum Lipsiensium”, periodicul din Leipzig și în „Journal des Savants”, la Paris, o singură lucrare de mare întindere, *Theodiceea* (1710), e dată publicului și aceasta după îndemnul reginei Prusiei, discipola și protectoarea sa. Arhivele bibliotecii din Hanovra păstrează însă și azi o nesfârșită bogăție de lucrări și de memorii, rod al activității anilor acestora. De covârșitoare importanță este apoi corespondența cu câțiva din oamenii mari ai timpului.

Scrierile postume au fost publicate numai treptat. În cursul secolului al XVIII-lea, *Monadologia* (1721), expunere scurtă și densă a sistemului filosofic, scrisă în anii din urmă ai vieții, și în 1765 abia, *Incercările noi asupra Intelectului* (terminate în 1709), din multe puncte de vedere cartea sa fundamentală. În cursul secolului al XIX-lea și al XX-lea, apar opusculă, fragmente și corespondență lămurind treptat și adâncind sensul filosofic al cugetării sale¹). Publicația aceasta e departe de a se termina. Organizarea ei făcuse obiectul unui proiect comun al Academiei din Paris, Berlin și Londra, înaintea războiului mondial. Astăzi ea a căzut în sarcina singurei Academii din Berlin care a început publicarea metodică a scrierilor.

Iată pentru orientarea cititorului lista cronologică a operelor mai importante și a corespondenței lui Leibniz:

Meditationes de cognitione, veritate et ideis (1684); *Discours de métaphysique*, (1686); *Correspondența cu Arnauld*, (1686-1690); *Si l'essence du corps consiste dans l'étendue*, (1691); *De primae philosophiae emendatione et de notione substantiae*, (1694); *Système nouveau de la nature et de la communication des substances*, (1695); *De ipsa natura, sive de vi insita creaturarum*, (1698); *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, (1704); *Correspondența cu părintele Des Bosses*, (1706-1716); *Essais de Théodicée*, (1710); *La Monadologie*, (1714); *Prin-*

1) Edițiile esențiale — sunt acelea ale lui J. Erdmann, 1840 și Gerhardt, 1875—1890. Fragmente de mare importanță asupra logicii a publicat L. Couturat: „Opusculs et fragments inédits” 1903.

cipes de la nature et de la grâce, (1714); *Correspondența cu Clarke*, (1715-1716).

Dacă ni s'ar cere să spunem ce trăsătură de spirit distinge pe Leibniz în șirul marilor metafizițieni ai secolului al XVII-lea, am răspunde desigur: complexitatea. Scrierile lui n'au unitatea și consecvența operelor lui Spinoza, nici arhitectura clasică, plină de stil a sistemului lui Malebranche; fraza sa nu are concizia și forța de afirmare care susține fiecare rând rămas dela Descartes. Leibniz e totuș, în această extraordinară galerie de filosofi, mintea cea mai cuprinzătoare, spiritul cel mai inventiv, personalitatea cea mai variată. Prin simțul nuanțelor și gustul erudiției, prin orizontul istoric în care își încadrează problemele și soluțiile, el este cel mai apropiat de forma de spirit a noastră, cei de azi.

Viața lui nu are linia simplă și aspră a vieții lui Spinoza și Descartes. Nu este aceea a unui singuratic retras ca să-și edifice în liniște „lumea”¹⁾. Ea se revarsă în sarcini de curte și în călătorii, în corespondență nesfârșită. Activitatea launtrică a spiritului său este mereu amenințată de mulțimea ocupațiilor exterioare. Nu numai în știința vremii, ci și în negocierile mari ale epocii îl întâlnim cum am văzut, fie că e vorba de politica de cucerire a Regelui Franței, fie că e vorba de organizarea statelor germane sfâșiate de războiul de 30 ani, fie că e vorba, mai ales, de împăcarea bisericilor, a catolicismului cu protestantismul, a bisericilor reformate între ele. Contactul cu tot ce gândește și lucrează în vremea lui, e o nevoie de nimeni mai adânc simțită decât de el. Una din ideile care îl preocupă mai mult, este organizarea muncii științifice a lumii. Intemeierea de academii, strângerea de observații, comunicarea descoperirilor între savanți, în fine creierea unei limbi universale, sunt preocupări permanente dela un capăt la altul al vieții sale. Atent la tot ce se publică, în curent cu tot ce gândesc contemporanii, deși a respins încă din tinerețe profesiunea academică ce i se deschidea la Universitatea germană unde își obținuse doctoratul, Leibniz rămâne în fond un gânditor de stil academic. Este produsul unei epoci de mare cultură, trăește din bogăția adunată de munca secolului său. La munca secolului adăogă încă pe aceea a secolelor precedente..

1) „Le Monde” era titlul primului tratat de fizică al lui Descartes publicat după moartea sa.

Viața aceasta multiplă, agitată, explică unul din caracterele cele mai isbitoare ale operei sale. Leibniz nu poate fi găsit întreg în scrieri definitive, cum obicinuesc să scrie filozofii, ci trebuie căutat în mulțimea opusculilor și a scrisorilor sale. Aici ești mai aproape de gânditor, în contact cu motivele intime ale cugetării sale, cu infinitele ei posibilități. Chiar scrierile mai întinse, *Nouveaux Essais* și *Theodiceea*, au caracter ocazional, constituiesc un fel de dialog cu contemporanii de marcă. Așa de puternic e caracterul acesta de dialog, așa de adevărată rădăcina aceasta socială a lor, încât Leibniz nici nu publică până la sfârșit *Incercările noi asupra Intelectului*, din considerația morții filosofului Locke, a cărui operă o discutau.

Totuși Leibniz nu este un simplu semănător de sugestii, nici numai un inventator de geniu. Leibniz este un cugetător sistematic. Deși răspândite în atâtea scrieri, deși prezentate sub aspecte deosebite după interlocutorul căruia i se adresează, ideile sale constituiesc un tot încheiat. Tezele sale, argumentele pe care se sprijină, mai mult, exemplele și figurile de stil prin care le ilustrează, rămân constante din momentul în care filosofia sa ajunge la maturitate. Complexitatea crește, domeniul noi sunt neconținut anexate, nucleul ideilor rămâne însă neschimbat.

Suntem așadar înaintea unei gândiri consistente, fixată până la expresie în formule definitive. Leibniz însuși vorbește adesea de „sistemul” său. Când apare acest sistem și sub ce formă? Care sunt motivele, problemele din care se dezvoltă? Ca să putem răspunde la întrebările acestea, trebuie să aruncăm mai întâiu o privire asupra evoluției sale filosofice.

Prima filosofie.

Cugetarea lui Leibniz nu se dezvoltă liniar, nu trece cronologic de la o problemă și de la o disciplină la alta, în ordinea pe care o cere logica sistemului său. Arhiva din Hannover ne arată dimpotrivă o simultaneitate de interese, o pluralitate de probleme, oricare ar fi momentul pe care îl considerăm în viața sa. Fazele dezvoltării sale nu se deosebesc după problemele tratate, ci după unghiul din care problemele sunt privite. Nivelul meditației este hotărâtor de fiecare dată.

Două epoci trebuiesc în orice caz deosebite în cugetarea lui Leibniz, cea care precedă călătoria la Paris și cea care

îi urmează. Se vorbește chiar de o primă filosofie a lui, fixată în scrierile din preajma anului 1670. Desigur, Leibniz începe să gândească mult mai devreme. Primele lui scrieri sunt din 1663 și 1666, datează din anii universității. Personalitatea filosofului nu e însă bine fixată la această epocă¹⁾. În anii imediat următori activitatea practică covârșește, publicațiile sale urmăresc scopuri politice și sociale. Abia în 1670-71 apar scrierile importante pentru metafizica de mai târziu. Între ele două memorii cu conținut fizico-mecanic, prima încheiere sistematică a ideilor sale asupra lumii. Să ne oprim puțin asupra lor.

Leibniz se găsește la această dată sub influența lui Descartes. Încă din anii adolescenței el se despărțise, cum știm, de fizica formelor substanțiale. Studiul modernilor îl duseseră la convingerea că totul în natură se explică prin mărime, figură și mișcare²⁾. Mecanica nouă o cunoscuse mai întâiu din scrierile atomiștilor. „La început, după ce mă liberasem de jugul lui Aristotel, mă pasionasem pentru ideile vidului și atomilor, căci ele vorbesc mai bine imaginației”. La epoca pe care o considerăm însă, Leibniz părăsise fizica atomilor și a vidului pentru cea carteziană, a continuității și plinului. Mecanica pe care o schițează în 1671 nu este un studiu empiric ci o disciplină rațională, cum voia Descartes, o geometrie a mișcării. În loc să procedeze prin observație și experiență, ca Galileu și Huygens, Leibniz tratează mișcarea ca o entitate matematică, deduce legile ei din simpla considerare a deplasării în spațiu. Legile acestea a priori, construite pe postulate ideale, nu sunt însă confirmate de experiență. E deci nevoie de o disciplină nouă, care să considere mișcarea în complexul lumii reale. Fizica lui Leibniz va cuprinde așadar pe lângă partea ei abstractă, matematică, o parte concretă, indicând corecțiile prin care se realizează ordinea de fapt a naturii. De aici cele două memorii de care pomeneam: *Theoria motus abstracti*, pe care Leibniz o dedică Academiei din Paris și *Theoria motus concreti*, dedicată Societății de Științe din Londra. Împreună alcătuiesc *Hypothesis physica nova*. Modelul lucrării îl constituiesc „Principiile Filosofiei” lui Descartes. Legile șocului nu sunt desigur primite de Leibniz fără rezervă. Fizica lui

1) Despre încercările logice datând din epoca aceasta, va fi vorba mai târziu, când vom analiza problema adevărului și a științei în filosofia lui Leibniz

2) „Per magnitudinem, figuram et motum” ... „omnia mechanice”.

rămâne totuși credincioasă problemelor și spiritului celei carteziene. Definiția corpului prin întindere, principiul conservării mișcării sunt și pentru el punctul de plecare al disciplinei.

S'a putut zice că Leibniz intră în filosofie ca discipol al lui Descartes. Cu toate acestea, chiar în epoca pe care o considerăm, formația scolastică a filosofului nostru nu rămâne fără cuvânt. Aspirația intimă a lui, așa cum se exprimase în scrieri mai vechi¹⁾, merge către o împăcare a mecanicei noi cu tendințele spiritualiste ale metafizicei clasice. Nimeni nu se va pronunța mai hotărât, în fizică, pentru explicația strict mecanică a naturii, dar nimeni iarăși nu va fi mai convins că, înțeles până la fund, mecanismul manifestă existența spiritului și a lui Dumnezeu. Platon și Aristotel, dascălii tinereții sale, dintre scolastici Sf. Toma, sunt gânditori pe care Leibniz nu-i reneagă în nici o epocă a vieții sale. Calea împăcării se desemnează limpede: este, pe de o parte, adâncirea principiilor științei moderne, pe de alta, adaptarea ontologiei vechi la problemele noi. Planul acesta se definește într-o scrisoare din 1671, adresată teologului Arnauld. Filosofia mișcării e socotită aci ca o treaptă către filosofia spiritului. „Videbam, zice Leibniz, philosophiam de motu seu corpore gradum struere ad scientiam de mente”²⁾. Formulă categoric ostilă metafizicei carteziene. Înțelegem dece Leibniz nu se putea socoti discipolul lui Descartes³⁾.

Tendința monistă ia curând o formă mai precisă. Pentru explicarea mișcării⁴⁾. *Hypothesis physica nova* introdusese o noțiune plină de consecințe metafizice, aceea de efort, „conatus”. Efortul e un *inceput de mișcare*, este elementul infinitesimal din care se alcătuește, ca orice realitate continuă, mișcarea. Rolul lui e analog cu acela al punctului față de spa-

1) Cf. *Confessio naturae contra atheistas*, 1668.

2) Formula întreagă vorbește de trei trepte ale cercetării: „Videbam geometriam seu philosophiam de loco gradum struere ad philosophiam de motu seu corpore et philosophiam de motu ad scientiam de mente”.

3) Cf. Scrisoarea către Thomasius, din 1669: „me fateor nihil minus quam Cartesianum esse”.

4) În filosofia lui Descartes mișcarea n'are nevoie de explicație. E fenomen primar, de o desăvârșită claritate, îndată ce o considerăm ca simplă deplasare în spațiu. . . . „La nature du mouvement duquel j'entends ici parler est si facile à connaître que les géomètres mêmes, qui, entre tous les hommes, se sont les plus étudiés à concevoir bien distinctement les choses qu'ils ont considérées, l'ont jugée plus simple et plus intelligible que celle de leurs superficies, et de leurs lignes, ainsi qu'il paraît en ce qu'ils ont expliqué la ligne par le mouvement d'un point et la superficie par celui d'une ligne.” — Citat de L. Brunschwig, *L'Expérience humaine etc.* p. 184.

tiu¹⁾. Mișcarea însă devine treptat pentru Leibniz, factorul hotărâtor în definiția corpului. Ea dă acestuia capacitatea de rezistență. Fără mișcare corpul e lipsit de individualitate, se pierde în spațiul pur. Nu există așadar corp în repaos absolut. Universul întreg se reduce la mișcare, este alcătuit, în cele din urmă, din eforturi infinite, din *conatus*.

Prin esența sa, efortul e destinat să servească de mijlocitor între conceptele spiritului și corpului. Desfășurat în spațiul mișcării, efortul devine corp; considerat ca pură tensiune și implicare, e spirit. „Quicquid conatum habet sine motu mens est”²⁾. Pe de altă parte, desprins din unitatea mișcării, efortul n’are decât durata unui moment. Numai în planul conștiinței, grație memoriei, este capabil de persistență. De aici, definiția lui Leibniz: „corpul este spirit momentan, lipsit de memorie”³⁾.

Trupul și sufletul sunt așadar formele unei realități unice, efortul. Conceptul acesta obiectiv, de origină aristotelică, ajută pe Leibniz să depășească dualismul cartesian. Leibniz se integrează în linia metafizicei germane de totdeauna, pentru care spiritul și natura nu se opun. Speculația asupra substanței universului, nu mai puțin decât analiza mișcării, deschide orizontul viitoareii sale *Monadologii*.

Formația sistemului.

Filosofia lui Leibniz se constituie totuș numai încet, în cursul unei meditații care atrage treptat în raza ei motivele cele mai variate. Germenii săi se pot urmări până în speculațiile tinereții filosofului, elaborarea ei stă încă, pentru anumite epoci, vie înaintea noastră: o putem descifra din mulțimea manuscriselor păstrate la Hanovra⁴⁾.

1) Leibniz folosește aici aritmetica indivizibililor pe care o concepute Cavalieri, elevul lui Galileu. Explicația continuității, prin infinitezimal, apare la el, astfel, înainte de invenția matematică a calculului diferențial și integral, la care va ajunge abia la Paris, în 1676.

2) Cf. Fragmentele din Leibniz comentate de A. Rivaud în „Revue de Métaphysique et de Morale”, Ianuarie 1914, pag. 113, nota 3.

3) ... „Nullus conatus sine motu durat ultra momentum praeterquam in mentibus. Nam quod in momento est conatus, id in tempore motus corporis; hic aperitur porta prosecuturo ad veram corporis mentisque discriminationem, hactenus a nemine explicatam. Omne enim corpus est mens momentanea, seu carens recordatione, quia conatum suum non retinet ultra momentum: ergo caret memoria, caret sensu actionum passionumque suarum, caret cogitatione.” Th. motus abstracti, Fundam. praedemonst., 17.

4) O idee asupra conținutului arhivei leibniziene din Hanovra, se poate câștiga din prefața lui L. Couturat la volumul de „Fragmente și opusculă” din Leibniz, precum și din articolul lui Albert Rivaud, în „Revue

Două tendințe, caracteristice secolului, domină cugetarea lui Leibniz, nevoia de certitudine absolută în cunoaștere și aspirația religioasă. Ele pot fi urmărite dela un capăt la altul al vieții sale, se exprimă multă vreme în scrieri paralele: de o parte, încercări și fragmente cu caracter tehnic-logic, în care Leibniz desvoltă, dându-le orientare deosebită, problemele și idealurile metodologiei carteziene, de cealaltă, scrieri și corespondență în care speculația teologică are cuvântul hotărîtor. Dacă adăugăm la aceste tendințe contactul permanent cu munca științifică a timpului, contribuția lui Leibniz la construcția matematicii și mecanicii noi, avem cele trei motive mari din care poate fi înțeleasă filosofia sa. Ele fac din metafizica lui Leibniz, expresia cea mai radicală a raționismului logic și în același timp una din 'formele mari ale spiritualismului' modern. Motivele acestea explică iarăși chipul deosebit în care a fost înfățișat de istorici sistemul leibnizian. Există cel puțin trei interpretări divergente, fiecare întemeiată pe texte de primă importanță. Cea dintâi vede metafizica lui Leibniz prin prisma fizicii sale. Conceptul central al sistemului, monada, răspunde în această interpretare, noțiunii de forță, pe care o găsim la baza mecanicii leibniziene. Pentru a doua, monadologia este rezultatul unei explicări psihologice a lumii, își are izvorul în intuiția eului. În sfârșit, pentru a treia interpretare, logica e hotărîtoare în formația sistemului. Monada, „substanța individuală”, cum o numește Leibniz în primele expuneri, este expresia metafizică a subiectului judecății. Toate caracterele ei sunt de natură strict formală. Sistemul întreg se prezintă, sub acest unghi, ca un desăvârșit panlogism.

Toate aceste puncte de vedere își au îndreptățirea lor. Natura scrierilor lui Leibniz, complexitatea gândirii lui, explică nevoia de a recurge la perspective complementare pentru explicarea sistemului. Expunerea noastră se va folosi succesiv de toate, trecând astfel de la aspectul exterior al doctrinei la sensul ei intern.

D i n a m i s m u l .

Să vedem mai întâi legăturile pe care le are sistemul monadelor cu dinamica lui Leibniz. Legăturile acestea au fost

de *Métaphysique et de Morale*", Ianuarie 1914. Nenumărate fragmente scrise de mîna lui Leibniz, acoperite de adaosuri și de rectificări, copii și variante multiple, foi volante cuprinzînd formule și sugestii ale momentului, te pun în fața procesului de creație al filosofului, te introduc în intimitatea gândirii lui.

subliniate de filosof în repetate rânduri. „Noțiunea de forță sau putere,... la a cărei explicare am destinat știința particulară a dinamicei, aduce multă lumină pentru înțelegerea noțiunii de substanță”¹⁾. Dinamica lui Leibniz s’a constituit în reacțiune contra fizicii carteziene. Să schițăm foarte scurt fazele acestei reacțiuni, în care se găsește unul din izvoarele sistemului leibnizian.

Am văzut că în preajma anului 1670 Leibniz este, în fizică, discipolul lui Descartes. Chiar din 1672 însă, el respinge identificarea simplă a corpului cu întinderea. Simțul său așa de viu pentru individual și concret nu se putea împăca de loc cu geometrismul cartezian. Aici e punctul în care se desparte mai întâi de predecesorul său.

Călătoria la Paris pune pe Leibniz în contact imediat cu cercurile carteziene. Acum începe adevărata sa formație științifică²⁾. Leibniz studiază de aproape „Geometria” lui Descartes, apoi corespondența și ineditele filosofului francez; are astfel prilejul să se adâncească în studiul sistemului său. Rezultatul nu este totuș o adeziune la filosofia carteziană, ci dimpotrivă pronunțarea opoziției față de ea. În mediul Parisului se făuresc așadar instrumentele criticii leibniziene³⁾. Meditația simultană a tehnicei experimentale și a calculului infi-

1) Cf. *De primae philosophiae emendatione et de notione substantiae*.

2) Până aci, pregătirea sa matematică fusese încă elementară, iar fizica modernă nu o cunoscuse decât sub forma ei populară: „J’aimais toujours des livres qui contenaient quelques belles pensées, mais qu’on pouvait parcourir sans s’arrêter... Cela m’a encore empêché de lire avec soin les livres de géométrie, et j’ose bien avouer que je n’ai pas encore pu gagner sur moi de lire Euclide autrement qu’on a coutume de lire les histoires...” „Bacon et Gassendi me sont tombés les premiers entre les mains, leur style familier et aisé était plus conforme à un homme qui veut tout lire; il est vrai que j’ai souvent jeté les yeux sur Galilée et Descartes, mais comme je ne suis géomètre que depuis peu, j’étais bientôt rebuté de leur manière d’écrire qui avait besoin d’une forte méditation”. Scrisori din 1674 și 1676.

3) Lucrul nu e de mirare dacă ținem seama de atmosfera pe care o găsea filosoful nostru la sosirea sa în capitala Franței. Parisul, la această epocă, nu era câștigat încă pentru cartezianism. Zece ani după moartea lui Pascal, experiențele erau cultivate cu pasiune în toate cercurile societății. Fizica italiană își avea adepți pretutindeni. În ședințele Academiei de Științe Roberval, adversarul cel mai aprig al lui Descartes, și Mariotte se bucurau de mare autoritate. Huygens însuși, cercetătorul căruia mecanica modernă îi datorește mai mult, după Galileu și Newton, deși cartezian prin spiritul științei sale, măsurase precis lipsurile fizicii lui Descartes. Huygens introduce pe Leibniz în disciplinele pozitive. „*Horologium oscillatorium*” este cartea din studiul căreia au eșit nu numai tehnica dar și principiile dinamicii leibniziene. Lui îi datorește Leibniz deasemenea inițierea în problemele infinitului și probabilității, așa cum se puneau învățaților francezi. Cf. *P. Mouy, Le développement de la physique cartésienne*, Paris, 1934.

nitezimal deschid filosofului nostru perspectiva unui fel nou de a înțelege natura, opus celui cartezian.

