AL. POSESCU

Dnei și Dlui General Henri Cihoschi
respectoasă amintire din timpuri
grele, cu dorința de a le trece cu bine

Al Posescu

6 Aprilie 1944.

BIBLIOTECA
- MUNICIPIULUI -
BUC...

INTRODUCERE
IN
FILOSOFIE

BUCUREȘTI
1939

AL. POSESCU

Dnei și Dlui General Henri Cihoschi
respectoasă amintire din timpuri
grele, cu dorința de a le trece cu bine

Al Posescu

6 Aprilie 1944.

INTRODUCERE
IN
FILOSOFIE

BUCUREȘTI
1939

PREFAŢĂ

Lucrarea de faţă cuprinde cursul de „Introducere în Filosofie" pe care autorul l-a ţinut în anii din urmă în calitatea sa de asistent pe lângă catedra de „Filosofie şi Logică" dela „Universitatea din Bucureşti". Nevoia unei asemenea lucrări de orientare generală, nu numai pentru studenţii începători, dar şi pentru lumea noastră intelectuală, care urmăreşte cu un interes destul de viu mişcarea filosofică, l-a determinat pe autor să tipărească cursul de care e vorba punându-l în felul acesta la dispoziţia unui cerc mai întins de cetitori.

Cu problemele lor totdeauna deosebit de interesante, adesea turburătoare chiar, privitoare la origina, natura şi rostul existenţei în general, scrierile filosofice, atât acele cari au apărut în trecut şi cuprind concepţii mai vechi, cât şi acele cari apar în prezent şi cuprind concepţii mai noui, atrag de partea lor un număr aproape totaşa de mare de cetitori ca acel al scrierilor cu caracter literar. Numai că pecând pe acestea din urmă le poate înţelege oricine cu uşurinţă, înţelegerea celor dintâi nu numai că întâmpină mari greutăţi, dar este deadreptul imposibilă fără o pregătire prealabilă asupra filosofiei. Este imposibilă, mai ales pentru un cetitor lipsit de o asemenea pregătire, înţelegerea valorii relative în ansamblul problemelor filosofiei, a ideilor cuprinse într'o scriere filosofică, — chiar dacă, după eforturi mai mari, a isbutit să-i cunoască cuprinsul.

O pregătire generală de felul acesta încearcă lucrarea de faţă. Evident că cu lectura ei studiul filosofiei nu poate fi decât uşurat, nu şi epuizat. Cel puţin autorul nu-şi face nicio iluzie în privinţa aceasta. El ştie că filosofia nu poate fi cunoscută temeinic decât prin studiul direct al operelor filosofice originale. In ele se găsesc diferitele teorii filosofice expuse cu întregul lor aparat

de argumentare și cu desvoltările cari le fac posibilă cunoașterea și înțelegerea completă. Iată dece, el stărue în recomandarea față de cetitorii săi de a nu-i considera lucrarea decât ca pe un prim pas în domeniul filosofiei al acelora cărora le era încă necunoscută.

Ca atare lucrarea de față nu se înfățișează sub forma unei scrieri în care autorul ar expune păreri personale. Dimpotrivă, preocuparea lui de a da cetitorilor săi o idee cât mai exactă despre filosofie i-a impus obligația de a renunța la convingerile sale proprii. Într'o egală măsură el a evitat de a da lucrării aspectul unei opere de erudiție. Este adevărat că tema ei s'ar fi putut preta cu ușurință la asemenea scopuri. Întrucât însă autorul nu l-a avut decât pe acela de a fi util cetitorilor săi, a crezut că poate să se dispenseze de ele. Desigur că operele de erudiție ca și acele originale își au valoarea netăgăduită. Într'o Introducere în Filosofie însă, erudiția și originalitatea ar fi constituit mai degrabă neajunsuri, — una impovorând studiul ei, iar alta făcându-l în mod necesar parțial.

De unde nu rezultă că lucrarea nu cuprinde unele vederi originale asupra filosofiei sub forma unor lumini noui in domeniul ei, altfel îndeajuns de întunecos. Numai că despre ele autorul se vede dator să arate că sunt mai puțin ale sale proprii decât ale acelora cari au contribuit în mod direct prin învățământul lor la formarea sa intelectuală, și în deosebi ale d-lui Prof. P. P. Negulescu dela Universitatea din București. Față de d-sa mai ales autorul se simte fericit acum a-și arăta afectuoasa sa gratitudine.

PARTEA I

PROBLEMELE GENERALE ALE FILOSOFIEI

CAP. I.

Definiţia şi obiectul filosofiei.

S'a spus pe bună dreptate că fiecare om are o filosofie, în înţelesul că fiecare om are un mod mai mult sau mai puţin particular de a înţelege lucrurile. Cu egală dreptate s'a spus că filosofia, ca explicare generală a lumii şi a vieţii, răspunde unei nevoi adânci a sufletului omenesc. Dacă însă filosofia a fost un lucru atât de general, încât nu a lipsit oamenilor niciodată, şi dacă este un lucru atât de necesar, încât pare a răspunde unei cerinţe naturale, cuvântul filosofie, a cărui origine ajunge până în antichitate, a fost departe de a avea totdeauna acelaş înţeles. In prezent ca şi în trecut el continuă să exprime, — în aparenţă cel puţin şi după impresia unora, dacă nu şi în realitate, — idei ce se deosebesc fundamental. Şi totuşi, — cum se va vedea mai departe, — nu este vorba de o întrebuinţare multiplă pe care ar avea-o acelaş cuvânt, ci de înţelesul diferit, — poate că şi lipsit de precizione, — al unuia şi aceluiaş lucru. Nu este vorba dar de un cuvânt care ar fi fost folosit rând pe rând pentru a exprima idei diferite, ci despre un cuvânt folosit să exprime aceeaş idee, concepută însă în chipurile cele mai particulare cu putinţă. Cu alte cuvinte prin „filosofie" nu s'a înţeles totdeauna acelaş lucru, sau mai exact filosofia nu a fost concepută totdeauna în acelaş mod.

Din nefericire, lipsa aceasta de acord domneşte încă în filosofie, aşa încât reprezentanţii ei nu par nici în prezent a se înţelege asupra modului cum trebue să fie concepută. Iată dece, un studiu sistematic al filosofiei trebue să înceapă prin a arăta înţelesurile diferite ale cuvântului filosofie, spre a-l putea desprinde cu mai multă uşurinţă, — dar mai ales cu obiectivitate, — pe acel care i se cuvine în prezent. „Dacă s'ar da definiţii, scria Leibniz lui Malebranche, disputele ar înceta curând". In domeniul filosofiei mai ales, — unde ideile sunt, prin caracterul lor prea general şi abstract, lipsite de suficienta preciziune, observaţia gânditorului german nu numai că este justă, dar se aplica dela început. Dacă oamenii de specialitate ar cadea de acord asupra unei juste definiţii a filosofiei, discuţiile cari continuă să

se producă în domeniul ei s'ar simplifica cu siguranţă în mod simţitor. Singura posibilitate a unui asemenea acord nu o vedem însă decât într'o formulă care ar ţinea socoteală de preocupările tuturor acelora cari reprezintă filosofia. Iar preocupările de cari e vorba cred că nu se oglindesc mai bine decât în modul cum concepe fiecare filosofia.

Iată motivul pentru care o trecere în revistă a diferitelor înţelesuri ale cuvântului filosofie este necesară din capul locului. Firește însă că ea n'ar putea fi făcută decât în anumite condiţiuni. Filosofia a avut şi are un număr impunător de reprezentanţi. Aproape fiecare dintre aceştia a înţeles-o în felul său, — şi încă unii dintr'înşii nu într'unul singur. Aşa fiind, ar fi anevoe să ne oprim asupra fiecărui înţeles în parte care s'a dat şi se dă cuvântului în chestie. Tot ceeace putem face, într'un studiu care nu se rezumă la atât, este să le schiţăm pe acele cari par a avea sau a fi avut o importanţă mai deosebită în desfăşurarea istorică a cugetării filosofice.

§ 1. *Diferitele înţelesuri ale filosofiei.* — Cuvântul filosofie are origina în grecescul φυλοσοφία. Înţelesul lui primitiv, — care corespunde cu acel etimologic, — este „dragoste de înţelepciune". Tradiţia păstrată prin scrierile lui Cicero *(Tusculanarum Quaestionum Liber V)* şi ale lui Diogene Laertiu *(De clarorum philosophorum vitis, dogmatibus et apophtegmatibus libri decem.* Προοίμιον) atribue lui *Pitagora* întrebuinţarea pentru prima oară a cuvântului φυλοσοφός, în înţelesul de „iubitor de înţelepciune", din care a derivat apoi cuvântul φυλοσοφία. După mărturia lor, gânditorul grec l-ar fi întrebuinţat spre a-i denumi pe învăţaţi spunându-le „iubitori de înţelepciune" în loc de „înţelepţi", cum se obişnuise până atunci. Atât unul cât şi celălalt întemeiau tradiţia de care e vorba pe o scriere ce s'a pierdut de atunci a platonicianului Heraclid din Pont. „Cuvântul filosofie, spune Diogene Laertiu, a fost întrebuinţat pentru prima oară de Pitagora, şi el cel dintâi s'a numit filosof în convorbirile sale cu Leon, tiranul Sicionienilor sau al Fliasienilor, cum spune Heraclid din Pont în scrierea sa *Asupra Letargiei:* întrucât nimeni nu este înţelept în afară de Zeus. Căci înainte se numea înţelepciune ceeace numim acum filosofie, iar cel ce se îndeletnicea cu ea se chema înţelept, dacă avea un suflet înzestrat şi înălţat. Filosof este însă acel care vrea să atingă înţelepciunea. Înţelepţii se mai numeau şi sofişti (σοφυσταί); şi nu numai ei, ci şi poeţii erau numiţi sofişti. In Arhiloc al lui Cratinos, Homer şi Hesiod sunt numiţi astfel în semn de laudă".

In timpul din urmă, adevărul acestei tradiţii a fost pus la îndoială. Primii cari au exprimat o asemenea neîncredere au fost Krug în *Dicţionarul Ştiinţelor filosofice* precum şi Ritter şi Preller în *Istoria Filosofiei greco-romane.* După părerea lor, Heraclid din Pont trebue să-i fi atribuit lui Pitagora ceeace era caracteristic mo-

destiei socratice și cunoștea dela Platon al cărui elev fusese. Aceiaș părere a susținut-o Eduard Zeller, cunoscutul istoric al filosofiei grecești, pentru care Heraclid din Pont „este un garant puțin sigur". Friedrich Ueberweg deasemenea credea că „povestea privitoare la Pitagora este puțin probabilă".

Așadar nu se poate ști cu certitudine care este origina cuvântului „filosofie". Ea a fost atribuită lui Pitagora. Este probabil însă să fie în realitate socratică. Cert este că cuvintele „a filosofa" și „filosofie" le găsim întrebuințate prima oară în opera istorică a lui Herodot. După acest autor, Cresus ar fi spus lui Solon: „Am auzit că ai parcurs multe țări în calitate de filosof". Iar Tucidide atribuia, ceva mai târziu, lui Pericle în celebrul său discurs funebru cuvintele: „Iubim frumosul cu măsură și filosofăm fără moliciune". Cum se poate vedea, prin cuvântul filosofie, — care căpătase întrebuințare curentă, — se înțelegea în acest timp iubirea adevărului sub toate formele și în general orice cultură a spiritului. — In înțelesul acesta larg cuvântul a rămas multă vreme. Totuși uneori pare a i se fi dat înțelesul mai special de „cunoaștere a astrelor", așa cum rezultă cel puțin din unele pasagii ale lui Herodot. In schimb, — ceeace este caracteristic, primii filosofi greci, din perioada presocratică erau numiți înțelepți, sofiști, fizicieni sau fiziologi, — dar niciodată filosofi.

Incă din antichitate totuși, înțelesul primitiv al cuvântului filosofie a fost părăsit pentru un altul mai precis. In școala socratică cuvântul a continuat să însemneze iubire de înțelepciune. Platon este primul care i-a dat o semnificație mai restrânsă, — fără a se opri totuși exclusiv asupra ei. — *Socrate* stabilise că obiectul științei trebue să fie elementul general și neschimbător care se găsește în lucrurile particulare. Iar acest element era, după el, ideea generală sau conceptul. Scopul științei era de a-i da definiția. Școlar al lui Socrate, *Platon* a mers mai departe atribuind ideilor realitate obiectivă. Iar din cunoașterea lor el a făcut obiectul filosofiei. Filosofia deveni astfel o cunoaștere a ceeace este real și etern în lucruri constituind ființa lor proprie, — element pe care Platon îl numea εἶδος și ἰδέα, — cunoașterea așadar a ceeace există ca element ideal și absolut al lucrurilor. *Republica* este dialogul în care filosofia a fost concepută în acest mod.

Pentru Platon filosofia nu a rămas însă numai atât. Ideile, ca modele eterne ale lucrurilor, sunt cuprinse în ideea supremă a Binelui și a Frumosului absolut, pentru cari filosoful atenian avea un singur cuvânt: τὸ καλὸκἀγαθόν. Și el credea că studiul acestui element ultim al existenței ridică spiritul deasupra vieții comune. Filosofia devenea în modul acesta mai mult decât o simplă cercetare a adevărului. Ea ajungea să fie o practică a înțelepciunii și o artă de a pune armonie în viață și în gândire. — In *Teetet* Platon a schițat portretul intelectual și moral al filosofului din acest punct de vedere. El credea că singur filosoful este adevăratul om de bine, adevăratul om politic și adevăratul legislator.

Platon înfăţişa astfel filosofia ca pe o ştiinţă generală a realităţii ultime a lucrurilor precum şi ca pe o cultură a spiritului şi o dragoste de înţelepciune. In acest din urmă înţeles în *Fedru*, în *Banchetul*, în *Lisis*, el exprima adesea ideea pe care şcolarul său Heraclid din Pont o atribuia lui Pitagora, că numai Dumnezeu este înţelept, iar omul nu poate fi decât iubitor de înţelepciune.

La *Aristotel*, — şcolarul şi continuatorul lui Platon, — cuvântul a păstrat aceiaş multiplicitate de înţelesuri. Intr'unul mai larg, filosofia era orice cercetare sau cunoaştere ştiinţifică, sau ştiinţa în general. Aristotel întrebuinţa chiar pluralul *αἱ φιλοσοφίαι* pentru ştiinţe în general, pe cari le împărţea în teoretice sau speculative, practice şi poetice. In înţeles mai restrâns, sub denumirea specială de „prima filosofie", ea era o cunoaştere a existenţei ca atare, aşadar ca şi la Platon cunoaştere a ceeace există în realitate. Pe această „primă filosofie", Aristotel o definea „ştiinţa primelor principii şi a primelor cauze" sau, — ceeace era pentru el acelaş lucru, — „ştiinţa existenţei într'atât cât este existenţă". (*Metafizica*. I, 1; VI, 1, 2; XI, 4. *Etica Nicom*. VI, 7).

In şcoala stoică şi în cea epicureică, a căror preocupare fundamentală fusese orientarea vieţii morale, cuvântul filosofie a căpătat un înţeles aproape exclusiv practic. Pentru ştiinţă şi pentru cunoaşterea teoretică în general *stoicii* se foloseau de cuvântul *σοφία* sau *sapientia*, iar prin *filosofie* ei înţelegeau nazuinţa spre înţelepciune în viaţă şi spre virtute. Seneca definea filosofia „*sapientiae amor et affectio*" precum şi „*studium virtutis, sed per ipsam virtutem*" (*Scrisori către Lucilius*. VII şi LXXXIX). Pentru *epicureici*, filosofia era „arta de a deveni fericit prin raţiune" sau „o activitate care procură viaţa fericită prin discursuri şi raţionamente". (Sextus Empiricus. *In contra matematicilor*. XI, 169). Aşadar şi pentru unii şi pentru alţii filosofia nu era o disciplină teoretică, ci o pregătire intelectuală a vieţii morale.

Incepând din primele secole ale creştinismului, cuvântul filosofie şi-a schimbat simţitor înţelesul pe care-l căpătase în antichitate. Creştinii l-au adoptat spre a denumi atât doctrina lor religioasă, cât şi formele practice ale vieţii ascetice. In Evul-Mediu dimpotrivă, — când s'a produs diferenţierea între dogme, ca puncte de credinţă ale religiei creştine, şi produsele raţionale ale gândirii, — prin filosofie s'a înţeles ansamblul cunoştinţelor căpătate pe calea gândirii, în opoziţie cu teologia, care cuprindea adevărurile revelate. Pentru *Thoma din Aquino* bunăoară, isvorul adevărurilor teologiei este în revelaţie. Filosofia sau metafizica, — cum îi mai spunea, — avea ca rol să arate întemeerea raţională a adevărurilor creştine. Cu alte cuvinte scopul filosofiei era de a întări credinţa. Raţiunea însă nu era socotită capabilă nici să descopere nici să dovedească adevărurile religioase. Singura ei posibilitate era aceea de a înlătura obiecţiile care se ridică împotriva credinţei. Rolul raţiunii şi prinurmare al filosofiei era astfel mai mult, dacă nu exclusiv, negativ. Filosofia deveni în felul acesta o

simplă ajutătoare sau, — cum se spunea, — servitoarea teologiei. Așa bunăoară *Sf. Anselm* susținea că credința este aceea care trebue să pregătească drumul rațiunii. *Credo ut intelligam*, spunea el, — cred ca să pot înțelege. El socotea așadar credința ca necesara înțelegerii adevărurilor pe calea gândirii. Sub inspirația și la adăpostul acestor concepții, în Evul-Mediu s'a înțeles prin filosofie tot ce se poate ști pe calea „luminii naturale", adica a inteligenței sau a gândirii, cu alte cuvinte ansamblul cunoștințelor cu caracter științific.

In epoca modernă multă vreme s'a înțeles prin filosofie ca și în Evul-Mediu ansamblul științelor sau al cunoștințelor omenești. Așadar nici în acest timp filosofia nu a fost deosebita formal de știință. Distincțiune clară între filosofie și științele naturii nu s'a făcut decât la sfârșitul veacului al XVIII-lea, așadar la sfarșitul epocii moderne. Pentru *Bacon*, cuvântul filosofie nu avea un înțeles deosebit de cuvântul știința. Obiectul filosofiei, spunea el, este întreit: Dumnezeu, natura și omul, cu alte cuvinte întreaga știință. *(De Dignitate et Augmentis scientiarum. Liber* III). Ca și Aristotel însa, — deși în alte privințe îl combatea cu asprime, el concepea posibilitatea unei filosofii în înțeles mai restrâns, numită „filosofie prima", al cărei obiect erau atât principiile generale ale științei cât și condițiunile metafizice ale lucrurilor, pe cari le numea „procesul latent" și „schematismul latent". *(Novum Organum, Liber* II § 1—9 și *De Dignitate*. III, 4). Pentru *Descartes*, deasemenea, filosofia era ansamblul cunoștințelor omenești. „Toata filosofia, spunea el, este ca un arbore, ale carui radacini sunt metafizica, al cărui trunchi este fizioa, iar ramurile, cari ese din acest trunchi, sunt toate celelalte științe, cari se reduc la trei principale, anume medicina, mecanica și morala. *(Principes de la Philosophie. Préface*. § 2, 3 și 12). Filosofia era așadar, pentru Descartes, o știință universală. Sub numele de „filosofie prima" însa el înțelegea o disciplina aparte, în felul în care o concepuse și Aristotel și o concepea contemporanul sau englez Francis Bacon. Filosofia primă la toți acești ganditori era ceeace se numește azi metafizică, adica o cercetare a primelor principii ale existenței, și uneori și ale cunoașterii.

Cu *Locke* și cu continuatorii sai empiriști filosofia a devenit, în secolul al XVIII-lea, o cercetare asupra inteligenței și naturii omenești în general. In special la *Berkeley* și *Hume* ea a capatat înțelesul precis de studiu subiectiv al naturii umane. In Franța, *Condillac*, — un alt continuator al empirismului, a redus filosofia la o analiză a sensațiilor, pe care însă o numea metafizica. Pe aceeaș linie au urmat apoi, din nou în Anglia, *Thomas Reid* și *Dugald Stewart*, cari, deși nu mai erau empiriști, înțelegeau prin filosofie un studiu subiectiv al naturii omenești, care se reducea în practică la o psihologie rațională.

In aceeaș epocă, în Germania, *Wolff* înțelegea prin filosofie o cunoaștere rațională a lucrurilor în general. El deosebea de

cunoaşterea istorică, — simplă cunoaştere a faptelor, — cunoaşterea filosofică, al cărei obiect era determinarea „raţiunii" faptelor, cu alte cuvinte explicarea lor. Filosofia era în consecinţă pentru gânditorul german o cercetare asupra originei şi naturii lucrurilor în general. „*Philosophia*, spunea el, *est cognitio rationis eorum, quae sunt vel fiunt, unde intelligatur, cur sint vel fiant*"; sau „*philosophia est scientia posibilium, quatenus esse possunt*"; (*Philosophia rationalis. Disc. praelim.* § 6 şi 29). Cu Wolff aşadar, cuvântul filosofie a recăpătat vechiul înţeles de cercetare asupra naturii şi raţiunii lucrurilor sau a existenţei în general, înţeles asupra căruia s'a fixat de atunci înainte din ce în ce mai mult.

Kant a căutat să dea o întindere mai mare înţelesului cuvântului filosofie. Pentru el, obiectul fundamental al filosofiei era determinarea conceptelor apriori ale cunoaşterii şi ale acţiunii precum şi stabilirea legăturilor lor, cu scopul de a face din ele un sistem raţional unitar. Astfel concepută, filosofia putea fi teoretică sau practică. In primul caz ea era cunoaştere a ceeace este; în cel de al doilea, cunoaştere a ceeace trebue să fie. Kant înţelegea astfel prin filosofie o ştiinţă raţională atât a lumii cât şi a cunoaşterii şi a vieţii morale. Filosofia era dar, pentru el, o ştiinţă a problemelor fundamentale pe cari le ridică atât existenţa naturii cât şi aceea a spiritului. (*Kritik der reinen Vernunft, Methodenlehre* III).

La continuatorii lui Kant, — cari au reprezentat ceeace se chiamă în istoria filosofiei contemporane *idealismul german*, — filosofia a avut mai departe rolul şi înţelesul de ştiinţă fundamentală întemeiată pe pură raţiune. Ea deveni astfel o ştiinţă universală şi absolută. Sub forma aceasta o concepea în primul rând *Fichte*, pentru care filosofia era o *doctrină a ştiinţei*, — înţelegând prin aceasta o disciplină care avea să dea socoteală de conţinutul şi de metoda tuturor ştiinţelor. Obiectul ei erau dar primele principii ale ştiinţei. In realitate doctrina ştiinţei cuprindea o deducţie logică a întregei existenţe din simpla noţiune a eului. In felul acesta însă, filosofia era redusă la un domeniu pur subiectiv. Iata dece, ceilalţi reprezentanţi ai idealismului german, *Schelling* şi *Hegel*, au căutat să dea o întindere mai mare domeniului filosofiei dincolo de eul subiectiv. In felul acesta la Schelling filosofia rămânând o disciplină speculativă fundamentală cuprindea ca părţi principale fizica speculativă şi filosofia transcendentală. La Hegel, filosofia deveni ştiinţa raţiunii care se concepe pe sine. Din punct de vedere formal, filosofia trebue să fie, după el, o considerare raţională a lucrurilor sau, — ceeace este acelaş lucru, — o construcţie dialectică a conţinutului existenţei prin pură gândire. Din punct de vedere material, ea trebue să fie ştiinţa absolutului sau o devenire conştientă de sine însăşi a existenţei, care este identică cu raţiunea absolută. Părţile ei principale sunt: logica, filosofia naturii şi filosofia spiritului. (*Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, § 14 şi § 573—578).

Impotriva idealismului în filosofia germana a secolului al XIX-lea, au apărut ca o reacțiune cele două concepții realiste, a lui *Herbart* și a lui Schopenhauer. In înțelesul pe care cel dintâi îl dădea cuvântului filosofie el nu se deosebea prea mult de reprezentanții idealismului. Pentru Herbart, filosofia era „o elaborare critică și o reconstrucție a conceptelor" *(Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie*, § 1 și § 4), era așadar tot o știință speculativă fundamentală. Prelucrarea de care este vorba consta parte într'o deslușire, parte într'o justificare, parte într'o complectare a conceptelor. Iar părțile principale ale filosofiei erau: logica, metafizica și estetica, — aceasta din urmă cuprinzând nu numai estetica în înțeles mai restrâns de știință a raporturilor de placere, ci și etica. — Mult mai deosebită de aceea a idealiștilor era ideea pe care și-o făcea *Schopenhauer* despre filosofie, prin faptul că dădea un loc mai mare experienței. „Filosofia, spunea el, nu este decât înțelegerea justă și universală a experienței, interpretarea fidelă a semnificării și a conținului său". Filosofia nu poate dar urmări nici să descopere cauza creatoare a lumii, nici scopul ei, ci numai ceeace există. Ea este astfel o cunoaștere a lumii prin idei. In privința aceasta arta ne dă o cunoaștere mult mai adevărata despre ceeace sunt lucrurile. Cunoașterea ei este însa intuitivă, în deosebire de cea științifică discursivă. Filosofia da un gen de cunoaștere intermediar între acel al artei și acel al științei. *(Die Welt als Wille und Vorstellung*. Vol. I, § 15. Vol. II, cap. XVII și L. Deasemenea în *Parerga und Paralipomena*. Vol. II, cap. I: *Ueber Philosophie und ihre Methode)*. Filosofia deveni astfel cu Schopenhauer, — ceeace avea să rămână de atunci înainte, — *o cunoaștere și o explicare a existenței în general*.

In acelaș timp în care în Germania Schopenhauer căuta sa facă loc experienței în filosofie, în Franța *Comte*, — întemeetorul pozitivismului, — concepea filosofia ca fiind „sistemul general al cunoștințelor omenești". *(Cours de philosophie positive*. Avertisment de l'auteur). Sub această formă rolul ei era de a descoperi relațiile și înlănțuirea dintre științe și de a coordona rezultatele și principiile lor. Opera aceasta a filosofiei, pe care gânditorul francez a și încercat-o în cursul său de filosofie pozitivă, era destinata să facă contraechilibru specializării cercetărilor științifice. — Definiția pe care a dat-o filosofiei ceva mai târziu *Spencer* pare a avea același înțeles. Filosofia era pentru el „cunoștința total unificată". Totuși acestei „unificări a cunoștințelor" filosoful englez îi dădea un alt înțeles decât dădea Comte „sistemului general al cunoștințelor omenești". Și anume Spencer înțelegea ca unificarea să fie făcută din punctul de vedere al unei concepții generale despre univers, element care lipsea la Comte. *(First Principles*, II cap. I)

Un înțeles asemănător al filosofiei îl găsim la *Hermann Lotze* și *Wilhelm Wundt*. Pentru Lotze, filosofia este direct dependentă de științe, și nu urmărește decât ca cu ajutorul rezulta-

telor la cari au ajuns ele să găsească o explicare generală şi unitară a lumii. Iar metafizica, ramură principala a filosofiei, caută dincolo de experienţa simţurilor cauza internă care explica posibilitatea fenomenelor şi necesitatea înlănţuirii lor cauzale. *(System der Philosophie* II şi *Metaphysik*, Einleitung). Wundt deasemenea vedea în filosofie ştiinţa generală, care uneşte cunoştinţele ştiinţifice „într'un sistem lipsit de contradicţii în scopul formulării unei concepţii despre lume şi viaţă care să satisfaca cerinţele raţiunii şi nevoile spiritului'". *(System der Philosophie*, Einleitung).

Paralel cu această concepţie ştiinţifică şi obiectivistă a filosofici s'a desvoltat în aceiaş epocă o concepţie subiectivista şi psihologistă a cărei iniţiator fusese în epoca modernă gânditorul englez *John Locke*. Reprezentanţii ei vedeau în filosofie o analiză subiectivă a spiritului sau, — dacă nu o reduceau la atât, — puneau accentul în filosofie pe o asemenea analiză, în care vedeau punctul de plecare al oricării încercări de a cunoaşte şi explica universul în general. Ca reprezentanţi ai concepţiei în chestie au fost în Franţa *Destutt de Tracy* şi *Théodore Jouffroy*, iar în Anglia *William Hamilton*. In Germania aceiaş concepţie a fost reprezentata în deosebi de *Franz Brentano*. Pregătitorul ei însa trebue considerat *Beneke*. Influenţat el însuş de *Thomas Reid* şi de *Dugald Stewart*, — a căror orientare în filosofie era deasemenea psihologistă, — el a susţinut primul în Germania nevoia de a întemeia filosofia pe psihologie. Cei ce i-au urmat au mers mai departe tăcând din filosofie ca *Lipps* o ştiinţa a spiritului sau a experienţei interne, sau ca *Joël* o ştiinţă a spiritului ca atare.

Alături de toate aceste concepţii despre filosofie din trecut, în timpul din urmă a căutat să se impună o concepţie ce pare a fi cu totul nouă: este anume aceea, — în forme multiple, — a *filosofiei intuiţioniste*. Ea se deosebeşte de acele anterioare mai întâi prin aceea că nu vede în filosofie nimic din ceeace a fost până acum. Ea nu vede aşadar într'însa nici dragoste de înţelepciune, nici ansamblu al ştiinţelor, nici sinteză a lor, nici explicare raţională a lumii, nici analiză a spiritului, nici ştiinţă a primelor principii ale cunoaşterii sau ale lumii, — aşadar nimic din ceiace a fost în trecut. Filosofia nu mai este pentru reprezentanţii acestei concepţii o cunoaştere propriuzisă a vreunui lucru oarecare; nu este nici măcar o funcţiune a inteligenţei. Ea este *„trăire"* a ceva ce nu cade sub experienţa simţurilor, nici nu poate fi prins în „concepte", adică în ideile noastre generale, dar constitue realitatea ultimă a lucrurilor. Uneori, — cum este cazul la *Bergson*, — aceasta „trăire" este o *cvasi* cunoaştere intuitivă. *(Introduction à la Métaphysique)*. Alteori, — cum este cazul la *Jaspers* sau la *Berdiaeff*, — ea este o cunoaştere afectivă a realităţii, o iubire a existenţei absolute a lucrurilor. *(Cinq méditations sur l'existence)*. Luată în asemenea înţeles filosofia devine o prindere directa de contact cu realitatea pe calea unei intuiţii mai mult sau mai puţin pronunţat afective. Noutatea acestei concepţii este mai mult apa-

rentă, întrucât ea nu face decât să reediteze vechea filosofie mistică din ultima perioadă a antichităţii.

Apropiată de concepţia mistică despre filosofie este cea fenomenologică precum şi aceea a filosofiei existenţiale, întrucât toate recurg la un gen particular de cunoaştere a realităţii ultime a lucrurilor, pe care-l denumesc deopotriva intuiţie, deşi îl înţeleg în mod simţitor diferit. Pentru fenomenologi, — în fruntea cărora este *Edmund Husserl*, — filosofia este o descriere a domeniului neutru al trăitului şi a esenţelor cari se prezintă în el, descriere al cărei principal instrument este intuiţia. Pentru reprezentanţii filosofiei existenţiale, — a cărei origina este în fenomenologia lui Husserl şi al cărei reprezentant de frunte este *Martin Heidegger*, — filosofia este o ontologie a existenţei umane sau o teorie personalistă a existenţei. — Asupra acestor concepţii intuiţioniste despre filosofie va trebui sa revenim în cuprinsul lucrării, când ne vom ocupa de întregul lor conţinut de idei, şi vom da atunci amanuntele necesare.

In mişcarea filosofică românească, d. P. *P. Negulescu* a dat filosofiei înţelesul de *explicare generală şi unitara a universului*. Din punct de vedere funcţional, filosofia ar fi *analiza primelor principii şi sinteza ultimelor rezultate ale ştiinţei*. Rolul filosofiei este aşadar, după d. Negulescu, de a da o explicare unitara a existenţei în general, iar calea pe care ea poate sa ajunga a şi-l îndeplini este examenul critic al primelor principii ale cunoaşterii sau al ideilor fundamentale ale ştiinţei, în vederea determinarii valorii de adevăr a rezultatelor ei, precum şi sinteza într'o concepţie generală şi unitară despre lume a rezultatelor ultime ale cercetarii ştiinţifice. Cu alte cuvinte filosofia urmăreşte ca scop final determinarea unei concepţii adevărate despre univers ca întreg. In accst scop ea este obligată să se folosească de rezultate ultime la cari au ajuns ştiinţele în studiul lor parţial al fenomenelor universului. Filosofia nu ar putea primi însa rezultatele cercetării ştiinţifice fără nicio rezervă. Ea trebue mai întâi sa supuna noţiunile fundamentale ale ştiinţei unui examen critic pentru a le determina valoarea. In vederea acestui scop filosofia are de îndeplinit ca primă condiţiune un studiu amănunţit asupra cunoaşterii în general, întrucât examenul critic de care a fost vorba nu se poate face altfel.

Luată în înţelesul acesta filosofia nu este, dupa d. Negulescu, numai ceeace trebue să fie în prezent şi în viitor, ci şi ceeace a fost totdeauna în trecut. Dela apariţia ei în antichitatea greacă şi până în prezent, filosofia a încercat, în diferitele concepţii cari s'au succedat unele altora, sa dea minţii omeneşti posibilitatea unei înţelegeri a lumii şi a vieţii în general. Formele foarte diferite, — uneori şi ciudate, — pe cari le-a luat nu reprezintă decât necontenitele încercări ale minţii omeneşti, — veşnic dovedite zadarnice prin greutăţile pe cari le întâmpinau, — de a atinge aceasta ţintă finală. Puterile prea slabe ale minţii omeneşti şi greutatea prea mare a scopului pe care îl urmărea dau socoteală îndeajuns

de bine de insuccesele milenare ale filosofiei. Incercările multiple şi variate, pe cari mintea omenească le-a făcut însă în câmpul filosofiei pentru a ajunge la obiectivul ei ultim, nu trebue să ne înşele asupra înţelesului lor. Cu formele diferite pe cari le-au luat, toate au urmărit în ultimă instanţă acelaş adevăr asupra existenţei în general. Filosofiile mistice şi intuiţioniste, acele psihologiste şi critice, cum este filosofia aprioristă, exprimă în forme diferite unul şi acelaş înţeles al filosofiei ca încercare de explicare generală şi unitară a lumii. Dela un reprezentant la altul al filosofiei procedeele au putut şi pot să difere fundamental, dar obiectivul ultim este acelaş. Aparenţa lor deosebire fundamentală provine de acolo că unele au exercitat funcţiunea analitică, altele pe cea sintetică, a filosofiei.

Dar, în afara înţelesurilor diferite cari s'au dat cuvântului filosofie, filosofia a existat şi continuă să existe în mişcarea intelectuală a omenirii. Ea a existat chiar înainte de a fi fost cunoscut cuvântul în chestie. Este acum evident că spre a ne opri asupra unei definiţii corecte a filosofiei trebue să vedem, dupăce am arătat ce a însemnat cuvântul, ce a fost şi ce a devenit filosofia ea însăş, — ceeace rămâne să facem în paginile următoare.

§ 2. *Ce a fost şi ce a devenit filosofia.* — In istoria filosofiei teoriile şcoalei din Milet, — ai cărei reprezentanţi au fost *Tales*, *Anaximandru* şi *Anaximene*, — sunt considerate ca fiind primul început de cugetare filosofică, aşa încât ea începe cu expunerea lor. Filosofia şi-ar fi făcut aşadar apariţia pe la începutul secolului al VI-lea a. c., în Ionia, una din coloniile greceşti din Asia-Mică.

Ceeace putem şti privitor la teoriile acestor primi filosofi, cari se numeau *fizicieni* sau *fiziologi*, — şi ceeace putem înţelege din ele se reduce la prea puţin. Cunoaşterea şi înţelegerea lor exactă este dificilă chiar pentru specialişti. Greutatea de a determina ce anume probleme şi-au pus ei şi ce deslegare le-au dat provine în primul rând de acolo că ne lipsesc operele lor originale, cari s'au pierdut. Dela ei nu ne-au rămas decât unele fragmente, — şi acestea numai în cazurile cele mai fericite, şi nu de o autencitate care ar rămânea în afară de orice îndoială. In privinţa înţelesului lor obscur, ca şi în cazurile când ele lipsesc cu totul, suntem nevoiţi să ne adresăm la comentatori, cari au trăit mult mai târziu, şi ale căror interpretări inspiră din acest motiv îndoeli serioase. La greutatea aceasta se adaugă o alta, nu mai puţin importantă. Greaca clasică, pe care o cunoaştem, diferă adesea simţitor de limba primilor filosofi. Aşa fiind înţelesul adevărat pe care îl aveau fragmentele ce ne-au rămas dela ei cel mai adesea ne scapă.

Din cât putem şti totuşi, este probabil că problema dela care au plecat primii filosofi greci a fost aceea a originii lumii.

S'a susţinut că ei ar fi început prin a-şi pune problema naturii existenţei sau a materiei. „Problema materiei a trecut pe primul plan al preocupărilor", spune *Theodor Gomperz*, cunoscutul istoric al filosofiei greceşti, vorbind despre filosofii milesieni, — şi el complectează această scurtă afirmare cu desvoltări destinate să facă a se înţelege că prima problemă a filosofiei ar fi fost aceea privitoare la natura existenţei. Iar John Burnet, un alt istoric de frunte al filosofiei greceşti, afirmă că „ceeace interesa real pe filosofii ionieni era cercetarea substanţei primordiale".

Interpretarea aceasta se întemeiază în deosebi pe comentariile lui Aristotel. Ele nu merită însă încrederea ce li s'a acordat altădată. Nietzsche deja, cu spiritul său critic ascuţit, începuse să pună la îndoială adevărul informaţiilor pe cari le dă Aristotel asupra primilor filosofi greci şi în general asupra gânditorilor cari l-au precedat. Mai târziu, Rivaud a susţinut împotriva lui Aristotel că primii filosofi greci nu şi-ar fi pus nicidecum problema naturii lucrurilor. *(Le problème du devenir et la notion de la matière dans la philosophie grecque depuis les origines jusqu'à Théophraste.* Paris 1905). Iar într'o lucrare mai recentă Harold Cherniss a arătat, confruntând între ele textele lui Aristotel, deformările pe cari le-a dat el, după împrejurare, concepţiilor primilor filosofi greci, în cari ar fi vrut să vadă câte un aspect parţial al propriilor sale teorii. *(Aristotle's criticism of presocratic philosophy.* Baltimore, 1936). Filosoful stagirit, — discipol şi continuator al lui Platon, care ajunsese la o concepţie idealistă, — îşi pusese în termeni precişi problema naturii existenţei. Nu făcuseră însă acelaş lucru filosofii din şcoala ioniană, cari îl precedaseră cu două secole, fiindcă n'au avut dece.