Public, Leibniz nu ia atitudine împotriva lui Descartes decât un deceniu mai târziu, corespondența ni-l arată însă angajat, încă din timpul șederei sale la Paris, în discuții cu discipolii filosofului francez. Scrisorile către Malebranche critică mai întâi (1674-76) teza identității corpului cu întinderea. Mai târziu (1679) critica devine generală: „Descartes spune multe lucruri minunate, era un spirit cât se poate de judicios. Dar cum nu poți face totul deodată, n'a putut decât să deschidă orizonturi frumoase, fără să ajungă la fundul lucrurilor; și mi se pare încă foarte departe de adevărata analiză și de arta de a inventa în general. Căci sunt convins că mecanica îi e plină de erori, fizica lui procedează prea repede, geometria e prea mărginită și în sfârșit metafizica are toate aceste curesuri împreună”. În 1680, Leibniz scrie: „fizica lui Descartes are un mare defect, regulile mișcării pe care le enunță... sunt aproape toate false. Cum s'a și demonstrat. Iar principiul său suprem, după care aceiași cantitate de mișcare se conservă în univers, e o eroare. Ce spun eu aci, e recunoscut de oamenii cei mai pricepuți ai Franței și ai Angliei”.

În sfârșit în 1686 apare în „Acta Eruditorum”, periodicul din Leipzig, primul text anti-cartezian, reprodus în „Journal des Savants”: „Démonstration brève d'un erreur considérable de M. Descartes et de quelques autres touchant une loi de la nature selon laquelle ils soutiennent que Dieu conserve tous jours la même quantité de mouvement, de quoi ils abusent même dans la mécanique”. Scrierea aceasta e punctul de plecare al unei polemici care se întinde dealungul anilor până în pragul bătrâneții filosofului.

În ce constă „eroarea memorabilă” a lui Descartes? Cum arată titlul memoriului, e vorba de principiul conservării mișcării, pe care filosoful francez își construise fizica sa. Care e sensul acestui principiu, în sistemul cartezian?

Orice mișcare liberă încetează, după un timp, dela sine; cu alte cuvinte, prin însăși natura sa, mișcarea tinde spre repaus: acesta e punctul de plecare al fizicei școlastice. Mecanica lui Descartes, dimpotrivă, se construiește pe principiul inerției. Atâta timp, cât nu întâmpină obstacole, mișcarea în linie dreaptă perseverează în procesul ei. „Quod in vacuo semel incoepit moveri semper et aequali celeritate movetur”. Un principiu de conservare este așadar punctul de plecare al

fizicei noi. Nici nu se putea altfel. Expresia matematică a naturii, punerea în ecuație a fenomenelor, presupune cu necesitate un factor comun și permanent într'însele. Factorul acesta este în fizica lui Descartes mișcarea, deplasarea maselor în spațiu. Formula mișcării, produsul $m \cdot v$ (massa multiplicată prin viteză), exprimă pentru filosoful francez însăși substanța fenomenelor. Orice schimbare se reduce în natură la mișcare. Cantitatea acesteia nu variază în univers. Postulată mai întâiu de principiul inerției, pentru fiecare mișcare în parte, conservarea este considerată așadar din nou, global, pentru suma totală a mișcării din univers. Acesta este sensul principiului constanței cantității de mișcare, pe care îl găsim la baza legilor șocului. El regulează compunerea mișcărilor în natură. Lumea întreagă e astfel cuprinsă într'o formulă unică, expresia supremă a științei noi, pentru care a înțelege înseamnă a identifica, a pune în ecuație.

Ecuația matematică rămâne și pentru Leibniz, forma necesară a fizicei. În sensul acesta, dinamica lui continuă spiritul cartezian¹⁾. Ceiace respinge el este numai formula lui Descartes, invariantul postulat de înaintașul său. Nu cantitatea de mișcare ($m \cdot v$) este constantă în univers, ci cantitatea de forță ($m \cdot v^2$). Greșeala lui Descartes stă în faptul că n'a știut să deosebească aceste două concepte²⁾. În mecanica lui, mișcarea face oficiu de cauză. Experiența arată însă că formula cauzei mecanice e deosebită de a mișcării. Leibniz introduce pentru ea conceptul *forței* producătoare de lucru.

Aceasta e schema argumentării lui Leibniz în opusculul din 1686 și în scrierile polemice care-i urmează. Demonstrația se sprijină pe de o parte pe principiul echivalenței cauzei cu efectul, pe de alta, pe legile lui Galileu. Ea arată că evaluarea forței nu se face prin cantitatea de mișcare, ci prin lucrul efectuat; de pildă prin înălțimea la care poate ridica

1) „Quoiqu'il se trompe dans sa physique en posant pour fondement la conservation de la même quantité de mouvement, il a donné occasion par là à la découverte de la vérité qui est la conservation de la même quantité de force, qu'on sait être différente du mouvement“.

„Tout son système du monde et de l'homme, quelque imaginaire qu'il soit, est pourtant si beau qu'il peut servir de modèle à ceux qui chercheront les causes véritables“.

2) Cf. Discours de métaphysique, art. XVIII. „... Ainsi ils ont cru que ce qui peut se dire de la force se pourrait aussi dire de la quantité de mouvement. Mais, pour montrer la différence...“ Ibidem concluzia: „... Donc il y a bien de la différence entre la quantité de mouvement et la force, ce qu'il fallait montrer“.

o greutate determinată. Formula forței ne-o dă așadar produsul masei prin *spațiu*, sau, dacă folosim conceptul vitezei, produsul masei prin *patratul* vitezei, potrivit legilor lui Galileu¹⁾.

În fond eroarea lui Descartes vine dintr'un abuz al punctului de vedere static. Geometrismul mecanicii sale, l-a împiedicat să vadă specificul problemei dinamice. În adevăr, dacă formula mișcării ajunge pentru expresia exactă a fenomenelor de echilibru, accelerația nu se poate concepe fără ideea de forță²⁾.

Fizica lui Leibniz distinge așadar două formule acolo unde cea carteziană cunoscuse una singură: forța vie și cantitatea de mișcare au rosturi deosebite în mecanică.

Care dintre ele este conceptul fundamental? Unde trebuie căutat factorul care se conservă în univers? Pentru Leibniz nu încapă îndoială: factorul acesta este forța. „Il est bien raisonnable que la même force se conserve toujours dans l'univers”. În adevăr, dacă forța nu e decât expresia *cauzei* în mecanică, principiul conservării ei este un simplu corolar al axiomei cauzalității, după care: *există echivalență perfectă între cauză și efect*³⁾. Un corp căzând desvoltă exact atâta forță câtă

1) Iată o formulare deosebit de scurtă, cuprinsă într'o scrisoare către Huygens: „J'estime la puissance ou force par la quantité de l'effet; par exemple la force d'élever une livre à un pied est le quart de la force capable d'élever une livre à quatre pieds, à quoi on n'a besoin que du double de la vitesse; d'où il s'ensuit que les forces absolues sont comme les carrés des vitesses”. Citat de L. Brunschvicg, op. cit pag. 297.

Acțiunea pe care o săvârșești parcurgând 2 Kilometri în 2 ore, zice Leibniz altă dată, încercând o demonstrație a priori, este de patru ori nu doar de două ori mai mare ca acțiunea de a parcurge un Kilometru în două ore; căci mai întâiu actul de a parcurge un Kilometru într'o oră este dublul aceluia de a parcurge un Kilometru în două ore; iar actul de a face 2 Kilometri în două ore este dublul actului de a face 1 Kilometru într'o oră: „acțiunile sunt proporționale cu patratul vitezelor”.

2) Ce qui a contribué le plus à confondre la Force avec la Quantité de Mouvement, est l'abus de la Doctrine Statique. Car on trouve dans la Statique, que deux corps sont en équilibre, lorsqu'en vertu de leur situation leurs vitesses sont réciproques à leurs masses ou poids, ou quand ils ont la même quantité de mouvement. Cela, dis-je, arrive seulement dans le cas de la *Force morte*, ou du Mouvement infiniment petit, que j'ai coutume d'appeler Sollicitation, qui a lieu lorsqu'un corps pesant tâche à commencer le mouvement, et n'a pas encore conçu aucune impétuosité; et cela arrive justement quand les corps sont dans l'Equilibre, et tâchant de descendre s'empêchent mutuellement. Mais quand un corps pesant a fait du progrès en descendant librement, et a conçu de l'impétuosité ou de la *Force vive*, alors les hauteurs auxquelles ce corps pourrait arriver ne sont point proportionnelles aux vitesses, mais comme les carrés des vitesses”. Cf. Essai de Dynamique sur les Loix du mouvement.

3) „Ma maxime fondamentale des Mécaniques tirée de la Métaphysique est que la cause et l'effet entier sont toujours équivalents, en sorte que l'effet, s'il y était tourné tout entier, pourrait toujours reproduire sa cause précisément, et ni plus et ni moins”. Natura exclude „... tout ce qu'on peut inventer pour le mouvement perpétuel mécanique où la cause serait surpassée par son effet”. Scrisori din anii 1696—97 citate de L. Brunschvicg, L'Expérience humaine et la causalité physique, pag. 216.

consumă în căderea sa: accelerația pe care o dobândește reprezintă o forță capabilă să-l ridice la înălțimea dela care a căzut¹⁾. Numai plecând dela acest principiu se poate evita absurditatea mișcării perpetue și a creației din nimic. Descartes însuși n'a putut vorbi de conservarea mișcării decât identificând-o tacit cu forța producătoare de travaliu. Identitatea aceasta nu există însă, cum am văzut, decât în limitele statice.

Distincția între forța vie și mișcare, are urmări importante pentru sistemul leibnizian. În fizica lui Descartes, mișcarea însăși era cauză. În acest chip, cauzalitatea fizică dobânda un caracter oarecum sensibil: cauze și efecte se desfășurau pe un plan unic, sub forma unei succesiuni de mișcări. Mecanica întreagă devenea o disciplină intuitivă, o simplă descriere de fenomene spațio-temporale. Legile șocului erau expresia ei cea mai fidelă. În dinamica leibniziană dimpotrivă, cauzalitatea nu mai cade sub simțuri. Cauza mecanică, forța, se obține prin calcul, nu se mai intuește. Ce sens concret poate avea simbolul v^2 ? Ridicarea vitezei la patrat e un pur artificiu matematic, fără corespondență sensibilă.

Concepția pe care o are asupra cauzalității mecanice desparte așadar pe Leibniz de înaintașul său. Mecanismului mișcării el îi opune un dinamism, o mecanică a forței. Desigur, cauzalitatea nu e înțeleasă de Leibniz calitativ, ca în fizica lui Aristotel. Sensul ei e matematic, întocmai ca pentru Descartes. Echivalența cauzei cu efectul nu este numai principiul care o guvernează, ci însăși definiția ei. Nu este cauzalitatea o simplă expresie a principiului rațiunii suficiente?

În sensul acesta, introducerea conceptului de forță nu poate însemna o întoarcere la forțele oculte ale scolastice, cum pretindeau adversarii dinamismului. Forța este o cantitate pasibilă de evaluare precisă. Leibniz n'a renunțat nicio dată la expresia matematică a fenomenelor, dimpotrivă a dus-o mai departe. Nu e totuși mai puțin adevărat că idealul științei carteziene a fost părăsit. Dinamica nu mai este o geometrie a mișcării. Leibniz reneagă scrierea sa din 1672, concepută în spiritul lui Descartes.

Deosebirea celor două discipline iese în plină lumină, dacă luăm în considerare categoriile pe care se construiesc,

1) Exemplul pendulului este, cum vedem, ilustrația cea mai limpede a principiului conservării forței. Huygens folosește mai întâi acest principiu în mecanică. Învățatului olandez îi datorește Leibniz argumentele criticii sale împotriva fizicii carteziene.

sensul lor filosofic. În reacție contra scolasticei, fizica lui Descartes respingea orice concept depășind existența actuală. Virtualitatea nu-și găsește loc în cadrul mecanicii mișcării. *Latente, capacități și virtuți* sunt concepte străine de spiritul ei. Dimpotrivă, Leibniz face din virtualitate conceptul central al fizicii sale. În mecanica sa, principiul cauzalității nu mai guvernează *realitatea* mișcării, ci forța, *capacitatea* de a produce travaliu. Factorul permanent în natură, substanța fenomenelor, nu mai este o existență actuală, ci o simplă potențialitate. Capacitatea de a produce efect, forța, se conservă în univers.

Putem spune că însăși categoriile ontologiei carteziene au fost părăsite de Leibniz. Tipul de înțelegere s'a schimbat dela un gânditor la celălalt. O adevărată prăpastie s'a deschis între cele două sisteme.

Conceptul forței aparține deopotrivă fizicii și metafizicii lui Leibniz. Desigur, înțelesul său nu rămâne același dela o disciplină la cealaltă. În fizică, forța e solidară cu lumea fenomenelor, în metafizică, ea joacă rol de substanță¹⁾. Leibniz distinge așadar forța *primitivă*, constituind esența însăși a realității, de cea *derivativă*, fenomenală²⁾. Termenii întrebuiți arată totuși limpede relația celor două concepte: forța derivativă e o simplă limitare a celei primitive, rezultă din conflictul forțelor primare între ele³⁾. Mai mult însă, rolul metafizic al forței este pregătit de funcția pe care ea o îndeplinește în mecanică. Chiar în mecanică, forța intervine cu titlul de *realitate* deplină, chemată să scoată știința din relativismul mișcării. În adevăr, concepută ca o pură schimbare de poziție, mișcarea n'are existență deplină, ea poate fi atribuită, cu același temei, oricărui corp din sistemul în care se produce. Totul atârna de punctul de vedere pe care îl alegem pentru exprimarea deplasării. În astronomie, de pildă, ipotezele care

1) Deosebirea aceasta a făcut pe L. Couturat și pe E. Cassirer să conteste orice influență dinamică asupra metafizicii lui Leibniz. Părerile lor e însă greu de conciliat cu mărturia repetată a filosofului, de care pomenim mai sus. Pentru discuția acestei probleme trebuie consultat *M. Guérault, Dynamique et Métaphysique leibniziennes*, 1934, mai ales pag. 107—108 și întreg capitolul VII.

2) „Vires quae ex massa et velocitate oriuntur derivativae sunt et ad aggregata seu phaenomena pertinent”. Scrisoare către de Volder.

3) „Duplex est *Vis activa* (quam... non male virtutem appelles) nempe ut *primitiva*, quae in omni substantia corporea per se inest (cum corpus omnimodo quiescens a rerum natura abhorere arbitrer), aut *derivativa*, quae primitivae velut limitatione, per corporum inter se conflictus resultans varie exercetur. Et primitiva quidem animae vel formae substanțiali respondet.” *Specimen dynamicum*, 1695.

dau socoteală de mișcarea corpurilor cerești au toate aceiași îndreptățire, atâta vreme cât facem abstracție de forțele reale în joc. Singură considerația forței ne scoate din relativitate: „Pentru a putea spune despre ceva că se mișcă, trebuie să luăm în considerare nu numai schimbarea relativă a situației sale, ci și cauza schimbării, forța sau acțiunea în joc”. Chiar în mecanică așadar forța este „adevăratul absolut”.

Concluzia aceasta se întărește, dacă analizăm conceptul însuși de mișcare. Redusă la simpla schimbare de poziție, cum voia Descartes, ce este mișcarea? O pură succesiune de situații și de momente, lipsită de orice unitate. Deplin, mișcarea nu există în nici un moment al timpului, părțile sale nefiind coexistente. Forța, dimpotrivă, având caracter de tendință, înfrânge timpul; ea nu se epuizează în momentul în care există, prezentul ei cuprinde în sine viitorul apropiat¹⁾. Forța dă unitate elementelor mișcării, ea este puntea care leagă împreună dubla exterioritate a momentelor și pozițiilor acesteia. Ea constituie așadar realitatea mișcării²⁾.

Metafizica forței.

Metafizica forței apare sub formă de articole publicate în „Acta Eruditorum Lipsiensium” și în „Journal des Savants”. Cele mai importante sunt: „*Lettre sur la question si l'essence du corps consiste dans l'étendue*” (1691), „*De primae philosophiae emendatione et de notione substantiae*” (1694) și „*Système nouveau de la nature et de la communication des substances*” (1695). Cum se vede din titlul lor, Leibniz urmărește o reformă a filosofiei prime, pe calea unui nou concept al substanței. Metoda de care se servește este analiza științelor naturii, sub raportul principiilor, procedare strict obiectivă.

Punctul de plecare îl face, ca totdeauna, critica tezei carteziene. Dacă întinderea ar constitui esența corpurilor, atunci lungimea, lățimea și adâncimea ar ajunge pentru explicarea proprietăților lor. Există totuși în corpuri o însușire pe care întinderea n-o poate explica, *inertia naturală*, rezistența pe care o opun mișcării, în măsura masei lor. Acelaș lucru îl constatăm analizând șocul. Întinderea fiind indiferentă la mișcare

1) „*Vis autem derivativa est ipse status praesens dum tendit ad sequentem seu sequentem praeinvolvit*”, scrisoare către de Volder.

2) „*Motus . . . nunquam existit . . . quia nunquam totus existit quando partes coexistentes non habet. Nihilque adeo in ipso reale est, quam momentaneum illud, quod in vi ad mutationem nitente constitui debet*”. Specimen dynamicum, 1695.

și repaos, după principiile lui Descartes ar fi de așteptat ca un corp, întâlnind pe altul în stare de repaos, să-l ia cu sine fără a pierde nimic din viteza care-l animă. Experiența arată însă că viteza aceasta se micșorează și anume în proporție cu masa corpului ciocnit. Dacă masa în repaos e mult mai mare decât a corpului în mișcare, acesta e aruncat înapoi, fără să fi clintit sensibil din loc pe celălalt.

Concluzia? Materia nu se reduce la întindere. Trebuie să admitem în ea un principiu „superior”, de ordin „metafizic”, *substanța*, definită prin acțiune și forță¹⁾. Principiul acesta dă corpului capacitatea de a rezista; rezistență și inerție sunt expresia *acțiunii* cu care el răspunde la presiunea pe care o suferă.

Corpurile nu sunt așadar simple modalități ale întinderii, cum voia Descartes, ci substanțe individuale, capabile de acțiune. Pentru definiția noului concept al substanței, Leibniz a recurs la ideia forței. Ideia aceasta trebuie însă deosebită de noțiunile similare pe care le folosea filosofia scolastică. Forța (vis activa) nu se confundă cu *facultatea* scolasticilor, nu e o *posibilitate* goală, cerând intervenția unei cauze externe ca să se actualizeze. Ea închide în sine un început de acțiune, o solicitare (conatus), în virtutea căreia trece la act îndată ce nu mai întâmpină obstacole. Exemplele cele mai potrivite ca s'o ilustreze sunt tensiunea exercitată de o greutate asupra frânghiei de care e suspendată, sau încordarea arcului întins²⁾.

Recursul la acțiune face originalitatea conceptului leibnizian al forței. *Acțiunea* devine pentru el caracterul distinctiv al *substanței* însăși: „*la substance est un être capable d'action*”. Leibniz nu se sfiește să identifice existența veritabilă cu acțiunea: *quod non agit, non existit; quod agit est substantia singularis*.

Critica noțiunii carteziene a substanței ia alteori calea dialecticei abstracte. Argumentarea se sprijină, de data aceasta, pe analiza conceptului întinderii.

Ce este întinderea? Pentru Descartes și pentru discipolii lui, o idee simplă, tipul ideii clare și distincte. E firesc s'o găsim, în sistemul lor, la temelia științei naturii. Pentru Leibniz, dimpotrivă, ideia aceasta ridică o problemă din cele mai grele, problema continuității. Divizibilitatea nesfârșită face

1) Cf. Lettre sur la question si l'essence du corps consiste dans l'étendue.

2) Cf. De primae philosophiae emendatione et de notione substantiae.

din orice realitate continuă un „labirint” în care spiritul se rătăcește.

Ce este întinderea dacă nu punere multiplicată a unui *element*, repetiția unei *unități inițiale*?¹⁾ Natura elementului întinderii pune însă o problemă insolubilă. În adevăr, elementul acesta e sau el însuși întins (punct fizic) și atunci nu este ultim, sau lipsit de întindere (punct matematic) și atunci nu poate genera întinderea. Construcția întinderii din elemente spațiale este așadar o întreprindere absurdă. Părțile întinderii nu sunt anterioare totului pe care-l compun, ci posterioare lui, rezultă din diviziunea ei în fracțiuni care depind de arbitrul nostru. *Elementele* întinderii nu au așadar existență proprie. Odată cu ele însă, întinderea însăși își pierde caracterul substanțial. Departe de a constitui esența corpurilor, ea cade în rândul calităților secundare. Spațiul și împreună cu el timpul și mișcarea, sunt pure *fenomene*. Tot ce e continuu este ideal²⁾. Realitatea, dimpotrivă, este discretă. Ea presupune unități ultime, cu caracter substanțial, constituie un agregat³⁾. Să vedem mai de aproape, care e natura acestor unități și a totului pe care-l alcătuiesc.