Este caracteristic faptul că scrierile filosofice ale primilor gânditori greci purtau aproape totdeauna titlul περὶ φύσεως. In greaca clasică φύσις însemna „natură". Iată dece, istoricii filosofiei au tradus titlul de care e vorba prin „despre natură". La început însă cuvântul φύσις pare a fi însemnat „obârşie", „origină". In acest înţeles primitiv îl găsim dealtfel şi mai târziu, la Aristotel, care în una din lucrările sale întitulează φύσις τοῦ γαλάττου capitolul în care tratează despre origina sau provenienţa laptelui. Traducerea adevărată a titlului scrierilor primilor filosofi greci trebue să fie dar „despre origină", înţelegându-se prin aceasta „despre origina universului". Preocuparea lor principală trebue să fi fost aceea de a explica origina lumii. Altfel, — independent de consideraţiile de mai sus, — era firesc ca această problemă sa se impună în primul rând minţii lor. Concepţiile pe cari încercau ei să le înlocuiască erau acele religioase primitive, cari se refereau nu la natura existenţei în general, ci la origina lumii, pe care o atribuiau unor cauze supranaturale.

S'a arătat mai demult că însemnătatea gânditorilor ionieni ca iniţiatori ai filosofiei constă în înlocuirea cauzelor personale, cari lucrează arbitrar, — prin cauze impersonale, — cari lucrează con-

form cu legile naturii. Caracterizarea este justă, dar incompletă. Cauzele impersonale, de cari au început să se folosească filosofii ionieni în explicarea naturii priveau în deosebi origina lumii. Concepţiile religioase de pe atunci puneau la origina lumii un haos primitiv. „La început a fost haosul", spunea Hesiod în *Teogonia* sa. Pentru noi, haosul înseamnă amestecul inform al lucrurilor. Grecii vechi înţelegeau însă prin haos spaţiul gol. In acest spaţiu gol a aparut pentru prima oară, după *Teogonia* lui Hesiod, Pământul şi apoi Eros, prima zeitate, care folosind Pământul sau materia a dat naştere lucrurilor din univers. Explicarea aceasta însă n'a putut să satisfacă multă vreme mintea omenească.

In secolul al VI-lea, experienţa oamenilor era destul de înaintată pentruca ei să-şi dea seama că din nimic nu poate naşte nimic. Ei au ajuns în felul acesta la convingerea că universul n'ar fi putut lua naştere din haos, care nu era nimic. Iată deci, Tales, — întemeetorul şcoalei ioniene, — pentru a explica origina lumii, a căutat o substanţă capabilă a se transforma în toate lucrurile. Cum se ştie, el a găsit că aceasta trebue să fie apa. Preocupaţi, de aceeaş problemă a originei lumii ceilalţi reprezentanţi ai şcoalei ioniene au căutat sa pună deslegarea ei într'un acord mai bun cu datele experienţei şi cu cerinţele logice ale gândirii. In felul acesta au luat naştere celelalte cosmonogii greceşti, adică celelalte teorii asupra originei lumii.

In prima ei epocă filosofia a fost deci o explicare a originei lumii prin cauze naturale. Dar ea n'a rămas definitiv legată de această problemă. După mai bine de un secol de încercari neizbutite de a explica pe calea cauzalităţii naturale origina lumii, ajunsă la concepţii contradictorii, filosofia a dus cu sofiştii la scepticism. Cu aceştia, — dintre cari cei mai de seamă au fost *Protagoras din Abdera* şi *Gorgias din Leontiu*, — cugetarea filosofică şi-a pus pentru prima oară o nouă problemă, — pe aceea a cunoaşterii, problema originei lumii căzând pe planul al doilea. In faţa nenumăratelor concepţii contradictorii despre origina lumii, cari îşi tăgăduiau una alteia adevărul, mintea omenească a ajuns să-şi pună în mod firesc întrebarea: ce este adevărul şi ce putem şti? Iar primii gânditori cari şi-au pus-o, — rămaşi în istoria filosofiei cu numele de sofişti, — au ajuns la concluzia că adevărul nu există şi că noi nu putem şti nimic.

Filosofia a devenit în modul acesta un fel de cercetare asupra cunoaşterii. Dar nici această nouă formă a ei nu a putut să rămână definitivă. Atitudinea negativă a scepticismului faţă de problemele mari ale existenţei şi ale vieţii este departe de a satisface nevoia de cunoaştere şi de înţelegere a minţii omeneşti. Iată deci, problema cunoaşterii rămânând mai departe ca şi aceea a originii universului una din problemele fundamentale ale filosofiei, cugetarea filosofică a ajuns să-şi pună întrebarea: ce există în realitate dincolo de lucrurile aparente, despre cari luăm cunoştinţă prin simţuri? Cu alte cuvinte, faţă de scepticismul sofiştilor, — ale căror obiecţii

aduse cunoașterii nu au putut să nu sdruncine încrederea în adevarul ei absolut, — gânditorii cari le-au urmat și-au pus în mod firesc, odată cu problema cunoașterii, problema naturii existenței. Primii filosofi au socotit adevărul obiectiv al cunoașterii ca ceva dela sine înțeles. Rezultatele contradictorii la cari au ajuns în încercarile lor de a deslega problema originii universului i-a dus treptat la problema cunoașterii și a naturii existenței. In situația aceasta au apărut concepțiile lui *Platon* și *Aristotel*. Cu acești gânditori filosofia a ajuns să pună în centrul preocupărilor ei acea cercetare care poartă numele de *metafizică* și al cării obiect este determinarea naturii existenței. Filosofia deveni în felul acesta o încercare de cunoaștere și de explicare a lumii dincolo de relativitatea cunoașterii obișnuite.

In secolele următoare, — cel puțin în unele școale filosofice, la *stoici* și la *epicureici*, — preocupări de ordin moral au făcut ca un timp interesul pentru problemele teoretice ale filosofiei să cadă pe planul al doilea. Totuși această schimbare a filosofiei într'o artă de a trăi conform cu un ideal suprem de viață morală sau într'o pregătire intelectuală a vieții morale nu a putut să dureze multă vreme. Interesul teoretic al problemelor filosofiei a recâștigat în cele din urmă întâetatea pierdută un timp.

In *Evul-Mediu* filosofia s'a reîntors pe deplin la preocuparea ei teoretică de a găsi o cunoaștere și o explicare absolută a lumii. Interesul pe care îl puneau în acest timp reprezentanții cugetării filosofice pe găsirea unei posibilități de a împăca credința creștina cu nevoile rațiunii nu a schimbat întru nimic obiectul filosofiei. Filosofia era pe atunci subordonată teologiei, și în această situație ea ajunsese să-și pună unele probleme particulare, cum a fost aceea a naturii ideilor generale, care a dat loc celebrei dispute dintre realiști și nominaliști, — dar scopul ei final și preocuparea ei centrală rămăsese găsirea unei concepții generale despre lume întemeiată pe gândire.

In epoca Renașterii filosofia a rămas ceeace devenise cu Platon și cu Aristotel încă din antichitate, — și nu numai în ceeace privește problemele ei, ci și în ceeace privește soluțiile lor. Renașterea nici nu a fost decât o reluare a concepțiilor filosofice din antichitatea greacă, — în deosebi a filosofiei lui Platon, cum a fost înlăuntrul Academiei neoplatonice din Florența, și a filosofiei lui Aristotel, cum a fost în școala dela Padua. Filosofia a rămas așadar și în acest timp o explicare a lumii dincolo de relativitatea cunoașterii obișnuite.

Timpurile moderne, prin *Bacon* și prin *Descartes* ca reprezentanți mai de frunte și mai ales ca inițiatori, par a marca o deosebire profundă între vechea și noua filosofie. In realitate deosebirea este mai puțin importantă. Este adevărat că atât Bacon cât și Descartes au început prin a-și construi opera filosofică punându-și problema cu totul specială a metodei. Dar, cu toată importanța pe care i-o dădeau, ei nu vedeau în ea decât o problemă

preliminară a filosofiei, obiectul ei rămânând acelaş care fusese mai înainte, şi anume cunoaşterea şi explicarea lumii în general. Iar dacă unul şi altul au întârziat mai mult asupra metodei în cercetările lor filosofice, în schimb urmaşii lor, — în special acei ai lui Descartes, — *Malebranche*, *Spinoza*, *Leibniz*, au trecut deadreptul la obiectul propriuzis al filosofiei. De partea lui Bacon, problema cunoaşterii căpătase un interes nu numai deosebit, ci deadreptul exclusiv, în deosebi la *John Locke*. Aceasta nu dovedea însă decât că, recunoscându-se filosofiei aceeaş preocupare fundamentală de a da o cunoaştere absolută a lumii, se stăruia asupra problemei cunoaşterii ca fiind de interes capital în scopul pe care filosofia îl urmărea. Gânditorii englezi *Georg Berkeley* şi *David Hume*, — cari au continuat empirismul lui Bacon şi al lui Locke, — au păstrat filosofiei înfăţişarea de care e vorba. Filosofia a rămas aşadar şi în epoca modernă aceeaş încercare de cunoaştere şi de explicare a lumii.

S'a dat un interes deosebit în opera filosofică a lui *Kant*, — dela care se poate considera că a început filosofia contemporană, — criticei pe care a întreprins'o el asupra cunoaşterii. Iar filosofia contemporană şi-a epuizat aproape totalitatea sforţărilor ei pentru a găsi o deslegare satisfăcătoare a problemei cunoaşterii plecând dela stadiul în care o lăsase Kant în opera sa critică. In epoca de care e vorba aşadar problema fundamentală a filosofiei a devenit problema cunoaşterii. Nu însă unica ei problemă. Scopul pentru care atât în filosofia contemporană cât şi în filosofia antică şi modernă s'a pus în discuţie problema de care e vorba a fost totdeauna acela de a se şti în ce măsură cunoaştem sau pe ce cale putem să cunoaştem lumea în adevărata ei alcătuire, precum şi acela de a se păşi la realizarea unei asemenea cunoaşteri. Aşadar şi după ca şi înainte de Kant obiectul propriuzis al filosofiei a rămas aceeaş cunoaştere şi înţelegere absolută a lumii, — deşi pentru o bună bucată de vreme nu cunoaşterea şi explicarea lumii i-a preocupat pe reprezentanţii ei atât, cât problema originei, a obiectului şi a valorii de adevăr a cunoaşterii ca problemă preliminară a filosofiei.

In timpul din urmă, problema cunoaşterii a căzut din nou pe un plan secundar în ordinea de preocupări ale filosofiei, pentru ca obiectul ei propriuzis să redevină actual. In această situaţie se găsesc noile filosofii mistice, cari în aparenţă fac o figură cu totul particulară în seria din trecut a concepţiilor filosofice. Ele nu sunt totuşi în realitate decât încercări de cunoaştere absolută a lumii pe o cale deosebită de aceea a cunoaşterii obişnuite, — sunt cu alte cuvinte exact ceeace a fost şi până acum filosofia, cu simpla deosebire că ele încearcă un gen de cunoaştere afectivă deosebită prin natură de aceea pe care sperase până acum filosofia să o realizeze pe calea gândirii discursive. Cât despre noutatea „intuiţiei" ca mijloc de cunoaştere, ea este cu totul discutabila, întrucât a fost încercată încă din antichitate.

§ 3. *Ce este filosofia și cum a luat naștere.* — Dealungul tuturor transformărilor prin cari a trecut în decursul timpului, decând a apărut și până în prezent, filosofia a rămas o încercare de cunoaștere și de explicare a lumii în general. Pecând așadar cuvântul filosofie a avut în decursul timpului înțelesuri cu totul diferite, filosofia a fost totdeauna aceeaș încercare de a deslega problema existenței în general. Alături așadar de înțelesurile multiple și variate ale cuvântului filosofie, mintea omenească a simțit, încă din antichitate, decând a părăsit, cel puțin prin unii din reprezentanții ei mai de frunte, credințele religioase, nevoia unei cunoașteri mai adânci a lumii și a unei explicări generale și unitare a ei. Problemele cari s'au grupat în jurul acestei preocupări au format cu timpul obiectul a ceeace se chiamă filosofie și au restrâns din ce în ce mai mult la el exclusiv înțelesul cuvântului filosofie.

S'a spus uneori că filosofia ar fi un complex de probleme generale. Acesta este dealtfel înțelesul pe care i-l atribue mulțimea necunoscătorilor în materie. Atât însă nu ar putea să o definească. Este adevărat că problemele filosofiei sunt generale, sunt chiar, — dacă se poate spune, — foarte generale. Dar nu sunt mai puțin generale decât multe altele. Problema cunoașterii nu este mai generală decât problema căderii corpurilor, și totuși prima, nu cea de a doua, formează obiectul filosofiei. Așadar nu caracterul de a fi generale dă unor anumite probleme dreptul de a se considera ale filosofiei, ci altceva, și acest altceva nu este decât un obiect anumit al lor. Cu mai multă dreptate s'ar putea spune că filosofia a fost și a rămas o atitudine sufletească în fața lumii și a vieții. Definiția aceasta are meritul de a fi mai cuprinzătoare decât aceea la care ne-am oprit mai sus, întrucât prin „atitudine sufletească în fața lumii și a vieții" se poate înțelege nu numai o încercare teoretică de a cunoaște și de a înțelege lumea și viața, ci și o preocupare practică, așa cum a și fost filosofia adesea. Definiția în chestie are în schimb marele neajuns de a fi prea vagă. Cuvântul „atitudine", — care nu spune mare lucru, — ar lăsa filosofiei libertatea de a fi în acelaș timp și mai mult și mai puțin decât este. Mai mult, fiindcă s'ar putea înțelege printr'însa o producție poetică, întrucât o asemenea producție poate exprima foarte bine o „atitudine" în fața lumii și a vieții, — pecând caracterul fundamental al unei filosofii propriu zise este teoretic. Mai puțin, fiindcă cuvântul „atitudine" nu exprimă tocmai caracterul teoretic al filosofiei.

In calitatea ei de cunoaștere și de explicare a lumii în general, filosofia răspunde unei adânci nevoi a spiritului omenesc. S'a spus că filosoful se caracterizează prin aceea că își pune întrebări în condițiuni în cari mintea comună a oamenilor nu simte nevoia. Despre filosofi și despre filosofie nu se poate susține totuși un mai mare neadevăr. Filosofia nu este destinată a satisface o nevoe artificială a unor spirite izolate, nici nu corespunde

unei puteri de analiză intelectuală care nu ar fi comună spiritului omenesc. In secolul trecut, Schopenhauer susţinea că moartea,— prin misterul în care este învăluită pentru spiritul omenesc, — ar fi împins pe oameni spre întrebările generale asupra lumii şi a vieţii, cari constituesc obiectul filosofiei. Mai recent, în introducerea la primul volum al *Filosofiei Renaşterii*, d. P. P. Negulescu a arătat că preocuparea pentru problemele generale ale filosofiei este produsul unui întreg complex de sentimente, în care spaima în faţa morţii şi vălul de mister în care a fost ascunsă pentru mintea omenească viaţa de dincolo de mormânt a jucat, alături de nelămurirea pe care o produceau în spiritul omenesc suferinţele nenumărate ale vieţii, un rol covârşitor.

„Nevoia de a înţelege lumea şi propria sa existanţă, — spune d. Negulescu în paginile la cari ne referim, — e pentru mintea omenească o nevoe organică în toată puterea cuvântului. Ce e, de unde vine şi în ce scop există lumea, care e rostul întâmplărilor ei şi, în sfârşit, care e înţelesul propriei lor vieţi, iată întrebările ce au frământat pe oameni, sub forme mai mult sau mai puţin limpezi, încă din momentul, în care s'au trezit într'înşii puterile sufleteşti ce îi deosebesc de animale. Animalele nu se miră nicidecum de existenţa lor, nici de existenţa lumii; în privirea lor calmă şi indiferentă se resfrânge par'că inconştienţa naturii neînsufleţite; iar spaima pe care o simt şi ele în faţa morţii, e o repulsiune pur fizică, fără înălţarea metafizică specific omenească. Căci în faţa morţii oamenii nu suferă numai ca animalele, ci se şi întreabă de ce suferă şi dece trebue să sufere, de ce sunt adică condamnaţi să moară şi care e soarta ce-i aşteaptă apoi. Adânca seriozitate şi dureroasa uimire de care sunt cuprinşi până şi oamenii cei mai uşuratici şi mai nereflexivi în faţa cadavrului unei fiinţe scumpe, sunt o dovadă neîndoioasă de intensitatea, cu care misterul tragic al morţii se impune tuturor. In fiorul ce o străbătea în faţa acestui mister a găsit poate mintea omenească primul îndemn către reflexiunea filosofică.

„Dacă însă moartea o vede omul mai rar, în jurul său, de durerile fizice şi morale, cu miile lor de forme, se loveşte la fiecare pas, în propria sa viaţă. Iar aceste dureri sunt un alt îndemn, poate mai slab, dar mai statornic, de reflexiune. Căci omul intră în viaţă cu o nespusă sete de fericire. Nicăieri, însă, şi niciodată, această sete morală, mai chinuitoare poate decât cea fizică, nu-şi găseşte îndestularea deplină; nenumărate împrejurări vrăjmaşe i se pun veşnic de-a curmezişul. Şi în faţa acestei veşnice contradicţii dintre natura sa, care-l împinge spre fericire, şi viaţa sa, care îl face să sufere, omul se întreabă desnădăjduit, care e înţelesul acestei amare fatalităţi? Cine a întocmit lucrurile cu atâta cruzime, şi ce are de câştigat din durerile omeneşti? Dacă toate au un scop pe lume, ce scop are suferinţa?

„Şi astfel, întrebările chinuitoare ce se ridică pe mormintele celor ce nu mai sunt, rătăcirile melancolice ale gândului în ceasurile

de durere, stăruința plină de neliniște, cu care ochiul obosit al bătrânului caută să pătrundă întunericul, ce-i învălue la orizont cărarea vieții, — au fost primele forme, oarecum instinctive, ale reflexiunii filosofice. Iar capetele mai bine organizate au ajuns încetul cu încetul la convingerea, că problema înțelesului vieții nu se poate deslega decât numai în legătură cu celelalte probleme, privitoare la natura, origina și scopul lumii în general".

Dar problema cauzelor cari au determinat apariția cugetării filosofice și orientările ei ulterioare este cu mult mai complicata și mai grea decât poate să rezulte din paginile citate mai sus. Ea a fost tratată într'o lucrare mai specială cu tot aparatul de informație științifică și cu desvoltările necesare de acelaș autor pe care l-am citat adineauri în *Geneza Formelor Culturii*, — în special în prima parte a lucrării. Pentru oameni în general, preocupările lor de ordin intelectual, preocupări cari culminează în problemele generale ale filosofiei, par a fi ca ceva dela sine înțeles răspunzând unor nevoi intelectuale firești ale spiritului lor. In realitate lucrurile nu se explică în această privință *atât dela sine* cum se crede. Faptul că oamenii au părăsit la un moment dat al evoluției lor sufletești activitatea practică, singură destinată a satisface nevoile vieții, pentru a se îndrepta pe calea aceleia teoretice, care nu are, sau cel puțin nu pare a avea nicio legătură directă cu viața, constitue dimpotrivă o problemă îndeajuns de grea. Reprezentanții teoriei freudiene au susținut în această privință că orientarea de care e vorba a activității omenești ar fi o satisfacere *travestită* a unor nevoi inconștiente nesatisfăcute pe cale normală. In scrierea de care am vorbit mai sus, d. P. P. Negulescu a arătat motivele pentru cari o asemenea ipoteză nu poate să fie admisă. Principala dificultate pe care ea o întâmpină, este că nu explică dece, odată împiedecată de a se îndrepta pe calea normală, activitatea omenească s'a orientat pe calea gândirii abstracte. Dispozițiile native la cari recurg reprezentanții teoriei pentru a evita această dificultate trebuesc ele însele explicate. Adevărul este că numărul cauzelor cari au îndreptat activitatea omenească spre gândire îndepărtând-o dela acțiune este mult mai mare și că ele sunt de altă natură decât aceea la care recurg reprezentanții școalei freudiene. Intrucât ar fi anevoe, — și fără folos într'o expunere care, prea scurtă, ar fi în mod fatal neclară, — să trecem în revistă cauzele de cari vorbim, ne mulțumim să trimitem cetitorul dornic a studia această problemă la scrierea pomenită mai sus.

Cum s'a putut vedea totuși, filosofia a apărut ca un produs natural al spiritului omenesc, nu ca o creațiune artificială a unor capete singulare. Adesea în expunerile filosofice cu caracter istoric se scapă totuși din vedere aceasta înfățișându-se diferitele concepții din trecut ca fiind teorii lipsite de orice legătură cu problemele pe cari spiritul omenesc și le pune în mod natural în fața existenței. Concepțiile filosofice apar astfel ca simple speculații subtile lipsite de înțeles și mai ales de utilitate, preocupări ale unor oa-

meni cari au pierdut contactul cu realitatea. Iar lucrurile de cari se ocupă ele par a fi dintr'o lume cu totul streină de aceasta concretă şi vie în mijlocul căreia trăim. Aşa fiind se înţelege dece impresia generală este că filosofia reprezintă o categorie de preocupări mintale ale unei foarte mici minorităţi de oameni dispuşi a-şi întrebuinţa timpul fără folos. Această greşită înţelegere a filosofiei se datoreşte unei întrebuinţări abuzive care i se dă de unii dintre acei ce o profesează sub o formă sau alta. Prin prestigiul de care se bucură, filosofia a atras de partea ei nu puţine spirite slabe, dornice a-şi asigura un renume, — şi poate şi o situaţie. Timpul din urmă mai ales a înregistrat în domeniul ei o adevărată invazie de asemenea elemente. Şi era firesc ca asemenea „reprezentanţi" improvizaţi ai cugetării filosofice, pentru cari filosofia este o ocupaţie oarecare printre multe altele, să nu prindă îndeajuns de bine înţelesul ei adevărat. Iar calea greşită pe care erau dispuşi să apuce era cu atât mai atrăgătoare, cu cât înclinarea lor firească spre originalitate şi spre adâncime aparentă le dădea un impuls deosebit de puternic spre artificializare a ceeace altfel ar fi putut să pară la mintea oricui şi deci lipsit de valoarea deosebită pe care o căutau atât de stăruitor. Filosofia este totuş, — dincolo de asemenea produse hibride, — ceva care, alături de muzică şi de poezie, satisface o nevoe adâncă şi naturală a spiritului omenesc. Expunerea mai amănunţită a problemelor ei fundamentale, la care trebue să trecem acum, va face să fie vizibil dela sine caracterul acesta al ei.

§ 4. *Problemele Filosofiei.* — Am arătat că obiectul filosofiei este cunoaşterea şi explicarea generală şi unitară a universului. Intrebarea care se ridică acum este: ce probleme se grupează în jurul acestei preocupări centrale a filosofiei? Pentru cunoaşterea şi explicarea universului în general prima întrebare care se ridică este aceea a originei lui. Este netăgăduit că în stadiul actual al filosofiei nu aceasta este cea mai importantă întrebare care i se ridică. Cum am mai arătat însă, gândirea filosofică a început prin a şi-o pune. Cosmos se numea în antichitatea greacă totalitatea lucrurilor din natură, pe care noi o numim azi univers sau lume, — iar teoriile asupra originei cosmosului au rămas în istoria cugetării filosofice sub numele de cosmogonii sau cosmologii. Cu timpul, — poate că chiar dela început, — problema originei cosmosului s'a complicat cu aceea a alcătuirii sau, — cum se mai spune, — a structurii lui, precum şi cu aceea a scopului în vederea căruia există. Sub această formă ea a rămas în filosofie ca una din problemele ei fundamentale sub numele de *problemă cosmologică.*

Trei, — cum se vede, — sunt întrebările cari se grupează în jurul problemei generale de care e vorba. Şi anume: care este origina universului?, care îi este alcătuirea?, şi în ce scop există?

Cu alte cuvinte, ca să putem să ne explicăm universul, trebue să știm mai întâi cum a luat naștere, trebue apoi să știm felul cum este alcătuit și înfine trebue să mai știm și dacă există sau nu în vederea vreunui scop. Dintre aceste trei întrebări, în cari se descompune problema casmologică, aceea la care se poate răspunde mai ușor este a doua, privitoare la alcătuirea universului. Nu putem ști cum a luat naștere universul decât făcând presupuneri mai mult sau mai puțin probabile, fiindcă n'am asistat la acest eveniment. Atunci când el s'a produs eram departe, foarte departe de a exista, și nu ni s'a păstrat de atunci nicio mărturie directă. Totastfel nu putem ști în vederea cărui scop există, pentrucă, dacă are vreun scop, se va realiza în viitor, așa încât asupra lui în prezent nu putem face decât simple presupuneri. In schimb alcătuirea universului, întrucât îl avem de față, poate fi cunoscută în mod direct pe calea experienței. Filosofii totuși, — cum am arătat, — nu au început prin a se întreba cum este alcătuit universul, ci care îi este origina. Cât privește alcătuirea, ea a constituit desigur pentru ei o întrebare de care era legată dela început problema explicării universului, dar o întrebare secundară față de aceea a originei lui. Intrebarea asupra scopului universului a apărut mai târziu în evoluția cugetării filosofice, și anume cu Socrate, la care o întâlnim pentru prima oară pusă în termeni precișI.

Problema cosmologică este prima problemă pe care și-a pus-o cugetarea filosofică la apariția ei în antichitatea greacă. Ea nu este însă prima problemă cu caracter filosofic pe care și-a pus-o mintea omenească și dela care deci ea a pornit. Evident că propriu vorbind în legătură cu gândirea prefilosofică și preștiințifică nu se poate vorbi despre ceeace numim noi probleme. Nu se poate afirma însă că înainte de apariția filosofiei și a științei oamenii n'ar fi avut oarecari cunoștințe și oarecari convingeri. Ele au existat desigur, deși oamenii nu-și puneau întrebări și probleme în termeni precișI, iar filosofia și știința n'au făcut decât să le ducă mai departe. Printre aceste cunoștințe și convingeri anterioare filosofiei, destinate să ia mai târziu forma teoriilor filosofice, primele pe cari le-a elaborat mintea omenească erau privitoare la natura existenței, nu la origina ei. Universul era prea complicat și prea vast pentru a fi conceput ca un tot unitar și pentruca mintea oamenilor primitivi să simtă nevoia unei explicări generale a lui. In schimb fenomenele particulare cari se produceau la fiecare pas isbeau simțurile în tot momentul, și dela un timp înainte mintea omenească a simțit nevoia să și le explice. Observarea curentă arăta însă în privința aceasta că există două categorii cu totul deosebite de fenomene: fenomenele naturii moarte și fenomenele naturii vii și însufletite. Motive, — pe cari nu este cazul să le studiem aici, — au împins mintea omenească primitivă să atribue producerea acestor două categorii de fenomene la două categorii diferite de existențe, spiritul și materia. Deosebirea dintre fenomenele vieții și fenomenele naturii neînsufletite era atribuită

deci prezenţei în organismele vii a unui principiu deosebit de materia moartă pe care îl numim azi suflet sau viaţă. Convingerea aceasta constitue din punct de vedere filosofic o anumită soluţie a uneia din problemele filosofiei, şi anume a aceleia privitoare la natura existenţei în general.

In filosofie ea poartă numele de *problemă ontologică*. Prima formă în care a apărut în evoluţia cugetării filosofice este aceea dată de şcoala din Eleea, cu *Parmenide* şi *Zenon*, prin întrebarea simplă dar plină de greutăţi: ce există în realitate? Filosofii cari precedaseră pe acei din şcoala eleată ajunseseră la concepţii contradictorii în privinţa originei universului. Faţă de această confuzie ce domnea în filosofie, Parmenide şi-a pus întrebarea firească: ce este adevărat din tot ce se susţine privitor la origina universului? Şi fiindcă altă cale nu a putut găsi de a da un răspuns la această întrebare, — la care predecesorii săi răspundeau punând origina universului în apă, în aer, în foc sau într'o substanţă nedeterminată, — el s'a întrebat: în definitiv ce există în realitate? In modul acesta a apărut în filosofie pentru prima oară problema ontologică. Obiectul ei este natura existenţei în general sau natura intimă a existenţei. Un secol după acesta, problema ontologică a apărut din nou în filosofie aproape în aceiaş termeni, dar cu o cu totul altă deslegare, cu *Platon* şi *Aristotel*. Scepticismul sofiştilor a fost acela care a împins cugetarea filosofică pe noua ei cale. Deslegarea problemei în chestie a luat în filosofie, dela Platon şi Aristotel înainte, formele diferite a ceeace se chiamă în filosofie *metafizică*. Metafizica reprezintă cu alte cuvinte deslegarea uneia din problemele fundamentale ale filosofiei, şi anume pe aceea privitoare la natura existenţei.

Cuvântul a apărut pentru prima oară la discipolii lui *Aristotel*, cari au întitulat astfel o parte din scrierile filosofului grec cunoscute azi sub acelaş nume. El a apărut în această calitate în colecţia operelor lui Aristotel făcută de Andronicos din Rodos, care a trăit în secolul I a. C. Τὰ μετὰ τὰ φυσικά se întitulau în această colecţie, din cauza locului pe care-l ocupau, scrierile cari veneau după cele de fizică. In ele Aristotel trata despre filosofia primă pe care o concepea, — cum am arătat, — ca pe o „ştiinţă a primelor principii şi a primelor cauze" şi ca pe o „ştiinţă a existenţei ca existenţă", ceeace avea pentru el unul şi acelaş înţeles şi anume: cunoaşterea naturii intime a existenţei sau cunoaşterea absolutului, adică tocmai ceeace a rămas în filosofie ca obiect al metafizicei. Ca un singur cuvânt „metafizica" apare abia în Evul-Mediu, — probabil pentru prima oară la filosoful arab Averroes.

Dealungul evoluţiei cugetării filosofice sensul cuvântului nu a fost însă totdeauna acelaş. *Bacon* înţelegea prin metafizică o disciplină al cărei obiect trebuia să fie cunoaşterea cauzelor finale şi formale, în deosebire de fizică, al cărei obiect erau cauzele materiale şi eficiente ce constituesc elementul de suprafaţă al lucrurilor. „Scopul ştiinţei, spunea Bacon, este dublu: în practică

este întâi de a mări puterea omului învăţându-l să dea lucrurilor proprietăţi noui, şi al doilea de a transforma o substanţă în alta; în speculaţie scopul ei este de a descoperi *forma* unei naturi date, adică esenţa sau condiţia esenţială a cutării sau cutării proprietăţi, şi subsidiar de a şti: prin ce serie de operaţii insensibile lucrurile au căpătat proprietăţile pe cari le vedem *(latens processus)*; şi care este constituţia lor intimă *(latens schematismus)* sau care este dispoziţia ultimelor lor elemente. Până aici, nu s'a cunoscut adevăratul scop al ştiinţei: nu s'au ocupat oamenii decât de cauza materială, eficientă şi finală; s'a neglijat studiul cel mai important, acel al cauzelor formale sau al formelor, privindu-le ca imposibil de descoperit. Cercetarea formelor, obiect principal al ştiinţei, constitue *metafizica;* studiul cauzelor eficiente şi a operaţiilor lor ascunse, ca şi acel al materiei şi al constituţiei intime, obiecte secundare ale ştiinţei, constitue fizica". (Bacon. *Novum organum sive indicia vera de interpretatione naturae.* II § 1—9. şi în *De dignitate et augmentis scientiarum.* III, § 4). Bacon înţelegea aşadar prin metafizică o ştiinţă a ceeace constitue esenţa lucrurilor, ceeace a rămas până azi. Intre timp totuşi, înţelesul cuvântului a suferit schimbări simţitoare. *Condillac* numea metafizica o cunoaştere sau o filosofie a spiritului. In acelaş fel o concepea *Hamilton.* Kant înţelegea printr'însa ansamblul cunoştinţelor scoase din raţiune cu ajutorul facultăţii de a cunoaşte apriori, adică fără ajutorul experienţei. Pentru *Auguste Comte,* — întemeetorul pozitivismului, — metafizica reprezenta o etapă în evoluţia gândirii, intermediară între gândirea teologică şi cea pozitivă. Obiectul ei îl formau esenţa lucrurilor ca şi origina şi scopul lor. „Metafizica, spunea Comte, încearcă în deosebi să explice natura intimă a fiinţelor, origina şi destinaţia tuturor lucrurilor, precum şi modul esenţial de producere al fenomenelor'". *(Discours sur l'esprit positif.* ch. I, § 2). Comte aşadar nu a schimbat înţelesul care s'a dat şi se dă în general metafizicei, ci a conceput diferit numai valoarea ei. Metafizica reprezintă la el un mod perimat de cunoaştere a lucrurilor, prin care gândirea a trecut în evoluţia ei, după forma ei religioasă, şi pe care l-a părăsit, când a ajuns la forma ei pozitivă. *Schopenhauer* a păstrat deasemenea metafizicei înţelesul de disciplină al cărei obiect este cunoaşterea existenţei în sine, dar fără a-i tăgădui posibilitatea, cum făcea Comte. *Bergson* a dat metafizicei acelaş înţeles de cunoaştere a absolutului în opoziţie cu ştiinţa, care este cunoaştere a ceeace este relativ. In această calitate metafizica se dispensează de simboalele de cari se foloseşte ştiinţa în cunoaşterea lucrurilor şi cari le deformează, pentru a se servi de intuiţie ca mijloc direct de cunoaştere.

In decursul ultimului secol ca şi în secolul nostru pare totuşi a se fi înţeles prin metafizică o disciplină al cărei obiect nu este realitatea ultimă a lucrurilor, ci mecanismul şi valoarea cunoaşterii. Înţelesul acesta al metafizicei pare a fi în deosebi curent în filosofia germană. Schimbarea de înţeles de care e vorba

nu este totuşi reală, Obiectul metafizicei a rămas cunoaşterea absolutului, Ceeace s'a schimbat în metafizica contemporană nu a fost obiectul ei, şi deci nu înţelesul ei, ci interesul pentru una din problemele pe cari le ridică, şi anume interesul pentru problema, preliminară în studiul metafizicei, a mecanismului şi a valorii cunoaşterii, Iar interesul acesta a devenit atât de covârşitor, încât unii au fost dispuşi să confunde metafizica cu o teorie a cunoaşterii şi nu a naturii existenţei cum este.

S'a socotit îndeobşte că obiectul metafizicei, — care este, cum am arătat, obiectul unela din problemele generale ale filosofiei numită problemă ontologică, — ar fi total deosebit de acel al ştiinţei, Distincţiunea aceasta se întâlneşte atât la acei cari neagă posibilitatea metafizicei ca cunoaştere a absolutului, — cum fac pozitiviştii, — cât şi la acei cari o afirmă, Totuşi ştiinţa nu s'a dispensat niciodată de obligaţia de a determina ce există în realitate, Numai că ea a făcut-o în alt mod decât reprezentanţii metafizicei, Aceştia, când nu s'au oprit la consideraţii teoretice asupra cunoaşterii în general ca posibilitate de a determina esenţa obiectivă a lucrurilor, au căutat să se folosească fie de raţiunea pură fie de intuiţie pentru a determina care este natura existenţei, Ştiinţa a urmărit acelaş scop, dar s'a servit de mijloacele ei obişnuite, Există în natură trei categorii diferite de fenomene; sunt mai întâi fenomenele fizice din lumea exterioară; sunt apoi fenomenele biologice din lumea fiinţelor vii; şi sunt în fine fenomenele psihologice sau sufleteşti cari se petrec în fiinţa noastră interioară, Este inexact când se susţine, — şi se face totuşi adesea, — că ştiinţa n'ar studia decât raporturile acestor fenomene făcându-se din ştiinţă nu numai o disciplină distinctă de metafizică, ci deadreptul o adversară neîmpăcată a ei, Adevărul este că dincolo de raporturile acestor fenomene, pe cari desigur că le studiază, ştiinţa caută să determine care este natura substratului real ce li se atribue, Dincolo de fenomenele fizice, mintea omenească întrevede materia ca substrat obiectiv al lor; dincolo de fenomenele biologice, vede viaţa; iar dincolo de fenomenele psihologice, vede sufletul, Ce sunt materia, viaţa şi spiritul, — obiecte ale problemei ontologice şi ale metafizicei, — nu au încetat niciodată de a fi în acelaş timp obiecte ale ştiinţei, Numai că ştiinţa, — cum am mai spus, — s'a servit în cunoaşterea lor de mijloacele ei obişnuite, pecând metafizica a încercat, — uneori cel puţin, — altele proprii, Aici intervine deosebirea. Ea este aşadar din punctul de vedere al metodei, nu din acel al obiectului, Se ştie că ştiinţa a căutat totdeauna să descopere ce este şi cum este alcătuită materia, şi că în timpul din urmă ea a ajuns în privinţa aceasta la rezultate cu adevărat interesante, Se ştie deasemenea că în biologie ştiinţa a căutat cu mult interes să descopere ce e viaţa, şi că a ajuns la rezultate cari nu mai pot fi trecute cu vedere, Se ştie în fine că psihologia caută să determine pe cât posibil mai exact modul cum la naştere viaţa sufletească în diferitele ei forme, —

ceeace este o cercetare cel puțin indirectă a naturii sufletului. S'a susținut mai demult, într'o epocă de exagerat zel pozitivist, că psihologia trebue să fie o știință fără suflet, în înțelesul că nu trebue să se ocupe de problema naturii sufletului. Psihologia totuși nu poate să nu cerceteze condițiile vieții sufletești, și să nu ajungă în felul acesta la concluzii mai mult sau mai puțin precise privitoare la natura sufletului.

Știința nu este așadar opusă metafizicei decât în privința metodelor de cari se servește, când ele nu-i corespund. Altfel obiectul metafizicei nu reprezintă decât o fracțiune din obiectul științei. Fapt este totuși că filosofia nu a putut și nu poate să primească rezultatele cercetării științifice privitoare la natura existenței fără un prealabil examen al cunoașterii. Dar cercetarea aceasta formează obiectul altei probleme a filosofiei, cunoscută îndeobște sub numele impropriu de *teorie a cunoștinței*. Denumirea aceasta este improprie, fiindcă o teorie este o soluție a unei probleme, nu problema ea însăș, iar o cunoștință este un rezultat al operațiilor gândirii, nu operațiile ele însele sau funcțiunea de cunoaștere, singura care interesează în studiul problemei. Este mai corect așadar să spunem „problema", nu „teoria"; și „cunoașterii", nu „cunoștinței". Șau, dacă voim să întrebuințăm terminologia clasică, *problema epistemologică* sau *gnozeologică*.

Condițiile în cari a apărut această problemă arată foarte bine justificarea și înțelesul ei. Prima ei formă este aceea pe care o găsim la scepticii sofiști și la Șocrate. Concepțiile contradictorii la cari ajunseseră primii filosofi greci în explicarea originei lumii au ridicat problema adevărului și cu ea problema cunoașterii. Nelămuriți în fața contradicției dintre diferitele concepții filosofice, gânditorii cari au urmat primilor „fizicieni" s'au întrebat: Ce este adevărat din tot ce se susține? Și ce este adevărul? Am arătat că *Parmenide* trebue să-și fi pus în mod fugar această întrebare. In termeni preciși și-a pus-o pentru prima oară *Șocrate* față de scepticismul la care ajunseseră sofiștii. Pentru moment, nu ne interesează răspunsul pe care celebrul filosof grec l-a dat întrebării, ci condițiile în care și-a pus-o și rolul pe care l-a avut în desvoltarea ulterioară a filosofiei această nouă orientare a cugetării filosofice. Șofiștii tăgăduiau existența adevărului și posibilitatea cunoașterii. In fața acestei neîncrederi Șocrate, care avea certitudinea că adevărul trebue totuși să existe, și-a pus întrebarea: ce este adevărul? Cu aceasta apărea pentru prima oară în filosofie problema cunoașterii. Schimbarea produsă astfel constituia o adevărată revoluționare a filosofiei. Centrul ei de preocupare nu mai era în explicarea lumii externe, ci în examinarea posibilității noastre de a ajunge la acest rezultat. Soluțiile cari s'au dat ulterior problemei i-au complicat din ce în ce mai mult termenii. Din simplă problemă a adevărului sau a valorii de adevăr a cunoașterii ea a devenit cu timpul problemă a originei și a obiectului cunoașterii. Pro-

blema de care e vorba este aşadar problema originei, a obiectului şi a valorii de adevăr a cunoaşterii.

Dela Kant încoace şi datorită operei sale, în filosofia contemporană problema cunoaşterii a devenit centrală atât în înţelesul că ea a câştigat cel mai mare interes cât şi în înţelesul că deslegarea celorlalte probleme ale filosofiei a ajuns să fie condiţionată de deslegarea ei. Altfel dependenţa aceasta dintre problemele filosofiei este în starea actuală reciprocă. Cele trei probleme mari ale filosofiei, — problema universului, problema naturii existenţei şi problema cunoaşterii, — nu pot căpăta o deslegare independentă. Deslegarea uneia într'un fel sau în altul condiţionează deslegarea celorlalte într'un fel corespunzător. Amănuntele acestei dependenţe dintre problemele filosofiei le vom vedea când vom studia diferitele lor soluţii. Deocamdată trebue să ne mulţumim a face constatarea că dependenţa de care e vorba este un rezultat al nevoilor logice ale minţii omeneşti, care nu poate admite contradicţia, şi că din ea rezultă că tratarea separată a problemelor filosofiei, — aşa cum vom încerca să o facem în studiul de faţă, — nu se poate face fără greutăţi. Deslegări ale uneia din problemele filosofiei sunt cel mai adesea consecinţe foarte apropiate ale unei deslegări a cu totul altei probleme, şi condiţionează la rândul lor sau cuprind deadreptul implicit deslegări ale altor probleme. Iată dece, separarea dintre soluţii ale diferitelor probleme va fi pe alocurea dificilă şi imperfectă. In studiul filosofiei nu putem trata soluţia unei probleme fără a-i arăta raporturile cu soluţiile celorlalte. Empirismul bunăoară ca soluţie a problemei epistemologice, — care vede origina cunoaşterii în activitatea simţurilor, — este legat de o anumită deslegare a problemei ontologice şi a problemei cosmologice, şi anume de un monism materialist ontologic, adică de ideea că nu există în univers decât materie, şi de un evoluţionism cosmologic, adică de ideea că universul a luat naştere prin transformări lente şi succesive determinate de legile mecanice ale materiei.

In schimb strânsa dependenţă a problemelor filosofiei, — care îngreuiază sarcina noastră, — uşurează situaţia filosofiei faţă de acei cari îi tăgăduesc existenţa asigurându-i câştig de cauză. Din faptul, — care nu se poate contesta, — că atât problemele cât şi metodele filosofiei, — acestea din urmă când sunt bune şi dau rezultate, — aparţin unuia sau altuia din domeniile ştiinţei s'a încercat a se trage concluzia că filosofia neavând un domeniu al ei propriu de cercetare şi nici metode proprii nu poate să existe ca o disciplină aparte. Este adevărat că tot ceeace constitue obiect al problemelor filosofiei este în acelaş timp şi obiect al cercetării ştiinţifice. Singura îndoială ce putea să mai rămână era aceea privitoare la natura existenţei în general, care constitue, — cum am arătat, — obiectul metafizicei. Am arătat însă că ştiinţa nu numai că nu se dezinteresează de ceeace constitue substratul real al lucrurilor, dar se ocupă cu studiul acestuia în mod totaşa de direct şi de deosebit cum se ocupă şi cu studiul raporturilor fenomenelor. Că de un

timp încoace îi tăgădueşte existenţa în forma în care o concepea gândirea comună şi filosofia, este adevărat, dar este o altă chestiune. De aici nu poate să rezulte că nu-l studiază. Cât despre celelalte probleme, nu este nevoe a dovedi în mod special că obiectul lor este de domeniul ştiinţei. Origina, alcătuirea şi scopul universului sunt obiect de cercetare ştiinţifică. Cu simpla deosebire că pecând cercetarea ştiinţifică pleacă dela ceeace putem şti mai uşor la ceeace este mai greu de ştiut, şi anume dela structura universului la origina şi scopul lui, gândirea filosofică a adoptat o cale inversă, închipuind mai întâi origina şi scopul uneversului şi trecând apoi la alcătuirea lui. Deasemenea origina, obiectul şi valoarea de adevăr a cunoştinţelor noastre sunt obiect de cercetare ştiinţifică. Este adevărat că filosofii ajung adesea în această problemă la soluţii pe cari ştiinţa refuză să le adopte. Dar aceasta nu dovedeşte specificitatea problemei. Şi obiectul problemei cunoaşterii ca şi al celorlalte probleme cade în domeniul cercetării ştiinţifice.

Credem totuşi că de aici nu poate să rezulte că filosofia nu ar avea o existenţă independentă, şi că domeniul ei de carcetare ar trebui să se integreze cu totul în acel al ştiinţei. Filosofia a cuprins altădată un domeniu mult mai întins decât acel din prezent, din care s'au desprins pe rând domeniile de cercetare ale diferitelor ştiinţe, cum sunt psihologia, etica, estetica, — pentru a nu vorbi decât de acele mai recente, a căror apropiere de filosofie este încă vizibilă. Este adevărat deasemenea că şi ceeace i-a rămas ca domeniu i-a fost cucerit rând pe rând de cercetarea ştiinţifică. Strânsa solidaritate totuşi dintre problemele filosofiei în ceeace priveşte deslegarea lor, — solidaritate al cărei rezultat este de a ne da o explicare generală şi unitară a lumii, — credem că îi asigură o existenţă independentă de aceea a ştiinţelor particulare. Ştiinţele studiază categorii separate de fenomene din puncte diferite de vedere. Filosofia îşi îndreaptă privirea asupra întregului univers, şi îşi pune exact acele probleme cari îi sunt strict necesare pentru a ne da o cunoaştere şi o explicare a lui ca întreg. In această calitate nu încape îndoială că independenţa filosofiei este asigurată. Niciuna din ştiinţele particulare nu dă şi nu poate să dea ceeace urmăreşte filosofia. Ştiinţele particulare prin cercetările de detaliu pe cari le întreprind asupra lucrurilor pot negreşit să aducă cugetării filosofice contribuţii preţioase. Dar numai atât. Cu cercetările lor ele nu ar avea cum să facă de prisos străduinţele cugetării filosofice. Filosofia aşadar, fără să aibă un domeniu absolut propriu de cercetare, îşi are totuşi asigurată existenţa independentă. Dreptul acesta i-l dă punctul ei de vedere deosebit. Altfel nici ştiinţele între ele adesea nu se deosebesc decât prin punctul lor de vedere special din care consideră lucrurile. Acesta este cazul bunăoară al fizicei şi al chimiei, cari reprezintă câte un punct de vedere deosebit în studiul aceloraş corpuri materiale.

Dar chestiunea raportului dintre filosofie şi ştiinţă fiind mai complicată, trebue să o examinăm într'un capitol deosebit.

CAP. II.

Raportul dintre filosofie şi ştiinţă.

§ 5. *Cum a fost în trecut acest raport.* — Raportul dintre filosofie şi ştiinţă nu a fost totdeauna acelaş. Filosofia a început în antichitatea greacă prin a cuprinde toate cunoştinţele omeneşti şi deci tot ce se putea chema ştiinţă. Ea a rămas apoi în această situaţie atât în Evul-Mediu cât şi la începutul timpurilor moderne. Cu diferenţierea treptată a ştiinţelor filosofia şi-a restrâns cu timpul şi şi-a precizat din ce în ce mai mult domeniul câştigându-şi independenţa faţă de ştiinţele particulare. Până să ajungă însă în această situaţie, filosofia a continuat a păstra sub autoritatea ei unele dintre ştiinţele particulare.

Platon şi *Aristotel* concepeau filosofia ca înglobând orice cunoştinţă ştiinţifică. La ei aşadar, filosofia nu se deosebea de ştiinţă. *Stoicii* au deosebit pentru prima oară ştiinţa, pe care o numeau σοφία, de filosofie. Înţelepciunea cuprindea, în concepţia lor, orice cunoştinţă teoretică, filosofia rămânând o artă practică. Evul-Mediu a revenit la vechea concepţie a raportului dintre filosofie şi ştiinţe, după care filosofia le înglobează pe toate. La începutul epocei moderne, pentru *Bacon*, cuvântul filosofie era sinonim cu acel de ştiinţă, concepţia raportului lor rămânând aşadar aceiaş. La *Descartes*, filosofia era deasemenea ansamblul ştiinţelor. Deosebirea dintre filosofie şi ştiinţele naturii fizice a apărut abia spre finele secolului al XVIII-lea. Ea a fost anticipată de *Locke* şi desăvârşită de *Berkeley* şi *Hume*, cari vedeau în filosofie o ştiinţă a spiritului şi a naturii umane. Cu aceşti gânditori filosofia şi-a câştigat, — pentru un timp cel puţin, dacă nu definitiv, — independenţa absolută faţă de ştiinţele naturii fizice. In Germania însă, cu *Wolff* şi *Kant*, filosofia şi-a menţinut independenţa numai în ceeace priveşte metoda, întrucât pentru aceşti gânditori ea era o ştiinţă raţională fără un domeniu propriu. Continuatorii *idealişti* ai lui Kant însă au atribuit filosofiei nu numai o metodă particulară, ci şi un domeniu al ei propriu. Acest domeniu, inaccesibil ştiinţei, era absolutul. Intre ştiinţă şi filosofie, pentru idealiştii germani, nu putea să existe aşadar niciun raport. Ca cunoaştere raţională a absolutului totuşi, întrucât absolutul condiţionează întreaga exis-

tenţă, filosofia era în concepţia lor o disciplină destinată să dea socoteală de întregul conţinut şi de metodele ştiinţelor particulare. Cel puţin aşa vedea *Fichte* acest raport.

In epoca contemporană, deşi s'a recunoscut în general filosofiei un domeniu propriu şi independenţa faţă de ştiinţele naturii, s'a continuat a se considera ca făcând parte din domeniul ei ştiinţe ale spiritului cum sunt psihologia,etica, estetica, logica, — şi aceasta nu atât pentru domeniul, cât pentru metoda lor raţională comună cu aceea a filosofiei. *Herbart* considera astfel ca fiind ramuri ale filosofiei logica, metafizica şi estetica, în care el cuprindea şi morala. Pentru *pozitivişti*, filosofia a redevenit sistemul general al cunoştinţelor omeneşti şi deci ansamblul ştiinţelor, dar într'un înţeles deosebit de acel din trecut. *Comte* nu identifica filosofia cu ştiinţele. Rolul ei era să descopere înlănţuirea ştiinţelor între ele şi să coordoneze rezultatele lor. Filosofia nu era aşadar independentă de ştiinţe, dar nici nu se confunda cu ele. Ea rămânea o privire generală asupra ştiinţei. Un obiect special, deosebit de acel al ştiinţei, a căutat să-i atribue filosofiei *Antoine Cournot*. După el, filosofia studiază origina cunoştinţelor noastre, principiile certitudinei şi raţiunea faptelor pe cari se clădeşte edificiul ştiinţei. Filosofia devine astfel un studiu asupra fundamentelor şi asupra legitimităţii ştiinţelor, — cam în felul în care fusese la *Fichte*, — fără însă a se întemeia pe un idealism subiectiv ca la filosoful german. *Spencer* şi *Wundt* au conceput filosofia ca pe o sinteză a ştiinţelor în vederea explicării generale a lumii. Se înţelege că înlăuntrul unei asemenea concepţii filosofia nu mai era independentă de ştiinţe, — nu cel puţin în gradul şi în felul în care era la gânditorii menţionaţi adineauri. Pentru Fichte şi pentru Cournot filosofia merge înaintea ştiinţei, pe care o condiţionează, pecând pentru Spencer şi Wund ştiinţa este aceea care merge înainte, filosofia urmându-i progresele pas cu pas. In timpul din urmă, *Brunschvicg* a constatat că raportul dintre ştiinţă şi filosofie conceput de Spencer şi Wundt este un fapt pe care istoria îl confirmă, întrucât marile crize în ştiinţe au fost urmate de crize corespunzătoare în filosofie, cari i-au impus orientări noui.

Nu încape îndoială că observarea filosofului francez este justă. Ca încercare de a da o cunoaştere şi o explicare adevărată a ceeace este universul în întregime, filosofia nu a putut şi nu poate să nu urmeze descoperirile ştiinţei. O serie întreagă de gânditori apăruţi în timpul din urmă văd totuşi între ştiinţă şi filosofie o prăpastie, care nu poate fi trecută în niciun fel. Aceştia sunt aşanumiţii *filosofi antiintelectualişti*. După ei, cunoaşterea intelectuală a lucrurilor pe care o realizează ştiinţa este o cunoaştere relativă, pentru motivul că inteligenţa falşifică realitatea cu scopul de a o cunoaşte. Intuiţia singură ne poate da cunoaşterea absolutului. Dar ea nefiind de natură intelectuală nu mai aparţine domeniului ştiinţei. Intre ştiinţă şi filosofie nu există aşadar niciun contact şi nicio apropiere. Ele nu întreţin niciun fel de raporturi. Trebue

să facem rezerva însă, că nu toţi intuiţioniştii iau faţă de ştiinţă această atitudine hotărîtă. Vom arăta mai departe nuanţele. Pentru *Husserl*, care este şi el un intuiţionist în felul său, deosebirea dintre ştiinţă şi filosofie este mai mult de metodă, — metoda particulară a filosofiei fiind descrierea fenomenologică. Pentru *Heidegger* în schimb, care este un şcolar al lui Husserl, deosebirea este mai mult de domeniu, — filosofia fiind o ontologie a existenţei umane. Şi într'un caz şi în altul însă, deşi filosofia îşi arogă epitetul de *„strenge Wissenschaft"*, — ceeace înseamnă: ştiinţă riguroasă, — ştiinţa şi filosofia nu au nimic sau mai nimic comun. Cam acelaş este punctul de vedere al lui *Berdiaeff*, — care s'a inspirat dealtfel abundent din ideile filosofului german. „Filosofia ştiinţifică, spune el, este filosofia gânditorilor lipsiţi de darul şi de vocaţia filosofică. — Filosofia nu este posibilă decât cu condiţia ca ea să posede chipul său propriu de a cunoaşte, deosebit de modul ştiinţific de cunoaştere. — Cunoaşterea ei este prin simpaţie şi iubire"', *(Cinq méditations sur l'existence*. Paris 1936, p. 21 şi 22). Nu de aceeaş părere era însă *Goblot*, care credea dimpotrivă că filosofia trebue să se folosească în mod exclusiv de mijloacele de cunoaştere ale ştiinţei. „Trebue, spunea el cu hotărîre, să respingem ideea că dincolo de cunoaşterea ştiinţifică ar exista una filosofică. Filosofia nu are domeniu propriu: ştiinţa explorează toate domeniile accesibile inteligenţei. Filosofia nu are mijloace de cunoaştere cari să-i fie proprii; dacă ea ar descoperi unele noui, ele nu i-ar mai aparţine: ştiinţa ar pune stăpânire imediat, căci ea utilizează toate mijloacele de cunoaştere. Cunoaşterea care nu este ştiinţifică nu este cunoaştere, ci ignoranţă" *(Traité de Logique*, § 247).

§ 6. *Modul în care trebue conceput în prezent*. — Am arătat că, ţinând socoteală de ceeace a fost şi de ceeace a devenit, filosofia trebue considerată ca o încercare de cunoaştere şi de explicare generală şi unitară a lumii. Toate problemele ei se grupează în jurul acestui unic scop central. Nu încape îndoială că o asemenea întreprindere nu este lipsită de greutăţi. A explica universul întreg, — imens ca dimensiuni şi complicat în alcătuirea lui, — a depăşit şi depăşeşte încă cu mult slabele puteri ale minţii omeneşti. Explicările pe cari au căutat totuşi să le dea universului filosofii în decursul timpurilor, departe de a simplifica problema, i-au mărit din ce în ce mai mult greutăţile complicând-o, — se înţelege că nu fără nevoe. Aşa s'a făcut că problema simplă a originei universului, dela care a pornit filosofia în antichitatea greacă, singura care se ridica atunci înaintea minţii omeneşti pentru explicarea universului, s'a complicat treptat cu alte probleme, pe cari le ridicau concepţiile diferiţilor ei reprezentanţi. Uneori, aceste probleme au luat o formă cu totul particulară şi în aparenţă indipendentă de problema explicării generale a universului. Aşa este bunăoară problema originei cunoştinţelor noastre sau problema morţii naturale. Legătura celei dintâi cu filosofia

ca încercare de explicare generală a universului am arătat-o mai sus, când am indicat problemele filosofiei. Legătura celei de a doua vom arăta-o mai departe, când vom expune noile soluţii ale problemei naturii existenţei. Faptul că în anumite împrejurări s'a dat, — nu fără dreptate, — un interes deosebit uneia sau alteia dintre problemele particulare ale filosofiei, — întrucât era considerată ca fiind esenţială în atingerea scopului ei final, a făcut pe unii, — cari nu aveau o vedere îndeajuns de completă asupra ansamblului filosofiei, — să o confunde cu câte una din aceste probleme particulare ale ei atribuindu-i ca scop unic ceeace nu era decât un mijloc momentan. Filosofia rămâne totuşi, dincolo de confuziile acelora cari nu au cunoscut-o îndeajuns, o încercare de explicare generală şi unitară a universului.

Nu se poate tăgădui că alături de această preocupare ea a avut, nu numai asociate, ci deadreptul încorporate în obiectul ei, preocupări de ordin moral. Stoicismul şi epicureismul, — cari au avut reprezentanţi, nu numai în antichitatea greco-romană, dar şi în epoca Renaşterii şi în epoca modernă, — au dat chiar acestor preocupări un caracter aproape exclusiv. In filosofia contemporană însă, interesul pentru preocupările de ordin moral a scăzut în mod simţitor. Kant a asociat totuşi la filosofie ca exprimând una din problemele ei fundamentale întrebarea: „Ce trebue să fac?", — al cărei înţeles nu este altul decât: Care este binele suprem din punct de vedere moral? Filosofia lui Schopenhauer şi a lui Nietzsche, deasemenea, — ca să nu le pomenim decât pe cele mai cunoscute, — cuprind alături de concepţia despre lume o concepţie morală particulară ca făcând parte integrantă din ea.

In timpul din urmă însă, morala a devenit o ştiinţă independentă sau tinde cel puţin să devină, ca studiu al originei şi evoluţiei sentimentelor şi ideilor morale, — iar interesul pentru determinarea binelui suprem, dacă nu a dispărut cu totul, cel puţin nu mai are legătura strânsă de altădată cu obiectul filosofiei, căutându-şi calea independent. Ceace caracterizează această independenţă dintre morală şi filosofia propriu zisă constă în faptul că pe de o parte noile sisteme filosofice nu mai simt trebuinţa să se închee cu o concepţie morală, cum a fost cazul filosofiei kantiene, iar pe de altă parte concepţiile de morală cari se mai construesc sau se mai susţin nu mai recurg la întregul eşafodaj filosofic de altădată, cu alte cuvinte ele nu mai caută să se întemeeze pe o concepţie filosofică completă şi mai ales particulară.

Ar putea să pară că face excepţie filosofia lui Bergson, care în *Cele două Surse ale Moralei şi ale Religiei* se închee cu un sistem de morală. Totuşi lucrarea de care este vorba nu cuprinde un sistem de morală în genul moralei filosofice din trecut, ci o teorie morală în genul acelora pe cari ştiinţa le elaborează în prezent dintr'un cu totul alt punct de vedere, cu scopul teoretic de a descoperi origina ideilor şi sentimentelor morale, nu cu scopul practic de a determina natura binelui suprem. Altfel, trebue să

subliniem că în timpul din urmă pare a fi trecut în filosofie epoca marilor construcţii sistematice sau a marilor sisteme, cari să cuprindă, — cum cuprindeau cele din trecut, — alături de o concepţie unitară despre univers, o etică şi o estetică. Reprezentanţii din prezent ai filosofiei se mărginesc să-şi spună cuvântul în problemele ei particulare, şi în deosebi în problema cunoaşterii, — care a câştigat, încă din secolul trecut, interesul cel mai deosebit.

„Specializarea" aceasta în domeniul moralei ca şi în celelalte domenii a dus la rezultatul de care am mai vorbit mai sus, şi anume la confundarea filosofiei cu una sau alta din problemele ei particulare. Filosofia rămâne totuşi o cercetare de ansamblu asupra universului, iar ţinta ei finală rămâne construirea unei concepţii generale şi unitare despre univers. In lumina acestor fapte, să vedem care trebue să fie raportul dintre ea şi ştiinţă.

Prin ştiinţă se înţelege, în cazul de faţă, ansamblul sau totalitatea ştiinţelor particulare. In acest înţeles deosebit luăm cuvântul în expresia „raportul dintre filosofie şi ştiinţă", care vrea să spună „raportul dintre filosofie şi ansamblul sau totalitatea ştiinţelor". Care este obiectul ştiinţelor? Ştiinţele studiază diferite categorii de lucruri sau fenomene din diferite puncte de vedere, cu scopul de a ne da o cunoaştere şi o explicare exactă a lor. Am văzut de altă parte că filosofia nu urmăreşte decât tot o cunoaştere şi o explicare. Pecând însă punctul ei de vedere este general, punctul de vedere al ştiinţei este particular. Deosebirea aşadar nu este decât de punct de vedere. Ştiinţele se mărginesc la domenii limitate ale existenţei. Filosofia îşi aruncă privirea asupra existenţei în general.

Aşa fiind, între ştiinţele particulare şi filosofie nu ar putea să nu existe niciun raport. Ca cercetări metodice şi riguroase asupra diferitelor domenii ale existenţei, ştiinţele nu ar putea să nu aducă contribuţii preţioase în cunoaşterea şi explicarea existenţei în general. Desigur însă că nu toate fără deosebire şi nici oricare din ele la deslegarea nu importă cărei probleme. Ca să nu luăm decât un singur exemplu, problema naturii existenţei, bunăoară, n'ar putea fi tratată independent de rezultatele la cari a ajuns cercetarea ştiinţifică în studiul vieţii ca fenomen biologic. Ipotezele pe cari le fac filosofii în această privinţă, dacă n'au girul ştiinţei, riscă să rămână simple teorii neîntemeiate pe nimic şi deci inadmisibile. Că asemenea teorii se mai fac totuşi afirmându-se peste capul ştiinţei că viaţa ar fi produsul unui presupus „elan vital", care ar străbate materia, — formă mai nouă a vechiului „nisus formativus" prin care Blumenbach explica naşterea organismelor vii, — nu dovedeşte decât că filosofia este încă rămasă în urmă, la teorii biologice la cari ştiinţa a renunţat demult.

Exemplele s'ar putea înmulţi uşor pentru a se arăta nevoia pe care o are filosofia de a ţine socoteală în deslegarea problemelor ei de rezultatele cercetării ştiinţifice. Din constatările pe cari le-am făcut putem afirma că, faţă de obligaţia pe care o

are filosofia de a ţine socoteală de rezultatele ştiinţei în deslegarea problemelor ei şi faţă de modul cum trebue să facă aceasta, ea apare ca o sinteză a rezultatelor ultime ale ştiinţei. Filosofia poate fi considerată ca o încununare a ştiinţelor. Ea vine în tot cazul în urma lor.

Altădată, — şi timpul acesta nu a trecut demult, — când cercetarea ştiinţifică era încă foarte înapoiată, cugetarea filosofică, împinsă de nevoia minţii omeneşti de a cunoaşte lumea şi de a şi-o explica, a anticipat cu închipuirea rezultatele ştiinţei construind concepţii imaginare despre lume. Aşa au fost sistemele filosofice din trecut. Pe atunci, altul era raportul dintre filosofie şi ştiinţele particulare, aşa cum existau în forma lor primitivă plină de imperfecţiuni. Filosofia punea la dispoziţia oamenilor o concepţie generală, iar ştiinţele nu făceau decât să explice fenomenele particulare în lumina acestei concepţii. Aşa făcea bunăoară estetica pentru frumos, fizica pentru fenomenele naturii, morala pentru viaţa practică sau biologia pentru explicarea vieţii, — şi aşa mai departe. In timpurile nu prea îndepărtate de cari vorbim, nu ştiinţele particulare aşadar, ci filosofia era aceea care mergea înainte.

Progresele mari realizate de ştiinţă în timpul din urmă au intervertit ordinea. Ştiinţa este aceea care merge acum înainte, iar filosofia nu poate decât să-i urmeze. Regula nu este totuşi generală. In unele domenii ştiinţa a luat-o cu paşi hotărîţi înaintea filosofiei, în fizică bunăoară. In altele însă, ştiinţa a rămas încă în urmă. Aceasta era, până nu demult, situaţia psihologiei, care era subordonată filosofiei. Aceasta este încă pentru multe capete „filosofice" situaţia esteticei. Psihologia a devenit însă în timpul din urmă o ştiinţă independentă, iar estetica va deveni desigur şi ea mai curând sau mai târziu, — în ciuda spiritului retrograd al unora dintre reprezentanţii ei.

Dar, întrucât nu numai estetica este în această situaţie, faptul ridică problema mai generală a aşa numitelor discipline filosofice. Intrebarea în care ea sa exprimă este: ce raport există între disciplinele în chestie şi filosofie? Să le enumărăm mai întâi. Sunt şase: morala sau etica, cum i se mai spune, psihologia, logica, estetica, sociologia şi pedagogia. In afara lor câteva dintre celelalte ştiinţe au câte o parte filosofică. Aşa este filosofia dreptului pentru drept, filosofia istoriei pentru istorie şi filosofia ştiinţei pentru ştiinţă în general. Am arătat că aceste discipline, cari în trecut au fost considerate rând pe rând ca făcând parte integrantă din domeniul filosofiei, au ajuns în prezent să fie independente de ea şi să se constitue ca ştiinţe aparte. Ceeace le-a ţinut aproape de filosofie a fost caracterul general şi neprecis al problemelor lor, precum şi gradul prea mare de înapoere în care erau din punct de vedere experimental, — cel puţin pentru unele dintr'însele. O ştiinţă nu se constitue ca ştiinţă decât atunci când ansamblul de cunoştinţe la care a ajuns are un grad oarecare de certitudine şi de generalitate, — acest al doilea caracter fiind luat în în-

ţelesul că cunoştinţele de care e vorba sunt admise de cei mai mulţi dintre cei ce se ocupă cu studiul lor. Disciplinele în discuţie însă au ajuns târziu de tot, — unele dintr'însele nici nu au ajuns încă, — la cunoştinţe de asemenea natură. Până nu demult psihologia era chestiune de „concepţie" şi de „teorii", adică în definitiv de „opinii" personale. In aceeaş situaţie a fost şi a rămas încă estetica, — prin unii cel puţin din reprezentanţii ei. Etica şi pedagogia deasemenea. Sociologia a rămas dependentă de filosofie, nu numai pentru caracterul general al problemelor ei şi pentru caracterul nesigur al rezultatelor ei, ci şi pentru noutatea ei, întrucât nu a apărut decât în secolul trecut şi din iniţiativa nu a unui cercetător experimental, ci a unui filosof. Este vorba de Auguste Comte, care în sistemul său de clasificare a ştiinţelor a adăugat la urma tuturor sociologia ca trebuind să se constitue în calitate de ştiinţă nouă. Singură logica pare a fi într'o situaţie specială. Ea nu a fost şi nu este o ştiinţă experimentală şi nici nu este o disciplină nouă, întrucât a fost întemeiată de Aristotel. Am arătat însă că ea a fost considerată ca făcând parte integrantă din domeniul filosofiei, iar în prezent figurează încă în numărul disciplinelor filosofice. Motivul credem că este în faptul că în problemele ei generale logica a rămas încă dependentă de concepţii filosofice sau chestiune de „concepţii", precum şi în faptul că aceste probleme generale ale ei au o strânsă legătură cu problema cunoaşterii, care este una din problemele fundamentale ale filosofiei.

Din constatările de mai sus nu poate să rezulte decât o singură concluzie. Disciplinele filosofice au făcut altădată pe bună dreptate parte integrantă din domeniul filosofiei sau au fost pe bună dreptate asociate la ea, pentru motivul că şi într'un caz şi în altul deslegarea problemelor pe cari le cuprindeau ele comporta o deslegare conformă sau în spiritul unei concepţii filosofice. Cum însă fiecare din ele a ajuns să comporte o cercetare directă a lucrurilor de cari se ocupă, independentă de teoriile filosofice, ele trebuesc considerate ştiinţe independente. Mai mult, credem că este o datorie din partea acelora cari le reprezintă de a le trata în consecinţă, întrucât apropierea de filosofie nu le mai poate folosi la nimic, împiedecându-le dimpotrivă progresul.

Dintre toate disciplinele cu caracter filosofic, morala este aceea care pare a fi jucat în filosofie un rol mai însemnat, pentru motivul că a dat caracterul ei practic câtorva din concepţiile filosofice ale trecutului în deosebire de caracterul teoretic al tuturor celorlalte. Aşa au fost stoicismul şi epicureismul în antichitate sau amoralismul lui Nietzsche în epoca contemporană. Toate acestea sunt concepţii filosofice cu caracter moral, de cari va trebui să ne ocupăm în una din părţile lucrării, deşi nu există o problemă morală propriu zisă a filosofiei, — aşa cum s'a crezut.

La întrebarea pe care ne-am pus-o asupra raportului care trebue să existe între filosofie şi ştiinţă putem răspunde acum că ştiinţa trebue să rămână independentă de filosofie sub oricare din

formele ei. In schimb filosofia trebue să se ţina aproape de cercetarea ştiinţifică sau, mai precis, să fie strâns dependentă de ştiinţă. Filosofia nu poate fi considerată ca un rezumat al ştiinţelor, nici ca o operă de sistematizare a lor. Am arătat că ea are faţă de ştiinţe punctul ei de vedere propriu, care îi constitue domeniul. Ea nu poate fi considerată însă nici independentă faţă de ştiinţe. Iar dependenţa ei trebue luată în înţelesul că filosofia trebue să ţină socoteală în deslegarea fiecăreia din problemele ei de rezultatele la cari a ajuns ştiinţa în domeniile corespunzătoare.

Intrebarea care se ridică acum este dacă filosofia poate sau nu să primească rezultatele ştiinţei aşa cum se prezintă sau trebue sa le supună unui examen prealabil. Intrucât cunoaşterea pe care o urmăreşte filosofia nu este limitată şi relativă, ci nelimitată şi absolută, raspunsul este că înainte de a le primi şi utiliza filosofia trebue să supună rezultatele ştiinţei unui examen critic prealabil. Dar examenul de care e vorba nu este ţinut a se îndrepta spre rezultatele parţiale ale ştiinţei, ci spre ideile ei fundamentale, întrucât aceste idei şi nu rezultatele pot fi puse în discuţie. In cunoaşterea şi în explicarea naturii ştiinţa se foloseşte de unele noţiuni fundamentale, — cum sunt noţiunile de timp, de spaţiu, de cauzalitate. De ele ştiinţa se foloseşte ca de un fel de instrumente. Dacă însă ştiinţa le poate lua sau cel puţin le-a putut lua în trecut fără să se întrebe asupra valorii lor absolute, filosofia nu a putut-o face. Iată dece, ea a trebuit şi trebue să supună noţiunile fundamentale ale ştiinţei unui examen critic prealabil privitor la înţelesul şi la valoarea lor. Trebue să se recunoască însă, că în această întreprindere filosofia nu este lipsită de concursul ştiinţei. Vrem să spunem că examenul de care e vorba nu este de natură exclusiv filosofică. Ştiinţa ea însăş, în deosebi în timpul din urmă, a supus unui examen ca acela de care vorbeam noţiunile ei fundamentale. Este cunoscută discuţia care se întreţine în ştiinţa din ultimul deceniu în jurul cauzalităţii de către reprezentanţii ştiinţei ei înşişi. Ideea de timp şi de spaţiu au fost puse deasemenea în discuţie de către reprezentanţii ştiinţei. Filosofia nu poate decât să ducă mai departe aceste discuţii ţinând socoteală de rezultatele la cari au ajuns asupra lor ştiinţele ele însele.

Din punctul de vedere de care ne-am ocupat în urmă folosofia apare aşadar ca o analiză a primelor principii ale ştiinţei. Rezumând acum rezultatele la cari am ajuns în examinarea raportului care trebue să existe între filosofie şi ştiinţă putem spune că filosofia trebue să fie concepută ca o analiză a primelor principii şi o sinteză a ultimelor rezultate ale ştiinţei în vederea explicării generale şi unitare a lumii, — definiţie care am arătat că este proprie d-lui P. P. Negulescu.

CAP. III.

Raportul dintre filosofie şi religie.

Filosofia a apărut în antichitatea greacă sub forma unei reacţiuni împotriva religiei. Dela început aşadar filosofia a luat atitudine împotriva religiei. Atitudinea de care e vorba nu a luat însă din partea filosofiei forma unei adevărate duşmănii decât târziu, în plină epocă modernă, când piedicile puse de fanatismul religios desvoltării libere a ştiinţei şi a filosofiei luaseră forma unei persecuţii sistematice. Atunci s'au găsit scriitori cari să califice religia ca „infamă" şi să cearâ, — cum făcea Voltaire, — „să fie sfărâmată". Până în secolul al XVIII-lea însă, duşmănia venise din partea religiei împotriva filosofiei. Şi ea s'a manifestat chiar dela început.

Nu totdeauna concepţiile folosofice au fost în opoziţie cu credinţele religioase. Dimpotrivă acestea din urmă ar fi putut adesea să găsească în unele dintr'însele un sprijin necesar menţinerii lor pe teren teoretic. Antagonismul pe care l-a arătat filosofiei fanatismul religios a fost totuşi aproape permanent şi unanim. Motivul este probabil în faptul că filosofia pune în discuţie ceeace reprezentanţii religiilor nu au tolerat niciodată să se discute, din teama de a nu pierde nimic din autoritatea lor. Dar probabil că nu numai într'atât. Filosofia s'a prezentat dela început ca un nou mod de a explica lumea, faţă de acel vechi cuprins în credinţele religioase. Acestea au fost concepţii simbolice despre lume exprimate prin imagini şi au luat totdeauna forma unor povestiri. La începutul desvoltării sale mintea omenească s'a mulţumit cu asemenea concepţii închipuite sau imaginare. Când însă, prin desvoltarea inteligenţei, ea a trecut dela imagini la idei, credinţele religioase n'au putut să o mai satisfacă. In acest moment al desvoltării sale mintea omenească a început să substitue concepţiilor simbolice prin imagini explicări teoretice prin idei. Aşa a apărut filosofia.

Dar, ca să se poată vedea mai limpede deosebirea dintre o concepţie simbolică prin imagini şi o explicare teoretică prin idei, să luăm un exemplu. Explicăm tunetul prin vibraţiile ae-

rului atmosferic produse de isbirea violentă a norilor încărcaţi cu electricitate, iar fulgerul prin scânteia electrică ce se formează cu această ocazie. Termenii unei asemenea explicări sunt noţiuni şi ca atare exprimă idei, iar explicarea ea însăş este ceeace se chiamă o teorie. Se ştie însă că cei vechi explicau tunetul ca fiind sgomotul produs de carul cu care se deplasa un zeu mânios pe cer, iar fulgerul ca fiind săgeţile de foc pe cari le arunca în văzduh. Termenii unei asemenea explicări sunt imagini, nu idei, iar explicarea ea însăş este simbolică. Asemenea explicări simbolice cuprindeau şi cuprind încă, — pe unde mai sunt, — credinţele religioase. Când a apărut filosofia cu concepţiile ei teoretice, desigur că nu a putut să fie primită cu bunăvoinţă de reprezentanţii religiei, întrucât prin natura lor concepţiile filosofice făceau de prisos credinţele religioase. Dealtfel filosofia nici nu a putut să apară decât acolo unde religia nu apucase să-şi constitue un ansamblu de dogme precise şi definitive, adică în Grecia antică.

Drept vorbind Grecia antică nu a avut o religie, ci o mitologie populară. Religia Grecilor vechi nu avea definit decât cultul, care era local. Interpretarea cultului era liberă, şi ea se făcea prin mituri. Condiţiunea aceasta specială a religiei greceşti a făcut cu putinţă apariţia filosofiei. Legendele poetice privitoare la origina lumii, — dintre cari mai cunoscute sunt acele ale lui Hesiod, — reprezentau mituri populare diverse lipsite de o formă definită şi lăsate la libera interpretare a tuturor. In asemenea condiţiuni îndoelile pe cari povestirile mitologice le-au pricinuit reflexiunii filosofice şi-au putut face uşor loc, concepţiile religioase cedând înaintea explicărilor teoretice.