Leibniz a respins soluția mecanistă. Nici întinderea carteziană, nici atomii insecabili nu constituiesc pentru el un răspuns la problema substanței. Mecanismul nu rezistă criticii filosofice. „...După multă meditație înțelesei că este cu neputință să găsim principiile unității adevărate în pura materie pasivă, căci într'însa totul e simplă colecție, grămadă de părți la infinit.. Fui nevoit așadar să recurg la un *atom formal*,

1) „L'étendue ne signifie qu'une répétition ou multiplicité continue de ce qui est répandu, une pluralité, un continué et coexistence de parties... Outre l'étendue il faut avoir un sujet, qui soit étendu, c'est-à-dire une substance à laquelle il appartient d'être répétée”. Journal des Savants 1691.

2) „L'espace bien loin d'être substance, n'est pas même un être. C'est un ordre, comme le temps... La continuité est une chose idéale... Dans l'idéal ou continu le tout est antérieur aux parties, comme l'unité arithmétique est antérieure aux fractions qui la partagent et qu'on y peut assigner arbitrairement, les parties ne sont que potentielles; mais dans le réel le simple est antérieur aux assemblages, les parties sont actuelles, sont avant le tout. Ces considérations lèvent les difficultés sur le continu, qui supposent que le continu est quelque chose de réel et a des parties avant toute division”. Scrisoare către Nic. Rémond, Iulie 1714.

3) „...Spatium est continuum quodam, sed ideale. Massa est discretum, nempe multitudo actualis, seu ens per aggregationem, sed ex unitatibus infinitis... Massa, ejusque diffusio resultat ex monadibus...” Scrisoare către Des Bosses, Iulie 1709.

Ideile acestea au înămurit adânc meditația lui Kant, o jumătate de secol mai târziu. Corespondența lui Leibniz cu Clarke, discipolul lui Newton, constituie unul din izvoarele principale ale doctrinei „antinomiilor”.

căci o existență materială n'ar putea fi în acelaș timp materială și perfect indivizibilă”.

În schimb am văzut orizontul pe care-l deschide metafizicii disciplina dinamice. Ideia forței dă sens valabil unor concepte care păreau depășite pentru totdeauna. „Trebuie să restaurez deci *formele substanțiale* așa de disprețuite astăzi, dar într'un chip care să le facă inteligibile și să deosebească funcția pe care o au de îndeplinit, de abuzul pe care l-au comis în trecut. Găsiți astfel că natura lor stă în forță, de unde urmează ceva analog simțirii și pornirii din noi; așa încât trebuie concepute prin asemănare cu noțiunea pe care o avem despre suflet”. Desigur, Leibniz adaugă îndată: „Dar, după cum sufletul nu trebuie folosit pentru a explica detaliul economiei corpului animal, tot așa socotiți că nu trebuie să ne servim de aceste forme în problemele particulare ale naturii, deși ele sunt necesare la stabilirea adevăratelor principii generale”¹⁾.

Cum vedem, Leibniz distinge cu strictețe planul științei de al metafizicii. În știință el rămâne credincios până la sfârșit determinismului modern. Explicația matematică a naturii nu cunoaște nici o rezervă. În metafizică, dimpotrivă, Leibniz deschide larg poarta finalismului, reînvie tezele spiritualismului antic: universul este un sistem de substanțe imateriale, concepute după asemănarea sufletului individual.

Dinamismul lui Leibniz își descoperă astfel treptat întreaga lui semnificație. Departate de a rămâne până la capăt o doctrină obiectivă, întemeiată pe analiza principiilor mișcării, el face apel în cele din urmă la evidența experienței interne, se întemeiază pe intuiția spiritului și a eului.

Pentru considerația obiectivă, conceptul forței păstrează un caracter paradoxal. *Cuprinderea viitorului în prezent* nu are un sens inteligibil câtă vreme rămânem în cadrul realității fizice. Paradoxul însă încetează, dacă privim forța prin categoriile lumii spirituale. Nu stă esența spiritului în unitatea diversului? Nu închide fiecare moment al vieții sufletești unitatea întreagă a sufletului în sine? Paradoxul forței este în fond paradoxul spiritului însuși când încercăm să-l înțelegem prin categoriile naturii fizice.

Dinamica se prelungește astfel dela sine, în metafizică.

1) Cf. *Système nouveau de la nature et de la communication des substances*, § 3.

Ea realizează planul tinereții lui Leibniz, este o disciplină a mișcării servind de introducere în filosofia spiritului.

Monadologia.

Conceptul pe care se construiește metafizica leibniziană este, cum am văzut, acela al *substanței individuale*. El ni s'a definit, până acum, în două momente: ca forță și ca suflet. Am văzut contribuția dinamicei la determinarea lui, să vedem acum ce îi adaugă disciplinele sufletului.

Trebue să observăm mai întâiu că, în filosofia lui Leibniz, sufletul are încă înțelesul larg pe care i-l dădea psihologia aristotelică. În adevăr, Leibniz nu împărtășește părerile carteziene asupra caracterului automat al vieții animale. În loc să se limiteze la cercul restrâns al conștiinței reflexive, privilegiul ființelor raționale, psihologia lui îmbrățișează întregul șir al viețuitoarelor, cunoaște o întreagă ierarhie de forme ale vieții psihice, dela simțirea confuză până la a percepția clară și distinctă. Sufletul este așadar, prin funcția lui, un principiu biologic general, legat de toate manifestările vieții. Folosit de Leibniz la interpretarea noțiunii de substanță, principiul acesta își lărgeste încă raza de acțiune până la îmbrățișarea universului întreg. Sistemul lui Leibniz este un *panvitalism* și în acelaș timp un *panpsihism*. Unitățile ultime din care e alcătuită realitatea posedă „ceva vital”, sunt înzestrate cu „un fel de percepție”, în virtutea căreia exprimă, fiecare din punctul său de perspectivă, universul întreg.

Unitățile acestea Leibniz le numește mai întâiu „puncte metafizice” și „atomi de substanță”, ca să sublinieze ce le apropie și ce le desparte de concepțiile mecaniste¹⁾. Începând din 1696, el întrebuintează un termen nou, acela de „monadă”²⁾, care va da numele său întregului sistem.

1) „Il n'y a que les atomes de substance c'est-à-dire les unités réelles et absolument destituées de parties, qui soient les sources des actions et les premiers principes absolus de la composition des choses... On les pourrait appeler points métaphysiques... Les points physiques ne sont indivisibles qu'en apparence; les points mathématiques sont exacts, mais ce ne sont que des modalités; il n'y a que les points métaphysiques ou de substance (constitués par les formes ou âmes) qui soient exacts et réels"... Système nouveau de la nature et de la communication des substances, § 11.

2) Termenul acesta pare să fi fost inspirat lui Leibniz de gânditorul flamand van Helmont, cu care filosoful nostru se găsea la această epocă în corespondență. Cuvântul monadă fusese însă folosit cu mult mai înainte, în filosofie. Giordano Bruno îl pune la baza sistemului său.

Monada e așadar substanța imaterială din care se construiește realitatea lumii. La determinarea acestui concept toate disciplinele pozitive și-au adus contribuția, mai întâiu mecanica, apoi biologia și psihologia. Nu este chemată substanța să dea explicație altimă întregii fenomenalități cosmice? Totuș, dacă în primele exptneri ale sistemului argumentarea mecanică joacă un rol important, în cele de mai târziu ea își pierde însemnătatea; reflexia de ordin biologic și psihologic devine precumpănitoare.

Structura organismelor, transmiterea vieții prin mijlocirea germenilor, origina și sfârșitul ei preocupă pe Leibniz în gradul cel mai înalt. Corespondența cu Swammerdam și Leewenhoek, învățații olandezi care întrebuntau pentru prima dată microscopul la deslegarea enigmelor lumii organice, reînvie interesul filosofului nostru pentru speculațiile vitaliste ale Renașterii. Descoperirea celulei și a germenilor seminali sunt pentru el o verificare și un prilej de adâncire a propriilor sale idei asupra substanței.

Ce aducea biologia metafizicei leibniziene, așa cum o cunoaștem până acum? Desigur în primul rând accentuarea caracterului individual al substanței. Metafizica lui Leibniz este o metafizică a *individului*. Am văzut ce mare rol joacă în determinarea conceptului de substanță ostilitatea filosofului nostru față de ontologia carteziană a întinderii. Sensul adânc al acestei opoziții era teama de a vedea lumea corpurilor pierzându-se în spațiul geometriei. Nu reduce Descartes corpurile la simple modalități ale spațiului? Tendința fizicei carteziene către acosmism este evidentă și inevitabilă. Pentru Leibniz, panteismul spinozist nu e decât concluzia logică a premiselor carteziene.

Restabilirea individului în integritatea existenței sale, salvarea lui, este motivul adânc din care se explică, în mare parte, dezvoltarea metafizicii leibniziene. Definiția succesivă a substanței ca forță, unitate de viață și monadă, constituie un progres în individualizarea ei.

În care domeniu al realității se arată oare mai limpede individualitatea decât în acela al vieții? Individul este punctul de plecare al biologiei. Nu manifestă procesele vieții, pe toate treptele ei, unitatea legii individuale? Microscopul, dând la iveală universul microorganismelor, descoperea ceva din structura realității în genere. Prin prisma vieții privește Leibniz natura întreagă. În locul întinderii omogene, a filosofilor car-

tezieni, ochiul său vede pretutindeni unități discrete, indivizi concreți posedând caracterele vieții. La analiză, unitățile acestea se rezolvă în altele mai inferioare, iar acestea la rândul lor în altele, la nesfârșit. Compoziția naturii e astfel de o subtilitate fără margini. Pe urma biologiei noi, Leibniz ajunge să transpună principiul diviziunii nesfârșite a materiei din domeniul fizicii geometrice, în planul metafizicii sale vitaliste. Lumea e un sistem de unități organice, cuprinse unele într'altele, fără sfârșit. Nu există generație și moarte, în chip strict. Totul se reduce la dezvoltarea unor unități mai mari din unități inferioare, sau la contracția celor dintâi în cele din urmă. Geneza și evoluția organismelor nu se înțelege mecanic, prin *epigeneză*, cum credea școala lui Descartes, ci prin *preformismul* cel mai radical. Preexistența în germen, nu agregarea exterioară, explică apariția organelor și funcțiilor în cursul evoluției individuale.

Unitatea vie e așadar pretutindeni punctul unde se oprește cercetarea. Problema individualității însă nu se poate rezolva prin categorii mecanice și geometrice. Spațiul și timpul, conceptele la care căuta să reducă Descartes conținutul științei sale, sunt instrumente de analiză, nu de sinteză. Pentru alcătuirea unui *tot* e nevoie de un principiu deosebit, capabil să lege laolaltă momente și poziții distincte. Rostul acesta îl îndeplinea în filosofia antică și medievală *forma* și *ideia*. La ele recurge Leibniz ca să îplinească lipsurile mecanismului modern. În mecanică, mai întâi, am văzut forța luând asupra sa funcțiile formei scolastice, ca să întemeieze, peste succesiunea elementelor mișcării, unitatea ei reală.

În biologie principiul acesta e mai necesar însă decât oriunde. De altfel pe terenul vieții fusese el utilizat mai întâiu de cei vechi. Dublul aspect pe care îl prezintă orice proces vital, *desfășurat* în spațiu și timp și totuși constituind o unitate indivizibilă, nu putea fi înțeles fără a recurge la un factor de ordin sufletesc. Factorul acesta apare cu toată claritatea în reflexia omului asupra vieții sale interne, el este unitatea eului propriu. În curgerea fenomenelor psihice, eul constituie un factor permanent, identic cu sine în cursul timpului. Factorul acesta se manifestă ca un centru de activitate spontană, în el își are izvorul fluxul fenomenelor. Întreg procesul conștiinței constituie o unitate în care trecutul e cuprins în prezent care la rândul său poartă în sine promisiunea viitorului.

În intuiția eului se manifestă astfel cu deosebită claritate natura și atributele substanței în genere: „Nous sommes... innés à nous-mêmes, et puis que nous sommes des êtres, l'être nous est inné, et la connaissance de l'être est enveloppée dans celle que nous avons de nous-mêmes”¹⁾. Aici își are sursa întreagă ontologia lui Leibniz. Conceptele ei fundamentale, existență și unitate, substanță și acțiune, au caracter reflexiv. Intuiția eului se traduce într'un sistem de noțiuni intelectuale, servind de instrument pentru cunoașterea realității în genere: „Outre le sensible et l'imaginable, il y a ce qui n'est qu'intelligible, comme étant l'objet du seul entendement, et tel est l'objet de ma pensée, quand je pense à moy même... Et comme je conçois que d'autres êtres peuvent aussi avoir le droit de dire moy, ou qu'on pourrait le dire pour eux, c'est par là que je conçois ce qu'on appelle la substance en général, et c'est aussi la considération de moy-même qui me fournit d'autres notions de métaphysique, comme de cause, effet, action, similitude etc.”²⁾.

Rolul pe care-l joacă intuiția cugetării în filosofie e una din temele în care Leibniz continuă tradiția carteziană. „Ego cogito” rămâne punct de plecare pentru el ca pentru înaintașul său. Conținutul reflexiei nu e totuș același la unul și la celălalt. Pentru Leibniz, odată cu eul cugetător, reflexia descoperă, în același chip imediat, fenomenele asupra cărora se îndreaptă cugetarea. Raportul eului la fenomene constituie faptul original al conștiinței, sub care nici o analiză nu poate pătrunde. Existența eului se înfățișează ea însăși reflexiei ca o activitate de reprezentare, ca o punere de fenomene.

Pe calea aceasta ideia substanței în genere câștigă o nouă adâncime. Activitatea prin care se definea, dela prima sa concepție, e o activitate spirituală, analoagă procesului reprezentării. Monada, zice Leibniz, este oglinda vie a universului, privit dintr'un punct de perspectivă. *Percepția și apetitul* (impulsia în virtutea căreia trece dela o percepție la alta), sunt cele două forme ale activității sale. Existența monadei, putem spune, stă în funcția sa de reprezentare³⁾. Metafizica lui Leibniz

1) Formule cu conținut identic se găsesc din abundență, mai ales în „Nouveaux Essais sur l'entendement humain”,

2) Cf. „Sur ce qui passe les sens et la matière”. Scrisoare către regina Prusiei din 1702.

3) „... Monades nihil aliud sunt quam repraesentationes phaenomenorum cum transitu ad nova phaenomena...” Scrisoare către des Bosses, citată de L. Brunschvicg, Spinoza et ses contemporains, pag. 392.

este o metafizică a cunoașterii. Actualismul și intelectualismul sunt noile caractere cu care ni se înfățișează.

În lumina aceasta, sistemul leibnizian apare ca o filosofie idealistă, chemată să pregătească drumul meditației lui Kant și a filosofilor post-kantieni. Structura doctrinei rămâne totuși, până la sfârșit, nedecisă. Perspectiva subiectivă se întâlnește cu cea obiectivă, dogmatică, chiar în scrierile din urmă ale sale. Acesta e cazul *Monadologiei* din 1714, expunerea cea mai complectă, deși întrucâtva populară, a sistemului leibnizian. Conținutul ei îl cunoaștem întrucât privește natura monadei însăși. Rămâne să vedem problemele pe care le pune *sistemul* substanțelor, monadologia.

Divergența între concepția monadei și sistemul monadologiei a isbit adesea pe comentatorii lui Leibniz. Dacă monada e concepută prin analogie cu eul nostru subiectiv, sistemul monadelor se întemeiază pe argumente pur obiective: numărul infinit al lor răspunde diviziunii nesfârșite a materiei, a cărei realitate metafizică o constituiesc; de fiecare punct al spațiului monadologia leagă acțiunea unei forțe imateriale, a unui centru sufletesc.

Care poate fi însă valoarea acestei argumentări într'o filosofie care a renunțat definitiv la realitatea spațiului?¹⁾ Cum se împacă localizarea monadelor cu imaterialitatea lor? Trebuie să recunoaștem că, sub acest unghi, sistemul nu e lipsit de echivoc²⁾. Așa se explică interpretările deosebite care i s'au dat, când în sensul unui realism al forței, când în acela al unui idealism al conștiinței.

După expunerea de până aci, caracterul spiritualist al doctrinei nu poate fi totuș pus la îndoială. Ideia forței nu are pentru Leibniz înțelesul vulgar al *unei acțiuni la distanță*. În privința aceasta, polemica filosofului cu Clarke, în anul din urmă al vieții sale, e hotărâtoare³⁾. În metafizica lui

1) Sursa principală pentru cunoașterea ideilor lui Leibniz asupra spațiului este corespondența filosofului cu Samuel Clarke, discipolul lui Newton. Opoziția între concepția newtoniană a spațiului absolut și relativismul leibnizian, pentru care spațiul, ca și timpul de altfel, este un simplu sistem ideal, destinat să servească la ordonarea fenomenelor, este deosebit de importantă în dezvoltarea filosofiei ulterioare. În scrisoarea din urmă a lui Leibniz, § 47 conține o subtilă descriere a genezii ideii de spațiu.

2) Pentru Bertrand Russell, leibnizianismul este un continuu efort de a elimina din doctrina substanței premisele spațiului și timpului, premise de care totuș sistemul său nu se poate lipsi.

3) Leibniz combate teoria gravitației universale tocmai pe acest temei. În ochii lui, mecanica lui Newton constituie o retrogradare la fizica forțelor oculte. E interesant de observat însă, că nici adversarii săi nu sunt de altă

Leibniz, spațiul nu e condiția ci rezultatul acțiunii forței. Tot ce posedă întindere e simplu agregat, lipsit de existență substanțială. Mărima, întinderea și figura, conceptele de temelie ale mecanismului, sunt numai „fenomene bine fondate”. Adevărul științei nu depășește ordinea obiectivă și previziunea fenomenelor. Singură metafizica exprimă realitatea ultimă a lumii. Primul caracter al acestei realități e însă simplitatea, lipsa de compunere, deci refuzul spațialității.

Pluralismul substanțelor pune metafizicii lui Leibniz problema grea a raporturilor lor. Desbătută de școala carteziană sub forma relațiilor dintre spirit și corp, problema aceasta se generalizează în filosofia lui Leibniz, privește raportul substanțelor în genere. Desigur, monismul leibnizian schimbă întrucâtva poziția problemei. Deși scrierile sale folosesc adesea limbajul dualist al metafizicii cartesiene, pentru Leibniz sufletul și corpul nu mai sunt două substanțe eterogene: monada face realitatea uneia ca și a celeilalte. În unitatea organismului, totul se reduce la o ierarhie și o coordonare de principii monadice. În schimb spiritualismul leibnizian agravează problema „comunicării substanțelor”. În adevăr, necunoscând exterioritatea, spiritul exclude orice influență externă asupra sa. Monada nu poate fi închipuită în interacțiune cu alte monade. Critica pe care o fac filosofi ocazionali acțiunii tranzitive e confirmată și întărită de metafizica monadelor. Monada e o lume închisă, centrată asupra unui principiu intern; este expresia metafizică a experienței noastre subiective.

Acesta e totuși numai un aspect al lucrurilor. În adevăr, deși „lipsită de ferestre”, deși închisă asupra sa, monada își reprezintă universul. „Automatul” acesta „imaterial”, cum o numește Leibniz, după Spinoza, e o adevărată oglindă a cosmosului. Desigur o oglindă *vie*, producând spontan imaginea universului. Intocmai cum în filosofia mecanică fiecare atom cuprindea în determinările sale de poziție și de mișcare acțiunile tuturor celorlalți atomi, a căror rezultantă era, fiecare monadă oglindește în reprezentările ei întregul univers al monadologiei. De aici paradoxul unei *interdependențe* a monadelor tot atât de complectă și de radicală ca și *independența* lor.

părere în privința acțiunii la distanță. Sensul gravitației, după Clarke, este acela al unui simplu concept matematic cu funcție precisă în calculul fenomenelor. Înțelesul lui real pune o problemă care iese din cadrul fizicii newtoniene.

Așa se pune problema comunicării substanțelor, una din cele mai desbătute ale filosofiei lui Leibniz. Soluția filosofului este denumită de el *armonie prestabilită*. Ea presupune o ordine inițială în creația lumii, în virtutea căreia activitatea autonomă a diferitelor monade se acordă în fiecare moment al timpului.

Pentru ilustrarea acestei armonii, Leibniz întrebuințează deseori imaginea populară a ceasurilor, regulate de mecanic cu atâta precizie, încât în tot cursul funcționării lor rămân în cel mai perfect acord¹). Sensul filosofic al soluției este însă mai adânc decât îl arată limbajul acesta exterior. Natura monadelor nu se definește independent de restul universului, nu cere o acordare ulterioară cu totul din care fac parte. Dimpotrivă, esența monadei stă, cum am văzut, în raporturile sale cu totul, în reprezentarea universului²). Acordul reprezentărilor dă sensul ei adânc armoniei cosmice. Fiecare monadă posedă o lege proprie în virtutea căreia își produce șirul reprezentărilor sale. Leibniz o compară cu legea matematică a unei serii numerice. Sistemul acesta de serii constituie universul monadologiei. Analogia lor, corespondența ideală a termenilor care le compun, Leibniz o exprimă metafizic vorbind de universul *unic* pe care îl reprezintă mulțimea monadelor. Monadele sunt perspective multiple asupra aceleiași realități.