Dintre primii reprezentanţi ai filosofiei unii par a fi căutat să găsească explicări ale originei lumii în acord sau cel puţin în oarecare acord cu credinţele populare religioase recunoscând naturii un caracter divin. Dacă ar fi să credem în mărturia lui Aristotel, Tales, primul filosof grec, admitea că „în natură totul este plin de zei". In general însă, miturile religioase erau pentru grecii antici mai mult un joc de imaginaţie decât obiect de credinţă. Iar unii dintre filosofi au luat faţă de ele atitudine hotărît negativă. Aşa a făcut *Xenofane din Colofon*. Convingerea lui era că miturile religioase sunt produse imaginare lipsite de orice valoare de adevăr. „Homer şi Hesiod, spunea el, au atribuit zeilor toate lucrurile cari, la oameni, sunt criminale şi ruşinoase. Ei au povestit pe socoteala zeilor multe acte contrare legilor: furturi, adultere şi înşelătorii reciproce. Dar muritorii îşi închipue că zeii sunt născuţi ca şi ei şi că au vestminte, o voce şi o formă asemănătoare cu a lor. Dacă boii, caii şi leii ar avea mâini, şi dacă, cu mâinile lor, ar putea să picteze şi să producă opere de artă ca oamenii, caii ar picta formele zeilor asemenea cu acelea ale cailor, boii asemenea cu ale boilor, şi ei le-ar face corpurile fiecare după specia sa proprie. Etiopienii fac pe zeii lor negri şi cu

nasul cârn; Tracii zic despre ai lor că au ochii albaştri şi părul roşu". Mai târziu, în rândurile sofiştilor, credinţele religioase au fost ţinute în aceeaş îndoială în care era ţinut tot ce putea fi obiect al unei convingeri. *Protagoras* afirma astfel: „Despre zei nu ştiu nici dacă sunt nici dacă nu sunt. Pentru a şti aceasta ne împiedecă multe obstacole, printre altele obscuritatea subiectului şi scurtimea vieţii".

Diogene Laertiu, care reproduce acest fragment, afirmă că era începutul unei lucrări a scepticului grec, şi că din cauza unor asemenea idei el a fost alungat din Atena, iar cărţile sale au fost arse pe piaţa publică. Protagoras nu a fost totuşi singurul gânditor din Grecia veche care a avut de suferit de pe urma fanatismului religios. In faţa lui aproape toţi gânditorii din antichitate au trebuit să păstreze o pronunţată rezervă, care totuşi nu i-a împiedecat pe unii dintr'înşii, — pe Anaxagora şi pe Socrate, — să sufere consecinţele, — grave chiar pentru cel din urmă. Starea aceasta de lucruri deoparte şi ideile pe cari le-am pomenit ale reprezentanţilor filosofiei de alta pot să dea o imagine îndeajuns de precisă despre raportul care a putut să existe dela început între filosofie şi religie. Cu toate potrivirile ce apăreau uneori între ele din punct de vedere principial, raportul lor nu a fost totuşi nicidecum de aşa natură încât să le poată asigura desvoltarea independentă.

Iar timpul nu a isbutit să înlăture asperităţile. N'am putea să dăm aici amănunte asupra victimelor pe cari le-a făcut în rândurile filosofilor fanatismul religios. Putem cel mult să enumerăm o serie de nume mai cunoscute. Din Evul-Mediu, în care se zice pe bună dreptate că filosofia era concepută ca o „servitoare a religiei", trebue amintit numele lui Roger Bacon. Din epoca Renaşterii, numele lui Vanini şi al lui Giordano Bruno. Din timpurile moderne, numele lui Spinoza. In epoca contemporană reprezentanţii religiei nu au încetat nicidecum a se face instrumentele fanatismului religios pentru a pune piedici în toate chipurile liberei desvoltări a cugetării filosofice. Exemplele sunt nenumărate. N'am putea să ne oprim asupra lor. Ele se găsesc expuse, cu desvoltările necesare, în lucrări cari tratează în mod special această chestiune, cum sunt scrierea lui J. W. Draper intitulată: *Les conflits de la science et de la religion*, sau aceea a lui John Robertson: *A short history of freethought ancient and modern*.

Antagonismul pe care religia l-a opus ştiinţei şi filosofiei nu a putut să nu nască o puternică reacţiune din partea reprezentanţilor acestora. Dincolo de atacurile violente însă pornite împotriva religiei, unii dintre reprezentanţii filosofiei au căutat să închee pe o cale oarecum paşnică acest conflict. S'a încercat astfel de unii gânditori a se arăta că religia şi filosofia au domenii diferite, aşa încât pot şi trebue să-şi păstreze independenţa. Drept este însă, că reprezentanţii religiei nu au primit acest mod

de împăcare, continuând cu acelaş zel şi cu aceeaş înverşunare lupta împotriva filosofiei şi a ştiinţei. Abia în timpul din urma, — şi numai la unii din reprezentanţii protestantismului, ideea unei împăcări în felul acelora propuse de filosofie pare a-şi face un oarecare drum.

Dintre formulele de împăcare între religie şi filosofie propuse de filosofi, formule cari cuprindeau în acelaş timp şi o concepţie a raportului ce trebue să existe între ele, este acea exprimata pentru prima oară mai limpede de către *Rousseau* în *Profession de foi du vicaire savoyard*. Religia este chestiune de sentiment, pentru Rousseau. Din punct de vedere teoretic ea cuprinde doctrine cari nu comportă o demonstraţie raţională trebuind să fie admise fara argumentare. Religia trebue să fie în consecinţă crezută, nu dovedită. Ea satisface o nevoe a inimii, nu a minţii. Mărturisindu-şi credinţa vicarul din Savoia spunea „Nu vreau să argumentez cu voi, nici chiar să încerc a vă convinge; îmi e deajuns să vă arat ce gândesc în simplitatea inimii mele. Cercetaţi-o pe a voastră în timpul discursului meu; este tot ceeace vă cer".

Concepţia aceasta, care găsea în sentiment domeniul religiei, a avut în epoca contemporană adepţi numeroşi. Reprezentanţii romantismului au fost în deosebi apărătorii ei. Pentru *Schleiermacher* bunăoară, religia nu este chestiune de cunoştinţă, ci este o experienţa trăită afectiv. Ea este o nevoe morală satisfăcută pe calea sentimentului. Şi când această nevoe lipseşte nimic nu poate să o creeze; în tot cazul nu consideraţii de ordin teoretic o pot face simţită. Iată dece, o religie dovedită este o imposibilitate.

Ideea că religia ar răspunde unei nevoi a vieţii afective, aşa dupăcum ştiinţa şi filosofia răspund unei nevoi a vieţii intelectuale, şi că ştiinţa şi filosofia nu ar putea satisface în niciun fel nevoile afective ale sufletului omenesc pe cari le satisface religia, pare a-şi face loc din ce în ce mai mult, nu numai în rândurile filosofilor, — cari au admis-o mai demult, dar şi în rândul teologilor, — cari până în timpul din urmă au respins-o cu hotărîre căutând să impună ca adevăruri demonstabile dogmele religioase în legătură cu origina lumii şi natura existenţei. Din punctul acesta de vedere, între religie şi filosofie ar fi absolută independenţă. Nici ştiinţa nu ar avea a se amesteca în atribuţiile religiei, nici religia în treaba ştiinţei şi a filosofici. Unul şi acelaş om poate astfel să fie în acelaş timp un credincios în materie religioasă şi un cercetător în domeniul ştiinţei sau al filosofiei.

Origina teoriei de care e vorba este mai departe decât în timpurile moderne. In epoca Renaşterii, fără să fi fost o creaţie personală, *Pietro Pomponazzi*, — reprezentantul peripatetismului liberal dela Padua, — se folosise de faimoasa idee a adevărului dublu. Acuzat de erezii susţinute în scrierea sa *De immortalitate animi*, Pomponazzi s'a apărat susţinând că în ceeace a afirmat recunoaşte că nu are dreptate decât din punct de vedere filosofic, nu şi din punct de vedere religios. Se ştie însă, că teologii de pe

atunci nu s'au arătat dispuşi să admită o asemenea distincţiune, care le părea lipsită de sens, — şi că i-au răspuns în bătae de joc că din punct de vedere filosofic îl vor absolvi de pedepsă, dar din punct de vedere religios îl vor arde pe rug. In timpul din urmă, au început totuşi şi teologii, — unii cel puţin dintr'înşii, — să încline de partea unui asemenea mod de a vedea lucrurile. Şi de reprezentanţii ei aşadar, ca şi de către reprezentanţii ştiinţei şi ai filosofiei, religia a ajuns să fie considerată ca destinată a satisface nevoi de ordin moral ale sufletului omenesc, cu domeniul ei particular în totul deosebit de acela al ştiinţei şi al filosofiei.

Unii filosofi au căutat totuşi să dea religiei un rol mai important. Aşa a fost *Spencer*. Pentru filosoful englez, — care era un agnostic în problema cunoaşterii, — mintea noastră nu poate realiza decât cunoştinţe relative. Absolutul totuşi există, — deşi este inaccesibil cunoaşterii noastre intelectuale, deşi este aşadar incunoştibil. El este, — întrucât nu poate fi sondat cu inteligenţa, — de domeniul închipuirii. Cunoştibilul, — care este relativ, — constitue obiectul ştiinţei şi al filosofiei; incunoştibilul, — care este absolut, — constitue domeniul religiei. Religia aşadar, după Spencer, îşi are domeniul ei propriu, independent de acel al ştiinţei şi al filosofiei, nu numai în viaţa noastră sufletească, ci şi în existenţa obiectivă.

Nici Spencer însă nu credea că presupunerile pe cari le face religia cu privire la natura absolutului ar fi întemeiate. Privitor la ceeace este absolutul, — pe care noi nu-l putem cunoaşte pe calea obişnuită a inteligenţei, — religia este liberă să facă presupunerile ei. Spencer a arătat însă, că ştiinţa a respins rând pe rând toate presupunerile religiei privitoare la natura absolutului, aşa încât în filosofia sa religia nu are nicidecum rolul unei metafizice adevărate. Ca fapt social religia a avut origina în nevoia de înţelegere a lumii şi a vieţii, pe care a simţit-o mintea omenească dela începutul desvoltării sale, şi a suferit evoluţia ei datorită acţiunii factorilor obişnuiţi ai evoluţiei sociale. Evoluţia religiei se caracterizează printr'o creştere progresivă a preponderenţei elementului moral asupra cultului şi printr'o îndepărtare progresivă a antropomorfismului atribuit cauzelor prime.

Se încearcă aşadar sub toate formele atât din partea reprezentanţilor filosofiei cât şi din partea acelora ai religiei a se impune ideea că religia şi filosofia au domenii diferite, fie în viaţa noastră sufletească, — una fiind chestiune de sentiment şi alta chestiune de inteligenţă, — fie în lumea obiectivă, — una privind absolutul şi alta relativul. Cu alte cuvinte între religie şi filosofie se încearcă a se stabili un raport de independenţă. Adevărul acestui punct de vedere atârnă de înţelesul care se dă religiei, sau mai exact acest punct de vedere pentru a fi adevărat impune religiei o transformare radicală. Faptul că el a întâmpinat din partea reprezentanţilor religiei o opoziţie atât de puternică dovedeşte că transformarea impusă religiei era destinată să facă din ea cu totul

altceva decât ceeace este. Filosofii şi oamenii de ştiinţă s'au arătat demult dispuşi să vadă în religie un mod de explicare simbolică a lumii care satisface unele cerinţe naturale ale sufletului omenesc. Teologii însă au rămas la o cu totul altă părere, şi anume la aceea că ceeace învaţă religia privitor la natura cauzei prime a lumii şi la soarta oamenilor în viitor este un adevăr teoretic, nu moral. Evident că în convingerea lor teologii au avut o mai justă intuiţie despre ceeace este religia decât filosofii. Dacă totuşi ei au sfârşit prin a admite modul de a vedea al acestora, faptul nu dovedeşte decât că în faţa rezultatelor ştiinţei religia a trebuit să cedeze. Că religia trebue în faţa ştiinţei şi a filosofiei să se mulţumească a se considera un simplu produs al vieţii afective a oamenilor, un produs altfel legitim, în înţelesul că are la origina lui nevoi naturale ale sufletului omenesc, este însă cu totul altceva decât a o face într'adevăr. Pentru imensa majoritate a credincioşilor, ea nu este şi nu poate fi numai atât. Pentru aceştia ea este pe deasupra tuturor elementelor pe cari le cuprinde un ansamblu de convingeri adevărate.

Concluzia care rezultă de aici este că raportul de independenţă dintre religie şi filosofie, — despre care se vorbeşte mereu, de un veac încoace mai ales, — nu este real decât cu condiţiunea ca religia să devină cu totul altceva decât ceeace a fost. Nu încape nicio îndoială că cu această condiţiune religia şi filosofia ar putea să-şi facă viaţa comună despre care se vorbeşte ca de un fapt împlinit. Dacă ne întoarcem însă la ceeace a fost şi este încă în realitate religia, ea apare aşa cum a văzut-o *Comte*, ca un mod primitiv şi imaginar de a explica lumea incompatibil cu acel al filosofiei şi al ştiinţei şi perimat faţă de al acestora, cărora trebue să se grăbească a ceda locul total şi definitiv. Rezistenţa plină de duşmănie pe care reprezentanţii religiei au opus-o ştiinţei şi filosofiei dovedeşte cu prisosinţă aceasta. Explicările naive şi greşite ale religiei s'ar fi ruinat mai demult, dacă nu erau fanatismul şi ignoranţa, cari să le menţină şi să le impună.

Dar mai este şi altceva. Religia nu se reduce numai la un ansamblu de convingeri. Ea constă şi dintr'o serie de practice în strânsă legătură cu viaţa socială. Şi cum aceste practice, — cari însoţesc pe om dela naştere până la moarte, — au devenit tradiţionale, religia are azi rădăcini adânci în viaţa oamenilor. Iată dece, cu toată evidenta lipsă de întemeere a dogmelor ei, religia rămâne o realitate socială.

Aceasta este însă o cu totul altă chestiune. Din punct de vedere teoretic religia rămâne faţă de filosofie o concepţie al cărei adevăr trebue examinat şi admis sau respins. In examenul de care e vorba filosofia nu poate face niciun uz de ceeace se chiamă „adevărurile revelate". Ceeace filosofia admite ca adevărat nu se poate întemeia pe revelaţie, ci pe gândire. Iar gândirea nu se poate întemeia la rândul ei decât pe rezultatele ştiinţei. A renunţa la un asemenea mod de a face filosofie este a renunţa

la a face în vreun fel filosofie. Căci o filosofie neîntemeiată pe gândire nu mai este filosofie, şi o gândire neîntemeiată pe rezultatele ştiinţei nu mai este gândire. Un raport de independenţă trebue să existe aşadar între religie şi filosofie, dar altfel înţeles decât ca fiind între două discipline cu domenii separate. Adevărul nu este dublu. Cel puţin gândirea nu poate să admită un adevăr îndoit. Nu exista un adevăr al inteligenţei şi un cu totul altul al sentimentului. Adevărul este unul şi acelaş, şi nu putem admite una cu inteligenţa şi alta cu simţirea fără să ne contrazicem. Câtă vreme religia revendică adevărul de partea dogmelor ei, ea trebue dar să suporte examenul filosofiei şi verdictul concluziilor ei. Ca simplă practică socială religia este desigur independentă de filosofie, dar în acest caz ea nu poate avea nicio pretenţiune de adevăr Cât despre raportul de independenţă teoretică dintre ele, el nu poate fi conceput decât sub forma unui neamestec total din partea religiei în treaba ştiinţei şi a filosofiei.

Raportul de care e vorba este în funcţie aşadar de modul în care este concepută religia. Cei ce caută să-l stabilească fără a face această rezervă dovedesc o inexactă înţelegere a lucrurilor.

CAP. IV.

Condiţiunile de studiu ale filosofiei.

Este adevărat că studiul filosofiei întâmpină unele greutaţi. Ele au fost însă exagerate, până la a se susţine că ar fi imposibil. Convingerea aceasta *circulă* mai ales în unele cercuri mai mult sau mai puţin filosofice dela noi. Intrucât însă, deşi nu este reprezentată în filosofie, ea a făcut totuşi unii adepţi, credem că este bine să începem prin a-i arăta mai precis înţelesul şi prin a-i examina mai amănunţit valoarea.

Teoria de care e vorba se reduce la afirmarea că studiul diferitelor concepţii filosofice din trecut nu poate da niciun rezultat, fiindcă nu putem să luăm cunoştinţă de ele, nu putem să ne formăm o convingere asupra lor, şi mai ales nu ne putem forma cu ajutorul lor convingerile noastre filosofice proprii, ceeace face studiul lor inutil. Putem studia o teorie ştiinţifică, nu însă una filosofică, spun reprezentanţii acestui punct de vedere. Aşadar chiar dacă studiul filosofiei nu este deadreptul imposibil, este inutil prin faptul că nu ne poate da o idee exactă de ce au fost concepţiile din trecut, nici nu ne poate schimba propriile noastre convingeri.

Cauza acestei situaţii speciale în care se găseşte filosofia ar rezulta din însăş natura ei. Pentru cei ce susţin punctul de vedere de care e vorba, filosofia este chestiune, nu de adevăr, ci de convingere şi mai ales de „trăire". Concepţiile filosofice nu sunt teorii mai mult sau mai puţin adevărate, ci sunt moduri proprii, personale de a comunica cu lumea în general sau de a o oglindi în general. Adevărate sunt toate, — deşi se contrazic fundamental, — întrucât şi pentru cine au fost şi sunt crezute. Iată dece, o concepţie filosofică, — sau cum spun adepţii acestei teorii, spre a nu se angaja cu nimic, — „o filosofie'" nu se poate *învăţa*, cum se învaţă o ştiinţă oarecare. O filosofie se simte şi se trăeşte, — şi nu se poate simţi nici nu se poate trăi decât o filosofie proprie. O filosofie nu este transmisibilă, cum nu sunt transmisibile un sentiment sau o „trăire" în general. „Cred ceeace cred, spun filosofii aceştia, fiindcă aşa vreau; şi vreau, fiindcă aşa simt. Iar simplul fapt al credinţei justifică adevărul filosofiei mele". Şi ei ar

trebui să conchidă: „In filosofie omul este măsura lucrurilor".

Exprimat în această ultimă formă, — care nu-i schimbă întru nimic înţelesul, — fundamentul teoriei în discuţie devine uşor de identificat. El se arată a nu fi decât teza sceptică a celebrului sofist grec din antichitate, *Protagoras din Abdera*, exprimată prin formula cunoscută „Omul este măsura lucrurilor". Singura deosebire este că la sofistul grec înţelesul ei era mai general. Protagoras admitea că fiecare om percepe cu simţurile şi crede cu gândirea ceeace poate datorită structurii lui personale, nu ceeace trebue să perceapă şi ceeace trebue să creadă toţi oamenii fără deosebire pentru a nu cădea în eroare. După el, eroarea nu există, ci numai adevărul, şi este adevărat tot ceeace percepe şi gândeşte fiecare în felul său. Adepţii contimporani ai punctului de vedere de care vorbeam restrâng relativitatea şi mai ales subiectivitatea cunoştinţelor noastre la domeniul filosofiei. Am spus „mai ales subiectivitatea", fiindcă convingerea lor este că, deşi „filosofiile" sunt subiective, ele au totuşi, nu un caracter relativ, ci unul absolut. Modul în care justifică ei părerea de care e vorba îl vom arăta mai departe, când ne vom ocupa de misticism, întrucât ea este din domeniul acestei orientări filosofice. Totuşi, — ca să nu lăsam să plutească prea multă vreme pe deasupra teoriei de care ne ocupăm nedumerirea cu totul legitimă produsă de afirmarea că, deşi concepţiile filosofice sunt subiective, ele au valoare absolută, — trebue să spunem că trăirile subiective sunt, după teoreticienii în chestie, cunoştinţe absolute ale realităţii, fiindcă sunt viziuni interioare ale ei.

Cu toată deosebirea dintre întinderea înţelesului tezei protagoreice şi aceea a tezei subiectiviştilor contimporani, cari îl restrâng la filosofie, credem că obiecţiile ce se pot aduce celei dintâi sunt aplicabile în totul şi celeilalte, întrucât fondul lor teoretic este acelaş. Şi fiindcă aceste obiecţii s'au adus încă din antichitate, să vedem forma pe care le-a dat-o Platon în *Teetet*. „Am fost foarte mulţumit, spune Socrate în Teetet, de tot ceeace afirmă el (Protagoras) ca să probeze că ceeace apare fiecăruia este aşa cum îi apare. Dar am fost surprins că la începutul cărţii sale *Adevărul* el n'a spus că porcul, maimuţa cinocefală sau orice altă fiinţă încă mai bizară, capabilă de sensaţie, este măsura tuturor lucrurilor. Ar fi fost un început magnific şi cu totul insultător pentru specia noastră, prin care el ne-ar fi dat a înţelege că, pecând noi îl admirăm ca pe un zeu pentru înţelepciunea lui, omul nu depăşeşte în inteligenţă, nu vreau să spun pe un alt om, ci pe o broască. Intr'adevăr, ce să spunem, Teodor? Dacă opiniile cari se formează în noi prin mijlocirea sensaţiilor sunt adevărate pentru fiecare; dacă nimeni nu este mai în stare decât altul să se pronunţe asupra ceeace încearcă semenul său, nici mai abil să deosebească adevărul sau falsitatea unei opinii; dacă dimpotrivă, cum s'a spus adesea, fiecare judecă numai după ceeace se petrece în el, şi dacă toate judecăţile sale sunt drepte şi

adevărate, prin ce privilegiu, scumpul meu prieten, Protagoras ar fi un învățat pe punctul de a se crede în drept de a instrui pe alții, și de a da lecțiile sale pe un preț așa de ridicat, iar noi n'am fi decât niște ignoranți, condamnați să mergem la școala lui, întrucât fiecare este pentru sine însuș măsura propriei sale înțelepciuni? Putem să nu spunem că Protagoras a vorbit astfel în bătae de joc? Tac asupra ceeace mă privește, și asupra talentului meu de a moși spiritele: în sistemul său acest talent este suveran ridicul totașa de bine, cred, ca orice artă a dialecticei. Căci nu este o extravaganță neînsemnată de a întreprinde să examinezi și să respingi unele prin altele ideile și opiniile noastre, pecând ele sunt toate adevărate pentru fiecare, dacă adevărul este așa cum l-a definit Protagoras, și dacă nu flecărind a vorbit de sanctuarul cărții sale"?.

Nu încape îndoială că obiecțiile lui Platon sunt juste și se aplică, nu numai tezei protagoreice, ci și aceleia pe care se întemeiază teoria de care ne ocupăm. In deosebi ultima ne pare hotărîtoare. Intr'adevăr, dacă toate opiniile sunt adevărate, ce valoare mai au discuțiile asupra lor și cu ce drept se mai contestă adevărul unora dintr'însele? Dar, — ca să nu se creadă că ne facem sarcina prea ușoară reducând fundamentul teoriei în discuție la o teză care, prin înțelesul ei mai întins, este mai atacabilă, — să-l examinăm în înțelesul lui restrâns la filosofie. Așadar „personale" nu sunt decât concepțiile filosofice. Ele singure sunt adevărate pentru cine le crede și rămân intransmisibile.

Sub această nouă formă, — care nu are nouă decât o oarecare preciziune, — fundamentul teoriei în discuție este identic cu teoria pragmatistă despre adevăr. Ideea imposibilității și a inutilității studiului filosofiei nu mai apare decât ca o consecință logică a acestei teorii despre adevăr. Pragmatiștii susțin că adevărat este ceeace credem și credem ceeace ne convine din punct de vedere practic. Rezultatul acestei teorii asupra adevărului a fost că fiecare din reprezentanții ei și-a construit concepția sa filosofică proprie, filosofia devenind un adevărat haos de teorii întemeiate pe criteriul, — care nu poate fi decât subiectiv, — al celei mai depline convenințe. Mândri și geloși de părerile lor personale pragmatiștii americani au luat obiceiul a le deosebi de ale altora numindu-le fiecare: „*My own pragmatism*". Totuși libertatea cea mai mare par a și-o fi luat reprezentanții italieni ai concepției, printre cari s'au numărat un timp Papini, Prezzolini, Vailati și Colderoni. Cu aceștia, după expresia lui Bourdon, pragmatismul a devenit un „oportunism machiavelic".

Pragmatismul este o teorie asupra adevărului în general. Sub această formă el a fost discutat, respins și părăsit de apărătorii săi de altădată, cum au fost filosofii „leonardiști" italieni, de cari am vorbit adineauri, numiți astfel fiindcă au scos împreună un timp, la Florența, revista „*Leonardo*", — așa încât nu este cazul să-i redeschidem procesul, cu atât mai mult cu cât nu în forma lui

generală este pus aici în discuţie. Cei ce susţin că studiul filosofiei nu poate să ducă la niciun rezultat o fac întemeindu-se, nu pe afirmarea că adevărul în general este ceeace cred pragmatiştii, ci pe afirmarea cu un înţeles mai restrâns, că numai în filosofie adevărul este chestiune de opinie subiectivă. Intrebarea precisă care se ridică este aşadar, dacă este sau nu admisibilă această teorie asupra adevărului filosofic, înrudită de aproape cu teoria protagoreică şi cu cea pragmatistă despre adevăr. Este adevărul filosofic chestiune de opinie personală şi de trăire individuală? Am arătat că scopul ultim al filosofiei este cunoaşterea şi explicarea lumii în general. Am arătat deasemenea că această preocupare fundamentală a filosofiei ridică o serie de probleme particulare, dintre cari un deosebit interes prezintă în timpul nostru acele privitoare la mecanismul cunoaşterii. Intrebarea de mai sus trebue tradusă dar în termenii următori: Sunt deslegările acestor probleme ale filosofiei chestiune de inspiraţie sau de convingere personală? Iar răspunsul este unul singur: Evident că nu. Problemele acestea au o strânsă legătură cu cercetarea ştiinţifică, şi nu pot fi deslegate independent de ea. Cercetarea ştiinţifică este însă departe de a fi chestiune de păreri subiective. Aşadar nici problemele filosofiei, — cari sunt strâns dependente de ea, — nu pot fi lăsate la libertatea inspiraţiei fiecăruia. Este drept că în trecut, când ştiinţele erau mult înapoiate, — unele dintr'însele nici nu existau, — filosofii au deslegat problemele generale ale existenţei aşa cum au putut, crezând fiecare ceeace îl îndemnau s'o facă mai mult motive de ordin subiectiv decât motive de ordin obiectiv. Rezultă de aici că filosofia este chestiune de închipuire, şi că este adevărat tot ce a creat mintea gânditorilor din trecut? A admite aceasta, ar însemna să transformăm în stare de drept o stare de fapt, care a fost şi nu mai este. In nevoia lor sufletească de a înţelege lumea oamenii s'au grăbit să-i dea explicări imaginare, cari nu puteau fi decât subiective, într'un timp când ştiinţa era cu totul redusă sau deadreptul inexistentă. In prezent, lucrurile s'au schimbat mult. Este drept că ştiinţa nu ne dă încă toate elementele unei explicări definitive a lumii. Pe acelea pe cari ni le dă însă, nu le putem trece cu vederea. Ajunsă în această situaţie de a trebui să ţină socoteală de rezultatele ştiinţei, filosofia nu mai rămâne la libera inspiraţie personală a tuturor. Nici sub această formă aşadar, teoria adevărului subiectiv nu este admisibilă. Şi cu ea, — întrucât îi servea drept fundament, — cade şi teoria după care studiul filosofiei nu ar putea duce la nici un rezultat.

Ca să examinăm valoarea teoriei în discuţie, nu era totuşi necesar să mergem atât de departe. A fost nevoe să o facem, ca să vedem pe ce se întemeiază. O putem însă examina acum şi în valoarea ei proprie. Cei ce o susţin afirmă că teoriile filosofice sunt intransmisibile. Este acesta un fapt pe care îl

verifică experiența? Că putem lua cunoștință de ceeace au gândit în trecut și gândesc în prezent filosofii despre existență în general, nu încape îndoială. Numeroasele lucrări de istorie a filosofiei nici nu urmăresc alt scop, decât să ne înlesnească o asemenea cunoaștere. Cei ce susțin teoria în chestie dealtfel nici nu tăgăduesc decât parțial rolul cunoașterii operelor filosofice din trecut, în studiul filosofiei. La ei acest rol constă în aceea că pune în mișcare propria noastră cugetare. Cu alte cuvinte studiul operelor filosofice ne sugerează probleme, ne dă de gândit lăsându-ne deplină libertatea intelectuală de a lua calea pe care ne-o indică propria noastră gândire.

Redusă la atât, teoria de care ne-am ocupat devine un evident truism. Nimeni într'adevăr nu susține despre concepțiile filosofice că ar fi dogme cari trebuesc crezute fără control. Poate că este unul din puținele adevăruri asupra cărora filosofii sunt de acord. Teoriile filosofice nu se impun nimănui în mod necondiționat. Dovada este în faptul că niciun reprezentant al filosofiei nu s'a mulțumit să afirme: „Așa vreau, așa cred; credeți și voi, dacă vreți", — ci au căutat cu toții să arate motivele cari i-au îndemnat să susțină teoriile lor. Filosofii subiectiviști de cari vorbim caută ei înșiși să-și întemeeze punctul lor de vedere, pe care-l prezintă ca pe un adevăr, nu ca pe o opinie subiectivă, bună numai pentru ei. Iar în ceeace privește libertatea de a crede o teorie, trebue să recunoaștem că ea nu este nelimitată. Nu suntem liberi să respingem o teorie decât dacă avem cu ce dovedi insuficiența ei. Altfel, în lipsa unor asemenea probe, suntem dimpotrivă constrânși să o admitem, așa cum suntem constrânși să admitem o teorie științifică, dacă nu avem suficiente dovezi în contra ei sau în contra probelor pe cari se întemeiază. Dacă renunțăm la acest regim, — și nici nu putem, — totul devine în știință și în filosofie un haos. In amândouă aceste domenii ceeace urmărim este adevărul, iar adevărul nu plutește în aer nici nu răsare din noi. In filosofie ca și în știință o idee nu este adevărată decât în măsura în care se întemeiază pe probe valabile. Iar proba, pentru a fi valabilă, trebue să fie impersonală. Pe asemenea probe impersonale se întemeiază știința; pe asemenea probe *trebue* să se întemeieze și filosofia.

Este adevărat totuși că așa cum au fost și cum au rămas până acum concepțiile filosofice, dincolo de probele impersonale pe cari se întemeiază, cuprind un mare aport personal, care constă în dispozițiile sufletești individuale ale acelora cari le-au elaborat. Faptul acesta, ce nu se poate tăgădui, a fost mai demult observat. Fichte constatase bunăoară că în filosofie sunt posibile două concepții fundamentale opuse, — realismul și idealismul, — cari au în sprijinul lor fiecare probele lor, — și că soarta de care se bucură ele înaintea diferiților reprezen-

tanți ai filosofiei atârnă de valoarea relativă ce se atribue unora sau altora din aceste probe. Lăsând laoparte amănuntele ei, — cari îi dau un aspect poate prea simplist, — ideea este justă. Dar ea nu dovedește decât că probele de cari se dispune în filosofie nu au încă o valoare care să fie în afară de orice discuție. Insuficiența lor momentană lasă joc liber închipuirii și dispozițiilor sufletești ale fiecăruia. De aici deosebirile de atitudine dela un gânditor la altul. Filosofia este departe totuși de a fi chestiune de „sforțare proprie" sau de „trăire" personală. Sforțarea își are în domeniul acestei discipline rolul ei netăgăduit, altfel ca în toate domeniile de activitate omenească; și ca în toate creațiile omenești, pentru a duce la vreun rezultat, ea trebue să respecte și în filosofie anumite norme. Iar normele acestea nu ar putea fi altele decât acele ale adevărului.

Așadar teza că studiul filosofiei nu se poate face, și că dacă se face nu duce la niciun rezultat, nu se poate susține. Diferitele concepții din trecut nu sunt decât încercări de a deslega într'un fel sau în altul problemele generale ale existenței. Se prea poate că uneori ele să fie greu de înțeles. S'a vorbit de „înălțimea" și de „adâncimea" sistemelor filosofice. Se poate vorbi cu cel puțin aceiaș îndreptățire despre claritatea și despre obscuritatea lor. Unul din marii gânditori antici, Heraclit din Efes, era supranumit „obscurul", — probabil pentru motivul că ideile sale nu erau lesne de înțeles. Nu toți gânditorii cari și-au pus problemele existenței și au căutat să le deslege au isbutit să-și exprime limpede opiniile lor, așa încât să nu rămână asupra lor nicio întunecime. Iată dece, calificativul atribuit filosofului grec din antichitate se poate aplica multor altora din toate timpurile. In timpul din urmă chiar, — pentru unii dintre reprezentanții filosofiei, acei din Germania în deosebi, — obscuritatea pare a fi devenit o calitate foarte căutată în redactarea operelor filosofice. De aici nu rezultă însă că concepțiile filosofice în ele însele ar fi ininteligibile Adevărul este că problemele filosofice cu tot cu soluțiile lor sunt accesibile minții omului celui mai simplu din lume. Să luăm ca exemplu apriorismul kantian, — care prin obscuritățile lui face mândria specialiștilor și oroarea începătorilor în ale filosofiei. In formularea concepției sale Kant a plecat dela întrebarea: cum este posibil ca gândirea să ajungă la adevăruri necesare și universale, pe cari experiența cu caracterul ei particular și relativ n'ar putea să le dea? Kant spunea: cum sunt posibile judecățile sintetice apriori? Și răspunsul său este, că această putință a gândirii se explică prin aceea că ea posedă formele ei subiective, pe cari le impune materialului brut al experienței. Așa fiind, cunoașterea noastră se înfățișează ca un rezultat al aplicării formelor subiective ale gândirii la materialul inform al experienței. O asemenea teorie asupra cunoașterii, ca și toate celelalte cari sunt mai puțin complicate,

— sunt anevoe de înţeles, câtă vreme sunt învăluite într'o terminologie tehnică ce nu e familiară decât specialiştilor. Ea poate fi înţeleasă însă de oricine, de îndată ce este transpusă în termeni obişnuiţi, — şi se poate face aceasta totdeauna fără nicio pagubă, oricât ar protesta unii filosofi. In general ideile noastre sunt mult mai simple decât termenii prin cari le exprimăm. Adesea, spre a ascunde această simplitate neplăcută, filosofii o înecă întru'un potop de cuvinte cu înţeles tulbure, pentru a lăsa impresia adâncimii. Este adevărat însă că nu totdeauna obscuritatea ar fi căutată. Dar în asemenea împrejurări ea constitue un defect al spiritului, care constă în incapacitatea lui de a exprima ceeace gândeşte. Se înţelege însă că o oarecare stângăcie sau o oarecare vanitate a spiritului filosofilor nu pot şi nu trebue să fie puse în socoteala disciplinei cu care ei se ocupă. Nu filosofia este greu de înţeles, ci filosofii, — ceeace nu este acelaş lucru.

Invingând o asemenea dificultate în studiul filosofiei, ar fi nedrept să spunem că ne-am dat osteneala fără folos. Iar câştigul pe care-l tragem din studiul ei ar fi nedrept să nu-l vedem decât într'o simplă stimulare a propriei noastre gândiri. Folosul acesta este real şi important, — dar nu singurul. Oricât de greşite ar fi concepţiile filosofice din trecut, neajunsurile lor tocmai, pe cari şi le descoperă unele altora, ne previn pe noi înşine de primejdia de a cădea în aceleaş erori. Dacă concepţiile trecutului n'ar fi fost de niciun folos, filosofia n'ar fi făcut până în prezent niciun progres. Azi, ca şi acum două mii cinci sute de ani, ar mai putea să apară gânditori, cari să susţină cu toată sinceritatea despre origina universului, ceeace au susţinut filosofii ionieni, sau despre origina vieţii, ceeace a susţinut Empedocle. Filosofii ionieni vedeau origina universului în apă, în aer sau în infinitul nedeterminat, iar Empedocle admitea că fiinţele vii au luat naştere prin împreunarea întâmplătoare a unor organe cari până atunci circulau libere. In zilele noastre asemenea concepţii sunt considerate copilăreşti, şi nimeni nu le-ar mai susţine. Iar motivul acestei situaţii în care au ajuns ele, este în progresele gândirii filosofice şi ale cercetării ştiinţifice. Aşa fiind nu se poate tăgădui interesul studiului concepţiilor filosofice din trecut şi folosul care poate să rezulte dintr'însul.

Altfel filosofia nici nu poate fi studiată decât în diferitele ei forme istorice. De aici rezultă greutatea particulară şi reală pe care o prezintă acest studiu. Ştiinţele pot fi cunoscute din lucrări cari cuprind rezultatele lor într'o expunere sistematică, — fără a mai fi nevoe a se cerceta istoria lor. Filosofia dimpotrivă nu poate fi studiată în aceleaş condiţii. Studiul ei trebue să fie în mod necesar istoric. Cauza acestei condiţii speciale filosofiei este în faptul că ea nu a ajuns la adevăruri admise de toţi cercetătorii în materie, — cum se întâmplă în ştiinţe, — al căror studiu să îngădue cunoaşterea ei. In filosofie rezultatele

continuă a fi discutate şi ele continuă a se deosebi dela un cercetător la altul. Iată dece, până în prezent nu există o singură concepţie filosofică, ci aproape totatâtea câţi gânditori mai de seamă au existat.