Întâlnim aci o răsturnare de probleme, tipică pentru filosofia modernă. Dacă în filosofia scolastică punctul de plecare se găsea în *lume*, realitatea lucrurilor servind la explicarea fenomenelor conștiinței, în metafizica lui Leibniz, credincioasă în privința aceasta tradiției carteziene, punctul de plecare este conștiința, mai exact pluralitatea conștiințelor: lumea este numai un derivat, expresia armoniei monadelor.

E adevărat că pluralismul eurilor limitează idealismul inițial, introduce, cum spuneam mai sus, un punct de vedere obiectiv care schimbă întrucâtva sensul tezei carteziene. Nu mai e vorba de simpla evidență a lui „je pense”, ci de un adevărat postulat cu caracter ontologic. Idealismul leibnizian este ancorat într’o metafizică spiritualistă. Pe multiplicitatea monadelor se construiește lumea sensibilă ca un sistem de „fenomene bine fondate”.

1) A se vedea în special articolul intitulat „troisième éclaircissement du Système de la nature etc”, *Journal des Savants*, Noembrie 1696.

2) „Ego vero nullam esse substantiam censeo quae non relationem involvit ad perfectiones omnes quarumcumque aliarum”. *Scrisoarea către de Volder*, 1702.

Faptul armoniei cōsmice, într'o lume de substanțe autonome, constituie pentru Leibniz o probă nouă a existenței lui Dumnezeu. „Dumnezeu singur face legătura și comunicarea substanțelor; printr'însul fenomenele unora se acordă cu ale celorlalți; prin el există așadar realitate în percepțiile noastre”¹⁾. Mai mult decât atât, armonia este chipul însuș prin care se manifestă credinciosului divinitatea: „Visio beatifica seu intuitio Dei de facie ad faciem est contemplatio universalis harmoniae rerum. Quia Deus, seu mens universi, nihil aliud est quam rerum harmonia, seu principium pulchritudinis in ipsis.”²⁾.

Acordul spiritelor își găsește astfel în sistemul leibnizian o soluție originală, deosebită nu numai de a metafizicii scolastice, dar și de a platonismului discipolilor lui Descartes. Dacă pentru realismul vechiu puntea între spirite o constituia lumea obiectelor, considerate ca existențe în sine, cu caracter oarecum public, în sistemul lui Malebranche, comuniunea conștiințelor se face în spiritul divin. „Logosul” îmbrățișează mulțimea conștiințelor individuale, în el își găsesc acestea adevărul și unitatea. Comunicare în lume, deoparte, comuniune în Dumnezeu (în spirit) de alta, acestea erau soluțiile pe care le găsea Leibniz înaintea sa. Filosoful nostru le respinge pe amândouă. Poziția sa îi interzice principial realismul lumii sensibile, individualismul metafizicei sale îl împiedică să primească concepția platonice a spiritului. Spiritul nu e unul, individualitatea și multiplicitatea nu sunt simple iluzii ale cunoașterii sensibile. Dimpotrivă, spiritul e individual și multiplu, așa cum ni-l arată experiența internă.

Care este atunci răspunsul lui Leibniz? Răspunsul acesta e mai întâi negativ: nu există comunicare reală între monade. Fiecare constituie o lume pentru sine, necunoscând exterioritatea³⁾. Există totuși armonie între aceste lumi, o armonie ideală, fundată în analogia legilor cari le stăpânesc. Armonia

1) Cf. *Discours de métaphysique*, art. XXXII.

2) Text inedit citat de J. Baruzi, Leibniz et l'organisation religieuse de la terre, 1907 pag. 243, n. 3. Cf. L. Brunschvicg, *Progrès de la conscience*, vol. I. pag. 245.

3) „... Chaque substance est comme un monde à part, indépendant de toute autre chose, hors de Dieu. Ainsi tous nos phénomènes... ne sont que des suites de notre être; et comme ces phénomènes gardent un certain ordre conforme à notre nature... qui fait que nous pouvons faire des observations utiles pour notre conduite qui sont justifiées par le succès des phénomènes futurs... cela suffrait pour dire que ces phénomènes sont véritables sans nous mettre en peine, s'ils sont hors de nous et si d'autres s'en aperçoivent aussi: cependant il est très vrai que les perceptions ou expressions de toutes les substances s'entrerépondent en sorte que chacun... se rencontre avec l'autre.” *Discours*, art XIV.

se constituie dincolo de planul conștiințelor individuale, are un caracter transcendent, un sens teologic.

Dumnezeu e ultimul cuvânt al monadologiei. Monadele sunt considerate de Leibniz ca niște fulgurații ale spiritului divin: „Les substances créées dépendent de Dieu qui les conserve et même qui les produit continuellement par une manière d'émanation comme nous produisons nos pensées”¹⁾.

Teologia rațională, cu care se încheie sistemul monadologiei, desăvârșește finalismul leibnizian. Universul întreg constituie o ierarhie de substanțe imateriale subordonate unui principiu suprem, un sistem de tendințe centrate asupra unui scop ultim. Trei sunt treptele acestei ierarhii. Ele se definesc prin tipul de reprezentare specific fiecărui gen de substanță. Jos se găsesc *monadele pure*, lipsite de reprezentări conștiente. Viața lor e o viață de somn și de inerție. Pe treapta următoare monada e *suflet*, dotat cu senzație și cu memorie. În sfârșit, reflexia face din sufletul omului un *spirit*, capabil de contemplația ideilor și adevărilor eterne. Nivelurile acestea de viață psihică le cunoaștem din experiența vieții noastre proprii. Ele ne arată analogia adâncă a tuturor formelor de existență în univers. Lumea întreagă tinde către lumina rațiunii. Dela mișcările oarbe ale materiei brute până la spiritul omului, totul este aspirație spre desăvârșire. Finalismul leibnizian duce la o concepție optimistă a existenței, se termină într-o teodicee²⁾.

Ideia binelui a prezidat la creația lumii. Lumea în care trăim e cea mai bună din câte erau posibile. Numai plecând dela acest principiu putem înțelege ordinea de fapt a lumii. Dacă universul esențelor și al posibilului este un univers al identității și al contradicției, lumea reală are caracter moral. Totul în ea a fost conceput spre cel mai mare bine al nostru. Monadele superioare alcătuiesc o societate a spiritelor, al cărei monarh e Dumnezeu. În serviciul lor se găsește întreaga organizare a lumii.

Înainte de a părăsi sistemul monadelor, să mai aruncăm o privire asupra lui.

Am subliniat în cursul expunerii noastre importanța motivului individualității pentru filosofia lui Leibniz. L-am văzut câștigând treptat în importanță, dela prima reacțiune a filo-

1) Cf. Discours de métaphysique, art. XIV.

2) Am rezervat analizei Teodiceii câteva pagini speciale, la sfârșitul metafizicii lui Leibniz.

sofului împotriva metafizicii carteziene a întinderii, până la constituirea monadologiei. Intuiția eului aduce ultimele trăsături în determinarea substanței. Analogia cu eul fixează definitiv caracterul individual al monadei.

Dacă în filosofia scolastică principiul individuației avea caracter obiectiv, se găsea în determinările de spațiu și de timp ale substanței corporale, pentru Leibniz calea aceasta nu mai poate duce la țintă. Fizica nouă, pe care o adoptase, nu mai este o știință a individului și a concretului. Procedeele ei nu mai sunt descrierea și clasificarea. Matematismul modern construiește individualitatea din concepte. Corpul se reduce pentru el la simpli coeficienți spațio-temporali, în cadrul unei formule generale. Dacă știința veche era o știință a imaginației sensibile, fizica nouă este o disciplină pur intelectuală, stăpânită de idealul unității. Acosmismul este tendința sa firească. Înțelegem de ce individualismul modern își caută temeiul în altă parte decât realismul scolastic. În filosofia lui Descartes „cogito” constituie adevărata barieră în calea unei filosofii a unității. Intuiția existenței noastre subiective constituie și pentru Leibniz fundamentul metafizicii sale individuale.

Principiul individuației a trecut din domeniul obiectiv în cel subiectiv. Substanța individuală nu poate fi justificată decât pe calea reflexiei, aceasta e convingerea spiritualismului modern. E adevărat că reflexia însăși poate servi ca punct de plecare al unei metafizici moniste. Leibniz respinge însă orice interpretare de acest fel a vieții sufletești. Logosul lui Malebranche ca și panteismul lui Spinoza sunt criticate de el cu energie. El plină de semnificație, din acest punct de vedere, scrierea din 1702 intitulată „*Considérations sur la doctrine d'un esprit universel*”. „Si quelqu'un veut soutenir qu'il n'y a point d'âme particulière...il sera refuté par notre experience, qui nous enseigne ce me semble, que nous sommes quelque chose en notre particulier, qui pense, qui s'aperçoit, qui veut, et que nous sommes distingués d'un autre qui pense et qui veut autre chose.

Autrement on tombe dans le sentiment de Spinoza, qui veut qu'il n'y ait qu'une seule substance, savoir Dieu, qui pense, croit et veut l'un en moi, mais qui pense, croit et veut tout le contraire dans un autre, opinion dont M. Bayle a bien fait sentir le ridicule”¹⁾).

1) Discuția aceasta cu privire la natura spiritului constituie una din temele metafizicii secolului XVII care nu și-au pierdut încă actualitatea.

Individualismul și pluralismul așează metafizica monadelor la polul opus monismului spinozist. Totuși înrudirea celor două doctrine nu poate fi pusă la îndoială¹⁾. „Ethica” a exercitat o mare înrăurire asupra lui Leibniz. În adevăr, conceptul monadei păstrează în sine urmele adânci ale definiției spinoziste a substanței. S'a putut spune că monada nu e decât substanța lui Spinoza multiplicată la infinit.

Afirmația pare desigur paradoxală. Nu constituie caracterul *unic și totalitar*, trăsătura fundamentală a substanței, în sistemul lui Spinoza? Nu contrazice așadar pluralismul monadelor însuși temeiul Ethicei? Și totuși monada îmbrățișează și ea universul întreg. Este și ea, în felul ei, unică și totală. În adevăr, în cadrul monadologiei multiplicitatea și unicitatea nu se exclud. Aici e marea originalitate a sistemului leibnizian. Monadele sunt *aspecte* ale universului: fiecare închide în sine universul întreg, nu lasă nimic în afară de sine. Totuși acest unul singur există de un număr infinit de ori, constituie numai unul din nesfârșitele aspecte ale realității, văzută din puncte de perspectivă deosebite²⁾.

Înțelegem de ce monadele n'au ferestre, de ce nu acționează unele asupra altora. Monada nu e o *parte* a universului, asupra acordului căreia cu restul să te poți întreba. Monada e *totul* însuși, sub o anumită perspectivă. Multiplicitatea nu există decât pentru spectator, obiectiv rămâne cea mai strictă unitate.

Acesta e sensul adevărat al pluralismului leibnizian față de monismul spinozist. Dacă tendința lui Spinoza e să obiectiveze viața psihică, să vadă în conștiința individuală o pură limitare a spiritului divin, o iluzie a „imaginației”, tendința lui Leibniz e dimpotrivă să interiorizeze lumea obiectivă, re-

1) Influența lui Spinoza asupra lui Leibniz e dovedită prin mulțimea extraselor și comentariilor păstrate în biblioteca din Hanovra, cu privire la operele filosofului evreu. Într'un pasaj de la începutul „Noilor încercări asupra intelectului omenesc”, Leibniz însuși mărturisește: „Vous savez que j'étais allé un peu loin et que je commençais à pencher du côté des Spinozistes.”

2) „L'univers est en quelque façon multiplié autant de fois qu'il y a de substances... Toute substance est comme un monde entier, et comme un miroir de Dieu ou bien de tout l'univers, qu'elle exprime à sa façon, à peu près comme une même ville est diversement représentée selon les différentes situations de celui qui la regarde”. Discours de métaphysique 1686, art. IX.

Încă din 1676 Leibniz scria: „Mihi videtur omnem mentem esse omnisciam, confuse. Et quamlibet mentem simul percipere quicquid fit in toto mundo...” „Itaque plurium mentium creatione Deus efficere voluit de universo, quod pictor aliquis de magna urbe, qui varias ejus species sive projectiones delineatas exhibere vellet, pictor in tabula ut Deus in mente.” Cf. L. Couturat, Opuscles et fragments inédits de Leibniz, 1903, p. 10.

ducând-o la un simplu fenomen al subiectului. *Monismului obiectiv* al filosofiei spinoziste îi răspunde *pluralismul subiectiv* al monadologiei. „Dacă n'ar exista monade. Spinoza ar avea dreptate”.

Nu ne mai poate mira acum analogia monadei cu divinitatea, în aspectele sale fundamentale: „L'âme doit être comparée avec l'univers . . . et même avec Dieu . . . plutôt qu'avec un atome matériel”¹).

Raționalismul leibnizian.

Am înfățișat până acum filosofia lui Leibniz așa cum apare în scrierile sale cele mai cunoscute. Filosofia aceasta ni s'a prezentat ca un sistem spiritualist și finalist, opus tendințelor mecaniste ale cugetării moderne. Am putut urmări reacțiunea filosofului din tinerețea sa până la scrierile din urmă: am văzut-o adâncindu-se treptat până la metafizica idealistă a monadelor. Expunerea noastră a lăsat însă la o parte un întreg aspect al gândirii lui Leibniz pe care ne propunem să-l înfățișăm pe scurt în paginile care urmează. E vorba de aspectul raționalist, logic și matematic, al doctrinei, mai puțin cunoscut fiindcă nu s'a exprimat în public decât parțial și cu prudență.

Logica lui Leibniz n'a fost studiată de aproape decât la începutul secolului nostru, în legătură cu problemele logistice contemporane. Cunoașterea ei a deschis, cum vom vedea mai târziu, perspective noi interpretării sistemului monadelor. Când privește matematica, se înțelege că invenția calculului infinitesimal e plină de urmări pentru toată cugetarea filosofului. „Ma métaphysique est toute mathématique”, scrie Leibniz în 1394. Nici reciproca însă nu e mai puțin adevărată. În ochii lui Leibniz analiza infinitului își are izvorul în filosofia sa²). Începem cu câteva considerații asupra matematicii lui Leib-

1) Cf. „Réplique aux Reflexions de M. Bayle sur le système de l'harmonie préétablie.”

lată un text și mai elocvent:

„On peut dire que toute substance porte en quelque façon le caractère de la sagesse infinie et de la toute puissance de Dieu et l'imite autant qu'elle en est susceptible. Car elle exprime quoique confusément tout ce qui arrive dans l'univers, passé, présent, ou avenir, ce qui a quelque ressemblance à une perception ou connaissance infinie; et comme toutes les autres substances expriment celle-ci à leur tour et s'y accomodent, on peut dire qu'elle étend sa puissance sur toutes les autres à l'imitation de la toute puissance du créateur”. Discours de métaphysique, IX.

2) „Haec nova inventa mathematica partim lucem accipiunt a nostris philosophematibus, partim rursus ipsis auctoritatem dabunt”. Citat de *L. Couturat*, la Logique de Leibniz. p. IX. n. 1.

niz, ca să ne oprim apoi la logica sa și la interpretarea panlogistă a sistemului.

Ideia nouă care stă la baza calculului integral este derivarea mărimilor din factorii lor infinitezimali. Deși practică în mod aproape curent de matematicienii secolului al XVII, operația aceasta nu-și găsisse până la Leibniz expresie rațională. Aici stă originalitatea filosofului nostru¹⁾. Calculul său constituie o întindere a metodei algebrice la problemele infinitului. Integrația devine astfel o operație pur intelectuală, infinitul și continuitatea nu mai sunt un scandal pentru rațiune.

Matematica nouă are caracter profund genetic. Sub formele definite și opozițiile calitative la care rămăneau vechile discipline, ea caută factori și relații elementare, principii de construcție. Considerația dinamică ia locul intuiției statice. Caracterul acesta face din analiza matematică limbajul potrivit al unei filosofii în care virtualitatea și devenirea, sunt categoriile centrale. Conceptele *integralei* și *diferențialei* le găsim nu numai la baza dinamicii lui Leibniz, ci în toate domeniile la care s'a aplicat meditația filosofului. Ele au influențat însăși concepția substanței, cum vom vedea îndată.

În mecanică mai întâi, originalitatea dinamicii leibniziene vine în mare parte din aplicația procedeeilor calculului infinitezimal. Formula ei centrală $m \cdot v^2$, expresia forței vii, reprezintă integrala eforturilor infinitezimale (sollicitations) acumulate în lungul traectoriei mobilului. Geometria cartesiană, dimpotrivă, nu avea mijloace tehnice pentru expresia fenomenului accelerației. Înțelegem așadar preferința lui Descartes pentru formulele statice.

Ideia infinitezimalului, procedeul integrării își găsesc o aplicație deosebit de interesantă în psihologia lui Leibniz. Am văzut întinderea pe care o dă filosoful german acestei discipline. Peste cadrul conștiinței clare, la care o mărginea școala car-

1) Gloria de a fi inventat calculul infinitezimal o împarte Leibniz cu Newton, care folosise mult înaintea lui elementele unui calcul al fluxionilor. A rezultat de aici o controversă celebră, îndelungată, care a făcut mult rău filosofului nostru în anii din urmă ai vieții. Posteritatea a stabilit însă în totul originalitatea concepției leibniziene. Eșită din meditații logice, schițate încă din epoca adolescenței sale, dezvoltată sub influența scrierilor lui Pascal, în timpul șederii sale la Paris, invenția leibniziană e concepută într'un spirit cu totul deosebit de al celei newtoniene. Dacă cea din urmă este eșită din probleme și analogii de natură mecanică, a lui Leibniz izvorăște din reflexia asupra seriilor numerice, se cristalizează în concepte metafizice. Algoritmul folosit de Leibniz face în mare parte fecunditatea superioară a descoperirii sale. El a fost adoptat îndată de matematicienii timpului.

teziană, Leibniz cunoaște orizontul „micilor percepții”, al trecerilor insensibile, domeniul subconștientului. Aici vede el cheia dinamismului psihic. Percepțiile clare și distincte sunt adevărate integrări de fenomene infime, jucând rolul diferențialelor matematice. Dacă n'am percepe fiecare val în parte, cum am mai putea avea impresia globală a vuetului mării? Percepțiile acestea nu sunt însă apersepute distinct de conștiință, constituie numai fundamentul obscur al ei.

Calculul infinitesimal apare astfel ca un instrument universal de analiză. Oriunde e trecere insensibilă, evoluție continuă, fie că este vorba de fenomene mecanice, biologice, sau psihologice, el e instrumentul adevărat al înțelegerii științifice. Evoluția și continuitatea nu sunt însă în natură apariții accidentale, dimpotrivă ele caracterizează natura în genere. Nu există în sânul naturii opoziții ireductibile, ci numai diferențe de grad: *natura nu face salturi*. Repausul nu e decât limita inferioară a mișcării, așa cum egalitatea este limita neegalității. Între elipsă și parabolă deosebirea e mare numai pentru ochi, în realitate amândouă sunt expresia unei formule unice: dela una la alta trecerea se face insensibil, prin simpla variație a valorii unor parametri. Între om și animal, animal și plantă, deosebirea nu are alt caracter. Pretutindeni opoziția se rezolvă în continuitatea cea mai desăvârșită. Senzația nu e decât o noțiune confuză, așa cum răul este un bine mai mic. Acesta e sensul principiului continuității a cărui importanță pentru sistemul leibnizian nu poate fi subliniată în deajuns.

Conceptele matematicii noi joacă un rol în însăși ideea substanței. Sub înfățișarea adesea populară în care ne apare acest concept, se ascunde, cum am văzut, un înțeles abstract, pe care Leibniz nu l'a prezentat în adevărata lui lumină decât în corespondența sa și în scrierile postume. Substanța nu mai e considerată aci ca un *suport ontologic* al accidentelor sale, ci ca un pur principiu de unitate: în locul ontologiei realiste a scolasticilor, o filosofie a spiritului, folosind concepte funcționale. Substanța e *legea seriei* fenomenelor, *integrala* lor. Universul întreg e un sistem de serii fenomenale, închizând fiecare în sine o lege originală de producție. Acordul matematic al legilor stă la baza armoniei cosmice. El este, cum vorbea un text pe care-l citam mai sus, expresia divinității însăși.

Analogia monadei cu eul și cu sufletul animal, s'a inte-

lectualizat astfel complex, îmbrăcând haina unei formule matematice.

Limbajul acesta matematic se întâlnește chiar în morala și în teodiceea filosofului nostru. Pentru Leibniz, ideea binelui și a perfecției nu are sens subiectiv, antropocentric. Ea se definește oarecum matematic, prin cantitatea de esență pe care o cuprinde realitatea căreia i se aplică. Perfecție înseamnă bogăție de conținut logic. Realitatea cea mai desăvârșită este cea care realizează maximum de esență, cu minimum de mijloace. Dumnezeu procedează ca un arhitect, creiază lumea calculând: „Quum Deus calculat fit mundus”. Considerațiile acestea pun în adevărata lui lumină optimismul leibnizian. Lumea reală a intrat în existență grație unui adevărat „mecanism metafizic”. Bogăția sa de conținut i-a dat precădere asupra celorlalte lumi posibile. Între toate, ea este cea mai „perfectă”. Universul real este soluția unei probleme de maximum și minimum.

Matematica nu constituie totuși, în ochii filosofului nostru, o disciplină ultimă, capabilă să susțină edificiul metafizicii sale. Leibniz nu își caută într'însa *principiile*. Dimpotrivă, convingerea lui este că axiomele matematice au ele însele nevoie de a fi demonstrate¹). Singure principiile logice, al identității și al contradicției (în fond două expresii ale aceluiași adevăr), posedă evidență intrinsecă. Logica e temelia adevărată a oricărei filosofii raționale. Deducția universală a adevărilor din principiul identității este idealul cunoașterii.

Idealul acesta rămâne însă interzis omului. Ca punct de plecare al științei sale, omul e silit să primească, alături de principiile logice, conținutul experienței, lumea faptelor. Logica și experiența imediată sunt cele două izvoare ale cunoștinței. „Mon opinion est qu'on ne peut rien prendre pour principe primitif, sinon l'expérience et l'axiome de l'identité, ou ce qui est la même chose, de la contradiction, qui est primitif, puisque, autrement il n'y aurait point de différence entre la vérité et la fausseté... Toutes les autres vérités sont prouvables”²).

Adevărurile se împart așadar în două grupe: adevăruri

1) Leibniz a dat el însuși exemplul, indicând demonstrația câtorva axiome ale geometriei lui Euclid. De pildă demonstrația principiului după care întregul e mai mare decât partea sa. Cf. Corespondența cu Bernouilli, scrisoarea din 7 August 1696 și altele.

2) Cf. „Réflexions sur l'Essai de l'entendement humain de M. Locke”.

raționale (*vérités de raison*) și adevăruri privitoare la fapte (*vérités de fait*). Cele dintâi sunt *necesare*, cele din urmă, *contingente*. Opoziția aceasta e de mare importanță în filosofia lui Leibniz. Dacă adevărurile necesare privesc lumea ideală a esențelor, cele contingente privesc existența concretă. Cele dintâi fac conținutul matematicii și al disciplinelor demonstrative, cele din urmă constituiesc domeniul științelor inductive. Tot ce privește realitatea este fapt contingent. Numai lumea posibilului posedă necesitate absolută.

Totuși opoziția aceasta nu trebuie înțeleasă radical, în sensul empirismului. Pentru Leibniz lumea faptelor își are și ea rațiunea sa. Am văzut cât e de adâncă în cugetarea filosofului german nevoia justificării raționale a realului. Faptul existenței însuși nu poate fi lipsit de o justificare a intrării sale în existență. Singură divinitatea posedă existență necesară, numai într'însa posibilitatea esenței coincide cu faptul existenței¹). Dimpotrivă tot ce e contingent cere o justificare a faptului că există.

Trebue să distingem așadar oarecum două logici: o logică a necesității, guvernată de principiul identității, și o logică a contingenței, în care intervine un principiu original, *principiul rațiunii suficiente*. Amândouă servesc la întemeierea adevărurilor. Pe când însă principiul celei dintâi exprimă o pură necesitate metafizică, principiul celei din urmă are caracter finalist. Principiul rațiunii suficiente este denumit de Leibniz, *principiu al optimului* (*principe du meilleur*). El reprezintă ordinea care a prezidat la creația lumii, criteriul după care s'a orientat alegerea divină între esențele posibile. În el se găsește așadar explicația ultimă a lumii reale. Principiul rațiunii suficiente este expresia rațională a optimismului leibnizian. Care e sensul acestui optimism, am văzut în paginile anterioare, analizând ideia perfecției și a binelui.

Opoziția între contingență și necesitate constituie unul din punctele cele mai discutate ale filosofiei lui Leibniz. Expunerea noastră a prezentat numai un aspect al ei. Există un fel deosebit de a o înțelege, acela pe care l'a indicat L. Couturat în studiul său magistral asupra logicei lui Leibniz.

Fragmentele postume publicate de învățatul francez arată că deosebirea celor două tipuri de adevăr nu este ireductibilă.

1) Leibniz primește în principiu argumentul ontologic cartezian. Rezervele lui sunt numai de detaliu. Cf. de pildă, *De la démonstration cartésienne de l'existence de Dieu* du R. P. Lami, 1701.

Ea își are izvorul în limitele minții omenești, nu în natura intrinsecă a adevărilor. Pentru cunoașterea divină orice opoziție încetează, toate adevărurile sunt deopotrivă de necesare. Adevăr însemnează identitate (totală sau parțială). Dovada oricărei judecăți se face prin analiză, arătând că (predicatul ei este o notă în cuprinsul noțiunii subiectului. Afară de înțelesul acesta immanent, pur intelectual, filosoful nostru nu cunoaște altă definiție a adevărului. „*Praedicatum inest subjecto*; ou bien je ne sais ce que c'est que la vérité”¹⁾. Dacă, în fapt, analiza propozițiilor de cele mai multe ori nu poate fi terminată, adevărurile contingente închizând în ele o complexitate infinită de raporturi, în drept ea este totdeauna asigurată. Acesta e sensul principiului rațiunii suficiente, care ar putea fi numit mai de grabă *principiu al inteligibilității universale*: „Constat ergo, omnes veritates etiam maxime contingentes probationem a priori seu rationem aliquam cur sint potius quam non sint habere. Atque hoc ipsum est quod vulgo dicunt, nihil fieri sine causa, seu nihil esse sine ratione”²⁾. Contingență însemnează numai complexitate infinită, nu lipsă de rațiune: „contingentiae radix infinitum”³⁾.

Principiul imanenței predicatului în subiect are o importanță covârșitoare pentru raționalismul leibnizian. El explică, dacă primim interpretarea lui Bertrand Russell și L. Couturat⁴⁾, întregul conținut al monadologiei — concepția substanței mai întâi și printr'însa restul sistemului. Oricare ar fi însă părerea noastră asupra acestei interpretări, încercarea lui Leibniz de a reduce tezele metafizicii sale la propoziții strict formale, nu mai poate fi pusă la îndoială, după lucrările celor doi învățați.

Scrierile în care se manifestă mai limpede aspectul logic al gândirii filosofului nostru, sunt, alături de opusculul din 1686, intitulat „Discours de métaphysique” și de corespondența filosofului cu Arnauld, care-i servește de comentariu, o serie de fragmente și mici tratate postume publicate de Couturat

1) Cf. Corespondența cu Arnauld, scrisoarea din 16 Iulie 1696.

2) Citat de L. Couturat, *La Logique de Leibniz*, p. 214, n. 2.

3) Noțiunea infinitului devine astfel refugiuul lui Leibniz în fața necesității universale, spinoziste. Raționalismul lui lasă loc contingenței și libertății. Desigur, nu în sensul lipsei de determinare: definită prin complexitatea nesfârșită a cauzelor, libertatea însemnează numai acțiune imprevizibilă. Omul este geometru dar nu e profet. Puterea demonstrației lui nu se întinde la adevărurile de fapt.

4) Cf. B. Russell, *A critical exposition of the philosophy of Leibniz* Cambridge, 1900; L. Couturat, *La logique de Leibniz*, Paris, 1901.

în 1903. Ele arată cât e de timpuriu și de constant în viața filosofului interesul pentru problemele logice.

Desigur nevoia certitudinii e comună tuturor marilor gânditori ai secolului al XVII-lea. Niciunul nu poate sta însă alături de Leibniz, sub raportul acesta. Se poate spune că dela Aristotel nu s'a mai exercitat asupra tehnicei logice altă reflexie mai pătrunzătoare și mai inventivă decât a filosofului german¹⁾. Leibniz admiră sistemul lui Spinoza, dar îl găsește plin de erori în argumentare. Cât privește pe Descartes, regulile metodei sale devin obiectul celei mai necruțătoare critici din partea filosofului nostru²⁾. „Indoiala” cartesiană e pe de o parte prea radicală ca să rămână provizorie, pe de altă însă cedează prea repede în fața argumentelor³⁾. Criteriul evidenței e lipsit de orice precizie; definiția adevărului prin claritatea și distincția ideilor nu spune nimic, atâta timp cât nu se indică mijlocul de a deosebi ideile clare și distincte de contrariile lor⁴⁾. În genere regulile lui Descartes sunt mai mult precepte psihologice decât norme logice. În privința ideilor simple am văzut critica pe care o face Leibniz conceptelor întinderii și mișcării. Filosofia lui Descartes apare, privită sub acest unghi, ca o filosofie care acordă prea mult loc intuiției. E încă o filosofie a „imaginației”⁵⁾.

1) Leibniz face trecerea între vechea doctrină scolastică și disciplina matematică a logisticii. Încercările sale de a lărgi și perfecționa silogismul, concepția unei logici cuprinzătoare a relațiilor, proiectele privind alcătuirea unui alfabet al ideilor, ca punct de plecare pentru o enciclopedie demonstrativă a cunoștințelor, în sfârșit străduințele filosofului în direcția unui sistem universal de semne (caracteristica universală), permițând transformarea argumentării într-un calcul analog celui algebric, n'au rămas fără influență asupra logicei timpului nostru.

2) Cf. L. Couturat, op. cit. Cap. VI.

3) „...Cartesius, cum de omnibus dubitandum dixit dupliciter peccavit, nimis dubitando, et nimis facile a dubitatione descendendo”. Scris. către Bernoulli, 1696.

4) Într'un mic tratat publicat în 1684, „Meditationes de cognitione, veritate et ideis”, Leibniz își propune să remedieze lipsurile acestea ale metodologiei carteziene, definind cu grijă conceptele cunoștinței clare, distincte, intuitive și adequate, și opunându-le contrariilor lor.

5) Desigur o confruntare a cugetării lui Leibniz cu a lui Descartes prezintă și alte aspecte. Într'un anumit sens Leibniz continuă în metodologie spiritul cartezian. Matematica universală e și pentru el idealul științei. Spiritul acestei discipline însă, felul cum concepe matematica, îl desparte radical de înaintașul său. Desigur, amândoi văd în matematică nu atât o știință particulară, legată de un domeniu de fapte determinat, cât o metodă capabilă să îmbrățișeze universul întreg. Matematica e instrumentul spiritului omenesc în genere. Conținutul ei este înțeles însă altfel de fiecare. Pentru Descartes, reflexia asupra metodei se deschide cu o critică a logicei vechi. Matematica întoarce spatele formalismului aristotelic, întemeiat pe calitate și pe abstracție. Căile spiritului modern se despart de cele bătute până atunci. Un suflu revoluționar animă „Regulele” și „Discursul asupra metodei”. Aplicația metodei

Leibniz, dimpotrivă, nu cunoaște altă evidență decât a principiilor logice. Filosofia lui e pur analitică, se deduce întreagă din logica sa. Fără să intrăm în detaliul acestei demonstrații, iată în câteva rânduri, liniile mari ale ei.

Problema centrală o face teoria substanței. Ce e substanța individuală? Cum se explică trăsăturile ei fundamentale? Răspunsul îl găsim reflectând asupra naturii judecății. Orice judecată atribuie un predicat unui subiect: relația aceasta este modelul raportului substanței cu accidentele sale. „Lorsque plusieurs prédicats s'attribuent à un même sujet et que ce sujet ne s'attribue à aucun autre, on l'appelle substance individuelle”¹⁾. Substanța e însă un subiect *real*, cuprinde așadar în sine (după definiția adevărului prin inherența predicatului în subiect), *totalitatea* predicatelor sale. „La nature d'une substance individuelle ou d'un être complet est d'avoir une notion si accomplit qu'elle soit suffisante à comprendre et à en faire déduire tous les prédicats du sujet à qui cette notion este attribuée”.

Acesta e înțelesul complet al substanței individuale: reflexia asupra *subiectului* logic i-a definit cadrul, conceptul *adevărului* a dat conținut concret acestui cadru. A fi, în înțeles deplin, înseamnă a fi complet. Singur universul e însă cu adevărat complet. Conceptul substanței închizând în sine, ca

la cunoștința realității se face reducând calitatea la cantitate, matematizând universul. Cuvintele lui Descartes dintr-o cunoscută scrisoare, adesea citată, — „ma physique est toute géométrique” — trebuiesc luate în sensul lor cel mai tare.

Tendința lui Leibniz e cu totul deosebită. Spiritul său, deschis pentru calitate și varietate, nu îi îngăduie procedarea reductivă a lui Descartes. În loc de a reduce universul la cadrul matematicii, silința lui este să lărgască matematica până la cuprinderea universului concret. Nici o ostilitate față de trecut. Dimpotrivă logica formală e pentru el „una din invențiile cele mai mari ale spiritului omenesc”. Capacitatea de a stăpâni concretul, fără să renunțe la rigoarea procedării, face din silogism modelul etern al științei. Matematica însăși trebuie să ia exemplu dela procedarea aceasta. Ea se va constitui ca o disciplină formală, depășind cadrul purei cantități. Constituirea unui calcul logic universal rămâne ținta metodologiei leibniziene.

Nimic nu ilustrează mai bine spiritul deosebit în care consideră Descartes și Leibniz matematica decât critica pe care o face filosoful german geometriei analitice. Expresia algebrică de care se folosește Descartes nu e capabilă să păstreze specificul realității geometrice. Redusă la relații numerice, realitatea aceasta își pierde caracterul propriu. Trebuie concepută așadar o disciplină nouă, care să păstreze specificul calitativ al întinderii și figurii. Acesta e punctul de plecare al științei pe care matematicienii timpului nostru au constituit-o sub numele de „analysis situs”, — o analiză a relațiilor de situație, lucrând cu concepte calitative, specific spațiale.

Problemele ridicate de metoda leibniziană au fost înfățișate și în literatura noastră filosofică de D-I C. Noica în volumul, premiat de Academia Română, intitulat „Concepte deschise în istoria filosofiei, Descartes, Leibniz, Kant”.

1) Discours de métaphysique, VIII.

predicate, totalitatea relațiilor sale, devine o imagine a universului însuși, un aspect al lui.

Logica predicăției nu cunoaște relația între subiecte. Acesta e motivul pentru care monadele n'au ferestre. Singurul raport care se concepe în cadrul ei este acela dela subiect la predicat. Urmată, până la capăt, logica predicăției duce la monism.

Și totuși filosofia lui Leibniz e pluralistă. De aci vin, după B. Russell, toate greutățile sistemului. Am văzut cum încearcă Leibniz să le înlăture. Pluralismul monadelor nu exclude monismul, îl multiplică numai la infinit. Monadele sunt aspecte ale universului cu caracter total. Introducerea unui punct de vedere subiectiv salvează așadar pluralismul. „Dacă n'ar exista monade, Spinoza ar avea dreptate”.

Caracterul formal al demonstrației e subliniat cu și mai multă energie într'un fragment publicat de L. Couturat în volumul său de inedite leibniziene¹). Fragmentul acesta constituie una din paginile clasice ale filosofului nostru, un text care ar trebui meditat de oricine vrea să înțeleagă raționalismul modern, în expresia lui cea mai radicală. Il redăm aci prescurtat, în limba lui originală.

Primae veritates sunt quae idem de se ipso enuntiant aut oppositum de ipso opposito negant, ut A est A, vel a non est non A. . . .

Omnes autem reliquae veritates reducuntur ad primas ope definitionum, seu per resolutionem notionum, in qua consistit *probatio a priori*, independens ab experimento. . . .

Semper igitur praedicatum seu consequens inest subjecto seu antecedenti; et in hoc ipso consistit natura veritatis in universum. . . .

Hoc autem verum est in omni veritate affirmativa universalis aut singulari, necessaria aut contingente, et in denominatione tam intrinseca quam extrinseca. . . .

Ex his propter nimiam facilitatem suam non satis consideratis multa consequuntur magni momenti. Statim enim hinc nascitur axioma receptum, *nil esse sine ratione. seu nullum effectum esse absque causa*. Alioqui veritas daretur, quae non posset probari a priori seu quae non resolveretur in identicas, quod est contra naturam veritatis, quae semper vel expresse vel implicite identica est. . . .

Sequitur etiam hinc *non dari posse in natura duas res singulares solo numero differentes*: utique enim oportet rationem reddi posse cur sint diversae, quae ex aliqua in ipsis differentia petenda est.

Sequitur etiam *nullas dari denominationes pure extrinsecas*, quae nullum prorsus habeant fundamentum in ipsa re denominata. Oportet enim ut notio subjecti denominati involvat notionem praedicati. . . .

Notio completa seu perfecta substantiae singularis involvit omnia ejus praedicata, praeterita, praesentia ac futura. . . .

Omnis substantia singularis in perfecta notione sua involvit totum universum, omniaque in eo existentia praeterita, praesentia et futura. . . .

Imo omnes substantiae singulares creatae sunt diversae expressiones ejusdem universi, ejusdemque causae universalis, nempe DEI; sed variant

1) Cf. deasemenea: Revue de Métaphysique et de Morale, Ianuarie 1902.

perfectione expressiones. ut ejusdem oppidi diversae repraesentationes..

Omnis substantia singularis creata in omnes alias physicam actionem et passionem exercet..

In rigore dici potest nullam substantiam creatam in aliam exercere actionem metaphysicam seu influxum. Nam ut taceam non posse explicari quomodo aliquid transeat ex una re in substantiam alterius, jam ostensum est ex uniuscujusque rei notione jam consequi omnes ejus status futuros..

Posita etiam diversitate animae et corporis, hinc explicari potest unio eorum sine Hypothesi vulgari influxus, quae intelligi non potest, et sine Hypothesi causae occasionalis, quae Deum ex machina advocat.

Non datur vacuum. Nam spatii vacui partes diversae forent perfectes similes et congruae inter se, nec ex se ipsis discerni possint adeoque differrent solo numero, quod est absurdum. Eodem modo quo spatium, etiam tempus rem non esse probatur.

Non datur atomus, imo nullum est corpus tam exiguum, quin sit actu subdivisum..

Hinc sequitur in omni particula universi contineri mundum infinitarum creaturarum..

Non datur ulla in rebus actualis figura determinata..

Extensio et motus et ipsa corpora, quatenus in his solis collocantur, non sunt substantiae, sed phaenomena vera, ut irides..

Ad corporum substantiam requiritur aliquid extensionis expers, alioqui nullum erit principium realitatis phaenomenorum aut verae unitatis..

Substantia corporea neque oriri neque interiri potest nisi per creationem aut annihilationem.. Ideo *Animata non oriuntur aut intereunt, tantum transformantur.*

Incercările noi asupra intelectului omenesc.

Printre puținele lucrări întinse și încheiate ale lui Leibniz, se numără „Nouveaux Essais sur l'Entendement humain”, operă concepută ca o replică la „Incercările asupra intelectului omenesc”, date la iveală, nu cu mulți ani înainte, de către filosoful englez Locke. Scrise la 1704, „Nouveaux Essais” nu aveau să fie publicate prea curând, din pricina morții lui Locke, filosoful pe care ele îl combăteau. Abia mulți ani după aceea, prin 1765, un anumit Raspe va da la iveală, postum, opera pe care unii comentatori o socotesc cea mai de seamă a lui Leibniz.

Se știe că Locke era empirist și combătea în primul rând teoria cartesiană a ideilor înăscute. Leibniz, care reia punct cu punct discuția întreprinsă de Locke, începe prin a arăta că nici empirismul filosofului englez nu dă socoteală cum trebuie de cunoștințele omenesti. Pe căile arătate de Locke, nu s'ar putea înțelege de unde avem toate adevărurile necesare, adevărurile rațiunii, ci doar cum căpătăm adevărurile „de fapt”. Pentru primele trebuie deci, într'un anumit sens, să revenim la gândul că este ceva înăscut spiritului omenesc. Iar acel ceva nu sunt ideile gata făcute, în chipul actual, ci toate adevărurile raționale, în chip virtual. S'ar putea spune de pildă că, în măsura în care sunt științe ale rațiunii, aritmetica și geometria ne sunt înăscute. Nu avem întotdeauna prezente în minte

toate adevărurile matematicilor, ba poate pe unele nu le vom cunoaște niciodată. Aceasta nu înseamnă însă mai puțin că ele ne aparțin, deoarece avem în noi facultatea de a le scoate la lumină din propriul nostru spirit.

Iar ceea ce e înăscut spiritului, nu e o simplă facultate, ci — spune Leibniz — o adevărată dispoziție, o preformație. Adevărurile raționale sunt preformate în mintea noastră, așa cum este preformată câte o figură de vinele unei bucăți de marmoră. De această natură nu sunt numai adevărurile matematicilor, deși ele se dovedesc a fi cele mai caracteristice; chiar adevărurile morale pot fi socotite ca raționale și deci înăscute spiritului. Dacă totuși privitor la morală, neînțelegerile sunt mai mari decât în geometrie, faptul are loc prin aceea că, în cazul primei, interesele și pasiunile noastre sunt foarte adesea în joc. E adevărat că, pentru ideea de morală, e nevoie de cea de Dumnezeu. Dar și aceasta ne este înăscută, nu în sensul că fiecare dintre noi o gândește limpede, dar în sensul că orîșicine sănătos la minte ar putea-o atinge, cu puțină trudă.