Nu trebue să se creadă totuşi că în domeniul ei ar domni un haos general. Există concepţii diferite. Problema ei fundamentală a fost însă totdeauna aceeaş. Iar concepţiile, — cari nu sunt decât deslegările ei diferite, — nu se deosebesc adesea decât prin unele sau altele din amănuntele lor. Apropierea de care e vorba se vădeşte mai ales în deslegările problemelor particulare ale filosofiei pe cari le cuprind diferitele concepţii filosofice. Ansamblul concepţiei apare adesea ca fiind acela al unei filosofii originale, pecând elementele ei pot fi regăsite cu uşurinţă în filosofiile anterioare. Bergsonismul bunăoară, — ca să vorbim despre una dintre cele mai noui şi mai apreciate filosofii, — apare ca o concepţie originală, — şi, privit în ansamblu, este într'adevăr. Soluţiile particulare însă ale problemelor filosofice, pe cari le cuprinde, se regăsesc reprezentate sub diferite alte forme în concepţiile din trecut. Fără îndoială că bergsonismul, ca şi toate celelalte concepţii filosofice, aduce unele elemente noui. Ele se integrează însă în seria soluţiilor mai vechi de cari nu diferă întru nimic prin fondul ideilor. Din punct de vedere epistemologic, bergsonismul este un intuiţionism, care se integrează îndeajuns de bine în seria concepţiilor mistice; din punct de vedere ontologic, el este un spiritualism, reprezentat mai demult în filosofie; iar din punct de vedere cosmologic, este un evoluţionism finalist, — nou în forma exterioară pe care o ia, vechi însă prin fondul ideilor. Sunt concepţii cari rup cu trecutul, — este adevărat. Dar, odată apărute, ele iau diferite alte forme, şi constituesc, în aceste ipostaze multiple ale lor, o nouă categorie de soluţii ale unei anumite probleme ale filosofiei. Aşa a fost pozitivismul ca soluţie a problemei cunoaşterii. Mai întâi, el nu a apărut prin ceeace s'ar putea numi o generaţie spontană, adică fără să descindă din forme anterioare. Şi odată apărut, el nu a rămas izolat în câmpul cugetării filosofice.

Nu e locul să intrăm aici în amănuntele privitoare la aceste chestiuni, asupra cărora va trebui să revenim mai departe. Observările pe cari le-am făcut credem că justifică pe deplin concluzia că în filosofie, cu toată mulţimea şi varietatea concepţiilor, există o oarecare ordine, şi că ea constă în aceea că diferitele concepţii, — în elementele lor mai ales, — constituesc sau pot constitui grupe de soluţii ale diferitelor probleme ale filosofiei.

Posibilitatea aceasta de clasificare a diferitelor soluţii ale problemelor filosofiei îngădue un studiu sistematic al ei, deosebit de acel istoric. Este ceeace se chiamă *enciclopedia filosofiei*, adică tratarea sistematică a problemelor ei. Intr'un asemenea stu-

diu se iau rând pe rând diferitele probleme ale filosofiei, și se arată soluțiile lor posibile din punct de vedere filosofic, precum și formele pe cari le-au luat ele. Modul acesta de studiu al filosofiei datează din secolul trecut. Mai înainte, în instituțiile de cultură în cari se studia filosofia, una singură din formele ei era considerată ca exprimând adevărul, și în consecință singură ea era supusă studiului. In secolul al XIX-lea, atât deșteptarea interesului istoric pentru creațiile trecutului, cât și îndoiala în filosofie că adevărul ar fi într'o singură concepție, au dus la studierea filosofiei sub toate formele ei, din punct de vedere istoric mai întâi, și apoi din punct de vedere sistematic. In prezent, numărul studiilor sistematice ale filosofiei este deadreptul impunător.

Credința noastră este însă că au toate imperfecțiuni atât de mari, încât devin aproape inutilizabile. Evident că n'am putea să le luăm aici rând pe rând și să le arătăm neajunsurile. Putem să o facem însă în linii generale. Ceeace credem că constitue pentru aceste lucrări un neajuns capital, este caracterul lor polemic sau apologetic, — care le face să înfățișeze filosofia dintr'un punct de vedere personal, dacă nu și mărginit. Pentru acest motiv, ele nu sunt propriu vorbind studii sistematice ale filosofiei, ci tratări mai mult sau mai puțin sistematice ale unei concepții anumite. Se înțelege că în filosofie e greu ca cineva să nu aibă o convingere personală. Dar de aici până la a deforma și îndosi cu totul teoriile, — cum se face prea adesea, — este o mare depărtare. Neajunsul acesta nu este însă singurul. Foarte adesea, — ca să nu spunem totdeauna, — filosofia nu este înfățișată ceeace a fost, ci așa cum o concepe autorul. Iar problemele ei sunt împărțite în mod cu totul defectuos, așa încât lucrarea nu poate da decât o imagine cu totul imperfectă despre ceeace este filosofia. Se face bunăoară, — și este foarte răspândită această eroare, — din soluția teistă a problemei cosmologice o problemă a filosofiei intitulată „Problema lui Dumnezeu". Așa fac bunăoară Janet și Séailles, a căror tratare istorică pe probleme, din pricina unei împărțiri cu totul imperfecte, nu poate da nicidecum o imagine justă despre ce a fost filosofia și ce a devenit.

In lucrarea de față vom încerca un studiu sistematic asupra filosofiei, — pe care vom căuta însă să-l ferim pe cât posibil de neajunsurile acelora din trecut. Credem că o asemenea tratare ușurează în mod simțitor studiul ei. Nu încape îndoială că a lua cunoștință de ce s'a putut spune în legătură cu fiecare din problemele filosofiei în parte este a depune aceeaș muncă trebuitoare pentru studiul istoric al diferitelor ei concepții. Aici stă tocmai greutatea particulară a studiului filosofiei în comparație cu condițiile de studiu ale științei. Căci desigur că este mai anevoe a lua cunoștință în legătură cu o problemă de un număr mare de teorii ca soluții diferite ale ei, — cum se face în

studiul fie istoric, fie sistematic al filosofiei, — decât a lua cunoştinţă de una singură, — cum se face în studiul ştiinţei. Totuş tratarea sistematică a problemelor filosofiei are darul de a simplifica studiul ei lăsând la o parte repetările reprezentanţilor diferitelor concepţii precum şi teoriile fără interes deosebit, cari într'un studiu istoric pot fi mai greu trecute cu vederea, şi de a da, — atunci când este făcută cum trebue, — o imagine mai exactă despre ceeace este filosofia, imagine pe care expunerea ei istorică nu o poate da. Expunerea istorică a filosofiei poate să ne dea cunoştinţă despre mersul şi progresul gândirii filosofice şi despre ceeace au fost diferitele sisteme în ansamblul lor. Ea nu poate însă să ne arate ce este filosofia ea însăş în ansamblul ei. O asemenea cunoştinţă nu ne-o poate da decăt studiul ei sistematic.

Că din cunoştinţa istorică a filosofiei nu poate să rezulte numaidecât o cunoştinţă exactă a ceeace este filosofia, credem că se poate constata din faptul că cei ce au făcut până acum studii sistematice asupra filosofiei, deşi aveau o cunoştinţă istorică a ei îndeajuns de amănunţită şi de exactă, au confundat problemele şi soluţiile ei, — uneori mai mult decât ar fi explicabil. Paulsen bunăoară, — autorul unei *Introduceri în Filosofie* cunoscută la noi prin traducerea lui Lupu şi Puşchilă, — numără printre problemele metafizicei pe cea cosmologică, — deşi ea nu este, — amestecând într'o dezordine neîngăduită într'un studiu „sistematic" concepţii ontologice, — cum este monismul, — cu concepţii cosmologice, — cum este mecanismul, — pe care îl numeşte impropriu atomism. Janet şi Séailles fac din psihologie, cu diferitele ei teorii particulare asupra vieţii sufleteşti, una din problemele filosofiei, întrucât o pun în fruntea primei părţi a lucrării lor întitulată „*Les Problèmes*". Iar ca prim capitol al ei pun „Problema filosofică", ceeace constitue o evidentă confuzie între teoriile şi problemele filosofiei. Rudolf Eisler, — autor deasemenea cunoscut al unei *Kritische Einführung in die Philosophie*, — studiază ca făcând parte integrantă din filosofie discipline filosofice, cum sunt filosofia dreptului, filosofia istoriei, filosofia religiei şi celelalte discipline filosofice, cari drept vorbind nu pot fi considerate părţi ale filosofiei. Pentru Eisler, filosofia este o teorie generală şi parţială a principiilor fundamentale ale tuturor ştiinţelor. Concepţia aceasta despre obiectul filosofiei l-a determinat să-i adauge discipline, cari în realitate nu-i aparţin. Este adevărat că filosofia examinează principiile generale ale ştiinţei, dar nu cu scopul de a exercita un control în ştiinţă, nici de a face un inventar general al rezultatelor ei, ci pentru a răspunde la întrebările precise pe cari le ridică problema cunoaşterii. Din acest motiv, nu se vede dece lucrarea lui Eisler cuprinde în afara capitolului asupra „Teoriei cunoştinţei", denumire improprie a problemei cunoaşterii, o „Teorie specială a principiilor", în care tratează chestiuni, de drept şi de istorie

bunăoară, pe lângă multe altele, cari au evident caracter filosofic prin generalitatea lor, dar sunt departe de a fi propriu vorbind filosofice.

Iată dar, — ca să nu ducem mai departe această exemplificare, — că o cunoaștere istorică a filosofiei, ce nu poate fi pusă la îndoială, nu a fost în măsură să dea o înțelegere exactă a problemelor și a soluțiilor ei. O asemenea înțelegere exactă credem că nu o poate înlesni decât un studiu sistematic al filosofiei pe probleme. Folosul care credem că poate să rezulte din el este de a ne înlesni să înțelegem mai bine modul cum se integrează între ele sau locul pe care îl ocupă fiecare concepție filosofică în ansamblul filosofiei, precum și valoarea lor relativă. In lipsa unui asemenea studiu ,— care ne pune la îndemână oarecum harta sau planul filosofiei, — riscăm să ne rătăcim în nenumăratele ei regiuni, și să luăm ceeace nu reprezintă decât un colț al ei drept întregul ei domeniu. Studiul sistematic al problemelor filosofiei este dar o condițiune prealabilă pentru studiul ei istoric. Desigur că cunoașterea istorică a diferitelor concepții filosofice este singură cunoaștere adevărată a filosofiei, fiindcă ea singură ne-o înfățișează în ceeace a fost cu adevărat, și anume o succesiune de sisteme de idei destinate să explice existența în general. Studiul ei sistematic însă ne pregătește înțelegerea adevărată a filosofiei.

PARTEA II

PROBLEMELE SPECIALE ALE FILOSOFIEI

SECȚIUNEA I

PROBLEMA CUNOAȘTERII

CAP. V.

Origina cunoașterii.

Ca problemă a filosofiei, problema cunoașterii, cum am mai arătat (§ 4), este privitoare la origina, obiectul și valoarea cunoașterii. Iar soluțiile ei se numesc concepții sau teorii epistemologice sau gnoseologice, după denumirea tehnică a problemei.

Cu privire la origina cunoașterii există două concepții fundamentale opuse: *raționalismul* și *empirismul*. Formele istorice în cari au apărut ele diferă în mod simțitor dela un reprezentant la altul al lor. Ideile lor fundamentale au rămas totuși aceleaș. Raționalismul a fost și a rămas concepția potrivit căreia origina cunoștințelor noastre adevărate este în activitatea gândirii. Iar empirismul a fost și a rămas concepția după care origina lor este în activitatea simțurilor sau, — cum se spune, — în experiență. Raționaliștii au admis dar posibilitatea unei cunoașteri prin gândire, independentă de datele experienței. Empiriștii dimpotrivă au negat posibilitatea unei asemenea cunoașteri, afirmând că tot ce știm și putem ști rezultă din cunoștințele pe cari ni le dau simțurile. Și unii și alții au dat însă concepțiilor lor epistemologice forme și întemeeri diferite. Raționalismul în deosebi a luat în istoria filosofiei forme mai numeroase și mai variate. De ele urmează să ne ocupăm mai întâi.

Dar, în afara raționalismului și a empirismului ca soluții fundamentale ale problemei originei cunoașterii, istoria filosofiei înregistrează o categorie particulară de soluții ale aceleiaș probleme, cari se numesc *mistice* sau *intuiționiste*. După aceste concepții epistemologice, origina cunoștințelor noastre adevărate nu este nici în gândire nici în experiența simțurilor, ci într'o funcțiune mai mult afectivă decât intelectuală a spiritului, care constă într'un fel de iluminare a lui sau într'o comuniune spirituală cu

ceeace există în mod absolut. Ca atare *intuiţionismul* este un fel de empirism, — întrucât admite o anumită „experienţă", — şi un fel de raţionalism, — întrucât el concepe această experienţă ca pe o formă particulară de gândire independentă de datele simţurilor. Dar şi formele pe cari le-a luat concepţia epistemologică în chestie sunt numeroase, şi au jucat un rol important în istoria filosofiei, aşa încât va trebui să ne ocupăm şi de ele în mod special.

A. — Raţionalismul.

Ceeace s'a schimbat mai mult în raţionalism dela un reprezentant al său la altul, nu a fost atât concepţia propriu zisă, cât modul ei de întemeere. Am arătat că raţionaliştii au admis totdeauna că origina cunoştinţelor noastre, — în deosebi a acelora privitoare la ceeace nu putem cunoaşte prin simţuri, a acelora aşadar privitoare la natura şi legile existenţei în general, — ar fi în activitatea gândirii independentă de datele experienţei. O asemenea concepţie, care constă în afirmarea a ceeace se chiamă *„inteligibilitatea realului"*, adică putinţa realităţii de a fi gândită şi înţeleasă de mintea noastră, a presupus totdeauna în mod necesar existenţa unei corespondenţe între legile generale ale gândirii şi legile generale ale realităţii, existenţa cu alte cuvinte a unei corespendenţe dintre gândire şi realitate. Altfel nu s'ar înţelege cum gândirea poate să cunoască prin activitatea ei proprie şi independentă natura şi legile existenţei. Iată dece, raţionaliştii au admis totdeauna realitatea corespondenţei de care e vorba. In ceeace priveşte însă justificarea acestei corespondenţe, ei nu au mai fost de acord, — nu cel puţin totdeauna. Să vedem dar aspectele diferite ale justificării de care e vorba.

§ 7. *Raţionalismul antic: Socrate, Platon, Aristotel.* — Deosebirea dintre o cunoaştere sensibilă şi una raţională a apărut pentru prima oară în gândirea europeană la *Heraclit din Efes.* „Simţurile, spunea Heraclit, sunt martori răi, când sunt în serviciul unor suflete lipsite de raţiune". Prin această observaţie filosoful grec lăsa a se înţelege, că în afara cunoştinţelor căpătate prin simţuri există cunoştinţe pe cari ni le dă gândirea sau raţiunea, — sau în tot cazul că gândirea exercită un control util asupra adevărului cunoştinţelor căpătate prin simţuri. Este probabil că observări curente asupra iluziilor la cari sunt supuse atât de adesea simţurile şi asupra rectificării pe care o putem face în aceste iluzii cu ajutorul reflexiunii i-au sugerat lui Heraclit distincţiunea dintre sensibilitate şi raţiune. O deosebire asemănătoare între simţuri şi raţiune ca isvoare independente de

BIBLI C ...ULUI -

cunoaștere și între opinie și știință ca genuri deferite de cunoștințe au făcut-o și pitagoricienii în aceeaș epocă presocratică a filosofiei grecești. Deasemenea *Empedocle din Agrigent* și *Parmenide din Eleea* au făcut-o susținând că adevărul nu poate fi cunoscut decât pe calea rațiuni, întrucât simțurile sunt înșelătoare. *Anaxagora* înfine, recunoștea aceeaș distincțiune atribuind inteligenței divine o cunoaștere rațională absolută.

Stabilirea acestei distincțiuni nu a putut să însemneze în istoria filosofiei constituirea raționalismului ca soluție a problemei cunoașterii. I-a făcut totuși posibilă apariția, — care s'a produs cu *Socrate*.

Raționalismul lui Socrate a fost nativist sau apriorist, întrucât admitea în gândire prezența unor elemente preexistente oricării cunoștințe căpătate prin simțuri. Socrate credea că adevărul este înăscut spiritului. La concepția aceasta nativistă sau aprioristă celebrul filosof grec ajunsese observând că se poate descoperi adevărul prin simplă reflexiune. Iată dece, el credea că a învăța nu este decât a se cunoaște pe sine. Adevărul cu alte cuvinte se găsește în noi înșine, și îl descoperim prin simplă reflexiune. De aici, metoda sa dialectică, ce consta în a scoate adevărul din mintea oamenilor prin întrebări meșteșugit puse. Numele de *maieutică* ,— pe care i-l da și care însemna arta moșitului, — arăta rolul ei, care consta în a face spiritele să nască adevărul.

Cu acest mod de a concepe origina cunoștințelor noastre este evident că Socrate era un raționalist. Raționalismul său era totuși departe de ceeace avea să devină cu reprezentanții lui de mai târziu. Socrate credea că prin procedeele sale dialectice scotea adevărul totatât din observările experienței cât din spirit, — așa încât corespondența dintre gândire și realitate nu constituia pentru el o problemă. Gândirea și realitatea nu erau în concepția sa lipsite de comunicare. Gândirea scotea cunoștințele din chiar observările pe cari le făcea asupra realității. Așa fiind raționalismul său a fost într'adevăr nativist, — parțial însă și moderat. La o concepție raționalistă pură a ajuns discipolul său *Platon*.

Intemeetorul Academiei ateniene ajunsese la o concepție despre natura universului fundamental deosebită de aceea a maestrului său. Pecând Socrate credea că lumea este așa cum o percepem cu simțurile, pentru Platon lumea percepută cu simțurile nu era decât o copie imperfectă a Ideilor eterne, cari constituesc existența ultimă a lucrurilor. Pe această concepție idealistă opusă realismului socratic și-a întemeiat Platon raționalismul său. El credea că Ideile, cari constituesc esența existenții, neputând fi percepute cu simțurile, sunt obiecte ale rațiunii. Așa fiind Ideile eterne constituiau în concepția sa ceeace se chiamă o lume inteligibilă, — o lume adică ce poate fi gândită, dar nu percepută cu simțurile.

Ideile erau aşadar în concepţia lui Platon din punct de vedere ontologic principiile existenţei. Din punct de vedere epistemologic ele erau principiile cunoaşterii. In ceeace priveşte originea cunoştinţei pe care o avem despre Idei ca existenţe suprasensibile, Platon credea că noi o avem dintr'o viaţă anterioară, în care sufletul nostru a trăit în mijlocul lor contemplându-le. Forma mitică a acestei teorii o cuprinde dialogul *Fedru*, în care Platon a povestit viaţa anterioară a sufletului în lumea Ideilor eterne. Ca în alte împrejurări, — în cari deasemenea filosoful atenian a întrebuinţat alegorii pentru a da o deslegare problemelor filosofiei, cum este alegoria din *Timeu* privitoare la crearea lumii, — este greu de ştiut în ce măsură credea el în adevărul povestirilor sale. Este totuşi neîndoios, că în teoria *reminiscenţei* sau a anamnezei, — cum i se spune, — el găsea justificarea raţionalismului său. Cunoaşterea Ideilor era astfel, după el, nu o cunoaştere propriu zisă, ci o amintire. Adevărata cunoaştere era dar considerată ca înăscută spiritului şi de natură pur raţională.

Platon nu credea totuşi că cunoştinţele pe cari ni le dau simţurile ar fi lipsite de orice valoare. Este drept că ele nu erau considerate ca constituind isvorul cunoştinţelor noastre raţionale. După Platon, sensaţiile nu pot fi socotite ca cunoştinţe adevărate. Ceeace ne dau ele este părerea sau opinia, — δόξα cum îi spunea el, — o cunoaştere relativă şi subiectivă, o cunoaştere tulbure şi nesigură a ceeace este în continuă schimbare. Dimpotrivă cunoaşterea raţională se referă la ceeace este permanent, la ceeace nu naşte nici nu piere, ci există real şi veşnic, pe scurt la Idei. Iată dece, în dialogul *Teetet* Platon a combătut teoria lui Protagoras, care identifica ştiinţa cu cunoaşterea prin simţuri, făcându-o prin aceasta imposibilă. Dacă sensaţia ar fi identică cu ştiinţa, spunea Platon, atunci animalele, cari simt şi ele, ar trebui să ştie cât ştim şi noi, iar noi ar trebui să fim totatât de învăţaţi cât este orice alt animal, — ceeace evident nu se poate susţine. Deasemenea sensaţiile fiind schimbătoare şi contradictorii ştiinţa ar trebui să fie şi ea schimbătoare şi contradictorie, — ceeace iarăşi nu este admisibil. Infine, ar trebui ca, odată ce nu mai simţim nimic, să nu mai ştim nimic, chiar dacă ne amintim, — de unde ar rezulta că ştiinţa ar trebui să se mărginească la spaţiul restrâns al prezentului, — consecinţă totaşa de inadmisibilă ca şi precedentele. Căci, dacă reflectăm asupra cunoştinţelor noastre, constatăm că ele nu sunt supuse condiţiunilor la cari sunt supuse sensaţiile, şi ele nu pot fi deci identificate cu acestea. Nu este totuşi mai puţin adevărat, că sensaţiile deşteaptă în mintea noastră cunoaşterea pe care o avem despre Idei. Aici stă rolul lor.

La vederea lucrurilor frumoase, bunăoară, noi concepem ideea de frumos, care este neschimbătoare şi care exprimă esenţa eternă a frumosului. Tot astfel se întâmplă la vederea lucru-

rilor juste, etc., când concepem ideea binelui, a justiţiei, şi aşa mai departe. „Omul, spunea Platon în *Fedru*, zărind frumuseţea pe pământ îşi aminteşte de frumuseţea adevărată, ia aripi şi arde de dorinţa de a zbura către ele. Dar nu este uşor tuturor sufletelor să-şi reamintească Ideile, dacă au nenorocul să fie târâte pe pământ spre vicii prin tovărăşii funeste şi să uite astfel lucrurile sacre pe cari le-au văzut. Numai unele păstrează amintiri destul de clare; acestea, când întrezăresc o imagine a lucrurilor cereşti, sunt transportate de o emoţie, pe care nu şi-o pot explica". Iar în altă parte: „Orice suflet omenesc a contemplat esenţele; altfel nu ar fi intrat într'un om; dar nu este deopotrivă de uşor tuturor sufletelor să-şi reamintească lucrurile din cer la vederea lucrurilor de pe pământ; căci unele suflete au întrevăzut numai lucrurile din cer; altele, după căderea lor pe pământ, au avut nefericirea de a se lăsa târâte spre nedreptate prin tovărăşii rele şi de a uita misterele sacre pe cari le-au văzut atunci; nu rămâne decât un mic număr cari au păstrat o amintire îndeajuns de bună. Când ele văd o imagine oarecare a lucrurilor cereşti, sunt captivate şi nu mai sunt stăpâne pe ele însele; însă ele nu recunosc ceeace încearcă, fiindcă nu au percepţii destul de clare". Ignorarea Ideilor era dar, pentru Platon, defectul sufletelor pervertite. Sufletele neatinse de niciun viciu întrevăd Ideile eterne în lucrurile sensibile. Şi nu numai în acele asemănătoare cu ele, ci şi în acele contrarii. Aşa se explică dece ideea binelui nu naşte în mintea noastră numai când vedem un lucru bun, ci şi prin contrast în prezenţa unui rău.

Sensaţiile nu fac deci, după Platon, decât să deştepte în mintea noastră ideile pe cari ea le avea mai dinainte. Cunoaşterea directă pe care o avem despre lumea inteligibilă a Ideilor eterne şi care este o intuiţie raţională era numită de filosoful grec νόησις Iată dece, spune el în *Teetet*, a şti cu adevărat nu este nici a simţi, nici a judeca, nici a raţiona. Adevărata ştiinţă era, pentru el, o cunoaştere intuitivă a Ideilor. In condiţiile vieţii pământeşti această cunoaştere se face cu ajutorul unei reamintiri sau ia forma unei reamintiri căreia Platon îi zicea ἀνάμνησις. Iar intuiţia raţională nu numai că nu se face independent de datele simţurilor, dar nu se face dintr'odată şi nu fără metodă. Trebue mai întâi să procedăm la o purificare a spiritului eliminând din el cunoştinţele falşe. Platon numea κάθαρσις această operaţie, a cărei idee pare a o fi luat dela orfici. Trebue să luăm apoi ca punct de plecare cunoştinţele căpătate prin simţuri, pentruca dela ele să ajungem la cunoaşterea Ideilor.

Platon nu credea totuşi că orice cunoştinţă căpătată prin simţuri poate sta la temelia intuiţiei raţionale a Ideilor. Ca să îndeplinească această funcţiune, sensaţiile trebue să se supună disciplinei ştiinţifice. Ştiinţa era dar în concepţia sa intermediară între cunoştinţele căpătate prin simţuri şi între intuiţia Ideilor. Iar dintre ştiinţe Platon credea în deosebi că matematicile pot

juca acest rol intermediar. Iată dece, el le considera ca un mijloc sau ca o treaptă în formarea filosofică. Activitatea, discursivă şi dialectică, a gândirii, care preceda în felul acesta intuiţia Ideilor, Platon o numea διάνοια. Ea este aceea care face posibilă intuiţia Ideilor.

Cu toată această condiţiune pe care o impunea cunoaşterii adevărate, nu încape îndoială că Platon era un raţionalist. Adevărata cunoaştere era, pentru el, înăscută spiritului aşa cum fusese şi pentru Socrate. Dar Platon nu numai că admitea caracterul înăscut al cunoaşterii raţionale, ci căuta să-l explice prin teoria sa a reminiscenţei. De aici rezulta, pentru el, că tot ce există în gândirea noastră există şi în realitatea ultimă a lucrurilor, — întrucât Ideile sunt în acelaş timp principii ale cunoaşterii şi principii ale existenţei. Rezulta deasemenea certitudinea absolută a cunoştinţelor noastre raţionale. Platon totuşi nu considera raţiunea ca fiind în afara posibilităţii de a cădea în eroare. El admitea că adevărul absolut nu există decât în idei. In chipul în care însă spiritul le uneşte în judecăţi şi raţionamente, el credea că eroarea poate să-şi facă loc. Cu această concepţie Platon trebue considerat nu numai ca un reprezentant al raţionalismului, ci ca unul care a recunoscut necesitatea unor elemente apriorice, adică a unor elemente cari precedă experienţa în procesul cunoaşterii. Şi, întrucât în privinţa aceasta nu l-a precedat nimeni, ca fiind primul raţionalist în înţelesul propriu al cuvântului. Cei ce i-au urmat concepţia nu au fost puţini la număr. *Aristotel*, — discipolul şi continuatorul său, — este unul dintre aceştia.

Ceeace credea însă filosoful stagirit că este înăscut spiritului nu erau ideile, ci numai anumite principii generale. Intemeetorul şcoalei peripatetice nu împărtăşea concepţia ontologică platoniciană, care reducea existenţa ultimă a lucrurilor la Idei, şi deaceea nu împărtăşea nici concepţia epistemologică ce rezulta dintr'însa. El era totuşi un raţionalist pentru încrederea pe care i-o inspira deducţia ca mijloc de descoperire a adevărului. El a făcut chiar studii speciale de logică asupra acestei forme de raţionament, studii cari au pus temeliile logicei ca ştiinţă. Cercetările acestea l-au pus pe calea raţionalismului.

El constatase că forma pe care o ia raţionamentul deductiv este aceea a silogismului. In silogism un adevăr care poartă numele de concluzie este scos din alte adevăruri, cari poartă numele de premise. In silogism aşadar ceeace dovedim este concluzia. Adevărul premizelor de unde rezultă însă? Răspunsul la această întrebare este că el rezultă din alte „argumentări", adică din alte raţionamente sau din alte silogisme. Dar adevărul premiselor acestor silogisme la rândul lor? Şi el din altele, — şi aşa la infinit. Intrebarea care se ridica era dacă putem coborâ la infinit în căutarea pe cale deductivă a adevărului, la

care Aristotel a răspuns negativ. „Trebue să ne oprim undeva", spunea el. Iar acolo unde trebue şi putem să ne oprim el credea că sunt principiile indemonstrabile sau axiomele gândirii.

Că ele există, filosoful stagirit nu se îndoia. El nu a determinat cu preciziune cari sunt aceste prime noţiuni sau prime principii cari sunt condiţiile gândirii întrucât stau la temelia oricării argumentări. S'a mulţumit doar să admită că fiecare ştiinţă are principiile ei proprii, principii comune sau axiome, cari nu mai sunt supuse demonstraţiei, dar fără de cari nicio demonstraţie n'ar fi cu putinţă. Ca principiu general al gândirii el a menţionat doar principiul contradicţiei, — adevăratul fundament al silogismului. Principiile aparţin dar, după Aristotel, în parte fiecării ştiinţe, în parte cunoaşterii în general. De aici rezulta că adevărurile cuprinse în fiecare ştiinţă trebue să fie dovedite cu principiile ei proprii. Aristotel credea însă că există o ştiinţă care stă la temelia tuturor celorlalte. Pe aceasta el o numea *„filosofia primă"*. Iar obiectul ei era existenţa în general. Principiile cari îi stau la bază erau principiile cele mai generale ale gândirii.

In ceeace priveşte origina principiilor în chestie, el o punea în acea parte sau funcţiune a gândirii pe care o numea *intelectul activ*. Aristotel admitea că cunoaşterea este rezultatul a două funcţiuni diferite. Una este aceea a *intelectului pasiv*, — pasiv numai întrucât primeşte materialul său dela lumea externă prin mijlocirea simţurilor, totuşi activ întrucât elaborează acest material. Cea de a doua este aceea a *intelectului activ*, care creiază printr'o intuiţie imediată principiile cele mai generale ale cunoaşterii, de care atârnă întreaga cunoaştere. Origina principiilor gândirii ar fi astfel în activitatea gândirii. Iar această activitate constă în intuiţia lor imediată de către intelectul activ.

Nu încape îndoială că cu acest mod de a concepe origina cunoaşterii Aristotel era un raţionalist. Totuşi el nu era un raţionalist pur. In teoria potenţialităţii şi a actualităţii, — care în filosofia sa căpătase o întinsă aplicare ontologică, — el a găsit un mijloc de a împăca raţionalismul cu empirismul. El susţinea că potenţial principiile sunt înăscute raţiunii. Dar ele nu sunt actualizate decât pe calea experienţei. Deducţia trebue deci să fie precedată de inducţie, care scoate la lumină principiile generale ale gândirii. Aristotel mergea chiar până acolo, încât susţinea că la principiile fiecării ştiinţe nu se poate ajunge decât pe baza experienţei. El făcea în modul acesta în concepţia sa epistemologică un loc important empirismului. Uneori s'a crezut chiar că filosoful stagirit a mers până acolo, încât a recunoscut în unele părţi din opera sa origina empirica a principiilor gândirii, dând astfel două răspunsuri contradictorii la aceiaş întrebare, — ceeace este anevoe de susţinut.

§ 8. *Raţionalismul nativist al lui Descartes.* — La începutul timpurilor moderne, *Descartes* a susţinut un raţionalism care nu este lipsit de asemănări cu al întemeetorului şcoalei peripatetice, dar nici de deosebiri. Ca şi acesta Descartes a ajuns la raţionalism plecând dela certitudinea deducţiei ca mijloc de descoperire a adevărului. In deosebi certitudinea deducţiei matematice l-a impresionat pe filosoful francez. Analiza adevărurilor matematice l-a dus la concluzia că există în mintea noastră idei înăscute pe cari se întemeiază deducţia. Intemeiat pe rezultatele acestei analize Descartes distingea în mintea omenească trei categorii deosebite de idei. Erau în primul rând *ideile adventice* căpătate prin activitatea simţurilor. Erau apoi *ideile factice*, pe cari le construeşte mintea cu ajutorul închipuirii. Erau înfine *ideile înăscute*. Pe existenţa acestora din urmă îşi întemeia Descartes raţionalismul său.

Dovada existenţei ideilor înăscute o găsea filosoful francez în faptul că origina lor nu putea fi explicată nici prin simţuri nici prin activitatea închipuirii. Criteriul adevărului, spunea el, trebue să fie claritatea şi distincţiunea, cu alte cuvinte certitudinea. Ceeace concepem clar şi distinct aşadar, sau ceeace se impune minţii noastre cu certitudine, trebue să fie adevărat. Descartes întemeia valabilitatea acestui criteriu al adevărului pe ideea de Dumnezeu. Dumnezeu era în concepţia sa garanţia de adevăr a ideilor noastre clare şi distincte. Şi era pentrucă fiind creatorul lumii şi deci şi creatorul nostru n'ar fi putut să ne inducă în eroare ,— ceeace ar fi fost nepotrivit cu o fiinţă absolut perfectă cum este. Cu aceasta Descartes dovedea nu numai adevărul ideilor noastre, dar şi origina lor. A acelora în deosebi a căror origină nu poate fi atribuită nici activităţii simţurilor nici activităţii minţii noastre, adică a ideilor înăscute.

Adevărul ideii de Dumnezeu era întemeiat la rândul său pe claritatea şi distincţiunea cu care o concepem. Descartes întemeia aşadar adevărul ideii de Dumnezeu pe claritatea şi distincţiunea ei ca criterii ale adevărului. Iar valabilitatea acestor criterii o întemeia pe adevărul ideii de Dumnezeu. Intrucât o asemenea argumentare părea a lua forma unui cerc vitios, filosoful a căutat să înlăture obiecţia ce ar fi putut să i se opună, — şi care i s'a opus cu adevărat, — susţinând că ideea de Dumnezeu este aceea care garantează adevărul ideilor noastre. „Faptul că uneori am luat ca regulă, spunea Descartes, că lucrurile pe cari le concepem foarte clar şi foarte distinct sunt toate adevărate nu este asigurat decât fiindcă Dumnezeu există şi este o fiinţă perfectă şi că tot ce este în noi vine dela el; de unde urmează că ideile sau noţiunile noastre fiind lucruri reale şi cari vin dela Dumnezeu, în tot ceeace ele sunt clare şi distincte, nu pot fi decât adevărate". *(Disc. de la Méthode.* 4e partie).

Altfel argumentării de care e vorba Descartes nici nu i-a dat forma pe care i-o dau acei ce i-o pun în discuţie. In construirea concepţiei sale el a plecat dela celebra sa îndoială metodică ce consta în negarea adevărului tuturor cunoştinţelor fără deosebire. Indoiala ea însăşi, — care nu putea fi tăgăduită, — era însă o certitudine, dela care el a crezut că poate pleca în argumentările sale. Şi iată calea pe care a urmat-o. Mă îndoesc de tot ce există, spunea el. Nimic aşadar nu este adevărat. De propria mea îndoială însă nu mă mai pot îndoi. De aceasta sunt sigur. Iar îndoiala ce este decât cugetare? Mă îndoesc, deci cuget. Aş putea însă să cuget fără să exist? Desigur că nu. Aşadar: cuget, deci exist, şi exist ca fiinţă cugetătoare. Iată un punct câştigat, spunea Descartes: exist ca fiinţă cugetătoare. Iar în gândirea mea, de existenţa căreia nu pot să mă îndoiesc, descopăr prezenţa unui număr mare de idei. Dintre acestea unele par a-mi fi venit pe calea simţurilor. Acestora să le spunem *idei adventice*. Altele, cum este ideia de balaur, par a fi plăsmuiri ale minţii mele. Acestora să le spunem *idei factice*. Există însă o idee, — aceea de Dumnezeu ca fiinţă absolută, — pe care n'am fi putut-o căpăta nici pe calea simţurilor nici pe aceea a plăsmuirilor minţii, fiindcă, cu caracterele pe cari le posedă ea, ele sunt incapabile să ne-o dea. Trebue să admitem dar că ideea aceasta a fost pusă în spiritul nostru de însăş fiinţa absolută la care se referă — că este deci *înăscută*. Şi trebue să admitem mai departe că fiinţa la care se referă există. Existenţa ei rezultă din prezenţa ideii pe care o avem în mintea noastră despre ea. Dumnezeu existând ca fiinţă absolută trebue să admitem mai departe că în calitate de fiinţe relative noi nu putem fi decât creaturile sale. Iar întrucât Dumnezeu ca fiinţă perfectă a pus în mintea noastră ideile pe cari le avem sau ne-a dat posibilitatea cunoaşterii la care ajungem, trebue să admitem că nu a făcut-o pentru a ne induce în eroare — ceeace ar fi fost incompatibil cu perfecţiunea sa. Ideile şi cunoştinţele noastre, acele cari sunt evidente în deosebi, — sunt adevărate.

Iată, pe scurt, modul în care dovedea Descartes adevarul cunoştinţelor noastre, — al celor raţionale în deosebi. O asemenea argumentare este evident discutabilă. Ea nu este însă contradictorie decât dacă i se schimbă forma adăugându-i-se elemente noi. In forma ei originală ea admite că Dumnezeu este garanţia de adevăr a ideilor noastre, iar claritatea şi distincţiunea este numai criteriul practic al adevărului lor.

Intrebarea care se ridică acum este cari sunt ideile înăscute în mintea noastră? Ideea înăscută cea mai importantă este, după Descartes, ideea de Dumnezeu ca fiinţă infinită şi perfectă. Nu este adevărat, pentru Descartes, ceeace susţin unii că ideea de infinit, care stă la baza ideii de Dumnezeu, ar fi

capătată de mintea omenească prin negarea a ceeace este finit. Ea este o idee pozitivă. Şi întrucât nu am putea să o căpătăm prin propriile noastre puteri, rămâne să admitem că ea a fost pusă în mintea noastră de o fiinţă cu însuşiri corespunzătoare. Dar Descartes nu credea că aceasta ar fi singura idee înăscută. Toate noţiunile primitive, cari apar legate în mod indisolubil de mintea noastră, cum sunt acele de spaţiu, mişcare, cauzalitate, etc., — erau considerate de el înăscute. „Infine, spunea el, consider că toate ideile cari nu implică nici afirmare nici negare sunt înăscute".

Cu ajutorul acestor idei sau noţiuni primitive, naturale sau înăscute, operează raţiunea. Nu însă fără a se servi şi de alte elemente. Aceste alte elemente sunt principiile raţionale cu ajutorul cărora înlănţuim noţiunile în judecăţi şi judecăţile în raţionamente. Ele constituesc ceeace numim regule logice. Dintre acestea cel mai general, întrucât se întinde asupra întregii noastre cunoştinţe, este principiul veracităţii divine. Dumnezeu ca fiinţă perfectă este principiul şi garanţia adevărului. Mintea noastră nu poate să-l conceapă altfel. Din acest principiu rezultă certitudinea în adevărul cunoştinţelor noastre. Primul rezultat la care ajunge gândirea noastră în operaţiile ei pe baza principiului de care e vorba sunt axiomele, cari constau din adevăruri evidente prin sine. Ele sunt acele cari servesc drept punct de plecare operaţiilor ulterioare ale gândirii.