Ne suntem înăscuți nouă înșine, prin urmare. Locke spusese că, înainte de orice experiență, cugetul nostru este o *tabula rasa*. Vrea să spună cu aceasta, că, la început, spiritul n'are decât facultăți? Dar, — întreabă Leibniz — unde se întâlnește vreo facultate fără de act? E necesar prin urmare, de vreme ce stăpânim anumite facultăți, să avem și acte de-ale lor. Mai departe Locke afirmase că nu se află nimic în intelect fără să fi fost mai înainte în simțuri: *nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu*. Leibniz răspunde că afirmația e adevărată, cu o singură excepție: *nisi ipse intellectus*. Prin urmare, ceea ce e înăscut spiritului este spiritul însuși, cu facultățile, preformările și actele sale.

Urmărind parte cu parte și capitol cu capitol tratatul lui Locke, Leibniz își înfățișează vederile privitoare la natura și felurile ideilor, arată în ce înțeles trebuiesc luate ideile simple și cele complexe, discută așa numitele, de către Locke, „moduri” ale gândirii, trece la analiza cuvintelor — unde are prilejul să-și arate cunoștințele de filolog — și încheie comentariile sale printr'o analiză a cunoașterii, analiză unde cea mai originală afirmație este cea că ar trebui să se folosească și principiul probabilității în cunoașterea lumii reale.

Numai prima parte, din cele patru ale Incercărilor lui Leibniz, este bine încheată. Celelalte constituiesc comentarii.

nu rareori, aprobatoare, ale gândirii lui Locke; ca atare întregesc punctul de vedere al altuia, mai mult decât îl desfășoară pe cel al autorului însuși. Așa cum sunt totuși, „Nouveaux Essais sur l'Entendement Humain” reprezintă o lucrare impunătoare și care-l putea autoriza pe autor să se compare, până la un punct, cu Platon, sistemul lui Locke fiind mai degrabă apropiat de cel al lui Aristotel. Căci la fel cum Locke și Aristotel sunt pentru *tabula rasa*, Platon și cu el sunt pentru înăscut și reminiscență.

Dar Leibniz nu ar fi avut nevoie să se ridice până la Platon. Chiar doctrina lui Descartes, în punctul acesta privitor la ideile înăscute, nu susținea altceva — dacă era înțeleasă cum trebuie, — decât se afirmă în „Nouveaux Essais”. Numai că doctrina lui Descartes se alterase în înfățișarea pe care i-o dădeau Cartesienii, iar pe aceștia mai ales îi combătea Locke, fără ca Leibniz să înțeleagă acum a le lua apărarea.

Teodiceea.

Pentru dorința de conciliere, care era atât de înrădăcinată în spiritul lui Leibniz, o temă dintre cele mai serioase trebuia desigur s'o constituie nepotrivirea, aparentă cel puțin, dintre exigențele rațiunii și anumite dogme ale religiei. Dacă doctrina sa nu accentua în mod isbitor această nepotrivire, ea nu îl obliga mai puțin să tindă la găsirea unei soluții pentru problema raporturilor dintre rațiune și religie. Problema însă, căpătase o ascutime deosebită prin autonomia luată de rațiune, odată cu filosofia modernă. La fel cum teologia nu se îngrijise, veacuri de-a-rândul, de exigențele rațiunii, filosofia nu respecta la rândul ei întotdeauna vederile teologiei, așa încât un cugetător respectuos față de biserică, cum era Leibniz, și doritor să nu se lipsească de valorile ei morale, nu putea decât să-și pună problema în chestiune. Ea devenea cu atât mai acută, în ochii lui Leibniz, cu cât el era direct solicitat, de către regina Prusiei, s'o desbată. Așa, în chip ocazional, întocmai celorlalte lucrări mai intime ale sale, ia naștere lucrarea: *Essais de théodicée morale sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal* (Amsterdam 1710).

Ceea ce neliniștise pe regina Prusiei și neliniștea, într-o largă măsură, toate spiritele supus creștine din timpurile acelea, era în primul rând filosofia lui Pierre Bayle. Scepticismul său puna în lumină o serie de nepotriviri dintre dog-

mele religiei și rațiune, nepotriviri ce luau forma unei adevărate crize a gândirii, atunci când era vorba de problema răului. Leibniz se gândise, pare-se, de mai multă vreme să redacteze o Teodicee, cu alte cuvinte un sistem de gândire în care afirmația unui creator, a toate știutor și desăvârșit de bun, al lumii, să poată conviețui cu existența, în sânul ei, a răului fizic, cât și a celui moral. Nici o problemă nu putea turbura mai mult spiritul unui adevărat creștin decât constatarea că existența răului e neîndoioasă în sânul lumii. O asemenea constatare, de altfel, dusesese încă dela începuturile creștinismului la adevărate schisme, așa încât sarcina pe care cuteza să și-o ia Leibniz, scriindu-și teodiceea, era în propriii săi ochi, deosebit de grea.

Se știe felul cum isbutise filosoful să depășească o concepție mecanistă a naturii prin ideea de finalitate, idee ce juca un rol atât de însemnat în gândirea sa și pentru a cărei reabilitare se străduise într-o așa de largă măsură. Tot pe căile finalismului va căuta Leibniz deslegarea problemei atât de grave care i se punea acum. El deosebise, în cursul diferitelor sale schițe filosofice și mai ales în cuprinsul întinselor sale „Nouveaux Essais”, între adevăruri ale rațiunii și adevăruri de fapt. Dacă nici un fel de adevăr nu poate fi contrazis, aceasta nu înseamnă că unele n'ar putea fi depășite. În timp ce Bayle afirma că dogmele contrazic rațiunea, Leibniz afirmă că ele nu fac decât să depășească rațiunea. Cu alte cuvinte, în cadrul teodiceii lui Leibniz, se face o deosebire între ceea ce contrazice și ceea ce e deasupra unui adevăr în așa fel încât să poată fi îngăduit teologiei de a face o afirmație și dincolo de ceea ce părea, din punct de vedere rațional, drept sau nedrept.

Dar ce interese dorește teologia să afirme? Ea nu urmărește altceva decât să întrească viziunea noastră asupra lumii, căpătată pe căile rațiunii. Într'adevăr, principiul rațiunii suficiente, care ne făcea, în lumea adevărilor de fapt, să ne ridicăm din treaptă în treaptă, dela un efect la cauza sa, cere încheerea seriei printr-o cauză primă, care, fiind cauză a lucrurilor, să fie totdeauna cauză pentru sine. De aci ideea legitimă a unui Creator. Dar Creatorul lucrează după anumite principii. Erau, spune filosoful, mai multe lumi cu putință; de vreme ce Dumnezeu a ales-o pe aceasta, înseamnă că ea este cea mai bună. Ideea de finalitate îndrumază prin urmare, chiar pe Creator în acțiunile sale.

Dar totuși lumea noastră, privită drept cea mai bună dintre lumile cu putință, nu este în mod necesar una fără cusururi. Ba, într'un anumit sens, este chiar firesc ca în lumea noastră să existe unele mici cusururi, întrucât e vorba de o lume de lucruri și ființe finite. Răul există deci în lume, de vreme ce există limitație. Suferința se naște din această limitație, care e răul metafizic; ea însăși, suferința, isvorând de aci, este răul fizic, iar păcatul este răul moral. Dar, dacă există rău sub toate formele acestea, nu trebuie să ne închipuim mai puțin că măsura în care a fost el lăsat să se ivească pe lume este dintre cele mai mici.

Intr'adevăr, faptul că există rău pe lume, nu trebuie să ne facă să credem că ea are și un alt creator în afară de cel cu desăvârșire bun pe care-l concep teologii. Căile noastre nu sunt căile lui Dumnezeu, iar înțelesul pe care-l dăm noi lucrurilor nu este înțelesul pe care li l-a dat Dumnezeu. Leibniz cere acelor care iau seama la existența răului în lume, să învețe că nu privesc decât o parte din realitate, iar nu întregul. Însă adesea o parte ni se poate părea lipsită de înțeles sau chiar urâtă, pe când întregul este plin de frumusețe. Un colț de tablou poate să nu aibă prea mult înțeles în el însuși; în tablou totuși, privit ca întreg, colțul se justifică pe deplin. Iar într'altă parte, filosoful afirmă că răul lumii sau ceea ce e monstruos în ea, poate fi încă îmbrățișat de anumite reguli; la fel cum o serie numerică se poate îmbrățișa în aparență neregulată, dar, odată bine înțeleasă în originea și construcția ei, are proprietăți frumoase; la fel cum o linie, mai ales dacă nu i se cercetează decât un fragment, poate avea tot soiul de „tours et retours” și totuși să i se poată da ecuația și construcția, unde geometrul să găsească rațiunea iregularităților, — la fel tot ce i se pare păcat și rău în lume, sub unghiul nostru de vedere, ar putea avea mai mult tâlc sub unghiul de vedere al Creatorului. Și la urma urmii, chiar dacă răul ar exista așa cum ne pare, nu știm dacă Dumnezeu nu ni l-a dat spre a ne desăvârși pe noi înșine, iar nu din slăbiciune. Până și îngerilor le trebuie, pentru a nu se moleși, obstacole.

Iată felul cum înțelege Leibniz să soluționeze existența răului în lumea unui Creator bun. Lui Bayle, care afirmase existența a două principii, unul al binelui și altul al răului, Leibniz îi răspunde reafirmând existența unui singur Creator. Și chiar dacă, după cum s'a obiectat de către unii, Leib-

niz acordă lui Bayle, într'un anumit sens, că răul poate ființa alături de bine, drept ceva deosebit de el, nu-i acordă niciodată că lumea isvorăște din două principii.

Principiul finalității îl duce pe Leibniz, datorită deslegării ce o dă problemii răului, la o viziune optimistă a lumii. S'a spus că spiritul de analiză al filosofului, simțul infinitului mic, al diferenții individuale, atât de caracteristice gândirii lui Leibniz, ar fi trebuit să-l depărteze de un astfel de optimism, cu privire la lume în întregul ei. Dar simțul analitic nu depărta pe filosof, în niciun prilej, de pornirea sa universalistă, la fel de caracteristică și ea. Facultatea de a diferenția nu a covârșit la el niciodată pe cea de a integra, așa încât teodiceea lui Leibniz nu este mai optimistă decât o îndreptățea filosofia sa să fie. Leibniz a putut face concesii teologiei în sensul că s'a îndeletnicit adesea cu probleme care erau mai mult ale timpului decât ale sale; oricari erau însă problemele ce le lua în desbatere, propria sa gândire a fost cea care i-a dictat soluțiile.

Vico

Opera celui mai de seamă filosof italian — neprețuit vreme de un veac la justa lui valoare — se leagă de o bună parte din fisionomia gândirii zilelor noastre. Dupăcum afirmă Heinz Horn, Vico este primul cugetător, care „în cercul de cultură occidental a promovat istoria umană ca obiect și ca problemă a filosofiei”¹⁾ inițiând o „metafizică a speciei omenești”. Dar această gândire inovatoare nu-și are numai succesul său parțial în cadrul restrâns al filosofiei istoriei, pe care o întemeiază cugetătorul napolitan. Tot Heinz Horn mai declară că odată cu Vico ia sfârșit specia filosofică existențială, fiind înlocuită printr'o concepție a devenirii. Prin urmare, chiar cele mai intime elemente ale metafizicii devin, sub auspiciile acestei vederi originale, subsumate unui cadru de relativitate istorică, renunțând la vechea funcțiune statică și abstractizantă. Numai pentru această mare intuiție creatoare, Vico trebuie studiat cu toată atenția cuvenită și așezat în rândul celor cari au revoluționat gândirea omenească.

Giambattista Vico s'a născut la Napoli în anul

1) Heinz Horn, Die Geschichtsphilosophie Ernst von Lasaulx' in Zeitschrift für deutsche Kulturphilosophie, Bd. 3, H 1, 1936.

1668 și se pare că, asemenea lui Kant, nu și-a părăsit niciodată orașul natal. În urma unui accident din copilărie, a rămas cu o fire profund melancolică și înclinată, nu unei meditații vagi, ci unei ascuțite porniri de a surprinde adevărul în cele mai mici amănunte, dupăcum ne atestază atât autobiografia cât și cuvintele de mai târziu ale biografului său, marchizul de Villarosa. Melancolia sa se agravează înspre anii tinereții, alternând cu trăsăturile unei amenințătoare desnădejdi, pricinuită probabil de către incertitudinile sale religioase. Documentul cel mai doveditor al acestei stări sufletești este poema de un întunecat pesimism, cu accente leopardiene *avant la lettre*, scrisă în 1692 și intitulată *Affetti di un disperato*. Dar chiar din această poemă se surprinde intenția de înfrânare în manifestarea durerii căreia caută să-i dea o îndrumare rodnică, dupăcum reiese din următoarele versuri:

Ma per le pene mie i' giuro a queste
aspre selve, solinghe, orride e meste
che non mai turbera, mentre respiro,
i lor alti silenzi un mio sospiro¹⁾.

Intr'adevăr, Vico își află o reconfortare în însăși natura lui reflexivă care constituie tăria experienței sale din tinerețe, când zăbovea nopți în șir, până'n zori, citind și meditând. Mai târziu, el ocupă o catedră la universitatea din Napoli, din remunerarea căreia nu-i ajungea să-și întrețină familia, astfel încât este silit să recurgă la alte munci istovitoare, pe lângă studiu. Ca rod principal al cursurilor sale de drept, avem cuvântările latinești de deschidere, cunoscute sub titlul de *Orazioni inaugurali*, cari cuprind, în germene și fragmentar, esența preocupărilor sale filosofice de mai târziu; ele sunt redactate între 1699 și 1707. Opera în care se manifestă parțial preocupările sale cele mai de seamă, poartă titlul *De univesi iuri uno principio*, o lucrare de filosofie a dreptului. Dar prima sa realizare propriu zis metafizică este *De antiquissima italorum sapientia*, scrisă în 1710, care ar reprezenta, după Croce, o primă etapă în cursul cugetării lui Vico. Însfârșit, opera sa cea mai de seamă poartă titlul *Principi di una scienza nuova d'intorno alla comune natura delle nazioni*. Prima formă a acestei lucrări, cunoscută sub numele de *Scienza nuova prima*

1) Dar pe durerile mele jur acestor păduri aspre, singuratice, sălbatice și triste că, atât cât voiu trăi, niciun suspin al meu nu va turbura adâncurile lor liniști.

e publicată în 1725, apoi în 1730. O a doua formă, definitivă, familiarizată sub numele de *Scienza nuova seconda*, apare abea în 1744. Filosoful moare în 1755, dupăce, din pricina surmenajului și a multelor neplăceri întâmpinate, este atins, pentru doi ani de zile, de o amnezie totală.

Se pare că punctul de plecare al gândirii lui Vico, asemenea celui lui Leibniz, ar fi nemulțumirea asupra datelor cugetării cartesiene, la care se mai adăogă și influența hotărâtoare, pe care alți trei autori au exercitat-o asupra formației sale spirituale. Ce are de obiectat Vico lui Descartes? În primul rând, îngustarea, reducerea interesului filosofic la natura ideilor limpezi și distincte, prin cari apărea exclusiv posibilitatea cunoașterii, fiind lăsate la o parte toate celelalte manifestări ale activității spirituale, ca d. p. fantezia. În al doilea rând, ideile limpezi și distincte nu numai că se prezentau nesuficiente pentru integritatea domeniului existenței, dar nici măcar pentru propriul lor cadru limitat nu se dovedeau operante. Principiul lui *cogito ergo sum*, adică deducerea existenței din cugetare (redușă la relații între idei limpezi și distincte) devine valabilă pentru *conștiința* subiectivă, dar nu pentru *știință*. Cum pot fi satisfăcute și exigențele științei? Numai prin conversiunea lui *verum* cu *factum*, răspunde Vico; numai ceeace *facem*, putem într'adevăr cunoaște, deci exclusiv faptul se identifică unei autentice cunoașteri. Înăuntrul relației cartesiene „în vreme ce mintea se cunoaște (din cugetare), ea nu se face, și deoarece nu se face, ignorează genul sau modul în care se cunoaște”¹⁾. Dar, în acest caz, numai Dumnezeu este cel care le-a făcut pe toate; omul, în specia cartesiană, nu posedă decât conștiința, o facultate îmbucătățită, care înăuntrul Divinității nu rămâne separată, ci se identifică celorlalte însușiri.

Rămâne de precizat cum a încolțit în mintea lui Vico acest agnosticism de nuanță mistică și cum a fost amendat tot de el. Aici e momentul să amintim de cei trei autori, cari au prezidat la formația sa filosofică, adică Platon, Tacit și Bacon. Neîndoios, în conversiunea lui *verum* cu *factum*, împlinită prin întreaga formulare a obiecțiilor aduse lui Descartes, se surprinde în mod direct forma inductivă de cugetare a lui Bacon, dar se poate subînțelege și dominantă metafizică pre-aristotelică a lui Platon, combinată cu acțiunea morală și utilitară a lui Tacit. Aceștia doi din urmă vor ține deasemenea să-și declare

1) *Die antiquissima italorum sapientia* în *Opere*, vol. I. a cura de *Gentile e Nicolini*, Bari, Laterza, 1914 pag. 136.

influența în mod direct, determinându-l pe Vico să renunțe parțial la agnosticismul amintit. În momentul de față, intervine a doua etapă, mai însemnată, din activitatea sa.

Recurgând la autobiografia lui Vico, putem aprecia cât de mult a fost el înrâurit de Platon și, în special, de „Republica” acestuia. Republica ideală constituie, pentru Vico, una din *ideile* platonice cele mai atrăgătoare. Astfel, încă din tinerețe, odată cu timpuria lui nemulțumire asupra metafizicii aristotelice, și printr-o îndoctrinare platonică, visă el „un drept ideal, veșnic, care să se celebreze într-o cetate universală, după idea sau intenția Providenței, asupra cărei idei sunt apoi întemeiate toate republicele tuturor timpurilor și tuturor națiunilor”¹⁾.

Dar idea platonică nu-și păstrează numai acest sens original în mintea lui Vico; după cum am mai amintit, el suferă și influența lui Tacit. Precum Platon arată omul în ce fel ar trebui să fie, Tacit îl indică așa cum este. După cum Platon, „cu știința sa universală” se difuzează în toate elementele, care-l umplu pe înțelept cu dorința adevărului, tot astfel Tacit acordă sfatul utilității, care-l face pe filosoful practic să se conducă bine în toate împrejurările potrivnice. Admirația acestor două aspecte complementare ale autorilor de mai sus a fost baza schițării unei istorii ideal-eterne, asupra căreia să alerge istoria universală a tuturor timpurilor, așa cum s’a realizat în *Scienza nuova*; ea va trebui să alcătuiască un model de echilibru pentru înțelept, care să ia, în același timp, ceva din *sapienza riposta* a lui Platon și din *sapienza volgare* a lui Tacit.

Dintr-o asemenea armonizare a lui Platon cu Tacit, va reieși, cu necesitate, o alterare a ideilor platonice. Tacit, ca înțelept practic, va păstra și el anumite invariante, pe un plan mai relativ și mai caduc însă, decât al ideilor platonice, cu o elasticitate mai mare, după coloritul evenimentelor contingente. Colaborarea acestor doi autori în mintea lui Vico, am putea spune că mână la *imanentizarea*, *istoricizarea* și *psihologizarea* ideilor platonice, făcând să derive acele *genuri* sau *moduri*, înăuntrul cărora noi trebuie să ne regăsim. Aceste genuri sau moduri, în dialectica istorică a *Științei nouă*, vor adopta fisionomia directă a ceea ce cunoaștem sub numele de *tipuri*. Vico, prin urmare, ca întemeietor al tipului în gândire, ne desvăluie, în același timp, și originea lui. Este știut că orientarea

1) Vita di Giambattista Vico scritta da se medesimo in Giambattista Vico, *L'autobiografia, Il Carteggio e le poesie varie* a cura di B. Croce e F. Nicolini, Bari, Laterza, 1929, pag. 12.

tipologică modernă se prezintă ca o direcție filosofică ne-aristotelică, dar studiul lui Vico ne face să surprindem și mai lămurit germenele ei platonice.

Cum putem urmări, din cele constatate, renunțarea parțială a lui Vico la agnosticism? Privitor la natură, omul nu poate să ajungă la stabilirea unui adevăr, deoarece nu el a creat-o, ci Dumnezeu, singurul care-i posedă cheia. Dar, în schimb, omul rămâne capabil de a stăpâni, în mod cert, faptele sale, deoarece el le-a săvârșit. Conversiunea lui *verum* cu *factum* poate fi astfel operantă, numai înlăuntrul unui domeniu de fapte umane, deci pe un plan de desfășurare istorică. Filosofia istoriei nu devine, la Vico, ca la unii cugetători contemporani, un simplu câmp parțial și metodologic, ci apare ca singura formă cu putință a filosofiei, deoarece numai într'însa facultățile cunoașterii sunt în măsură de a opera cert, deci științific. Prin urmare, o gnoseologie fixată între limitele conversiunii lui *verum* cu *factum*, duce exclusiv la acea amintită „metafizică a speciei umane”.