Descartes recunoaşte aşadar că există în mintea noastră idei şi principii înăscute, pe cari întemeia raţionalismul său. Cât despre corespondenţa lor cu lumea externă, aşadar cât despre adevărul lor, el îl întemeia pe ideea că origina lor este în Dumnezeu. Descartes nu credea însă că ideile ar fi înăscute în mintea noastră mai mult decât ca simple potenţialităţi, ceeace apropia mult raţionalismul său de acel al lui Aristotel. „Când susţin, spunea el, că o idee s'a născut cu noi, înţeleg numai că avem în noi facultatea de a o produce. Nu am gândit nici n'am scris niciodată că spiritul are nevoe de idei naturale, cari să fie diferite de facultatea pe care o are de a gândi. Dar recunoscând că există unele idei cari nu provin nici dela obiectele din afară, nici din determinarea voinţei noastre, ci numai din facultatea pe care o am de a gândi, le-am numit naturale; dar am spus-o în acelaş înţeles în care spuneam că generozitatea sau o boală oarecare este naturală unor familii" *(Lettres.* Ediţia lui Cousin. Vol. X, p. 70). Prin caracterul natural sau înăscut al ideilor Descartes înţelegea aşadar că mintea noas ră are posibilitatea de a le produce. Este drept că el le definea *„notiones, quas ipsimet in nobis habemus"*. *(Principia Ph'l sophiae,* II, 75). Totuşi el nu voia să susţină că am avea dela naştere în minte aceste idei, ci numai că avem putinţa de a ajunge

la ele prin simplă reflexiune, adică prin ceeace Aristotel numise intelectul activ.

Consecința acestei teorii era ideea că lumea poate fi cunoscută în întregime pe calea gândirii pure independent de datele simțurilor. Descartes, cum observă unul din interpreții săi *(Denys Cochin, Descartes,* p. 187-188), este sigur că rațiunea sa recunoaște propriile sale legi logice și matematice în univers, și chiar i le impune. Căci el este mai sigur de gândirea sa decât de univers, și nu consideră universul ca fiind străin prin natură gândirii sale. El este convins că creind un sistem al lumii, nu face decât să urmărească o activitate de geometru. Metoda sa matematică exclude recursul la experiență. In principiu și de drept, continuă Cochin, fizica este pentru Descartes operă de rațiune. Rațiunea noastră singură cunoaște lumea. Experiența nu servește decât de ajutor pentru a merge mai repede și a găsi gata făcute construcții pe cari rațiunea putea singură să le ridice.

Dând ideilor sale un asemenea înțeles, Descartes nu numai ca era un reprezentant netăgăduit al raționalismului, dar era unul dintre cei mai zeloși. Am arătat că, deși admitea inteligibilitatea totală a realului, Platon recunoștea datelor empirice un rol pregătitor în realizarea cunoașterii raționale. Vom vedea mai departe că alți reprezentanți ai raționalismului, Kant și Hegel, le vor recunoaște și ei un rol îndeajuns de însemnat. Descartes este drept le-a recunoscut și el o funcțiune ajutătoare, cu totul neînsemnată, însă, așa încât raționalismul său poate fi considerat ca atingând forma cea mai consecventă sau cea mai pură.

§ 9. *Raționalismul intuiționist al lui Spinoza.* — Pe aceeaș cale a raționalismului i-a urmat lui Descartes în epoca modernă *Spinoza.* Ca și filosoful francez, Spinoza a pornit dela încrederea pe care i-o inspirau adevărurile matematice precum și metoda deductivă pe care ele se întemeiază. Cunoștințele empirice erau, pentru el, în mod necesar necorespunzătoare adevărului sau cum spunea el *inadecvate.* Aceste cunoștințe exprimă numai raportul dintre corpurile streine și organele noastre de simțire, — de unde rezulta că ele nu exprimă așa cum sunt nici pe unele nici pe altele, și sunt prinurmare inadecvate. In schimb cunoștințele căpătate pe calea gândirii sunt corespunzătoare adevărului, — întrucât din punct de vedere ontologic gândirea noastră este o parte din gândirea divină. Spinoza întemeia așadar raționalismul său pe identitatea dintre natura gândirii și aceea a existenței, care, — cum vom vedea când ne vom ocupa de aspectul ontologic al concepției sale, — era un monism panteist. „Sufletul nostru, spunea Spinoza, fiind o parte a intelectului lui Dumnezeu, este necesar ca ideile clare și distincte ale minții noastre să fie adevărate cum sunt ale lui Dumnezeu"

(*Ethica*, II Sch, 43). Distincțiunea și claritatea, evidența deci, este ca și pentru Descartes criteriul practic al adevărului. Iar caracterul de adevăr al unei idei constă în aceea că ea corespunde realității, și corespunde fiindcă se află nu numai în mintea noastră, ci și în Dumnezeu. De aici rezultă că gândirea omenească nu se deosebește de gândirea divină. Spinoza nu numai că nu a voit să evite această consecință, dar și-a întemeiat de fapt raționalismul său pe ea.

Adevărata cunoaștere era așadar pentru el cunoașterea rațională. Ea totuși nu reprezenta în concepția sa idealul cunoașterii. Dincolo de aceasta și deasupra ei, ca pe un gen de cunoaștere mai înaltă, el punea *știința intuitivă*. După el există patru categorii deosebite de cunoștințe: prima este formată de acele pe cari le căpătăm din auzite, cum este data la care ne-am născut; cea de a doua este formată de acele la cari ajungem pe calea experienței și a inducției, cum este aceea a lucrurilor înconjurătoare; cea de a treia este aceea căpătată prin rațiune; în fine cea de a patra, care se numește știința intuitivă și al cărei organ este intelectul, constă din cunoașterea directă a principiilor celor mai generale ale gândirii.

Pe motivul acestei cunoașteri intuitive s'a încercat a se face din Spinoza un mistic. Este adevărat că intuiția irațională este fundamentul cunoașterii mistice. In cunoașterea intuitivă însă de care a vorbit Spinoza nu este nicidecum cazul să vedem o asemenea intuiție irațională. Această cunoaștere nu este irațională decât prin aceea că nu procedează discursiv. Altfel ca și intelectul activ al lui Aristotel funcțiunea ei este de a produce principiile pe cari se întemeiază operațiile rațiunii. Ceeace deasemenea o deosebește de intuiția mistică este lipsa caracterului ei afectiv. Este adevărat că Spinoza a vorbit în cadrul acestei cunoașteri de faimosul *„amor dei intellectualis"*, — ceeace ar putea să justifice, întrucât este vorba de iubire, o interpretare mistică a concepției sale. Nu trebue să se scape însă din vedere că la Spinoza acea iubire intelectuală a lui Dumnezeu nu este un punct de plecare, ca la mistici, ci un rezultat. Așa fiind, nu încape îndoială că Spinoza a fost un raționalist.

§ 10. *Pregătirea aprioriSmului: Leibniz*. — Leibniz și-a expus concepția epistemologică în *Nouveaux Essais sur l'Entendement humain*, scriere care cuprinde o critică a empirismului lui John Locke așa cum a fost expus în *Essay concerning human Understanding*. Cu acest punct de plecare, Leibniz a început prin a arăta neajunsurile empirismului. Dacă mintea ar fi goală la începutul vieții, spunea el, cum susține Locke, ar trebui ca oamenii cu aceeași experiență să aibă aceleași idei. Faptul că nu se întâmplă așa ne constrânge să admitem că există în spiritul lor unele elemente cari precedă experiența și determină

deosebirile dintre dânşii. Altfel existenţa acestor elemente înascute minţii omeneşti poate fi dovedită şi pe altă cale. Experienţa nu ne dă decât cunoştinţe cu caracter relativ. Faptele particulare pe cari le constatăm în experienţă nu ar putea duce la altfel de cunoştinţe. Noi constatăm însă în mintea noastră prezenţa unor adevăruri cu caracter necesar şi universal. Cum experienţa n'ar putea să ne dea asemenea cunoştinţe, trebue să presupunem că ele existau în mintea noastră independent de datele simţurilor. Pe constatarea prezenţei în mintea noastră a acestor elemente independente de experienţă şi-a întemeiat Leibniz raţionalismul său.

In matematici în deosebi se constată prezenţa acelor adevăruri cu caracter necesar independente de experienţă, cari poartă numele de axiome. Dar nu numai în matematici. Logica, metafizica şi morala cuprind deopotrivă asemenea adevăruri. Intrebarea care se ridică este: în ce fel sunt ele înăscute spiritului? Leibniz nu credea că ele ar exista dela început sub forma de cunoştinţe. Inainte de a fi scoase la lumină prin reflexiune, ele nu există în minte decât sub forma de simple virtualităţi. Pentru a arăta în ce constau aceste virtualităţi Leibniz a făcut unele comparaţii, spunând că sunt ca vinele unui bloc de marmură cari se desemnează şi capătă o formă dupăce blocul a fost modelat. Rolul lor este de a da cunoştinţelor căpătate prin simţuri forma raţională.

Există deci, după Leibniz, adevăruri necesare. Ele se caracterizează prin aceea că nu pot fi negate fără contradicţie. Origina lor trebue să fie considerată ca fiind în spiritul nostru, nu în experienţă. Ele nu sunt înăscute însă ca idei, ci ca simple posibilităţi de a ajunge la ele. Empiriştii au dreptate când susţin că „nimic nu există în intelect, care să nu fi fost mai dinainte în simţuri", dar ei trebue să adauge: „afară de intelect el însuş". Căci intelectul cuprinde înaintea oricării experienţe, — e drept ca sub forma de simple virtualităţi, dar le cuprinde, toate principiile generale ale cunoaşterii. „In acest înţeles, spunea Leibniz, trebue să se spună că toată aritmetica şi toată geometria sunt înăscute şi sunt în noi într'un chip virtual, astfel că pot fi găsite considerându-le atent şi ordonând ceeace era dinainte în spirit". (*Nouveaux Essais*. Pref. I, cap. I).

Leibniz credea astfel în existenţa în spiritul nostru a unor virtualităţi cari constituesc elementele apriorice ale cunoaşterii. Prin aceasta raţionalismul său era apriorist. El nu a arătat însă cari sunt virtualităţile în chestie. Singură ideea de Dumnezeu a căpătat în opera sa o menţiune deosebită în rândul ideilor înăscute. Ideea aceasta era pentru filosoful german ca şi pentru Descartes cea mai intimă idee a spiritului. La ea mintea noastră este redusă în mod continuu. Mai departe Leibniz nu a intrat în analiza ideilor înăscute sau a „virtualităţilor" pe cari le cu-

prinde spiritul. Examenul acesta l-a făcut întemeetorul apriorismului, care a fost Kant. Iată dece, Leibniz rămâne un simplu pregătitor al acestei forme contimporane a raţionalismului.

§ 11. *Apriorismul kantian.* — S'a spus, — şi Kant el însuş a recunoscut, — că concepţia sa epistemologică reprezintă o împăcare între raţionalism şi empirism, — aşa încât ea nu ar fi în fond nici una nici alta, din care cauză i s'a dat denumirea specială de *criticism*. In realitate ea este un raţionalism în toată puterea cuvântului. In cunoaştere Kant deosebea două elemente cu totul deosebite. Ele erau materia şi forma. Materia sau conţinutul cunoaşterii vine, după teoria sa, din experienţă. Forma este impusă de elementele apriorice ale spiritului. Iată în ce constă celebra „împăcare" sau „sinteză" dintre empirism şi raţionalism pe care ar fi făcut-o Kant în concepţia sa epistemologică. Aşadar, el nu a mai crezut că spiritul posedă idei înăscute, pe care le-ar descoperi în sine prin intuiţie sau prin reflexiune. Tot materialul cunoştinţelor noastre ne este dat din afară pe calea simţurilor. In privinţa aceasta Kant dădea aşadar dreptate empiriştilor. Infăţişarea însă pe care o iau în mintea noastră datele brute ale experienţei este impusă de formele înăscute ale spiritului, cărora Kant le-a spus *forme apriorice*. Spiritul nu mai posedă idei înăscute, dar posedă forme apriorice, cari precedă şi condiţionează experienţa, — ceeace evident că nu mai este acelaş lucru, dar nici nu este cu totul altceva. Am arătat într'adevăr că de fapt raţionalismul nu a fost o teorie mult deosebită de aceasta, — nu mai ales în forma pe care i-au dat-o reprezentanţii săi moderni, Leibniz în deosebi în teoria sa a virtualităţilor. Ceeace se constată deosebit în concepţia epistemologică a lui Kant este mai întâi o nouă întemeere a raţionalismului. In această concepţie corespondenţa dintre gândire şi realitate devine rezultat al faptului că gândirea impune realităţii formele ei. Ceeace în aceeaş concepţie se constată deasemenea deosebit, este determinarea amănunţită şi precisă a ceeace Leibniz numise „virtualităţi" ale spiritului. Este evident că cu atât fondul concepţiei a rămas neschimbat. Modificările ei au luat totuşi o întorsătură care nu este lipsită de interes.

Critica Raţiunii pure, apărută pentru prima oară în 1881, este opera capitală în care filosoful german şi-a expus în formă definitivă concepţia sa epistemologică. Kant a schiţat-o însă cu 11 ani înainte de apariţia acestei lucrări într'o dizertaţie care datează din 1770 sub titlul: *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*. El susţinea aici că timpul şi spaţiul sunt forme subiective ale cunoaşterii. La această idee, fundamentală concepţiei sale epistemologice, el ajunsese în 1769, an care, spunea el, i-a adus o mare lumină. Problema dela care

plecase era aceea a naturii spaţiului, în deslegarea căreia ştiinţa cu Newton şi filosofia cu Leibniz ajunseseră la concepţii contradictorii. Newton în legea atracţiei universale dădea spaţiului realitate obiectivă, pecând Leibniz în concepţia sa monadologică i-o tăgăduia. Intre concepţia realistă a unuia şi idealistă a celuilalt Kant, care ajunsese să acorde fiecăreia dintr'însele o parte de adevăr, a găsit o soluţie intermediară, după care spaţiul fiind o formă subiectiva a cunoaşterii are în acelaş timp realitate empirică şi idealitate transcendentală. Alături de spaţiu Kant a considerat că timpul este deasemenea o formă subiectivă. Studiind 11 ani aceeaş problemă, Kant a ajuns la ideea că timpul şi spaţiul nu sunt singurele forme subiective ale cunoaşterii. Ele sunt formele subiective numai ale sensibilităţii. In afara lor intelectul şi raţiunea îşi au formele lor subiective sau apriorice, cum le-a numit el. Cu dovedirea şi expunerea lor ca şi a consecinţelor la cari duc ele se ocupă *Critica* apărută în 1781.

Ceeace a format punctul de plecare al *Criticei Raţiunii pure* nu a mai fost problema particulară a naturii spaţiului, care a dus la dizertaţia din 1770, ci problema generală a posibilităţii ştiinţei. Kant s'a ocupat multă vreme cu cercetări ştiinţifice şi a avut o mare încredere în rezultatele lor. In timpul acestor preocupări l-a surprins scepticismul lui Hume, care nega valoarea obiectivă a cauzalităţii şi cu aceasta posibilitatea ştiinţei. Kant nu a admis punctul de vedere al filosofului englez. Posibilitatea ştiinţei a devenit însă pentru el o problemă. Era evident pentru el că ştiinţa este posibilă, — ceeace rezulta din certitudinea absolută a unora din adevărurile ei fundamentale şi din verificarea lor experimentală. Intrebarea care se ridica era: cum sunt posibile asemenea adevăruri? Ele sunt, spunea Kant, judecăţi sintetice, pentrucă predicatul lor se adaugă ca o nota nouă la noţiunea subiectului. Şi sunt apriorice, pentrucă sunt făcute independent de experienţă, pe care o şi depăşesc, în deosebire de cele aposteriorice, cari sunt facute pe baza experienţei şi rămân în limitele ei. Intrebarea era deci: *cum sunt posibile judecăţile sintetice apriori?* Că asemenea judecăţi exista, Kant nu se îndoia, şi a căutat să o dovedească în introducerea *Criticii Raţiunii pure*. Ele există în deosebi în matematici, unde afară de câteva excepţii, ca $a = a$ sau $a + b > a$ toate judecăţile sunt sintetice. Hume credea că judecaţile matematice sunt necesare, fiindcă sunt analitice. Ele sunt totuşi în realitate sintetice. Bunăoară axioma: „Linia dreaptă este drumul cel mai scurt între două puncte", este o judecată sintetică, pentrucă ideea de linie dreaptă nu cuprinde în sine pe aceea de drum scurt. Iată dece, pentru ca această axiomă să fie admisă, este nevoe de o intuiţie. In general judecăţile propriuzis matematice sunt sintetice. Şi mai sunt apriori, fiindcă implică o necesitate care nu se poate scoate din experienţă. Când, spune Kant, o judecata are

esenţial caracterul unei riguroase universalităţi, o are fiindcă presupune o sursă particulară de cunoaştere, adică o facultate de cunoaştere a priori. Dar nu numai judecăţile matematice sunt în această situaţie. Fizica şi metafizica posedă asemenea adevăruri, cari le servesc drept principii. In fizică de ex. propoziţiunea „Cantitatea de materie din univers rămâne aceeaş" este o judecată sintetică a priori. Ea nu este analitică, fiindcă ideea de substanţă este ideea a ceva care există prin sine, nu a ceva care rămâne cantitativ neschimbat. Ea nu provine nici din experienţă, fiindcă în cazul acesta ar trebui să fie relativă. Experienţa ne arată şi nu ne poate arătà decât ceeace este, nu ceeace *trebue* să fie. In metafizică propoziţiunea: „Lumea trebue să aibă un început" este sintetică şi apriori pentru aceleaş motive. Metafizica, spune Kant, înfaţişata mai ales în scopul pe care-l urmăreşte, se alcătueşte din judecăţi sintetice apriori. Există judecăţi sintetice a priori, şi întrebarea este: „Cum sunt posibile?". Iată întrebarea dela care a pornit *Critica Raţiunii pure*. Inţelesul ei este: Care e origina adevărurilor universale şi necesare pe cari le descopere gândirea depăşind experienţa? Şi fiindcă aceste adevăruri formează fundamentul ştiinţei şi al metafizicei, întrebarea era în fond: Cum sunt posibile ştiinţa şi metafizica ca ştiinţe? Răspunsul lui Kant a fost că necesitatea şi universalitatea adevărurilor de care e vorba sunt semne ale unei cunoaşteri neempirice. Iar această cunoaştere neempirică este rezultatul formelor subiective ale gândirii, din cari intuiţia timpului şi a spaţiului nu sunt decât acele ale sensibilităţii. In afara lor gândirea mai posedă categoriile ca forme subiective ale raţiunii. Estetica, Analitica şi Dialectica transcendentală sunt cele trei părţi principale ale *Criticei Raţiunii pure* cari expun pe rând aceste forme subiective.

Formele subiective sau apriorice ale sensibilităţii sunt intuiţiile timpului şi spaţiului. Că ele sunt apriorice, rezultă mai întâi din faptul că pentru ca să percepem lucrurile localizate în timp şi în spaţiu, spaţiul şi timpul în cari le localizăm trebue sa ne fie date mai dinainte. Altfel localizarea nu ar mai fi posibilă. Reprezentarea timpului şi a spaţiului condiţionează dar experienţa. Aşa fiind, ele nu ar putea să rezulte din experienţă. In al doilea rând, spaţiul şi timpul nu ne sunt date cu obiectele pe cari le percepem şi nu dispar odată cu ele. Putem face abstracţie de fenomenele cari se produc, nu însă de timp şi spaţiu ca forme generale ale percepţiei sensibile. In al treilea rând spaţiul şi timpul nu sunt idei generale, ci intuiţii, fiindcă nu se referă la câte o categorie de obiecte, cum este cazul ideilor generale. Reprezentarea dată de un singur obiect este o intuiţie. Timpul şi spaţiul sunt dar intuiţii. Nu sunt totuşi intuiţii sensibile, fiindcă nu au niciun caracter care ar putea fi perceput cu simţurile. In al patrulea rând, spaţiul şi timpul sunt reprezentate ca mărimi infinite date, rezultat la care nu se poate ajunge pe calea cunoaşterii

empirice. Infine, în al cincilea rând, intuiţia spaţiului în deosebi poate fi punctul de plecare al unor cunoştinţe sintetice apriori, ceeace dovedeşte natura sa aprioricâ. Axiomele matematice nu apar decât ca determinări ale gândirii înlăuntrul formei apriorice a spaţiului. In ceeace priveşte rolul formei subiective a timpului, Kant a recunoscut că timpul nu este decât forma simţului intern, adica a intuiţiei stărilor noastre interne. El a arătat însă că timpul este şi o determinare formală apriori a fenomenelor ce se produc în lumea externă, pentrucă şi acestea, ca determinări ale spiritului, aparţin stărilor interne a căror determinare subiectivă este timpul.

Sensibilitatea, spune Kant trecând în *Critica Raţiunii pure* dela *Estetica transcendentală* la *Analitica transcendentală*, reprezintă, cu formele ei apriorice timpul şi spaţiul, puterea de receptivitate a spiritului, adică puterea lui de a primi reprezentări în măsura în care este afectat. Spiritul posedă însă o facultate prin care produce el însuş reprezentări. Ea se numeşte intelect. Pentru Kant, intelectul este facultatea conceptelor, facultatea de a gândi sau de a pronunţa judecaţi şi de a da regule, şi reprezintă spontaneitatea spiritului în procesul cunoaşterii. Formele lui apriorice sunt *categoriile*. Proba existenţei lor o găsea Kant în acordul lor perfect cu funcţiunile logice universale ale gândirii. Iată dece, ele sunt în numar de 12, câte forme ale judecăţii există. Categoriile sunt aşadar 12 noţiuni fundamentale sau concepte apriori. Rolul lor este să dea posibilitate gândirii de a forma concepte şi judecăţi reducând în felul acesta multiplicitatea fenomenelor la unitatea conştiinţei.

Aplicarea categoriilor însa la materialul empiric nu se face în mod direct, ci indirect, prin mijlocirea aşa numitelor scheme transcendentale ale gândirii, cari sunt produsul sintezei transcendentale a imaginaţiei. Rolul lor este de a uni multiplicitatea fenomenelor cu unitatea conceptelor. In afara lor principiile intelectului pur produse ale categoriilor intelectului sunt condiţiunile apriorice ale formei superioare pe care o ia cunoaşterea în judecată reducând multiplicitatea fenomenelor la o unitate din ce în ce mai desăvârşită. Această unitate tinde să se identifice cu aceea a conştiinţei. Unitatea cunoştinţei presupune unitatea pura şi originară a conştiinţei. Pe aceasta a numit-o Kant *apercepţia transcendentală*, deosebind-o de apercepţia empirică prin care el înţelegea conştiinţa empirică schimbătoare. Unitatea sintetică a apercepţiei este cel mai înalt punct de care atârnă orice întrebuinţare a judecăţii şi a oricării forme apriorice în general.

Dincolo de categoriile intelectului Kant a descoperit *ideile* ca forme apriorice ale raţiunii. Intelectul este pentru filosoful german facultatea regulelor; raţiunea, facultatea principiilor. Cu alte cuvinte, intelectul reduce fenomenele la unitate cu ajutorul regulelor; raţiunea reduce regulele intelectului la unitate cu ajutorul prin-

cipiilor, cari sunt ideile ei. Aceste idei sunt un produs al categoriilor. Ele se numesc concepte necesare ale raţiunii, cărora nu le poate corespunde niciun obiect dat de simţuri. Ca şi intuiţiile şi categoriile, ideile raţiunii sunt cerinţe apriorice ale spiritului, în cari el aspiră la unitatea totală absolută, la înţelegerea completă a experienţei. Ele sunt în număr de trei: ideea de suflet, ideea de univers şi ideea de Dumnezeu. Cu ajutorul lor gândirea urmăreşte înlănţuirea fenomenelor dincolo de orice experienţă posibilă. Intrucât însă ele răspund unei cerinţe apriorice a spiritului şi nu capăta niciun sprijin în datele experienţei, problemele pe cari le ridică ele sunt insolubile. Intr'adevăr fiecare dintre aceste idei stă la baza câte unei ştiinţe raţionale ale căror probleme sunt insolubile şi cari sunt: *psihologia raţională*, *cosmologia raţională* şi *teologia raţională*. Obiectul părţii a treia a *Criticei Raţiunii pure*, *Dialectica transcendentală*, este de a arăta imposibilitatea lor şi în general imposibilitatea oricării cunoaşteri apriorice care să depăşească experienţa.

Cum se vede, formele apriorice ale cunoaşterii constituesc, după Kant, un eşafodaj îndeajuns de complicat. Consecinţele de ordin epistemologic cari rezultă din teoria lor sunt însă îndeajuns de simple. Prima consecinţă care se impune şi care este în fond teoria ea însăş altfel exprimată este deosebirea dintre materia şi forma cunoaşterii. Cunoaşterea este alcătuită dintr'o materie, — care este dată de experienţă, — şi dintr'o formă, — care este impusă de spirit. De aici rezultă o a doua, — singura şi adevărata consecinţă de ordin epistemologic a apriorismului kantian: *subiectivitatea cunoaşterii*. Formele subiective ale cunoaşterii nu sunt, pentru Kant, lipsite de valabilitate. Ele capătă chiar o aplicare universală şi necesară, — dar numai în lumea experienţei. Dincolo de experienţă aplicarea lor devine nelegitimă. Lumea aceasta a experienţei însă, în care formele apriorice ale gândirii capătă aplicare, este o lume de aparenţe subiective. Ea este, spune Kant, o *lume fenomenală*. Dincolo de ea, acolo unde cunoaşterea noastră nu poate să pătrundă, trebue să admitem existenţa unei lumi pe care nu o putem percepe cu simţurile nici nu o putem gândi. Existenţa ei nu poate fi gândită decât printr'un concept negativ, ca ceva ce nu are niciuna din determinările lumii pe care o cunoaştem, dar produce materialul cunoştinţelor noastre. Altfel, spune Kant, dacă nu am admite existenţa unei asemenea lumi, am ajunge la propoziţia absurdă că există fenomene sau aparenţe fără ceva care să apară. Aşadar trebue să admitem că există o lume suprasensibilă cauză a celei sensibile. In opoziţie cu aceasta ea trebue numită *lume numenală*, întrucât existenţa ei este numai gândită printr'un concept negativ. Kant i-a mai spus şi *„lucru în sine"*.

Prin această concluzie la care ducea apriorismul formelor cunoaşterii Kant a tăgăduit posibilitatea cunoaşterii lumii aşa cum este în sine şi deci a metafizicei. Metafizica răspunde, după el,

— cum am arătat, unei nevoi subiective de unitate absolută a spiritului omenesc. In acest scop ea caută să depășească experiența cu ajutorul ideilor, dar nu poate să ajungă la niciun rezultat. Știința este posibilă, fiindcă rămâne în limitele experienței. Metafizica este imposibilă, fiindcă încearcă să o depașească. Kant nu a putut totuși să tăgăduiască definitiv posibilitatea metafizicei. Incă dela începutul activității sale filosofice, cu toate îndoelile sale, el a manifestat un interes viu pentru metafizică, și nu s'a putut niciodata libera cu totul de această disciplină. Metafizica a format astfel obiectul unui număr important de prelegeri în cariera sa universitară, iar câteva din operele sale mai importante ca: *Metafizica moravurilor*, *Principiile metafizice ale științei naturii* sau *Prolegomene pentru orice metafizică viitoare*, anunțau prin chiar titlul lor preocupări de ordin metafizic. S'a mers până acolo chiar, încât unii interpreți ai lui Kant, cum a fost Paulsen, au susținut că scopul său a fost, în întreaga sa operă filosofică, de a întemeia metafizica pe baze științifice. In orice caz intențiunea sa nu a fost de a-i tăgădui cu orice preț posibilitatea. Iată dece, într'o operă ulterioară întitulată: *Critica Rațiunii practice*, el a căutat să-i restabilească posibilitatea pe baza credinței morale. Dar aceasta încercare depășește cadrul problemei cunoașterii, de care ne ocupam acum.

§ 12. *Reîntoarcerea la raționalismul tradițional: Fichte și Hegel.* — Tocmai această ultimă consecință a apriorismului kantian, — care stabilește imposibilitatea teoretică a metafizicei, — a fost părăsită mai întâi de urmașii lui Kant. Rămânând raționaliști și aprioriști ei au recunoscut rațiunii posibilitatea de a depăși experiența și de a trece la cunoașterea lucrurilor în sine. Nu însă toți pentru aceleaș motive. *Fichte*, — care poate fi socotit primul dintre aceștia, — a deslegat problema negând existența lucrului în sine ca ceva deosebit de lumea fenomenală.

Apriorismul kantian cuprindea în sine o contradicție pe cât de evidentă pe atât de gravă. Inlăuntrul acestei concepții principiul cauzalității era una din formele subiective ale cunoașterii, și ca atare nu avea aplicare decât în lumea experienței. Kant totuși era nevoit să-i dea o întrebuințare dincolo de experiență dovedind cu ajutorul lui existența lucrului în sine ca fiind cauza lumii fenomenale. Pentru a eși din această inconsecvență, Fichte a renunțat la existența lucrului în sine. Astfel lumea empirică devenea singura reală, iar cunoașterea ei o cunoaștere metafizica. Intrucât însă Fichte credea că această lume nu are o existența independentă de aceea a eului nostru, care în concepția sa nu creiază numai forma, ci și materia cunoașterii, convingerea sa era că noi o putem cunoaște prin simpla analiză a gândirii. Disciplina care avea acest rol de a deslega pe cale deductivă problema existenței se numea în concepția sa *doctrina științei*. Ea

trebue, după Fichte, să pornească dela un principiu suprem, din care să deducă toate celelalte adevăruri privitoare la existenţă. Se înţelege că principiul de care e vorba trebue să fie un principiu raţional evident prin sine. Este principiul identităţii. El constitue temelia logică a tuturor deducţiilor. Cu o asemenea metodă nu încape îndoială că Fichte era şi el un raţionalist.

Raţionalismul său însă nu se prezintă într'o formă nouă faţă de aceea pe care i-au dat-o reprezentanţii săi anteriori. O forma nouă nu a luat raţionalismul decât mult mai târziu. El a căpătat în schimb la reprezentanţii săi imediaţi o nouă întemeere. Aceasta s'a produs mai întâi în filosofia lui *Hegel*. Concepţia lui epistemologică este un raţionalism care nu-şi mai impune nicio rezervă. Pentru Hegel, natura nu este decât raţiunea cosmică sau ideea înstrăinată de propria ei fiinţă. Ceeace există aşadar în univers ca absolut real este o raţiune, iar procesele cosmice nu sunt decât procese raţionale. In această identitate dintre gândirea noastră şi realitatea ultimă a lucrurilor stă, după el, fundamentul corespondenţei dintre legile gândirii şi legile realităţii. Cu Hegel aşadar ca şi cu Fichte gândirea recapătă posibilitatea de a cunoaşte prin propriile ei puteri realitatea ultimă a lucrurilor, cu alte cuvinte raţiunea redevine capabilă de a deslega problemele metafizicei.

Totuşi nu atât Hegel cât contemporanul şi rivalul său Schelling, şi mai ales în prima formă pe care a dat-o filosofiei sale, a impins până la ultima consecinţă ideea că existenţa ar putea să fie cunoscuta exclusiv pe calea gândirii. In operele filosofice din tinereţe ale acestuia din urmă se găsesc pasagii nenumărate din cari se poate vedea că el nu punea nicio limită încercării de a determina prin simplă gândire adevărul asupra lucrurilor din natura. Hegel dimpotrivă, de acord în această privinţă cu marii reprezentanţi ai raţionalismului, cu Platon şi Kant, deşi a declarat, cum spune Meyerson în *De l'Explication dans les Sciences*, că natura este în întregime inteligibilă, a mărginit putinţa de a determina prin pură gândire adevărurile privitoare la existenţă recunoscând rolul experienţei. Pentru el sunt deductibile numai unele aspecte foarte generale ale existenţei. Tot restul, spunea el, este eşit din arbitrarul naturii şi rămâne de domeniul ştiinţei empirice.

§ 13. *Apriorismul logic al lui Cohen*. — In fine, sub aceeaş forma pe care i-o dăduseră reprezentanţii săi din trecut, raţionalismul a căpătat o nouă şi ultimă întemeere în concepţia epistemologică a lui *Hermann Cohen*. Concepţia sa epistemologică poartă numele de *apriorism logic*. Cohen este întemeetorul şcoalei filosofice dela Marburg, care a încercat o reîntoarcere la filosofia lui Kant. Cu toată preocuparea lui şi a discipolilor săi de a face din nou actual apriorismul kantian în forma lui primitivă,

concepția lor epistemologică nu este lipsită de oarecare originalitate. După sugestiile lui Johann Müller și ale lui Helmholtz, cari făcuseră unele studii interesante asupra sensibilității, Lange dăduse apriorismului kantian o întemeere psihofiziologică susținând că formele subiective ale cunoașterii nu sunt decât produsul structurii psihofiziologice individuale. Cohen a obiectat însă că această întemeere nouă a apriorismului duce la o consecință inacceptabilă. Dacă ar fi așa cum susține Lange, spunea el, ar trebui ca cunoștințele raționale să se deosebească dela un individ la altul. O asemenea consecință este însă inacceptabilă, pentrucă cunoștințele raționale sunt pentru toți indivizii de pretutindeni și de totdeauna nu numai aceleaș, dar absolut aceleaș. Faptul acesta ne impune să admitem existența unei *conștiințe pure transcendentale supraindividuale*, care nu are nimic comun cu conștiința empirica individuală. Ea este purtătoarea formelor apriorice ale gândirii. Și nu numai atât. Ea este chiar creatoarea lor. Că este reala o asemenea conștiință sau gândire pură o dovedește existența noțiunilor cari stau la baza științelor și cărora nu li se poate atribui o origină empirică. Asemenea noțiuni nu pot fi decât produsul cugetării pure. Deosebirea dintre aceasta și cugetarea empirică este că, pecând cugetarea empirică operează asupra unui material dat, cugetarea pură este creatoare. Iar ea creiază nu numai idei valabile pentru toți indivizii, — din care cauză este supraindividuală, — dar creiază și existențe, — evident că nu sub forma de obiecte concrete, ci sub aceea de idei obiective în înțeles platonician. Ceeace constitue valoarea deosebită a acestor creații ale gândirii pure, este faptul că ele sunt singurele existențe adevărate, întrucât sunt singurele cari rămân neschimbate și pe cari experiența le confirmă pretutindeni și totdeauna. Cugetarea pură creiază cu alte cuvinte prin propriile ei puteri cunoașterea lumii independent de datele experienței, iar această cunoaștere este în acelaș timp existență. Ea creiază așadar existența prin simplul fapt că creiază cunoașterea ei. De astă dată raționalismul capătă în felul acesta o nouă întemeere. Corespondența dintre legile gândirii și legile existenței se întemeiază la Cohen pe faptul că gândirea creiază existența, — și evident că n'ar putea-o face decât conformă legilor ei.

§ 14. *Noul raționalism: Lalande, Goblot, Meyerson, Hamelin.* — In timpul din urmă, dela începutul secolului nostru încoace în deosebi, — raționalismul tradițional a primit atacuri din ce în ce mai puternice din partea reprezentanților concepțiilor antiintelectualiste. In felul acesta raționalismul a pierdut tot mai mult terenul. Totuși nu s'ar putea spune că a dispărut din mișcarea filosofică. El continuă a mai fi reprezentat. Dar nu în forma lui clasică. Noul raționalism este în primul rând lipsit de pretențiunea de a atribui rațiunii puterea de a pătrunde în lumea metafizică.

Iar în al doilea rând este lipsit de preocuparea de a-şi găsi o întemeere specială în felul vechiului raţionalism. Intrucât el nu mai postulează o identitate absolută între legile gândirii şi legile existenţei, nu mai este necesar să se justifice în vreun fel această identitate. Dimpotrivă, cum au făcut *Goblot* sau *Meyerson*, ei admit din capul locului că existenţa ultimă a lucrurilor nu este în întregime raţională. Atacurile iraţionaliştilor au dus la această importantă concesie făcută de către reprezentanţii mai noi ai concepţiei. Cu o asemenea schimbare raţionalismul a devenit o teorie epistemologică aproape nouă. Noul raţionalism admite valoarea evidenţei raţionale, fără să admită existenţa unor principii sau forme apriori ale gândirii. El vede în gândire o funcţiune esenţial psihologică. Iată dece, el este departe de a atribui creaţiilor gândirii, — chiar atunci când nu le tăgăduieşte, — valoare metafizică, aşa cum făcuse Cohen. A deduce este pentru *Goblot* a construi; iar pentru *Meyerson* este a identifica. Sub amândouă aceste forme deducţia este funcţiunea esenţială a raţiunii, iar raţiunea funcţiune a vieţii sufleteşti. In ceeace priveşte garanţia de adevăr a rezultatelor operaţiilor ei, ea nu poate fi decât condiţionată de acordul experienţei. Noul raţionalism este pentru acest motiv mai aproape de empirism decât de raţionalismul timpurilor trecute.

Cu aceste modificări, a căror importanţă nu poate să scape, noul raţionalism nu a făcut decât să se pună în acord cu nouile rezultate ale cercetării ştiinţifice în anumite domenii. In domeniul psihologiei, mai întâi, ştiinţa a ajuns să stabilească fără urmă de îndoială că gândirea este departe de a fi o funcţiune care apare în viaţa sufletească a oamenilor dintr'odată gata făcută, ci ea se formează dealungul unei evoluţii îndeajuns de complexe şi de îndelungate, fără a atinge la toţi oamenii aceleaş forme, aşa încât nu se mai poate vorbi de o raţiune universală. Ceeace este mai grav, în domeniul microfizicei şi în acel al macrofizicei cercetarea ştiinţifică a ajuns să stabilească deasemenea în afară de orice îndoială că dincolo de limitele restrânse ale experienţei noastre curente legile existenţei sunt departe de a fi în acord cu legile gândirii noastre. In locul unui asemenea acord, pe care raţionalismul clasic îl presupunea ca pe o condiţiune a valabilităţii sale, ştiinţa a arătat că în lumea microfizică şi în cea macrofizică realitatea este mult deosebită de felul cum gândirea noastră o presupune potrivit cu ideile sale proprii. Am arătat în *Incercare asupra datelor ultime ale materiei* (§ 20) înţelesul şi consecinţele epistemologice ale acestui dezacord. Ceeace trebue să arătăm acum este că el a impus raţionalismului să părăsească ideea unei corespondenţe iniţiale dintre gândire şi realitate dupăcum a părăsit-o pe aceea a unei gândiri înăscute şi invariabile.