Astfel ia naștere *Știința nouă*, care reprezintă, după propria lui expresie, o „nouă artă critică”. „Știință” fiindcă depășește planul subiectiv al conștiinței, lucrând asupra unui material real, iar „nouă” fiindcă Vico însuș posedă intuiția că rezultatul muncii sale va da curs unor inedite categorii de orientare față de accepția scientistă a iluminismului și a enciclopedismului, deoarece cursul evenimentelor, în concepția religioasă și metafizică a lui Vico, se leagă de o intenție și un consens al Providenței. Ideea sincretică, totodată platonicească și creștină, a Providenței o concepe pe aceasta, ca răsfrângându-și origina-r-i lumină în legile evoluției popoarelor. Dar o asemenea privire metafizică rămâne complect detașată de întreaga structură a lucrării, susținută pe investigații și totalizări de fapte concrete, furnizate îndeosebi de amănunțite isvoare filologice.

După optica noastră, a diferențierii, *Știința nouă* apare, în acelaș timp, ca o istorie universală redusă la principii, o filosofie a limbajului și o filosofie propriu zisă. Dar în mintea lui Vico, toate aceste vederi compartimentate fuzioneau unitar. Factorul de unificare provine din noua privire a filosofului asupra filologiei, care nu mai înseamnă o disciplină exclusiv formală, ci devine și purtătoare de conținuturi; acestea pot fi de ordin moral, psihologic, religios, juridic sau economic, așa încât însumarea lor, după anumite criterii, constituie domeniul îngemănat al filosofiei și al istoriei. Conversiunea lui *verum* cu

factum face să derive identificarea certitudinii cu adevărul. *Certul* filologic se reduce la *adevăratul* filosofic, deoarece orice frântură de tradiție, transmisă prin limbaj, cu titlu de simplă superstiție, poate fi raționalizată ca normă. Prin urmare, filosofia limbajului intră în sensul filosofiei propriu zise; filosofia istoriei, deasemenea, se identifică singurului mijloc posibil de a gândi; istoria însăș, astfel cum o concepe el, împinsă la principii, devine filosofie a istoriei, deci filosofie în unica accepție a cuvântului.

Potrivit acestui mod de a privi lucrurile, sprijinindu-se pe atestări și verificări filologice — roade ale unei trudnice erudiții — ajunge Vico la idea unui întreit tact, după care pășește evoluția tuturor popoarelor și grupurilor de cultură, formând un ciclu; odată cu terminarea tripartitei perioade, care alcătuiește ciclul, acesta se află, neconținut, reluat dela început. Așadar, trei epoci se succed în fazele de evoluție ale unei certe colectivități umane, cari, după împlinirea cursului lor, se repetă, de nenumărate ori, în aceeași ordine: *ricorrono*. Acestea sunt cunoscutele sale *corsi e ricorsi*. Visiunea unui sens ciclic în structura evenimentelor nu apare ca nouă, ci se declară încă din antichitate; între altele, ea contribuie la ireductibilul pesimism al romanilor imperiali, cari văzuseră prăbușirea atâtor culturi înfloritoare, și nu erau, deci, siguri până când se va prelungi, și pentru ei, sorocul de preferați ai destinului. Dar vederea ciclică a lui Vico, încetând să se mai fundeze pe intuiții sau presimțiri, pornește, pentru prima dată, dela criterii exacte și pune astfel bază, filosofiei istoriei.

Prima vârstă a ciclurilor sale este numită a *zeilor*, când totul se săvârșea sub auspiciile Divinității, chiar și cele mai neînsemnate acte ale vieții; omul, așa cum îl cunoaștem noi, cu caracterul său autonom, se află, în acest timp, cu totul eclipsat, printr'o deasă rețea de intenții a factorilor supranaturali. A doua vârstă este a *eroilor*; Divinitatea capătă un caracter mai immanent acum, întrupându-se în diferite exemplare umane, așa cum indică epopeile homerice; dar și aci conștiința zeiască lasă un neînsemnat loc factorului psihic uman, umbrind mai toate laturile obișnuite ale vieții prin limita funcțiunilor războinice. Însfârșit, urmează ultima vârstă, numită a *oamenilor*, când întreaga natură a speciei noastre se află „în întregime explicată”; omul ajunge să se manifeste, odată cu această epocă, în toate atribuțiile lui variate.

La cele trei vârste amintite, corespund trei limbajuri.

Primul se prezintă mut sau *hieroglific*, săvârșindu-se numai prin gesturi și semne. Contemporan cu o vârstă teologică, el se acomodează, în modul cel mai perfect, riturilor religioase, cari se cer numai observate, nu și numite sau comentate. În-lăuntru unor comunități religioase, cum este ordinul călugărilor cistercieni, această formă mută a limbajului se mai păstrează și astăzi. Al doilea limbaj poartă numele de *simbolic*. El corespunde vârstei eroice și se exprimă numai prin imagini, metafore și analogii; oamenii nu dețin sensul propriu al lucrurilor, numindu-le în mod derivat; ei nu se află încă stăpâni pe toate funcțiunile vieții lor, iar facultatea abstracției și a generalizării le lipsește cu desăvârșire. Ultimul apare limbajul *epistolar*, adaptat formelor obișnuite ale vieții.

Intr-o identică ordine, corespund epocilor amintite și trei caractere scrise. Astfel, combate Vico vederile cari postulează o prioritate istorică a limbajului asupra scrisului, aparițiile lor declarându-se concomitente pentru filosoful napolitan. Primele caractere, numite divine, sunt adecuate la un limbaj necuvântător; urmează caracterele eroice, pentru cari Vico găsește expresia de *universale fantastice* și, însfârșit, odată cu limbajul epistolar, apar și caracterele scrise vulgare.

Totodată, trei feluri de jurisprudențe însoțesc aceste epoci. Prima este *teologia mistică* și constituie legiferarea prin oracole. Aceste oracole din epoca zeilor dictau prescripțiile lor în versuri, astfel încât legile timpului s'au păstrat în *favole*. Urmează jurisprudența eroică numită *aequitas civilis*, întocmită în puține cuvinte, lipsită de nuanțe și care nu prevedea decât rațiunile de stat. Ultima jurisprudență devine *aequitas naturalis*, care are în vedere interesele particulare ale fiecărui cetățean, în ipostazele cele mai minuțioase.

Popoarele, în cursul evoluției lor mai văd și succesiunea a trei forme de guvernământ. Prima este *teocratică* și corespunde autorității dinlăuntru familiei, a doua apare ca *aristocratică* și se adaptează cetăților cu domenii restrânse, iar ultima formă, *democratică*, are loc în cadrul republicilor și apoi a monarhiilor populare.

În sfârșit, trăsăturile psihice, cari transpar din obiceiuri, sunt iarăși mereu altele la tipurile umane dinlăuntru celor trei vârste de cultură. La primii oameni domină *pietatea* (Deucalion și Pirra), cei din epoca eroică sunt *colerici*, iritabili (Achile), iar ultimii apar drept *oficioși*, cuvânt corespunzător sensului de „civilizați”.

Din cele constatate, se recunoaște, pe lângă meritul lui Vico ca întemeietor al filosofiei istoriei, odată cu stabilirea ciclurilor, și o altă trăsătură, pe care am mai menționat-o: el este primul cugetător, care depășind simpla observație empirică, surprinde paralelismul, factura corespunzătoare a deosebitelor manifestări dinlăuntru aceluiaș moment istoric. Vico stabilește un *tip* comun înlăuntrul unei colectivități date, și astfel pune bazele celui mai însemnat capitol din noua știință a culturii, care domină astăzi o bună parte din gândire. Este adevărat că reprezentanții contemporani ai acestei discipline, ar putea să-i aducă obiecția că s'a oprit numai la determinanta *timpului*, nesocotind alți factori, ca d. p. diferențierea etnică, ce face să decurgă deosebit modul de manifestare a grupurilor de cultură, ce populează pământul. Dar Vico n'a fost necunoscător al acestor factori; i-a privit numai ca pe simple motive accesorii sau ramificații secundare, de o importanță limitată. Astfel atribuie el Iafetiților (Indo-Europenilor) fantezia drept facultate dominantă, iar Semiților le rezervă însușirile minții; din aceasta putem deduce că primii ajung la o culme a dezvoltării lor în vârsta eroică, pe când ceilalți abea în ultima epocă; o asemenea constatare izolată nu exclude totuș ipoteza că ambele grupuri etnice au trebuit să străbată, deopotrivă, toate etapele amintite și, astfel, nu adaogă nimic la visiunea întregului formulat de Vico. Teoreticienii contemporani ai culturii, un Dilthey sau mai recent un Spengler — prin studierea paralelismului de manifestări dinlăuntru mai multor grupe, diferențiate de cultură — nu fac decât să desvolte și să aprofundeze parțial prima intuiție a lui Vico.

În ceea ce privește domeniul strict al filosofiei istoriei, principala obiecție se leagă de dogmatismul celor trei vârste și de necesitatea arbitrară a întoarcerilor. Dar Vico și-a numit istoria sa *ideal-eternă*, abstrăgând, prin urmare, esențialul din evenimente și reducându-le la principii. Pe simplu plan contingent, deci empiric, Vico însuș a observat că rămâne aproximativă construcția sa teoretică, privind, d. p., cazul Republicii Venețiene, unde întârziase vârsta *eroică* a Evului Mediu. Pe filosof nu-l preocupa, însă, neregularitatea contingentă a evenimentelor; rațiunea abstragerii principiilor sale se baza numai pe considerarea unor vaste dimensiuni istorice, cari se cristalizaseră de multă vreme.

Ultima mare contribuție a lui Vico privește domeniul estetic. Croce îl consideră drept întemeietorul esteticii, deoarece

primul privește fantezia ca o categorie autonomă, ca o formă a cunoașterii. Germenele acestei priviri se iscă încă dela combaterea ideilor clare și distincte ale lui Descartes, dar culminează în considerarea epocilor divine și eroice a ciclurilor sale, guvernate de factorul fanteziei. Din lipsa unor noțiuni potrivite pentru aspectele înconjurătoare, reprezentanții acestor epoci se exprimau numai prin simboluri, analogii și metafore, apărând toți ca poeți, pe cari Vico îi numește sublimi. Mobilele care determină acest exclusiv limbaj poetic sunt efectele violente cari îl stăpânesc pe primitiv, îndeosebi spaima nemăsurată sau bucuria. Deoarece poezia reprezintă integritatea formelor vieții în acest timp, Vico ajunge să deosebească și o *sapienza poetica* de o *sapienza riposta*, care urmează abea în a treia epocă; prima reprezintă, pentru vârstele eroice ale umanității un adevăr metafizic, cu mult mai puternic decât adevărul fizic. Ilustrarea lui Vico rămâne edificatoare; astfel, pentru acea mentalitate fantastică, adevăratul căpitan ar putea să se întruchipeze în figura lui Goffredo din poema lui Torquato Tasso „Ierusalimul liberat”, iar toți ceilalți căpitani, cari nu se conformează întocmai acelui personaj, ar fi considerați ca inexistenți. Prin urmare, domeniul fanteziei aduce în mintea tipului eroic o bază metafizică mai puternică decât orice aspect efectiv al realității. Ea nu mai apare ca o etapă provizorie, ce-și așteaptă reducerea, prin clarificare, la un principiu rațional, ci devine un grad independent al minții.

Ca obiecție adresată lui Vico pe plan estetic, avem contestarea faptului că numai în primele două epoci s'ar ivi poezia, în timp ce ultima vârstă, cu caracter reflexiv, s'ar găsi în totul lipsită; cea mai superficială verificare ne arată că și în a treia epocă se dezvoltă facultățile poetice. Să fi ignorat Vico acest amănunt? Dimpotrivă, el însuși a compus opere poetice. Obiecția apare ca neîntemeiată dacă se are în vedere o subtilă distingere, dată, în această privință, de Vico, care schițează, în mod indirect, indiciile unei anume poezii și în epocile reflexive ale umanității; astfel, abea acum se dezvoltă ironia, privită de filosof în sensul larg al cuvântului, ca formată din „neadevăr, care în virtutea unei reflexiuni ia masca adevărului”. Prin urmare, poezia apare și în acest timp însă ca o ficțiune conștientă; oamenii nu mai cred în propriile lor imagini, ca în specia mentală mitică a tipurilor din vremea eroică. La acestea fantezia devine singura categorie a cunoașterii, la ceilalți ea coboară din reflexiune, trăsătura dominantă a ultimelor vârste. Ceeace se

află implicit în mintea lui Vico, desvoltă mai târziu Fr. Schlegel, care, cu prilejul unei comparații între poezia antică și cea modernă, descoperă, ca o dificultate a ultimei, resortul unei inteligențe nesățioase, provocată de curiozitatea intelectuală¹). Privind pentru prima dată structurile separate ale celor două specii poetice, Vico mai este și cel care descoperă o psihologie a gândirii mitice, opusă gândirii conceptuale.

Recapitulând contribuțiile pe cari filosoful napolitan le aduce în istoria gândirii, vedem că apare drept precursor al evoluționismului, fiind cel dintâiu filosof modern al devenirii; apoi el stabilește categoria tipului în gândire, întemeiază filosofia istoriei și teoria culturii, pune bazele esteticii moderne și se ocupă primul, în mod științific, de mit și de limbaj. O mare parte din coordonatele de gândire între cari ne mișcăm sunt opera sa, astfel încât, pe bună dreptate, Croce l-a numit „veacul XIX în germene”²).

Iluminismul german

Iluminismul german (Aufklärung) se înfățișează în genere ca o mișcare spirituală, vastă și stufoasă, dacă e privită sub unghiul istoriei culturale, variată și multiformă în ce privește izvoarele de inspirație și alimentare, domeniile de activitate, preocupările, tendințele și urmările, înzestrată și ca număr de filosofi și tratate de a doua și a treia mână, săracă în schimb în idei și sisteme cu adevărat originale, — o eflorescență spirituală, totuși, ce rezumă străduințele, setea, dorul de „lumină” și „luminare” ale unui veac, limitat pe plan filosofic de universalismul raționalist a lui Leibniz deoparte și „Critica rațiunii pure” a lui Kant de alta.

În sens larg iluminism înseamnă mai ales pentru Germania lui Luther eliberarea gândirii umane de sub tutela dogmatismului teologic protestant, corespunzând, ca de altminteri în vremea Renașterii, atitudinii omului care la un moment dat se descoperă pe sine însuși, proprietar al unor facultăți de cunoaștere și simțire, cu ajutorul cărora străbate lumea și lucrurile, organi-

1) Über das Studium der griechischen Poesie in *Fr. Schlegel*, Seine prosaischen Jugendschriften hgsg. von *J. Minor* II Bd. Wien, 1906, p. 5.

2) *B. Croce*, La filosofia di Giambattista Vico, Bari, Laterza III ediz., 1933, pag. 257.

zând și exploatând întreaga existență în beneficiul fericirii sale, a bunei sale stări.

Optimism, încredere deplină în atotputernicia facultăților psihice și intelectuale, mândrie și suficiență, față de epocile anterioare mai puțin „luminate”, convingerea de a trăi și a fi stăpân în cea mai bună dintre lumi, făurită de Dumnezeu numai și numai pentru ca neamul omenesc, în specie omul veacului al 18-lea, să-și poată realiza idealul de perfecțiune morală și de fericire terestră și cerească.

Acestea sunt simțimentele cari animă spiritele epocii, creind acea atmosferă specifică (*Zeitgeist*) în care noul tip uman, filosof, savant, teolog, om de stat, pedagog sau literat se străduiește, pășind pe urmele unui Pufendorf sau Thomasius, descinzând din împărăția speculațiilor metafizice ale lui Leibniz sau însușindu-și directivele ideologice și științifice din afara hotarelor Germaniei, să soluționeze definitiv problemele capitale ale veacului; principiul și sensul ultim al mecanismului universal, raportul dintre spirit și materie, rațiune și credință, filosofie și religie, nemurirea sufletului ș. a. m. d.

Prima etapă a iluminismului filosofic german care se extinde până pe la mijlocul veacului al 18-lea este marcată de încercarea lui Christian Wolff și a discipolilor săi, în curând foarte numeroși, de a îngheba un sistem, amplu și minuțios, din speculațiile filosofice ale lui Leibniz, rămasese parte în manuscris, parte schițate fragmentar sau împrăștiate prin scrisori și alte lucrări ocazionale. Incep să apară rând pe rând tratate de metafizică, logică, etică, estetică, psihologie; exemplul este urmat apoi de teologi, economiști, jurisconșulți ș. a. Instanță supremă este rațiunea (*Vernunft*, *Verstand*); metoda de preferință cea matematică. Zelul fiind unic, pe la mijlocul secolului opera lui Wolff pare a fi desăvârșită. Diversele tratate fiind scrise în bună parte în limba germană, se crease o terminologie filosofică și științifică, iar conaționalii lui Wolff și ai discipolilor săi aveau la îndemână un sistem limpede și logic, care, după convingerea autorilor, constituia o sinteză definitivă a cunoștințelor vremii.

Unora dintre contemporanii lui Wolff nu putea să le scape însă caracterul abstract, ipotetic și străin de realitatea externă de o parte, iar de legile intelectului și cerințele sufletului uman de alta, al edificiului filosofic wolffian, lipsit de originalitate și profunzime și arid până la desgust.

Atacurile ce nu întârzie să se producă împotriva filosofiei

lui Wolff, se îndreaptă în două direcții: se pune la îndoială valoarea rațiunii ca principiu unic de cunoaștere și ca normă de conduită, în viață. Confruntându-se — sub influența vădită a empirismul englez (Locke) — legile rațiunii cu datele experienței, se constată o discordanță care are ca efect punerea în discuție a problemei metodologice și epistemologice (Lambert). Pe de altă parte, aderenții filosofiei „bunului simț” de proveniență engleză și franceză, revoltându-se împotriva dogmatismului raționalist wolffian, tot atât de intolerant ca și dogmatismul religios de pe timpuri, reiau unele preocupări practic-utilitariste ale școlii lui Wolff, determinând un curent cunoscut îndeosebi sub numele de filosofie populară (reprezentanți foarte numeroși, Mendelssohn și Lessing fiind cei mai de seamă). Filosofia bunului simț (*Philosophie des gesunden Menschenverstandes*), umană și tolerantă, croită pe măsura omului de rând, are ca rezultat desăvârșirea emancipării spiritului german, încătușat veacuri de-a rândul de dogmatismul religios și apoi de cel filosofic. Germanul descopere bunurile și frumusețile vieții concrete, se desgustă de speculațiile metafizice, de aceea „*graue Theorie*”, mulțumindu-se cu un eclecticism filosofic-teologic, critic, moralizant, comod și rezonabil.

Dar această concepție, ignorând adâncurile sufletului uman, degenerând apoi în mediocru, superficial și banal, provoacă o violentă reacțiune din partea tinerii generații de pe la 1770-80, care proclamă superioritatea vieții afective și instinctive asupra celei intelectuale. Aruncând peste bord tot balastul de principii și deprinderi iluministe, această generație a „*Sturm-und-Drang-ului*”, în frunte cu Hamann și Herder, încearcă să întemeieze, alături de preocupările ei literare, o așa numită filosofie a credinței sau afectului. Într-o explicabilă opoziție față de Kant, filosofia credinței se așează turbulent deacurmezișul veacului raționalist și iluminist, pe care încearcă să-l lichideze definitiv, tocmai în timpul când și „*filosoful dela Königsberg*” făcea aceeași operă de lichidare în „*Critica rațiunii pure*”.

1. — Precursori.

Importanța strict filosofică a precursorilor iluminismului german este destul de redusă, chiar abstracție făcând de faptul că sunt contemporani cu Leibniz, care îi întunecă aproape cu desăvârșire. Li se rezervă totuși un loc în istoria metodologiei științelor și mai ales în istoria iluminismului pentru următoarele motive:

Samuel Pufendorf (1632-1694), istoriograf și jurist, pășind pe urmele lui Hugo Grotius și a filosofului englez Hobbes (încearcă o îmbinare a principiului sociabilității, formulat de cel dintâi cu conceptul instinctului de conservare individuală, susținut de către cel de al doilea), pune bazele dreptului natural, aplicând în mod consecvent metoda logico-geometrică. Este primul german care are curajul să decreteze facultatea morală a omului ca fundament unic al dreptului natural, iar ca principiu de cunoaștere științifică exclusiv intelectul uman. În felul acesta Pufendorf are meritul de a fi separat cu rigurozitate — în ciuda întregii ortodoxii a vremii — domeniul științei de acela al teologiei, militând în favorul intelectului ca principiu autonom de cunoaștere și cercetare alături de credință și revelație. Reacțiunea ortodoxismului, deprins încă de pe timpul lui Melancthon de a nu face nici o distincție între drept, care după Pufendorf trebuia să fie unul și același pentru proseliții tuturor religiilor și confesiunilor, și morală creștină, a fost cât se poate de violentă, cu singurul rezultat că Pufendorf a găsit urmași din ce în ce mai numeroși, — el însuși rămânând cu toate operele sale (ca *De iure naturae et gentium*. Londra 1672; *De officio hominis et civis iusta legem naturalem*. Londra 1673 ș. a.), azi fără nici o importanță în pragul veacului iluminist.

Walter von Tschirnhaus (1651-1708), logician și bun cunoscător al matematicii și fizicei, prieten cu Spinoza și Leibniz, este metodolog prin excelență. Încearcă să stabilească o apropiere între teorie și experiment, deducție și inducție. În opera sa *Medicina mentis sive artis inveniendi praecepta generalia* (Amsterdam 1687), un fel de îndreptar metodologic, se arată când raționalist când empirist, după cum se folosește de argumente și concepte (de ex. definiția genetică) împrumutate dela Descartes și Spinoza sau extrase din fizică, acea știință pe care dânsul o crede incomparabil superioară tuturor celorlalte discipline. Și el aplică în argumentarea sa metoda riguros științifică-geometrică, susținând în același timp că orice adevăr obținut prin raționament logic are nevoie de confirmare experimentală. Influența lui Tschirnhaus, erudit de ținută severă, care spre deosebire de Pufendorf și Thomasius, nu s'a coborât deloc în arena discuțiilor filosofice la ordinea zilei, se resimte alături de cea a filosofiei de peste hotare ori și de câte ori se repetă în cursul veacului încercarea unei sinteze între raționalism și empirism.

Christian Thomasius (1655-1728), profesor de jurisprudență și filosofie la Leipzig și Halle, își însușește din capul

locului punctul de vedere al lui Pufendorf. „Lumina naturii și lumina revelației sunt izvoare diferite”, zice el; „teologia derivă din scriptură, filosofia din rațiune. Scopul filosofiei este fericirea terestră a neamului omenesc, scopul teologiei fericirea cerească”. Thomasius este precursorul prin vocație al iluminismului popular, tipul reprezentativ, prin anticipație, al raționalismului luminat din ce în ce mai frecvent în cursul deceniilor următoare. După Thomasius știința nu constituie o valoare decât în măsura în care poate fi pusă în serviciul vieții practice, având de scop să răspândească „lumină” (Aufklärung). El însuși nu este un creator în ale științei, ci un popularizator și propagator al ei. Din teoriile sale asupra dreptului natural (expuse de pildă în *Fundamenta juris naturae et gentium ex sensu commune deducta, in quibus secernuntur principia honesti, justi ac decori*, Halle 1705, unde *justum* nu înseamnă nimic altceva decât: ce ție nu-ți place, altuia nu face), nu a mai rămas nimic în picioare. Numele lui se menține însă în istoria filosofiei și a culturii germane ca al celui dintâi profesor care a avut curajul să țină prelegeri în limba germană; tot el înființează apoi prima revistă germană și luptă în mod neînfricat împotriva viciilor timpului și pentru libertatea cercetării științifice.

2. — Christian Wolff.

Adevăratul fondator și inițiator al filosofiei iluministe germane este fără îndoială Leibniz, cel mai de seamă filosof al Germaniei moderne până la Kant. Valoarea filosofiei lui Leibniz depășind însă cu mult pe cea a întregii filosofii iluministe germane, i s'a rezervat un capitol aparte în cuprinsul volumului de față. Dar și din alte considerente o expunere a gândirii lui Leibniz nu-și are locul în cadrul acestui capitol. Opera lui fiind în mare parte inaccesibilă și neexpusă în mod sistematic, influența ei nu s'a exercitat în mod direct și imediat asupra contemporanilor săi. Cu înlăturarea acestor neajunsuri se însărcinează Christian Wolff, filosoful principal al vremii și capul primii școli filosofice germane, care îi poartă numele.

Christian Wolff (1679-1754), celebru profesor de filosofie dela universitatea din Halle, trece drept întemeietor al raționalismului dogmatic, având meritul de a fi înjghebat într'un sistem complet și riguros științific concepția filosofică a lui Leibniz, pe care o expune într'o serie de tratate, astăzi indigeste, scrise parte în limba germană, a cărei terminologie filosofică o crează parțial. Titlurile acestor scrieri încep toate cu cuvintele: „Ver-

nünftige Gedanken" etc. (adecă idei rezonabile). Asemenea „vernünftige Gedanken" își face Wolff despre tot soiul de lucruri, ca de pildă despre intelectul uman și procedeul cel mai potrivit de a afla adevărul; despre Dumnezeu, lume și suflet, și toate lucrurile; despre faptele omului întru promovarea fericirii sale; despre traiul omului în societate; despre manifestările din natură, etc. Operele scrise în limba latină formează cuprinsul a 23 volume respectabile.

După Wolff, filosofia este știința despre tot ce poate fi gândit. Conceptul suprem din care derivă prin deducție matematică întregul sistem este principiul contradicției. Sistemul se bifurcă apoi în filosofie teoretică sau metafizică și filosofie practică, amândurora premergându-le, ca un fel de introducere, logica. În metafizică sunt cuprinse ontologia, cosmologia, psihologia rațională și teologia naturală (spre deosebire de cea pozitivă). Filosofia practică se divide în etică, economie și politică. În sfârșit Wolff mai impune filosofiei și scopuri: limpezirea minților și aservirea intereselor practice.

Confruntat cu Leibniz, Wolff nu aduce în câmpul filosofiei nici o concepție nouă, originală. Se mulțumește și reușește de minune să ajusteze, simplifice, dilueze și vulgarizeze tezaurul filosofic al maestrului său, înodând unele fire, părăsind altele, cari îi păreau prea ipotetice sau îndrăznețe (ca de pildă ipoteza armoniei prestabilite, etc.). Inzestrat cu un talent didactic vrednic de laudă, furnizează conaționalilor săi o doctrină, un sistem și o metodă, îi învață să gândească logic și metodic și să cultive un ideal de clară, limpede și rezonabilă mediocritate.

3. — Școala filosofică a lui Wolff.

Din marele număr de discipoli ai lui Wolff, cari în genere se mulțumesc a spori numărul tratatelor de filosofie după ca-lapodul indicat de magistrul lor, unul singur merită a fi menționat, anume Alexander G. Baumgarten (1714-1762), întemeitorul esteticei filosofice germane. Estetica este singura disciplină filosofică netratată în sistemul lui Christian Wolff. Baumgarten umple această lacună. După dânsul obiectul esteticei îl formează datele cunoașterii sensibile, inferioare, confuze, spre deosebire de cele superioare, clare, raționale, cari sunt de domeniul logicei. Frumosul este perfecțiunea (das Vollkommene) percepută prin simțuri, intuită. Estetica lui Baumgarten a rămas neterminată. De estetica filosofică până la apariția „Criticei puterii de judecată"

a lui Kant s'au mai ocupat între alții Georg Fr. Meier și J. G. Sulzer.

Extremismul raționalist al lui Wolff, disprețul său exagerat față de empirism pe care îl exclude pe cât posibil din sistemul său (Wolff cunoaște totuși și o psihologie empirică alături de cea rațională), întâmpină încă de timpuriu rezistența unora dintre contemporanii și urmașii săi imediați, mai accesibili influenței empirismului unui Locke de pildă decât Wolff însuși.

În sensul indicat se manifestă Andreas Rüdiger (1671-1731), filosof eclectic și medicinist, care respinge între altele definiția filosofiei ca știință a posibilului, în măsura în care acest posibil poate fi gândit. Obiectul filosofiei fiind dimpotrivă cunoașterea realității (*des Wirklichen*), Rüdiger găsește că metoda geometrică este inaptă pentru investigația filosofică. Din însuși titlul lucrării sale *Disputatio de eo, quod omnes ideae oriantur a sensione* (Leipzig 1704) se vede de unde trebuie să derive după Rüdiger adevărata metodă filosofică. Acest filosof este și antideterminist, împotriva doctrinei ideilor înăscute și a armoniei prestabilite între trup și suflet.

Adversar mai influent al lui Wolff decât Rüdiger este discipolul acestuia din urmă

Christian Aug. Crusius (1712-1776), profesor de teologie și filosofie la universitatea din Leipzig. Crusius susține că nu noțiunile „goale”, ci datele simțurilor, experiența formează punctul de plecare în actul de cunoaștere. El face distincție între cauză și act de cunoaștere, între legile după cari funcționează gândirea și nexul causal al lucrurilor. Teza aceasta îl așează pe Crusius la polul opus al raționalismului, pentru care înlănțuire causală și proces logic de cunoaștere sunt unul și același lucru. Crusius respinge ca și Rüdiger concepția deterministă, înlocuind-o cu ipoteza voinței libere care emană dela Dumnezeu. În felul acesta Crusius contribuie și în domeniul etic și logic la subminarea edificiului raționalist.

4. — Noi încercări metodologice și epistemologice până la Kant.

Scepticismul antiraționalist, care își croește drum în spiritul epocii, surpă fundamentele sistemului wolffian. Empirismul din ce în ce mai influent canalizează discuțiile filosofice în două direcții: 1) înspre filosofia populară, care acaparează întreg complexul de probleme rezultat de pe urma filosofiei practice și în bună parte a celei teoretice tip Wolff; 2) înspre științele

exacte sau noologice (dacă se sprijină pe material empiric cum e cazul psihologiei empirice), în preajma cărora se meditează din ce în ce mai serios asupra problemelor de ordin metodologic și epistemologic.

Trei dintre reprezentanții acestei direcții merită a fi relevați în mod deosebit, dacă nu atât pentru valoarea în sine a teoriilor lor, atunci cel puțin pentru rolul pe care-l dețin în pregătirea filosofiei critice kantiene.

Leonhard Euler (1707-1783), matematician de mare renume, membru al Academiei din Berlin, influențat de Newton, postulează o filosofie a naturii clădită pe principiile mecanicii. Spațiul și timpul absolut nu sunt lucruri, ci postulate necesare ale matematicii și fizicii. (cf. *Réflexions sur l'espace et le temps*. 1748).

Johann Heinrich Lambert (1728-1777), academician ca și Euler, este considerat în mai multe privinți ca precursor imediat al lui Kant. În cosmologie (cf. *Kosmologische Briefe über die Einrichtung des Weltbaues*. Augsburg 1761) se apropie întrucâtva de teoria lui Kant și Laplace asupra genezei universului. În teoria cunoașterii (*Neues Organon, oder Gedanken über die Erforschung und Bezeichnung des Wahren*. Leipzig 1764; *Anlage zur Architektonik oder Theorie des Einfachen und Ersten in der philosophischen und mathematischen Erkenntnis*. Riga 1771), caută să îmbine raționalismul lui Wolff cu empirismul lui Locke. În actul cunoașterii distinge două elemente eterogene: unul dat, înăscut, aprioric și altul venit din afară, însușit, aposterioric, — elemente cari nu trebuie confundate nici derivate unul din celălalt, cum procedează deoparte raționalismul, de alta empirismul. Deosebind deci o formă a cunoașterii de un conținut al ei, Lambert vede problema pusă de Kant, o soluționează însă tot după calapodul tradițional prin identificarea legilor gândirii cu cele ale lumii reale.

Johann Nikolaus Tetens (1736-1805) este cel mai de seamă psiholog al vremii, mai ales un iscusit analist al stărilor psihice. Ridică psihologia empirică la rang de știință, aplicând în mod consecvent metoda introspecției și diviziunea facultăților psihice în trei: intelect, voință și afectivitate, diviziune pe care o adoptă și Kant. Pe teren epistemologic (cf. *Philosophische Versuche über die menschliche Natur*) își însușește — probabil sub influența disertației lui Kant „*De mundi sensibilis atque intelligibilis formă et principiis*”, apărută la 1770 — separația dintre formă și conținut în actul gândirii. Și Tetens ajunge până în

pragul filosofiei critice, a cărei problemă și-o pune, răspunsul rămânând să-l dea însă Kant.

5. — Iluminismul ca filosofie populară.

Până pe la mijlocul veacului al 18-lea sistemul filosofic al lui Wolff trecea oarecum drept filosofie oficială, privită cu neîncredere doar de către o seamă de teologi neconvertiți încă la teologia rațională. În a doua jumătate a veacului, filosofia iluministă populară, adevăratul iluminism, trece în locul wolffianismului, din care purcede, debarasându-se doar de orice autoritate, dogmă și sistem și ridicând la rang de principiu normativ absolut „bunul simț” sau „minte sănătoasă a omului” (*gesunder Menschenverstand*). În iluminism sensul conceptului „rațiune” suferă o transformare. Din divină ce era, devine acum umană, prefăcându-se în „minte”, „Vernunft”, într-o minte sănătoasă, adică practică, rezonabilă, independentă. „Was ist Aufklärung?” se întreabă Kant într'un articol cu același titlu, și spune: „Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit. Unmündigkeit ist das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines Anderen zu bedienen. Sapere aude!” Să ai curajul de a te servi de propria ta minte. Iar a nu te servi de ea, înseamnă să fii sau leneș sau laș. În această ordine este interesant de observat că Frederic II, iluminatul pe tronul Prusiei, este de părere că luminarea celor neluminați trebuie făcută cu forța, dacă altfel nu se poate, scopul suprem fiind doar binele și fericirea tuturor, perfecțiunea morală.

Toată această filosofie are un pronunțat caracter antropologic. Omul este obiectul central al preocupărilor; organul suprem: mintea sănătoasă, bunul simț; problema centrală: raportul dintre biserică și cultură; domeniile de activitate: religia-morala, arta-știința, dreptul-economia, educația-tehnica, statul-societatea; atitudinea: practică-utilitaristă-educativă; concepția filosofică în genere: eclecticism.

Alături de wolffianism, iluminismul francez (Voltaire, Diderot, D'Alembert etc.), moralismul și deismul englez își dau mâna cu unele curente spirituale indigene (pietismul religios, sentimentalismul), și contopite în iluminism, pătrund în biserică, universități, școli, viața publică și privată.

Trecând la prezentarea problemei cultură-biserică, trebuie să pomenim că în tot cursul secolului 18, biserica își păstrase neștirbită autoritatea ei alături de filosofie și știință. Atitudinea

conciliantă a tuturor filosofilor din acest timp se situează pe linia indicată de Leibniz, care căutase cu tot dinadinsul să împreune punctul de vedere teologic-teleologic cu cel fizico-matematic, filosofia raționalistă a lui Descartes și Spinoza bazate pe științele exacte și logică, cu idealismul religios al spiritului german. Cosmosul organizat și prestabilit, fiind un rezultat al rațiunii divine, nu poate să existe vre-o contradicție între rațiune și revelație, sau credință. Concilianța lui Leibniz a trecut și asupra lui Wolff, care respectă compromisul, întreaga filosofie a vremii ostenindu-se să argumenteze în favorul unui acord între dogmă și rațiune în ceea ce privește existența lui Dumnezeu.

Lucrurile se schimbă însă, imediat ce trecem la iluminism. Se respinge compromisul lui Wolff. Interpretarea și critica filologic-istorică și filosofică a textelor biblice devine din ce în ce mai frecventă. Sub influența empirismului, a umanismului estetic al unui Shaftesbury, a deismului englez, filosofii populari germani înlocuiesc creștinismul dogmatic tenebros, sever, medieval cu un creștinism modern, practic, uman. O atitudine extrem de agresivă față de creștinismul istoric și față de izvoarele sale biblice este cea a lui Hermann Samuel Reimarus (1694-1765). Fiind partizanul religiei naturale (raționale), aduce o critică acerbă creștinismului dogmatic. Nu acceptă decât o singură minune: creația universului. Restul revelației împreună cu scriptura nu sunt decât minciuni și manopere popești. Câteva fragmente din opera sa „Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes” au fost date publicității de Lessing. Furtuna pe care au stârnit-o a fost atât de violentă, încât Lessing fu nevoit să sisteze publicarea lucrării lui Reimarus. Cea mai caracteristică figură a iluminismului popular rămâne însă

Moses Mendelssohn (1729-1786), filosof evreu, modest, nobil și tolerant, cosmopolit, bun stilist și scriitor mult gustat de publicul amator de lectură filosofică. Publică între altele o lucrare (Phädon, Berlin 1767), în care se ocupă de nemurire. Idealul de înțelepciune atât pentru Mendelssohn cât și pentru întreaga epocă iluministă este Socrate, firește un Socrate modernizat și pus la curent cu întreg spiritul epocii. Adagiul mereu repetat de Mendelssohn este perfecțiunea morală și spirituală a individului.

Gotthold E. Lessing (1729-1781), este capul cel mai lucid al acestei perioade. Spirit critic, combativ și independent, un pasionat al căutării adevărului, abordează domeniul literaturii, estetice și criticii literare, teologiei și filosofiei, lăsând peste

tot urme adânci și depășind orizontul iluminismului obicinuit. Pornind dela teologie și cunoscând pe Leibniz și Spinoza, pătrunde în filosofia istoriei. Se ocupă de evoluția religioasă a neamului omenesc în lucrarea sa „Die Erziehung des Menschengeschlechts” (1780), evoluție care, după dânsul, decurge în etape, acestea descriind în mare drumul pe care îl străbate, în mic, omul în trecerea sa prin patru vrâste: copilăria, adolescența, maturitatea, bătrânețea. Prima etapă este aceea a vechiului testament, iar a doua cea a noului testament, faza în care trăim și azi, zice Lessing. Faza de maturitate a creștinismului este rezervată viitorului. Admițând că evoluția istorică are ca țintă perfecțiunea neamului omenesc, perfecțiune care se va înfăptui după un plan stabilit de însuș Dumnezeu, Lessing se arată iluminist. Ca filosof al istoriei însă, el se ridică mult deasupra epocii sale și se așează, alături de Herder, în pragul veacului 19.

6. — Filosofia credinței.

Curentul „Sturm-und-Drang” fiind în primul loc o reacțiune a afectivității împotriva intelectualismului, a vieții naturale (Rousseau) împotriva celei artificiale, se manifestă în literatură și, mai mult lăaturalnic, în filosofie, dând naștere unei filosofii a credinței reprezentată mai ales de Hamann, Herder și Jakobi.

J. G. Hamann (1730-1788), prieten cu Herder, asupra căruia exercită o puternică înrăurire, este inspiratorul acestei filosofii. Adversar declarat al tuturor abstracțiunilor și speculațiilor filosofice, Hamann susține că filosofia nu se face cu intelectul ci cu simțurile. Principiul suprem al filosofiei este credința. Pentru a crede, nu avem nevoie de argumente și dovezi. Dumnezeu există, deoarece credem în el. Credința este un product al sensibilității sau al vieții afective. Generalului, abstracțiunii, Hamann îi opune concretul, individualul. Lumea o găsește plină de contradicții, pe cari le întâlnim și în viața și opera lui, confuză, haotică, forțată, presărată totuș pe ici pe colo cu scântei și scilipiri geniale.

Johann Gottfried Herder (1744-1803), mai multilateral încă decât Lessing, este și el, mai puțin filosof decât poet, estetician, critic și istoric literar, teolog. Iar în filosofie cași Lessing, își îndreaptă atenția asupra evoluției istorice, privită sub unghiul rosturilor și sensului existenței umane în lume și dincolo de ea. Ideea de progres și evoluție primește însă, o formă mai concretă, epocile istorice fiind privite cu mai multă obiectivitate și înțe-

legere pentru individualitatea lor. Darul individualizării îl apropie pe Herder de Hamann, cu care se mai aseamănă prin faptul că și dânsul filosofează cu afectul resp. credința. Lipsa lui de metodă, de disciplină logică și concentrare care se manifestă mai ales în ale sale „Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit”, îi atrage o serie de observații critice din partea lui Kant, fostul său profesor. Critica aceasta îl indispuie pe Herder într-o atît încît în ultimele sale scrieri filosofice (Meta-kritik, îndreptat împotriva Criticii rațiunii pure, și Kalligone, împotriva Criticii puterii de judecată), caută să respingă fără dreptate și fără succes, concepțiile (de pildă dualismul epistemologic) lui Kant. Mai metodic decît Herder se prezintă

Friedrich Heinrich Jakobi (1743-1819), cunoscut în urma unei polemici cu Mendelssohn asupra întrebării dacă Lessing a fost sau nu spinozist. Jakobi afirmă că singurul drum spre absolut este acela al credinței, al facultății simțurilor, cari singure pot să ne furnizeze date imediate despre realitate. Crede că filosofia lui Kant, dărîmînd edificiul cunoștințelor științifice, va face loc credinței.

În totalitatea sa, iluminismul german se prezintă ca o filosofie cu caracter receptiv, eclectic, lipsit în parte de originalitate. Nici un gînditor din cei expuși mai sus nu se ridică la înălțimile speculative nici ale lui Leibniz, care inaugurează această filosofie, nici ale lui Kant, care o lichidează. Filosofia iluministă întrunește în genere caracterele unei faze de tranziție și de pregătire între marile sisteme raționaliste (Descartes-Spinoza-Leibniz) și empiriste (Locke-Berkeley-Hume) de o parte și filosofia critică și romantică germană de alta.

INSTITUTUL DE ARTE GRAFICE
„ȚIPĂRUL UNIVERSITAR”
BUCUREȘTI

INSTITUTUL DE ARTE GRAFICE
„TIPARUL UNIVERSITAR”
BUCUREȘTI

Lei 220