Pentru *Lalande*, — care este iniţiatorul acestui nou raţionalism, — funcţiunea esenţială a gândirii constă într'o continuă operaţie de identificare. Punctul de plecare al gândirii este mul-

tiplicitatea realului; iar scopul ei ultim este identificarea totala a lucrurilor. In activitatea ei de identificare gândirea nu poate să-și ajungă niciodată scopul ei ultim, fiindcă realitatea cu diversitatea ei infinită îi rezistă în mod permanent. Identificarea totală ar fi de altfel un adevărat neant. Dacă însă ea nu poate să ajungă niciodată până la capăt, ea face totuși necontenite progrese. Fiecare nouă teorie este realizarea unei noui identificări în infinita multiplicitate a existenței. *(Bulletin de la Société française de Philosophie*, 1921).

Meyerson a reluat și a desvoltat în scrierile sale filosofice aceeaș idee despre mecanismul gândirii. El a mers până acolo, încât a considerat că tendința de identificare a spiritului ar fi o cerință *apriori* a spiritului. In procesul cunoașterii sunt față în față spiritul cu tendința lui fundamentală spre identificare și realitatea cu infinita ei varietate, iar procesul cunoașterii el însuș nu este decât un compromis continuu între această tendință nativă a spiritului și această stare reală de lucruri. Tot ceeace spiritul reușește să identifice intră în categoria raționalului. Iar ceeace ramâne în afara posibilității de identificare a gandirii constitue vastul domeniu al iraționalului. *(Identité et Réalité. — De l'Explication dans les Sciences. — Du Cheminement de la Pensée).*

Astfel concepută rațiunea nu mai este acea facultate nativă a spiritului, care era pentru reprezentanții raționalismului clasic. Pentru reprezentanții noului raționalism, rațiunea este o funcțiune a spiritului care se formează prin propria activitate a spiritului. In procesul cunoașterii nu mai este vorba de o gândire și despre o existență cari se întâlnesc gata formate, ci despre o gândire și despre o existență cari iau naștere printr'o acțiune reciprocă. Nimic nu există format mai dinainte, nici gândirea, nici realitatea așa cum este cunoscută de gândire, — ci ele se formează prin încercările succesive ale spiritului de a se adapta la lumea reală. Nu există mai dinainte mai ales rațiunea cu pretinse forme sau idei înăscute.

Cu alte cuvinte reprezentanții noului raționalism nu tăgăduesc existența unei gândiri raționale. Inloc de a mai admite însă că existența ei ar fi eternă, — cu formele și cu ideile pe cari le posedă, — ei susțin că rațiunea a luat naștere ca funcțiune de adaptare a spiritului la realitate. Ca atare ea este instrument al nevoii noastre de acțiune, nu mijloc de contemplare dezinteresată a realității.

Dar, filosofii sunt departe de a ajunge să fie de acord în vreo privință. Așa fiind, nici reprezentanții mai noui ai raționalismului nu sunt de aceeaș părere asupra naturii gândirii raționale. Dintre acei ale căror păreri deosebite merită o mențiune specială este *Octave Hamelin*. După el, gândirea creiază realitatea. Cum se vede, concepția sa raționalistă se apropie de

aceea a lui Cohen. Dar, întrucât această concepție se întemeiază pe o metafizică idealistă, vom reveni asupra ei mai departe, când ne vom ocupa de problema obiectului cunoașterii.

B. — Empirismul.

§ 15. *Empirismul antic: epicureicii și stoicii.* — Empirismul a apărut în filosofie relativ târziu. Din punct de vedere epistemologic gândirea filosofică a plecat dela raționalism. Și anume dela un raționalism care se reducea la încrederea în posibilitatea gândirii de a descoperi adevărul prin propriile ei puteri și la încercarea de a-l descoperi pe această cale. In acele timpuri în cari gândirea europeană își pusese pentru prima oară problema explicării lumii în mod independent de credințele religioase nu exista nicio urmă de îndoială în puterea minții omenești de a-i găsi deslegarea. Mai târziu, în filosofia lui Platon și a lui Aristotel, încrederea de care e vorba a căpătat forma și întemeierea teoretică a raționalismului propriu zis. Iar empirismul a fost susținut abia după trei secole dela apariția filosofiei, de reprezentanții școalei epicureice și stoice.

Cauza care i-a dat naștere a fost constatarea că omul nu știe despre lucruri atât ceeace cunoaște prin simțuri, și că construcțiile pur mintale, cari nu au niciun sprijin empiric, sunt simple închipuiri fără nicio valoare de adevăr. Indoiala în puterile rațiunii, — care dusese la concepții contradictorii, — și încrederea în simțuri, — cari puneau totdeauna capăt discuțiilor, — au fost dar acele cari au determinat apariția empirismului. In această formă primitivă empirismul nu este totuși simpla teoretizare a îndoelii în rațiune și a încrederii în simțuri, ci se prezinta ca o consecință logică a concepțiilor etice și metafizice ale reprezentanților săi.

Epicur a plecat dela preocupări de ordin moral. Probleme teoretice și-a pus totuși, dar erau subordonate la el unor scopuri de ordin practic. Ceeace îl interesa era de a găsi un ideal definitiv de viață morală sau o normă neschimbătoare de conduită. In acest scop din punct de vedere teoretic era absolută nevoia unei convingeri bine întemeiate, care să servească de fundament și de criteriu idealului moral. Și întrucât sensațiile de plăcere și de durere jucau la el rolul capital în determinarea idealului de care e vorba, era firesc să admită că sensația este sursa tuturor cunoștințelor și criteriul adevărului.

Iată dece, pentru el, sensațiile formează punctul de plecare al tuturor cunoștințelor noastre .Cu ajutorul lor noi știm cum sunt lucrurile în realitate. Evident că spiritul nostru nu se oprește la sensații, ci trece mai departe la forme de cunoaștere mai generale. Dar sensațiile rămân ultimul criteriu al adevărului. Este

adevărat că Epicur recunoștea trei criterii deosebite ale adevărului. Dar ele reveneau în ultimă analiză la unul singur. In afara percepțiilor căpătate prin simțuri, al căror adevăr era pentru el absolut, el considera anticipațiunile și afecțiunile ca fiind deopotrivă de adevărate și deci deasemenea criterii ale adevărului. Afecțiunile nu ne dau însă cunoștință decât despre plăcere și durere, iar anticipările sunt percepțiile căpătate altădată prin simțuri. Așa fiind percepțiile sunt principalele elemente ale cunoașterii noastre și principalul criteriu al adevărului. Că adevărul lor este absolut, rezultă din faptul că ele nu pot fi dovedite niciodată de eroare. Raționamentul nu le poate dovedi eroarea, fiindcă el însuș provine din sensație. Deasemenea sensațiile nu-și pot dovedi reciproc eroarea, fiindcă fiecare dintr'însele își are sfera ei proprie și se referă la lucruri diferite. Sensațiile sunt dar totdeauna adevărate. Ele sunt adevărul însuș. Eroarea nu apare decât acolo unde apar părerile pe cari ni le facem pe baza senzațiilor printr'o greșită interpretare a lor luând pe unele dintr'însele drept altele. Epicur credea că nu lucrurile ele însele impresionează simțurile noastre, ci imaginile lor, copii pe cari ele le emană. Marele număr în care se găsesc pretutindeni asemenea imagini ale lucrurilor face ca uneori spiritul să le confunde și să cadă în eroare. Imaginile ele însele sunt adevărate. Iar cunoștințele noastre își au origina într'însele.

Stoicii subordonau deasemenea preocupările de ordin teoretic acelora de ordin practic. Ceeace căutau ei nu era un adevăr teoretic definitiv, ci o normă imuabilă de viață. Empirismul nu reprezenta decât o parte din pregătirea sau din întemeerea teoretică a idealului lor de viață morală. Și el era consecința concepției lor metafizice, ea însăș concepută în vederea aceluiaș scop practic. Stoicii admiteau din punct de vedere metafizic că tot ce este real trebue să aibă existență corporală. Singure corpurile așadar există. De aici ei trăgeau concluzia că nu există nimic care să nu poată fi cunoscut prin simțuri. Și mai departe ei trăgeau concluzia că sursa tuturor cunoștințelor noastre trebue să fie în datele simțurilor. Fundamentul teoretic al empirismului stoic era dar o metafizică materialistă. Nu însă și argumentul. Acesta era de ordin practic. In polemicele lor în contra scepticilor, stoicii reveneau totdeauna la argumentul că îndoiala face acțiunea imposibilă.

Ei admiteau că la începutul vieții spiritul este lipsit de orice cunoștință. Primele cunoștințe sunt sensațiile. Din ele se formează apoi cunoștințele cu caracter general. Dar stoicii nu credeau că toate sensațiile dau cunoștințe adevărate. Printre cunoștințele pe cari ni le dau simțurile multe sunt îndoelnice, nesigure. Numai unele dintr'însele se impun spiritului nostru cu atâta tărie, încât nu le putem refuza asentimentul. Ele se impun cu alte cuvinte cu atâta certitudine, încât nu putem să nu le credem ade-

vărate. Caracterul acesta al lor se datoreşte faptului că ele sunt conforme în totul cu realitatea exprimând proprietăţi ale lucrurilor sau lucrurile ele însele. Ele sunt deci adevărate. Criteriul adevărului este dar asentimentul sau, — cum am spune noi, — certitudinea sau evidenţa. Stoicii numeau *percepţii cataleptice* (φαντασίαι καταληπτικαί) aceste percepţii adevărate cari au în sine forţa de convingere imediată. Dar cunoştinţele noastre adevărate nu se reduc numai la percepţii şi la reprezentări cataleptice. In afara acestor cunoştinţe cu caracter particular spiritul posedă altele cu caracter general: sunt *anticipările* (προλήψεις) şi *noţiunile comune* (κοιναὶ ἔννοιαι). Origina lor este tot în percepţii, — din cari le scoate spiritul printr'o activitate spontană. Ele pesedă deasemenea puterea de convingere a percepţiilor, şi sunt deasemenea adevărate. Stoicii credeau chiar că evidenţa acestor concepte universale este superioară aceleia pe care o pot avea percepţiile, — de unde rezulta că şi adevărul lor este mai sigur. Dar o asemenea idee era în dezacord cu principiul dela care plecau, că nu există decât corpuri, şi că nu sunt posibile alte cunoştinţe adevărate decât despre ele. Conceptele universale, deşi nu puteau fi în niciun fel existenţe corporale, aveau totuşi un grad superior de certitudine şi de adevăr.

§ 16. *Nominalismul ca formă medievală a empirismului.* — Dela primii săi reprezentanţi înainte, empirismul nu a rămas dominant în filosofie, dar nici n'a dispărut niciodată cu totul. In Evul-Mediu, — deşi mistic şi raţionalist aproape s'ar putea spune prin esenţă, — empirismul a reapărut totuşi sub forma *nominalismului* în faimoasa lui dispută cu realismul. Realismul era o formă a idealismului platonician. Reprezentanţii săi, — dintre cari *sf. Anselm* este mai cunoscut, — admiteau că ideile există independent de lucrurile individuale, că sunt anterioare lor şi posedă un grad superior de realitate. Impotriva lor nominaliştii, — cu *Roscelin* şi *William d'Occam* în frunte, — au susţinut că singure lucrurile individuale există în realitate, iar ideile nu sunt decât generalizări ale minţii şi deci nu au existenţă obiectivă. Ideile nu sunt dar existenţe substanţiale şi nu pot fi isvor de cunoştinţe. Ele însele sunt un rezultat. Adevărata origină a cunoştinţelor noastre este în sensaţii. Ideile se formează din sensaţii. Raţiunea, ca facultate independentă de simţuri, nu există. Adevărata raţiune este puterea pe care o are mintea noastră de a elabora din cunoştinţele particulare căpătate prin simţuri cunoştinţe cu caracter general. Iar datorită originei lor ele rămân totdeauna relative. Cu asemenea vederi nominalismul era desigur un empirism consecvent.

§ 17. *Apariţia empirismului modern: Bacon.* — In epoca modernă, empirismul a fost reluat de *Francis Bacon*. La el

însă empirismul a luat mai puţin forma unei teorii asupra originei cunoştinţelor decât o formă metodologică. Ceeace l-a preocupat pe Bacon a fost ideea unei metode cu ajutorul căreia să putem în ştiinţă şi în filosofie să descoperim adevărul plecând dela experienţa simţurilor, — sursa unică, după el, a cunoştinţelor noastre adevărate. Metoda de care e vorba este inducţia. Ca metodă, evident că inducţia nu este o concepţie empiristă. Ea se întemeiază însă pe o asemenea concepţie.

Empirismul lui Bacon a apărut ca o reacţiune împotriva ştiinţei şi a filosofiei tradiţionale, cari continuând a se întemeia pe simplă speculaţie rămăseseră într'o stare de înapoere prea vizibilă. Convingerea filosofului englez era că ele trebue să pună la îndemâna oamenilor mijlocul de a cunoaşte natura şi de a o folosi pentru satisfacerea nevoilor vieţii, de a o interpreta şi stăpâni, cum spunea el. *Hominis imperium sola scientia*, spunea el exprimând scurt şi energic această idee. Starea în care se găseau ele în timpul său era departe de a face dintr'însele un instrument folositor de cunoaştere şi de acţiune. Iar cauzele cari le-au împiedecat progresul erau, după părerea sa, numeroase şi variate. Iată-le aşa cum le-am expus în *Istoria filosofiei moderne* (Vol. I, p. 144 şi urm.).

După Bacon, ştiinţele şi filosofia contimporanilor săi se bazau pe o metodă *oarbă* şi *stupidă*, şi erau în bună parte, aşa cum le-au transmis cei vechi, *îngrămădiri de dispute nerodnice şi rezultate ale unei observări vulgare*. Cât despre ceeace s'a mai adăugat în urmă la ele, nu era de nicio valoare. Filosofia era mai mult falşificarea decât cunoaşterea naturii. Ea consta dintr'o îngrămădire haotică de vorbe lipsite de înţeles şi de prejudecăţi şi superstiţii.

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 şi inutil, fiindcă părea capabil să descopere adevărul prin propriile sale puteri. Renunţându-se astfel la experienţă s'a încercat a se construi concepţiile despre lume pe calea aşa numitei dialectice, care nu este în realitate decât aceea a închipuirii. Procedeul a fost desigur comod, căci este mai uşor a imagina lucrurile decât a le cunoaşte printr'o indelungă şi atentă observare, — dar n'a putut duce la niciun rezultat. Simplul raţionament mai degrabă îndepărtează spiritul dela adevărata cunoaştere a lucrurilor decât îl apropie. Silogismul, de care se serveşte *raţiunea*, 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 ştiinţele de pur raţionament, cum sunt matematicile. In ştiinţele naturii însă valoarea lui este cu totul redusă. Nu este aşadar adevărat că Bacon ar fi negat total şi definitiv orice valoare deducţiei silogistice, cum i-a obiectat Gas-

sendi. Ceeace a criticat el în această privinţă n'a fost decât valoarea prea mare ce se atribue deducţiei faţă de inducţie. Instabilitatea naturii şi varietatea ei impun observarea şi experienţa ca mijloace de cunoaştere şi face ca deducţia să fie un instrument cu totul imperfect.

Interesul aproape exclusiv pentru morală şi politică, — obicei al celor vechi, — şi 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 şi cu dispreţul ei pentru lumea materială, a fost o piedică de neînvins în progresul cunoştinţelor omeneşti privitoare la natură. Zelul religios putea şi a izbutit să ajungă la plăsmuiri în domenii abstracte; natura însă i-a rămas necercetată şi necunoscută. Revelaţia nu ne poate da cunoştinţe despre lucrurile din natură. Obiectele revelaţiei se găsesc, după Bacon, în sfere mult mai nobile. — Ideea aceasta a filosofului englez despre independenţa filosofiei de teologie, deşi nu era nouă, are totuşi o deosebită însemnătate, întrucât este caracteristică orientării filosofiei moderne.

O altă cauză care a ţinut în loc progresul cunoştinţelor omeneşti privitoare la natură este obiceiul de a recurge la opiniile altora. In stabilirea unei teorii se ia în mod obişnuit drept argument autoritatea unui autor oarecare, aşa ca şi când adevărul ar fi privilegiul său. Iar acest autor este ales aproape totdeauna dintre cei vechi. Aceştia au avut totuşi mai multe posibilităţi de eroare decât avem noi. Cei vechi sunt socotiţi pe nedrept şi cei batrâni. Noi suntem mai bătrâni, căci în urma noastră este un trecut cu mult mai mare şi o experienţă cu mult mai întinsă. Iată dece, toată pretinsa înţelepciune a celor vechi nu este decât copilăria ştiinţei. Ea constă din dispute deşarte. Toţi filosofii din antichitate au falşificat natura în concepţiile lor împinşi de ambiţiunea lor vană de a înfiinţa secte sau de a primi aplauzele mulţimii. Dacă printre ei au fost şi cercetători de merit, cum era Democrit, dela aceştia nu ne-a rămas aproape nimic. Timpul, — comparaţie asupra căreia Bacon a revenit adesea în operele sale, — a transportat ca o apă dela Greci la noi ceeace era mai uşor lăsând la fund ideile cari aveau mai multă greutate. Scrierile frivole şi la mintea oricui au ajuns până la noi. Aşa s'a întâmplat cu scrierile lui Aristotel. Mult preţ însă nu punea Bacon nici pe autorii socotiţi de el mai serioşi, iar teoriile lor, — cum vom vedea mai departe, — nu le admitea fără rezervă. Autoritatea, ori din partea cui ar veni, nu trebue pusă înaintea experienţei. Nesocotirea acestui principiu a menţinut cunoaşterea oamenilor despre natură la gradul de înapoere la care se găseşte.

Principalele cauze însă din cari provine eroarea şi cari împiedică deci progresul ştiinţei sunt în însuş 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, — ceeace vom vedea că este just, întrucât prin considerațiile pe cari le-a făcut asupra lor Bacon s'a pronunțat atât asupra originei cunoașterii, cât și asupra limitelor și a valorii ei de adevăr,

Fantomele rasei sau ale speciei omenești *(idola tribus* Nov, Org, I, af, 45—52) au sursa lor în însăș 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 căpătam 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 trebue 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 din a scoate concluzii pretinse adevărate din pretinse principii ale gândirii, In 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, In teologie admiterea cauzelor finale își are justificarea ei, In 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, In aceeaș 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, In natură există o infinitate de lucruri, cari trebuesc cunoscute așa cum sunt, In locul unei asemenea cunoașteri rațiunea stabilește între ele analogii fictive și relațiuni lipsite de fundament obiectiv,

Din aceiaș 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 trebue să ne arate cum sunt lucrurile, nu cum dorim să fie,

In 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 aparenţele lucrurilor, nu lucrurile ele însele. Educaţia primită, lecturile sau conversaţiile anterioare, autoritatea persoanelor iubite sau respectate, — iată atâtea cauze cari deformează spiritul unui om şi-l închid ca într'o peşteră, dinlăuntrul căreia nu poate să mai vadă lumea reală. Din acest motiv Bacon a numit cauzele acestea de eroare fantome ale peşterei *(idola specus.* Nov. Org. I, af. 59—60), prin cari se înţeleg obişnuinţele de limbaj ale oamenilor. Multe din noţiunile adoptate în ştiinţă nu au niciun înţeles, întrucât sunt simple ficţiuni cărora nu le corespunde nicio realitate, cum ar fi: norocul, primul mobil, orbitele planetare, şi aşa mai departe. Altele, deşi le corespunde o oarecare realitate, obiectul lor este confuz în mintea oamenilor. Toate aceste noţiuni, rezultate nu ale unei cercetări metodice, ci ale inteligenţei vulgare, au darul de a ne da numai iluzia ştiinţei, nu o cunoaştere adevărată.

In deosebire de toate cele de până acum, a căror origine este subiectivă, fantomele teatrului *(idola theatri.* I, af. 61—71) vin din afara noastră. In numărul lor intră concepţiile 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 admiraţia contimporanilor. Turma filosofilor raţionalişti, spunea el, se mulţumeşte să frunzărească experienţa scoţând de ici şi de colo oarecari observaţii triviale, fără a se osteni să studieze lucrurile metodic; apoi îşi imaginează că nu mai rămâne decât să întoarcă spiritul în toate direcţiunile şi să ochească la întâmplare. Printre aceştia Bacon număra în prima linie pe Aristotel, care a falşificat filosofia naturii prin dialectica sa. După el vin filosofii cari în opiniile lor au amestecat teologia şi superstiţiile consacrate, Pitagora şi Platon. Adoptarea servilă a acestor concepţii a constituit una din cauzele cele mai însemnate de eroare ale spiritului omenesc.

Concluzia tuturor acestor consideraţii critice era că singura sursă a adevărului în cunoaşterea naturii este experienţa. Cu o asemenea convingere Bacon era evident un empirist. Ba încă era un empirist care începuse prin a fi deosebit de zelos, prin atacurile de o neobişnuită violenţă pe cari le-a îndreptat în tinereţe împotriva acelora cari părăsind experienţa, „dezertând" dela ea şi „trădând-o", încercaseră să descopere adevărul prin pură gândire. Totuşi nu el este adevăratul întemeetor al empirismului modern, fiindcă nu el a arătat modul în care cunoştinţele noastre nasc prin activitatea simţurilor, ci compatriotul său Locke, care a făcuta ceasta.

§ 18. *Intemeerea empirismului modern: John Locke.* — Opera în care Locke a expus teoria sa asupra originei cunoştinţelor noastre a apărut în 1698 sub titlul *Incercare asupra Intelectului o-*

menesc. Ca şi Bacon, el credea că sursa cunoştinţelor noastre este experienţa. Convingerea aceasta trebue să se fi născut de timpuriu în mintea sa, întrucât încă de pe când era student începător el a scris pe un carnet de note al tatălui său: „Nevoia a inventat filosofia şi experienţa, un dascăl în care ne putem încrede, a fost prima ei călăuză". Intrebarea care s'a ridicat mai târziu în mintea lui faţă de această convingere pe care nu a părăsit-o niciodată a fost: Dece mintea omenească a ales totuşi calea greşită a raţiunii şi a părăsit-o pe aceea firească a experienţei? Pentru motivul, şi-a spus el, că oamenii au crezut că adevărul este înăscut în mintea lor. Iată dece, în prima parte a operei sale asupra originei cunoştinţelor noastre, el a început prin a examina teoria ideilor înăscute, pe care se întemeia raţionalismul din timpul său în deosebi şi pe care el o considera ca o eroare fundamentală.

Cei ce susţin teoria ideilor înăscute, spunea Locke, o fac pe baza constatării că există idei pe cari le au toţi oamenii şi principii asupra cărora sunt de acord cu toţii din chiar momentul în care iau cunoştinţă de ele. In realitate asemenea idei şi principii nu există. Ideile şi principiile cari par fundamentale minţii omeneşti, — cum este ideea de Dumnezeu sau principiul contradicţiei, — lipsesc din mintea unui număr foarte mare de oameni. Copiii, idioţii, sălbaticii nu le posedă. De altă parte, chiar dacă adeziunea generală în cazul lor ar fi un fapt real, totuşi ea nu ar fi o dovadă că sunt înăscute, câtă vreme nu se poate dovedi, — şi este imposibil, — că ea nu poate fi realizată pe altă cale decât pe aceea a ineităţii. Dimpotrivă se poate constata uşor cum adeziunea generală naşte din aceleaş experienţe pe cari le fac oamenii. Aşadar faptul că oamenii au multe idei comune şi cred în multe adevăruri deasemenea comune este explicabil prin experienţele lor comune din cari le scot. Se invocă totuşi de către nativişti gradul deosebit de certitudine al ideilor şi principiilor înăscute. Dacă ar fi aşa însă, — dacă certitudinea ar fi criteriul ineităţii, — atunci ar trebui să fie înăscute toate ideile şi toate adevărurile cari se impun cu necesitate minţii noastre, ca de ex. albul nu este roşu, sau doi este mai puţin decât trei, — ceeace evident că nu este adevărat. Dacă toate ideile şi adevărurile asupra cărora nu ne mai îndoim ar fi înăscute, am fi scutiţi de nevoia de a mai învăţa o sumă enormă de lucruri, şi mintea noastră ar fi încărcată dela începutul vieţii de cunoştinţe pe cari nu le posedă decât când a ajuns la maturitate. Aşadar nici generalitatea nici certitudinea nu pot fi socotite probe ale ineităţii ideilor.

S'a încercat uneori a se dovedi ineitatea ideilor sprijinindu-se pe universalitatea principiilor morale. Locke a rezervat un capitol special în opera sa asupra intelectului omenesc pentru a dovedi netemeinicia acestui argument. Este inexact, după el, că ar exista principii morale înăscute. Ideile morale ale oamenilor diferă după

loc, timp şi împrejurări. Fidelitatea şi dreptatea nu sunt recunoscute de toată lumea. Sunt oameni cari trăesc din înşelătorie şi din furt. Se poate spune despre aceştia că au înăscute în spiritul lor şi că le dau adeziune principiilor fidelităţii şi dreptăţii? Locke credea că nu. „Se spune că deşi oamenii în acţiunile lor tăgăduesc principiile morale, ei le recunosc totuşi în mintea lor. Eu însă, spunea Locke, am socotit acţiunile oamenilor drept cel mai buni indiciu a ceeace gândesc ei. Este cu totul ciudat şi irațional să admiţi că există principii practice înăscute, cari se manifestă numai dintr'un punct de vedere. Natura a sădit în om dorinţa de fericire şi fuga de durere: acestea sunt în adevăr principii practice cari contunuă neîncetat să conducă şi să influenţeze acţiunile noastre. Ele însă nu sunt decât înclinări ale dorinţei de fericire, nu adevăruri întipărite în inteligenţă". *(Cartea I, cap. III,* § 3).

Locke credea astfel că conştiinţa morală, — care ar fi sediul principiilor morale înăscute, — nu este decât rezultatul regulelor morale căpătate pe aceeaş cale pe care ne vin toate celelalte cunoştinţe. Şi ea este foarte puţin statornică. Cruzimile făcute de oameni în unele împrejurări dovedesc aceasta. „Priveşte numai, spunea Locke, o armată în timp de răsboi la devastarea unui oraş, şi observă ce consideraţie a principiilor morale sau ce simţ pentru acestea sau ce mustrare de conştiinţă în contra tuturor acestor brutalităţi poate fi constatată. Furt, crimă şi siluire servesc oamenilor drept petrecere, când nu au a se îngriji de pedeapsă sau de mustrare". (Ibidem. § 9). Cât de relativă este conştiinţa morală se poate vedea mai departe de acolo că există popoare la cari copiii sunt lăsaţi să moară sau sunt deadreptul ucişi, dacă un pretins astrolog arată că s'au născut sub o stea nefavorabilă. La unele popoare dimpotrivă copiii îşi ucid părinţii ajunşi la o vârstă mai înaintată, şi o fac fără nicio remuşcare. La altele bolnavii sunt scoşi din casă şi lăsaţi să moară fără îngrijire. Chiar în societăţile civilizate uciderea în duel este practicată fără mustrare de conştiinţă. Dimpotrivă este considerată ca un act onorabil. Faţă de aceste grave abateri este greu de susţinut că ar exista o conştiinţă morală universală şi că principiile ei practice ar fi înăscute. O ultimă probă că asemenea principii nu sunt înăscute, este în faptul că chiar acolo unde ele există, ele nu sunt evidente în sine, şi cer deaceea să fie întemeiate pe motive, pentru a câştiga adeziunea. Dacă ar fi înăscute totuşi, principiile sau regulele morale nu ar trubui să ceară nicio întemeere impunându-se prin propria lor evidenţă.

Nu există aşadar principii practice înăscute, dupăcum nu există principii speculative înăscute. Şi nu există, fiindcă toate cunoştinţele noastre ne vin prin experienţă. Prin experienţa externă sau *senzaţie* şi prin experienţa internă sau *reflexiune*. La început spiritul nu are nicio cunoştinţă. Dacă observăm mai atent

un nou născut, nimic nu ne poate face să credem că el aduce cu sine o urmă măcar a vreunei idei. Nu, mai ales idei cari să corespundă expresiunilor din cari sunt formate pretinsele principii înăscute. Şi dacă nu sunt înăscute ideile, este greu de admis că ar fi înăscute principiile din cari sunt ele formate. Principiul bunăoară: „Niciun lucru nu poate în acelaş timp să fie şi să nu fie",— poate fi considerat înăscut pe baza evidenţei lui absolute. Se poate crede însă că „imposibilitatea" şi „identitatea" sunt idei înăscute? Cuvintele acestea, spunea Locke, exprimă două idei cari sunt atât de departe de a fi înăscute, încât cred că trebue multă grijă şi atenţiune ca să se formeze corect în inteligenţa noastră. Cred, adăuga el, că ele lipsesc multor oameni maturi. Când s'au descoperit propoziţiuni generale certe, a fost o explicaţie facilă a originei lor spunându-se că sunt înăscute. De aici a eşit credinţa oamenilor că există idei înăscute. O explicaţie mai anevoiasă dar mai exactă a originei lor era că ele nasc prin elaborarea mintală a experienţei. Ceeace a înlesnit iluzia a fost că pentru a se determina origina propoziţiilor în chestie s'a luat ca obiect de studiu inteligenţa matură cu ideile ei gata formate, — nu cum era firesc, inteligenţa în desvoltare a copilului, în progresele treptate ale căreia se poate urmări mult mai bine apariţia presupuselor idei înăscute.

O asemenea observare ne duce la concluzia pe care am formulat-o adineauri, că toate ideile noastre nasc fie prin percepţia sensibilă fie prin reflexiune. Ideile „reflexive" sunt căpătate însă mai târziu, fiindcă ele sunt produsul atenţiunii, — funcţiune a spiritului care nu este primitivă. Sensibilitatea însă funcţionează dela început. Şi omul începe să aibă idei abia după ce a avut percepţii sensibile. Mai târziu, când spiritul din pasiv devine activ şi reflectează asupra propriei sale activităţi, el ajunge la o nouă categorie de idei, cari nu mai sunt ale sensibilităţii, ci ale reflexiunii

In general, ideile noastre sunt de două feluri: *simple* şi *complexe*.

Ideile simple sunt acele pe cari inteligenţa le capătă pe calea unui singur simţ, — cum este culoarea pentru ochi, sunetul pentru ureche, etc. Ele alcătuesc materialul prim al cunoştinţelor noastre. Ele sunt deci temelia tuturor cunoştinţelor noastre. Odată ce inteligenţa, spunea Locke, a căpătat o oarecare cantitate de asemenea idei simple, ea are puterea de a le reproduce, de a le compara şi de a le lega aproape într'o infinitate de forme noui, şi poate astfel să construiască idei noui compuse. Dar sunt idei simple pe cari le căpătăm pe calea mai multor simţuri deodată. Aşa sunt ideea de spaţiu sau de întindere, ideea de formă, de repaos sau de mişcare. La ele ajungem atât cu ajutorul văzului cât şi cu acel al pipăitului. Idei simple provin deasemenea din funcţiunea reflexiunii. Aşa sunt ideile de percepţie şi voinţă,

privitoare la cele două mari şi fundamentale activităţi ale spiritului. Infine, putem căpăta idei simple pe dubla cale a sensaţiei şi a reflexiunii. Aşa sunt ideia de plăcere şi durere, de forţă, de existenţă, de unitate. Pe primele două în deosebi ni le dau toate simţurile, întrucât orice impresie căpătată prin simţuri este însoţită de plăcere sau de durere, — şi le putem căpăta şi pe calea reflexiunii.

Ideile compuse se caracterizează prin aceea că, fiind opera activităţii spiritului, care le construeşte din ideile simple, nu le corespunde un obiect care să poată fi perceput direct cu simţurile. Asemenea idei sunt ideea de frumuseţe, de recunoştinţă, de univers, de armată. Ele poartă aşadar într'un grad înalt urma activităţii spiritului. După obiectul lor, ele sunt idei de moduri, de substanţe sau de relaţiuni. Ideile de moduri sunt acele cari nu cuprind presupunerea că există în sine, ci sunt considerate ca accesorii sau calităţi ale substanţelor. Din categoria aceasta fac parte ideile de triunghiu, recunoştinţă, crimă, etc. Ideile de substanţă exprimă ceva care există în sine. Ele sunt de două feluri: individuale, — cum este ideea de om, — şi colective sau de totalităţi, — cum este ideea de armată, de univers. Ideile de relaţiune, — ex: mic, mare, cauză, efect, — privesc compararea ideilor între ele.

Funcţiunea care dă cel mai mare ajutor minţii noastre pentru a-şi forma ideile, — în deosebi cele generale, — este limbajul. Iată dece Locke a rezervat una din părţile lucrării sale, — cartea a treia, — pentru studiul special al acestei funcţiuni. Cuvintele, din cari este format limbajul, sunt semne cari exprimă ideile. Origina lor este în ideile simţurilor, spunea Locke. El înţelegea prin aceasta că toate cuvintele au exprimat la început lucruri cari cădeau sub simţuri, chiar acele cari exprimă acum idei al căror obiect nu mai poate fi direct perceput cu simţurile. Sufletul bunăoară a exprimat la început suflarea, care este o funcţiune perceptibilă cu simţurile, pecând sufletul este imperceptibil. Apoape toate cuvintele sunt termeni generali, spunea Locke, şi adăuga: nu datorită întâmplării, ci raţiunii şi necesităţii. Cuvintele devin generale datorită faptului că sunt întrebuinţate pentru a exprima idei generale. Cât despre ideile generale, ele nasc prin abstracţiune. Ele sunt cu alte cuvinte creaţiuni ale minţii din percepţia existenţelor particulare. Caracterele lor de generalitate şi de universalitate nu aparţin existenţei reale a lucrurilor, ci sunt creaţiuni ale spiritului.

Cu funcţiunea pe care o au, cuvintele constituesc un instrument absolut necesar inteligenţei. Ele îi dau posibilitatea de a-şi forma idei generale şi de a le exprima. Fără putinţa de a exprima ceeace gândim viaţa socială nu ar putea fi concepută. Totuşi limbajul nu este o funcţiune lipsită de inconveniente. Ele provin din imperfecţiunile lui. Imperfecţiunea fundamentală a cuvintelor constă în incertitudinea înţelesului lor. Sunetele din cari sunt

formate cuvintele nu stau în nicio legătură naturală cu ideile noastre. De aici, posibilitatea tuturor confuziilor. In deosebi numele modurilor complexe sunt îndoelnice, fiindcă pentru ele nu există modele perceptibile în natură, aşa încât înţelegerea dintre oameni nu găseşte un punct de sprijin în experienţă.

§ 19. *Sensualismul lui Condillac.* — Secolul al XVIII-lea a ~~fost~~, în Anglia şi în Franţa, s'ar putea spune, secolul empirismului. In Anglia ~~empirismul~~ a fost reprezentat de *George Berkeley* şi de *David Hume*. Amândoi ~~au plecat~~ dela empirismul lui Locke. Ei admiteau aşadar că origina cunoştinţelor noastre este în datele experienţei sau ale simţurilor. Din această teorie asupra originei cunoştinţelor ei au tras concluzii idealiste şi sceptice. Intrucât însă ele privesc problema valorii cunoştinţelor, rămâne să ne ocupăm mai departe de contribuţia lor originală. In Franţa, empirismul a fost reprezentat, — în cea de a doua jumătate a secolului, — de *Étienne Bonnot de Condillac*. Deşi cleric, Condillac a dat totuşi dovadă de o mare libertate de spirit. El nu numai că a susţinut empirismul lui Locke, — pe care îl introdusese în Franţa la începutul veacului al XVIII-lea Voltaire, — dar a căutat să-l ducă mai departe făcându-l mai consecvent. De această formă nouă a empirismului, — care a luat numele de *sensualism*„ — urmează să ne ocupăm acum.

Condillac şi-a expus pentru prima oară empirismul în *Incercare asupra Originei Cunoştinţelor*, apărută în 1746, în care însă nu a făcut decât să reproducă în linii generale ideile lui Locke. In această scriere el dădea dovadă de multă independenţă, dar fără a adăuga empirismului ceva esenţial nou. Abia mai târziu, în *Tratat asupra Senzaţiilor*, apărut în 1754, el a dat empirismului forma nouă, mai consecventă şi mai radicală, a sensualismului. Totuşi deosebirea dintre cele două lucrări ale lui nu este atât de mare cât o vedea el însuş. Cum s'a observat, postulatul sensualist, cu care începe *Tratatul* serveşte drept concluzie *Incercării:* în afară de ceeace ne dau simţurile nu putem şti nimic; aşadar nimic nu se găseşte în spiritul nostru în afară de ceeace au pus senzaţiile. Totuşi, dacă în *Tratat* teoria a rămas aceeaş, ea a înaintat în mod vizibil. Ideea nouă pe care o cuprinde este că nu numai cunoştinţele noastre au origina în datele simţurilor, ci şi pretinsele facultăţi ale spiritului. In această idee consta originalitatea lui Condillac.

Locke, spunea Condillac, distinge două surse ale ideilor: simţurile şi reflexiunea. Ar fi mai exact, adăuga el, să admitem numai una şi anume *senzaţia*. Reflexiunea nu este în fond decât senzaţia ea însăş. Dealtfel aceeaş este situaţia în care se găsesc toate celelalte pretinse „facultăţi" ale spiritului. Ele nu sunt în realitate decât obişnuinţe căpătate cu ajutorul senzaţiilor. „Judecata, reflexiunile, pasiunile, toate operaţiile spiritului într'un cu-

vânt, nu sunt decât sensaţia însăş care se transformă diferit". Atenţia este o sensaţie rămasă singură în mintea noastră. Memoria este o sensaţie care nu se produce în prezent, ci ni se oferă ca o sensaţie care s'a produs altădată. Aşadar, conchidea Condillac, memoria nu este o facultate a spiritului, ci o sensaţie transformată. Judecata nu este decât o comparare de sensaţii. Atenţia este posibilă atât din partea simţurilor cât şi din partea memoriei. Existând două genuri de atenţie, devine posibilă o comparare. In fond a fi atent la două idei şi a le compara este acelaş lucru. Iar compararea nu se poate face fără a constata o asemănare sau o deosebire. A stabili însă raporturi de asemănare sau de deosebire, este a judeca. Iată dar cum sensaţia ajunge printr'o transformare firească să ia forma rând pe rând a atenţiei, a comparaţiei şi a judecăţii. In acelaş fel naşte şi ceeace Condillac numea reflexiunea. Obiectele pe cari le comparăm, spunea el, au între ele nenumărate proprietăţi. Aceasta ne determină să purtăm atenţia dela unele la altele considerându-le separat. Atenţia ia astfel forma unei lumini care se reflectează dela un corp la altul pentru a le lumina, formă ce se poate numi reflexiune. Niciuna aşadar din pretinsele facultăţi ale spiritului nu este înăscută. Ele nasc din experienţă, ca şi cunoştinţele noastre, prin jocul sensaţiilor în mintea noastră. Ele sunt *deprinderi*.

Ca să arate mai bine cum iau naştere din sensaţii, nu numai cunoştinţele, ci şi facultăţile spiritului, Condillac s'a servit de celebra *alegorie a statuii*. El a imaginat anume o statue vie, care nu ar fi înzestrată decât cu simpla funcţiune a sensibilităţii, şi a arătat cum datorită sensaţiilor căpătate ar putea să ajungă la conştiinţa de sine, la cunoştinţa lumii externe şi în fine la facultăţile şi cunoştinţele pe cari le posedă oamenii maturi în general. Prima sensaţie produce în spirit o impresie comparabilă cu îndoirea unei foi de hârtie, cu o cută aşadar. Ea constitue o aptitudine de a o mai avea, ca şi pentru foaia de hârtie aptitudinea de a se îndoi mai uşor în acea parte decât în altele. Dacă hârtia ar avea conştiinţă, ar considera acea aptitudine ca o facultate, aşa cum considerăm noi aptitudinea căpătată. Sensaţiile produc apoi prin exerciţiul lor alte aptitudini, cari iau în spirit forma unor deprinderi cărora le spunem facultăţi. Dar ele nu sunt în realitate decât transformări ale sensaţiilor.

Trebue să se observe însă că, după Condillac, transformările de cari este vorba nu se produc în mod spontan, ci sub impulsul unor funcţiuni naturale. Acestea sunt mişcările corpului nostru în primul rând. Fără ele nu ne-am putea deosebi de lumea externă. In al doilea rând, vin plăcerea şi durerea de cari sunt însoţite sensaţiile. Sensaţiile de miros, de auz, de gust sau de vedere, dacă ar rămânea în spiritul nostru aşa cum se produc, nu s'ar mai exterioriza, şi ne-am crede noi înşine miros, sunet, gust sau culoare. Despre obiectele exterioare n'am avea nicio cunoş-

tinţă. In aceeaş situaţie ar fi simţul tactului, dacă ar rămânea nemişcat. Cu ajutorul lui nu am putea percepe decât sensaţiile pe cari le produce aerul înconjurător prin mişcările lui. Mişcările simţului tactil sunt acele cari ne dau prima idee despre existenţa lumii exterioare. Simţul tactil apoi face educaţia celorlalte simţuri obişnuindu-le să localizeze într'o lume exterioară sensaţiile pe cari le produc ele. Aşa ajung sensaţiile noastre să pară că sunt proprietăţi ale obiectelor înconjurătoare. Sensaţiile însă nu fac decât să *reprezinte* în mintea noastră obiectele înconjurătoare. Ele nu sunt obiectele ele însele. In această calitate sensaţiile sunt idei, spunea Condillac. In afara noastră sensaţiile se grupează şi formează atâtea colecţii câte obiecte sensibile distingem. De aici, două feluri de idei: *ideile simple*, formate din câte o sensaţie; şi *ideile complexe*, formate din mai multe sensaţii pe cari le reunim în afara noastră. Mai putem să clasificăm ideile, spunea Condillac, în *idei sensibile* şi *idei intelectuale*. Primele reprezintă obiectele în timp ce produc impresii asupra noastră. Celelalte reprezintă obiectele cari au dispărut dupăce au produs impresiile lor. Ideile intelectuale sunt aşadar funcţiune a memoriei, şi avem cu atât mai multe cu cât avem mai multă memorie. Ideile sensibile formează origina cunoştinţelor noastre. Cele intelectuale sunt fondul lor.

Mişcarea simţurilor este aceea care exteriorizează sensaţiile noastre atribuindu-le lucrurilor din afară. Plăcerea şi durerea sunt acele cari înlesnesc mai departe transformările lor. Ele sunt adevăratul mobil al facultăţilor spiritului. Dacă sensaţiile n'ar fi colorate cu plăcere sau cu durere, şi dacă noi nu am căuta în mod natural plăcerea şi nu am fugi în mod natural de durere, desigur că spiritul nu ar făcea niciun progres. Plăcerea sau durerea sunt acele cari ocupând capacitatea noastră de a simţi produc atenţia ca primă transformare a sensaţiei. Din ea se produce apoi în mod natural memoria, comparaţia şi judecata.

Iată felul în care credea Condillac că nasc prin transformările sensaţiilor, nu numai cunoştinţele noastre, — cum au crezut empiriştii până la el, — ci şi funcţiunile spiritului, cari păreau a produce cunoaşterea şi purtau numele de facultăţi. Prin această concepţie empirismul a atins ultimul grad al desvoltării sale, — în consecvenţă cel puţin. Totuşi reprezentanţii de mai târziu au găsit că pot să-i adauge elemente noui. Dintre acestea deosebit de importante sunt *întemeerea logică* pe care i-a dat-o John Stuart Mill şi *forma evoluţionistă* pe care i-a dat-o Herbert Spencer. De ele urmează să ne ocupăm acum.

§ 20. *Intemeerea logică a empirismului: Mill.* — *Mill* a susţinut întemeerea logică a empirismului în *Sistem de Logică deductivă şi inductivă*, apărut în 1843. Filosoful englez a întreprins aici analiza operaţiilor logice ale gândirii şi rezultatul la care a ajuns a fost că atât origina lor cât şi fundamentul ultim

al adevărului din punct de vedere logic este în experienţă. Cu această concluzie principiile apriori încetau de a mai constitui fundamentul gândirii logice. Locul lor l-a luat experienţa. Se poate spune dar că în acelaş timp în care Mill a dat empirismului o întemeere logică el a dat logicei o întemeere empiristă. *Sistemul de Logică* al filosofului de care ne ocupăm reprezintă justificarea cea mai deplină a empirismului, întrucât pune problema cunoaşterii şi o desleagă în favoarea lui în însuş domeniul operaţiilor gândirii în care valoarea lui rămăsese discutabilă.

Logica tradiţională începea cu studiul noţiunilor ca elemente cu ajutorul cărora gândirea formulează judecăţile ce constituesc operaţiile ei fundamentale. Logica lui Mill a pus în locul noţiunilor cuvintele, iar în locul judecăţilor propoziţiile ca elemente reale analizabile ale gândirii. Ceeace constitue produsul efectiv al gândirii sunt, spunea Mill, propoziţiile. Ele sunt formate din cuvinte, iar cuvintele sunt nume, fie ale lucrurilor, fie ale atributelor acestora, fie înfine ale relaţiilor dintre lucruri. La rândul lor, lucrurile nu sunt decât grupuri de sensaţii. A afirma mai mult despre ele este a afirma mai mult decât ceeace ştim că sunt. In aceeaş situaţie sunt atât proprietăţile cât şi relaţiile lor. Despre primele nu încape îndoială că sunt sensaţii. Că şi relaţiile sunt sensaţii, rezultă din aceea că ele nu reprezintă decât participarea a două lucruri la unul şi acelaş fapt. Dar nu numai aşa cum se prezintă în experienţa noastră, ci chiar ca substanţe lucrurile nu sunt decât sensaţii. Existenţa substanţială a unui lucru se reduce la posibilitatea permanentă pe care o are de a produce sensaţii. Pentru noi ea nu poate fi nimic altceva.

Concluzia acestei prime analize este că origina elementelor cu cari operează gândirea logică şi cari sunt numele este în sensaţii, — fie actuale, fie posibile, dar numai în sensaţii. Care este acum origina judecăţilor? Am văzut că ele sunt în definitiv propoziţii. S'a spus că cu ajutorul lor noi clasificăm noţiunile, — ceeace nu este adevărat. Adevărul este că cu ajutorul propoziţiilor noi stabilim raporturi între lucruri. Iar aceste raporturi le stabilim fie prin observare directă, fie pe calea raţionamentului, în mod indirect. Că prima modalitate de a stabili raporturi între lucruri, — ceeace ne duce la formularea propoziţiilor sau a judecăţilor, — este întemeiată pe experienţă, nu încape nicio îndoială. Stabilirea indirectă a raporturilor trece drept o operaţie proprie a gândirii şi pare a fi făcută pe baza unor principii apriori, pe baza unor principii aşadar cari nu sunt scoase din experienţă. Mill credea însă că nu este aşa. Operaţia de care e vorba ia forma raţionamentului şi origina lui este deasemenea empirică.

Se ştie că formele raţionamentului sunt deducţia şi inducţia. Forma clasică a deducţiei este silogismul. In felul în care însă este cunoscut în logică silogismul nu este posibil. El ia ca dovedit ceeace trebue să se dovedească. In forma lui obişnuită silogismul

comite așadar eroarea cunoscută sub numele de *petitio principii*. Singura formă cu adevărat fecundă și justificată a deducției este aceea de *inferență dela particular la particular*. In realitate nici nu raționăm altfel. Silogismul clasic își are utilitatea lui netăgaduită în aplicarea cunoștințelor generale. Adevăratul raționament fecund însă, este acel dela particular la particular. Iar acesta este nu numai caracterul raționamentului deductiv, ci și al celui inductiv. In inducție procedăm deasemenea prin inferențe dela particular la particular.

Ceeace justifică această operație logică, prin care atribuim unui fapt nou necunoscut o proprietate constatată la un fapt vechi cunoscut, este fără îndoială un principiu, dar nu aprioric, ci scos din experiență. Este *principiul uniformității cursului naturii*. El constă în convingerea că aceleaș cauze produc aceleaș efecte. Ea este aceea care ne îndreptățește să conchidem dela un caz particular la altul care se produce în condițiuni asemănătoare. Cât despre principiul el însuș, el se reduce, — cum se poate ușor constata, — la *ideea constanței cauzalității*. Această idee ea însăș presupune *principiul cauzalității*. La temelia raționamentului ca operație a gândirii și în deosebi la temelia inducției stă așadar principiul cauzalității. Formula prin care se exprimă acest principiu este: orice fenomen are o cauză și aceleaș cauze produc aceleaș efecte. Origina lui este în experiență. Inainte ca mintea omenească să ajungă la cunoașterea acestui principiu, care îi justifică inferențele dela particular la particular, ea a constatat că totdeauna aceleaș cauze produc aceleaș efecte, și că totdeauna în producerea unui efect intervine o cauză. Asemenea constatări au dus la principiul de care e vorba. Că nu este înăscut, o dovedește faptul că oamenii nu-l posedă deopotrivă, și că ajung la el numai după o cunoaștere mai exactă a naturii.

Deasemenea origină empirică au toate pretinsele principii ale gândirii, cari poartă numele de axiome. Cu toată aparența lor aprioricâ, ele se întemeiază fără nicio excepție pe experiență. Iar necesitatea logică ce le caracterizează este de natură empirică. Ea se explică prin aceea că termenii lor prezentându-se în experiență necontenit împreună ei s'au asociat în mintea oamenilor în așa fel, încât nu-i mai putem concepe separați unul de altul.

Iată forma pe care a luat-o întemeerea logică a empirismului în *Sistemul de Logică* al lui Mill. Filosoful de care ne ocupăm însă a căutat să dea empirismului și o întemeere psihologică arătând în *Examen al Filosofiei lui Hamilton* modul cum ia naștere credința în existența lumii externe, credință care era considerată înăscută de Hamilton. Cum însă discuțiile în jurul acestei chestiuni l-au dus pe Mill la concluzii privitoare la obiectul cunoașterii, rămâne să ne ocupăm mai departe de această latură a operei sale filosofice, când vom arăta soluțiile problemei corespunzătoare.

§ 25. *Forma evoluționistă a empirismului: Spencer.* — Din seria reprezentanților empirismului a mai rămas să ne ocupăm de *Herbert Spencer*, a cărui contribuție am spus că constă în aceea că a dat empirismului o formă evoluționistă. Opera în care filosoful englez a făcut aceasta a apărut pentru prima oară în 1855 sub titlul *Principii de Psihologie*. Noutatea ei din punctul de vedere epistemologic a constat în acea că depășind ideea că origina cunoștințelor omenești este în experiență a căutat să arate că cunoașterea este produsul evolutiv al funcțiunilor fundamentale ale vieții, iar viața ea însăș este o formă evolutivă a materiei cosmice. Spencer a căutat așadar în *Principiile de Psihologie* să integreze empirismul într'o explicare generală evoluționistă a lumii. El a făcut aceasta în deosebi în opera sa de filosofie sintetică, apărută din 1862 înainte, din care *Principiile de Psihologie*, reapărute în două volume între ani 1870—1872, constituiau o parte. Totuși încă dela prima lor ediție ele aveau la bază ideea evoluției. Astfel, nu numai cunoașterea, ci fenomenele sufletești în general erau considerate ca strâns legate de funcțiunile biologice și ca un rezultat al evoluției acestora. Dar ceeace ne interesează în deosebi pentru moment este modul în care credea Spencer că a luat naștere cunoașterea ca funcțiune sufletească din funcțiunile primitive și fundamentale ale vieții.

Pentru Spencer, din punct de vedere biologic viața este o continuă adaptare a relațiilor interne la relațiile externe. Aceasta nu este totuși un caracter specific al vieții. In general în natură nimic nu este independent. Dimpotrivă orice lucru este în corespondență cu acea parte a naturii în mijlocul căreia se găsește suferindu-i acțiunea și opunându-i reacțiune. In lumea ființelor vii această corespondență este mai accentuată, și deaceea mai vizibilă. Dar ea nu este de altă natură. Ceeace caracterizează viața, nu este decât tocmai această corespondență, care continuă pe o treaptă mai înaltă corespondența din lumea corpurilor moarte. Iată dece, Spencer a și definit viața ca o continuă adaptare a relațiilor interioare cu cele exterioare, căci viața nu face decât să perfecționeze raporturile cari există în general între lucrurile din natură printr'o corespondență sau adaptare din ce în ce mai desăvârșită. Viața nu face deci decât să continue procesele fundamentale ale lumii anorganice. Ea nu apare în natură ca ceva cu totul nou. Iar adaptarea de care e vorba, imperfectă la început la ființele inferioare, devine din ce în ce mai perfectă la ființele superioare. Gradul de desvoltare al vieții diferă dar după gradul de adaptare al relațiilor interne la cele externe. Cu alte cuvinte între diferitele specii de ființe vii și între diferitele forme ale vieții în general nu există deosebiri de natură, ci numai de grad de desvoltare, așa cum nu există decât deosebiri de grad de desvoltare între funcțiunile vieții în general și procesele materiei moarte. Prima parte a *Principiilor de Psihologie*, psihologia sintetică, alcătuită din

Sinteza generală și *Sinteza specială*, are tocmai ca obiect de a arăta modul în care a luat naștere viața sufletească în general și cunoașterea în deosebi prin transformarea progresivă a funcțiunii fundamentale a vieții.

La început, la ființele inferioare corespondența care caracterizează viața este directă și omogenă. Ea constă, în aceea ca mediul acționează totdeauna în același fel și în mod direct asupra organismelor vii, iar acestea reacționează deasemenea direct și totdeauna în același fel. Modalitatea aceasta de corespondența a raporturilor interne cu cele externe se datorește faptului ca în acest stadiu primitiv al vieții atât ființele vii cât și mediul lor sunt simple și omogene, — așa încât raporturile lor n'ar putea lua altă formă. Pe o treaptă superioară de evoluție a vieții, corespondența care caracterizează viața rămâne directă, dar devine și indirectă întinzându-se în spațiu și în timp. Deasemenea ea devine mai eterogenă și mai definită, datorită desvoltării progresive a simțurilor, cari îngădue deosebirea lucrurilor. Corespondența crește deasemenea în specializare și în generalitate. Ea devine cu alte cuvinte mai specială și mai generală. Alte modificări sunt coordonarea și integrarea corespondențelor. Ca să se înțeleagă despre ce este vorba în modificările de cari ne ocupăm, este deajuns să atragem atențiunea asupra diferitelor modalități ale activității ființelor vii. Spencer le studiază în *Sinteza specială*, care intră în alcătuirea primei părți a *Principiilor de Psihologie*. El arată aici și cauzele cari au produs transformările în chestie.

Pe treptele cele mai inferioare ale lumii organice viața sufletească se reduce la acțiunile reflexe. Ele sunt formele cele mai simple ale acțiunii, în cari o singură impresie produce o singură contracțiune. La animalele inferioare impresia este aceeaș pentru întregul organism, a cărui massă este foarte redusă, iar contracțiunea sau în general reacțiunea reflexă este una singură pentru întregul organism. Deasemenea atât acțiunea, care produce impresia, cât și reacțiunea, care constă în actul reflex, se exercită direct. Iată dece, Spencer spunea că pe treptele inferioare ale vieții corespondența relațiilor interne cu cele externe este directă și omogenă. In mediul acvatic, în care trăesc ființele vii inferioare de care e vorba, este foarte firesc ca acțiunile mediului și reacțiunile organismelor vii să ia această formă. De aici, ființele vii se ridică la faza în care o singură impresie este urmată de o combinare de contracțiuni, în care așadar reacțiunea devine eterogenă. Pe o treaptă și mai înaltă, o combinare de impresii este urmată de o combinare de mișcări. Atunci apare acțiunea reflexă compusă, care constitue instictul. Toate transformările acestea se explică prin acumularea experiențelor în viața speciilor, prin organizarea lor și prin transmiterea lor ereditară.

Dela instinct la memorie și la rațiune trecerea se face deasemenea în mod natural și treptat. In actul reflex și în instinct

coordonarea schimbărilor sufleteşti se face în mod automat. In asemenea condiţiuni în cari actele se produc automat memoria nu poate să existe. Când însă relaţiile externe scad în frecvenţă, — se produc adică mai rar, — şi câştigă în complexitate, — devin adică mai variate, — atunci se produc grupuri de relaţii interne imperfect organizate şi cari nu mai prezintă regularitate automatică. In asemenea condiţiuni se produce o ezitare, care face posibilă apariţia memoriei şi a raţiunii. Aceste funcţiuni nasc printr'o dezorganizare a instinctului. Cauza ei este în complicarea crescândă a combinărilor de impresii şi de mişcări, care le face să nu se mai coordoneze automat. In asemenea condiţiuni o alegere se arată necesară între mai multe reacţiuni posibile. Ezitarea care se produce constitue începutul dezorganizării instinctului şi apariţia raţiunii. Atât memoria aşadar cât şi raţiunea sunt funcţiuni ale vieţii apărute în cursul evoluţiei şi cari nu reprezintă faţă de celelalte funcţiuni biologice inferioare decât un grad superior de desvoltare.

Concluzia ce rezultă de aici este că viaţa sufletească este, pentru Spencer, un produs al evoluţiei vieţii organice şi că cunoaşterea este una din formele pe cari le-a luat viaţa sufletească în desvoltarea ei. Rolul cunoaşterii este aşadar biologic, în înţelesul că funcţiunea ei este destinată a servi vieţii. Iar origina ei este exclusiv în experienţă. Experienţa a produs nu numai materialul cunoaşterii, ci şi forma pe care a luat-o. Filosoful englez nu era totuşi un empirist pur în felul în care fuseseră unii dintre predecesorii săi. El admitea în deosebire de aceştia existenţa în viaţa sufletească a indivizilor a unor elemente preformate, oarecum apriorice. Aceste elemente erau însă apriorice numai pentru indivizi, nu şi pentru specia din care descind. Specia posedă elementele în chestie din experienţa nenumăratelor ei generaţii, acumulate în decursul timpului şi transmise prin ereditate. In ideea aceasta despre rolul pe care îl joacă în desvoltarea vieţii sufleteşti în general şi a cunoaşterii în special experienţa speciei stă originalitatea empirismului lui Spencer. S'a susţinut că prin ea filosoful englez ar fi împăcat apriorismul cu empirismul. O asemenea caracterizare a concepţiei sale se poate susţine, cu rezerva însă că împăcarea s'a făcut în deplinul beneficiu al empirismului.

Dupăce în partea sintetică a *Principiilor de Psihologie* a dovedit „continuitatea de evoluţie" a vieţii sufleteşti, Spencer a căutat în partea lor analitică să dovedească „unitatea ei de compoziţie". Cu alte cuvinte, dupăce a arătat că apariţia vieţii sufleteşti cu diferitele ei forme se face prin transformări lente şi naturale, cari nu implică nicio discontinuitate, el a căutat să arate că în toate formele vieţii sufleteşti se consată prezenţa unuia şi aceluiaş element de compoziţie. Pentru aceasta Spencer a adoptat calea inversă faţă de aceea pe care o adoptase în prima parte a lucrării sale. El a pornit aşadar dela formele cele mai înaintate în evoluţie

ale vieţii sufleteşti, pentru a ajunge la formele cele mai înapoiate. Funcţiunea intelectuală cea mai complicată este, după el, *raţionamentul cantitativ compus*, care stabileşte raporturi cantitative între raporturi cantitative. Intuiţia egalităţii a două raporturi este implicată de acest raţionament la fiecare pas în mersul desvoltării sale. Lui îi urmează ca operaţie imediat inferioară, dar de aceeaş natură, raţionamentul cantitativ simplu, care stabileşte raporturi între cantităţi. După el vine *raţionamentul cantitativ imperfect*, care stabileşte deasemenea raporturi cantitative, dar nu de egalitate, ci de inegalitate. *Raţionamentul calitativ* stabileşte coexistenţa sau non-coexistenţa atributelor. Aşadar ca şi cel cantitativ el stabileşte în definitiv raporturi de asemănare sau de deosebire. Raţionamentul aşadar sub toate formele lui constă în stabilirea unui raport. Iar această operaţie nu este în definitiv decât o clasificare. Când stabilim un raport nu facem decât să clasificăm obiecte pe cari le-am perceput.

Raţionamentul este deci clasificare. Dar o clasificare ce presupune percepţia. Percepţia ea însăş, spunea Spencer, nu este decât o clasificare. De fapt noi nu putem percepe decât constatând o asemănare sau o deosebire, deci făcând o clasificare. Percepţia este deci de aceeaş natură cu raţionamentul. Socotită independent, ea este o funcţiune care pune în raport subiectul cu obiectul. Iar acest raport poate lua trei forme diferite, dupăcum în actul perceperii este activ subiectul, obiectul sau şi unul şi altul. Când este activ obiectul, atunci percepţiile pe cari le avem exprimă *calităţi dinamice* ale lucrurilor, cari dela Locke înainte erau numite calităţi secundare. In numărul lor intră percepţiile de auz, de miros, de gust, de temperatură. Când dimpotrivă este activ subiectul, şi reacţionează în acelaş timp şi obiectul, avem *calităţile dinamico-statice*. Când subiectul singur este activ, avem *calităţile statice* sau, cum li se spunea, primare. In rândul lor intră atributele spaţiale: volumul, figura, poziţia corpurilor.

Ordinea de coexistenţă şi de succesiune pe care o iau toate aceste percepţii în mintea noastră s'a spus că este rezultatul unor forme apriorice. Spencer nu credea însă că este necesar să se admită o asemenea ipoteză. Atât mărimea spaţială a corpurilor cât şi forma sau figura lor rezultă din raporturile de poziţie ale părţilor ce le alcăuesc şi ale obiectelor înconjurătoare. Poziţia unui corp la rândul său nu este decât rezultatul raportului lui cu alte corpuri înconjurătoare. Toate cunoştinţele noastre privitoare la calităţile statice ale lucrurilor se descompun aşadar în percepţii de poziţie relativă a corpurilor. Iar acestea se descompun la rândul lor în percepţii de contact al obiectelor cu diferitele părţi ale corpului nostru. Iată dar la ce se reduce în ultimă analiză perceperea corpurilor întinse: la *sensaţia de contact sau de presiune*.

Dela perceperea corpurilor întinse este lesne de înţeles cum ajungem la perceperea spaţiului. Deocamdată, noi nu percepem decât raporturi între poziţii rezistente. Mai târziu, ajungem să percepem raporturi între poziţii non-rezistente. Ideea spaţiului nu naşte în mintea noastră decât printr'o operaţie mintală de abstracţie, în care ne închipuim asemenea raporturi de poziţii non-rezistente. In definitiv, aşadar, cunoştinţa pe care o avem despre spaţiu îşi are origina în nenumăratele experienţe privitoare la raporturile de poziţie ce-l compun. Timpul are o origine asemănătoare în datele experienţei. Ceeace am perceput mai întâi a fost o succesiune concretă de fapte. Ideea de timp, — care este a unei durate goale, — este ideea simplei succesiuni rămasă în mintea noastră dupăce am făcut abstracţie de faptele ce se succedau. Ideea de timp şi de spaţiu îşi au dar origina în experienţă. Ca şi cunoaşterea în general însă, ca funcţiune sufletească, ele nu au origina în experienţa individuală, ci în aceea a speciei. Timpul şi spaţiul sunt deci forme predeterminate în structura individuală a sistemului nervos, fără însă a fi apriorice în înţelesul în care le concep raţionaliştii. La origina tuturor cunoştinţelor este percepţia corpurilor. Iar la origina percepţiei este sensaţia de rezistenţă. Ea constitue elementul primordial al vieţii sufleteşti intelectuale. Prima formă de viaţă sufletească intelectuală, care rezultă din această impresie de rezistenţă, este perceperea unei deosebiri. Ei îi urmează perceperea unei asemănări. De aci înainte, evoluţia vieţii sufleteşti, până la formele ei cele mai înaintate, este începută, şi se continuă în mod natural.

Cu această contribuţie a lui Spencer, empirismul a intrat în psihologie ca una din teoriile ei rămânând ca cercetările ulterioare să-i aducă din ce în ce mai multe complectări de detaliu. In prezent, în psihologie nimeni nu se mai îndoeşte de origina empirică atât a materialului cât şi a formei cunoştinţelor noastre. Ceeace a rămas in discuţie nu este decât modalitatea de explicare în amănunt a felului în care iau naştere din experienţă diferitele forme ale cunoaşterii.

C. — Intuiţionismul.

De câtva timp, unii gânditori cred că au descoperit un nou isvor de cunoaştere în afara experienţei şi a raţiunii, mai bogat şi mai fecund decât acele de cari s'au servit oamenii până acum. Descoperitorul lui este socotit filosoful francez Henri Bergson, iar numele noului isvor de cunoştinţe este intuiţie, instinct, trăire, etc.. In rezumat este vorba de un gen de cunoaştere cu caracter afectiv, care nu constitue nicidecum în filosofie o noutate. „Se crede prea mult în idei noui, spunea Renouvier, când n'avem în faţă adesea decât idei cari şi-au schimbat haina". Acesta este cazul mai ales al intuiţionismului bergsonian. Origina

lui este îndepărtată de timpurile noastre în misticismul antic. El este atât de puțin o noutate, încât Cousin încă din secolul trecut îl considera ca fiind una din formele principale ale cugetării filosofice. După gânditorul francez de care e vorba, există patru sisteme filosofice: sensualismul, idealismul, scepticismul și misticismul. Intuiționismul timpurilor noastre nu este decât forma nouă a vechiului misticism, căruia Cousin îi dădea un loc atât de important în istoria filosofiei, încât îl considera ca unul din marile sisteme filosofice.

§ 22. *Misticismul antic: Filon.* — In afara misticismului filosofic propriu zis există un misticism religios. El constă din încercarea de a lua cunoștință de ființa supremă prin mijlocirea a ceeace se chiamă *extazul mistic* și care este o stare sufletească anormală caracterizată printr'o trăire interioară afectivă a ființei supreme. Origina lui este departe în trecut în practicile religioase ale orientului. Misticismul filosofic, care nu se deosebește de cel religios, — cel puțin în formele lui din antichitate, — decât prin aceea că are o bază teoretică mai largă și o oarecare independență de religia oficială, își are origina în acest misticism religios de proveniență orientală. India pare a fi leagănul misticismului. Inainte cu mult de a fi apărut în filosofia europeană, el a luat acolo o formă filosofică în doctrina *sankhya* a lui *Patandjali*.

Cum se vede, ideea este veche. Termenul care denumește concepția este însă de dată mult mai recentă. El a apărut pentru prima oară în scrierile lui *pseudo Dionisie Areopagitul*, așadar pe la sfârșitul secolului al V-lea. Cuvântul mistic, a cărui înțeles destul de vag vom căuta să-l precizăm mai departe, vine dela grecescul μύειν care înseamnă a închide gura sau a fi mut. In extazul mistic, sub toate formele lui, religioase și filosofice, tăcerea este într'adevăr caracteristică, întrucât este vorba de o comunicare directă și inexprimabilă cu ființa absolută a eului, care a rupt legătura cu lumea externă. Cât despre ideea extazului mistic, autorul necunoscut al scrierilor atribuite lui Dionisie Areopagitul o avea dela neoplatonicii din cari se inspirase și în deosebi dela Plotin. Inaintea lui însă, *Filon Evreul* din Alexandria, în amestecul de idei asiatice și europene din care și-a construit concepția filosofică, introdusese ideea extazului mistic ca una nu de mică însemnătate.

La temelia concepției mistice a lui Filon, este ideea pe care o avea el despre Dumnezeu. In concepția sa filosofică el căutase să împace dogmele iudaismului cu sistemele de gândire ale antichității, — cu platonismul și cu stoicismul în deosebi. Pe această cale el ajunsese la ideea unui Dumnezeu creator și ordonator al lumii, — dar inaccesibil cunoașterii cu mijloacele obișnuite ale inteligenței. Dumnezeu nu poate fi cunoscut prin

cunoaşterea lumii, întrucât deosebirea dintre fiinţa lui şi aceea a creaturii sale este prea mare. Singura posibilitate de a-l cunoaşte este de a veni în contact cu propia lui fiinţă. Lumina nu poate fi cunoscută decât prin lumină, iar substanţa lui Dumnezeu prin substanţa lui Dumnezeu. Dumnezeu, spunea Filon mai departe, nu poate fi cunoscut nici cu simţurile, — fiindcă nu este o fiinţă sensibilă, — nici cu gândirea, — fiindcă nici propria noastră gândire nu o putem cunoaşte. Şi el încheia: ca să cunoşti pe Dumnezeu, ar trebui să devii tu însuţi Dumnezeu, fiindcă el singur se poate cunoaşte pe sine. Folosind influenţe orientale Filon a conceput ideea unei cunoaşteri directe a lui Dumnezeu pe calea extazului mistic. Textele biblice ele însele păreau a o îndreptăţi. In tot cazul Filon credea că găseşte îndreptăţirea de care e vorba în următoarele versete din *Cartea Exodului*: „Moise zise Domnului: arată-te mie. Şi Dumnezeu zise: Voi trece în faţa ta cu gloria mea. Tu nu vei putea vedea faţa mea. Când gloria mea va trece, te voi acoperi cu mâna mea, până voi trece. Şi voi ridica mâna mea, şi atunci mă vei vedea din urmă, dar faţa mea nu va fi văzută de tine".

Ideea extazului mistic ca mijloc particular de cunoaştere a lui Dumnezeu avea însă o motivare mai adâncă în concepţia filosofului alexandrin. Am spus că, pentru el, Dumnezeu era creatorul şi ordonatorul universului. El nu credea însă că Dumnezeu ar fi putut să creeze direct universul material, întrucât între el şi materia cosmică diferenţa este prea mare, Dumnezeu fiind unitatea absolută iar universul multiplicitate. Iată dece, el admitea că lumea a fost creată cu ajutorul unei întregi serii de puteri intermediare. Prima a fost o Raţiune cosmică, organ de concepţie. Cea de a doua a fost Spiritul, ca organ de execuţie. Au urmat Demonii sau Ingerii, cu ajutorul cărora spiritul a creat lucrurile materiale.

Procesul acesta de creaţiune pe care Filon îl concepea ca pe o coborîre de sus în jos şi care se numea *procesiune* era urmat de unul invers, dela creaturi spre Dumnezeu, numit *conversiune*. Tendinţa aceasta a reîntoarcerii şi a înălţării creaturii spre creator există, spunea Filon, şi în lumea organică a plantelor şi a animalelor inferioare sub forma unei necontenite rafinări. Dar ea este mai vizibilă la oameni. Momentul ei culminat este extazul mistic, care reprezintă confundarea omului cu Dumnezeu. Extazul nu era aşadar în filosofia lui Filon un mijloc oarecare de cunoaştere a divinităţii printre altele posibile, ci avea un adevărat rol cosmic reprezentând culmea tendinţei de reîntoarcere spre Dumnezeu a creaturii umane şi a universului în general.

Filon a păstrat cuvântului ἔκστασις înţelesul primitiv care era „eşire din sine". In afara cuvântului însă şi a înţelesului său strein de o concepţie mistică, există în scrierile filosofului

alexandrin ideea unei cunoaşteri imediate a divinităţii, deosebita fundamental de aceea demonstrativă căpătată pe calea gândirii. Ea constă în aceea că printr'însa Dumnezeu este simţit în mod nemijlocit prezent în conştiinţă, printr'un fel de iluminare spontană.

Filon credea însă că contemplarea fiinţei supreme în ceeace s'a numit mai târziu extaz nu este o contemplare statică, neschimbătoare, ci un proces sufletesc în devenire, susceptibil de un continuu progres, sau ca o stare sufletească mobilă alternând între momente de claritate şi de întunecime. Este caracteristic faptul că dela el înainte aproape toţi misticii au scos în evidenţă caracterul nesigur şi schimbător al cunoaşterii luminii interioare căpătată pe calea extazului. Filon el însuş a descris cunoaşterea intuitivă căpătată pe calea extazului folosindu-se de imagini cari nu pot da decât o idee cu totul aproximativă despre ceeace ar putea să fie. Ea este o „iluminare" capabilă să atingă un grad oarecare de perfecţiune. Dumnezeu este lumină pură, spunea el, care luminează sufletul cu luminile sale inteligibile. Privit însă prea de aproape, el ne orbeşte. Iată dece, Filon credea că intuiţia mistică nu poate da ea însăş decât o cunoaştere imperfectă a lui Dumnezeu. El credea chiar că intuiţia mistică nici nu constitue o cunoaştere propriu zisă a lui Dumnezeu. Ea este numai prezenţa lui Dumnezeu în sufletul omenesc, care nu produce atât o stare intelectuală de cunoaştere, cât una afectiva de „trăire". Iată dece, nu se poate spune că Filon ar fi dat extazului înţelesul pe care i-l dau misticii. In operele sale nu se găseşte niciun pasaj care să justifice o asemenea interpretare.

§ 23. *Misticismul neoplatonic: Ammonios Saccas şi Plotin.* — Misticismul antic este legat în istoria filosofiei de numele lui Plotin, întemeetorul filosofiei neoplatonice şi ultimul reprezentant de seamă al filosofiei greceşti antice. Bazele misticismului în filosofie le-a pus totuşi nu el, ci *Ammonios Saccas*, gânditorul alexandrin la şcoala căruia Plotin s'a format. Din nefericire însa, despre acest prim reprezentant al misticismului filosofic se ştie prea puţin. Este probabil că pe la 193 a înfiinţat la Alexandria o şcoală filosofică în care a profesat ca concepţie despre lume un amestec de idei platoniciene şi aristotelice văzute prin prisma misticismului oriental. Deasupra tuturor lucrurilor particulare din univers, simple forme trecătoare ale existenţei, el admitea sub inspiraţia doctrinelor de care am vorbit o fiinţă absolută şi perfectă. Iar scopul existenţei umane era, după el, unirea intima pe calea extazului mistic cu această fiinţă supremă.

Plotin, — care i-a fost elev timp de zece sau unsprezece ani, — nu a făcut decât să-i ducă mai departe ideile. Tradiţia înlăuntrul şcoalei lui Ammonios şi în mediul cult al Alexandriei de pe atunci era de a se studia în amănunţime atât filosofia indiană şi persană, cât şi aceea grecească. In felul acesta, în

anii în cari şi-a făcut educaţia filosofică, Plotin a isbutit să capete o adâncă cunoaştere a principalelor sisteme de gândire ce apăruseră până atunci. Idealismul platonician şi panteismul stoic i-au atras în deosebi atenţia şi i-au câştigat convingerea. Concepţia sa filosofică nu este totuşi un amestec de idei împrumutate, ci este produsul unei gândiri de o remarcabilă originalitate. E drept că în istoria filosofiei numele lui Plotin este legat de neoplatonism, a cărui iniţiator a şi fost. Neoplatonismul nu este însă nici o reluare servilă a idealismului platonician, nici o modificare a lui prin simplă asociere a unor elemente streine. Neoplatonismul plotinian este o nouă concepţie filosofică de o originalitate remarcabilă.

Ideea stoică, dela care Plotin a plecat în construirea concepţiei sale filosofice, era că o fiinţă posedă atâta realitate câtă unitate are. Gradul de unitate aşadar al părţilor cari constituesc o fiinţă îi determină gradul de realitate. Cu cât o fiinţă posedă aşadar mai multă unitate, cu atât este mai reală. Grămada de nisip ale cărei părţi au numai o unitate aparentă posedă mai puţină realitate decât o piatră, ale cărei părţi sunt strâns solidare. Aşa fiind, spunea Plotin, realitate absolută trebue să posede numai ceeace este unitate absolută. Iată dece, absolutul, — care pentru Plotin nu se putea să nu existe, — era unitatea absolută, unicul sau *Unul*. In această existenţă absolută unică îşi are origina întreaga existenţă a lucrurilor din univers.

In faţa acestei concluzii, întrebarea care se ridica era: Cum putem cunoaşte această fiinţă absolută, Unul? Ca şi Filon, Plotin credea că pe calea obişnuită a inteligenţei o asemenea cunoaştere nu ar fi posibilă. Inteligenţa poate să ajungă la ştiinţă, spunea el, dar ştiinţa nu poate da nicio cunoştinţă despre absolut, fiindcă nu i se poate aplica. Pentru cunoaşterea absolutului există o altă cale decât aceea a inteligenţei şi a ştiinţei: este extazul mistic. „Pentru a înţelege un lucru, spunea Plotin, raţiunea discursivă trebue să treacă dela o parte la alta, să parcurgă succesiv diferitele elemente ale obiectului. La ce ar putea folosi însă parcursul succesiv pentru ceeace este absolut simplu? „Prin natura ei inteligenţa este o funcţiune limitativă, întrucât ea nu poate concepe decât lucruri cari sunt determinate în timp şi în spaţiu. Absolutul însă nu are niciuna din aceste determinări. El nu are nici formă în spaţiu, nici început sau sfârşit în timp. Iată dece, absolutul n'ar putea fi cunoscut cu ajutorul inteligenţei. Sufletul are însă posibilitatea unei cunoaşteri directe, intuitive a absolutului, prin mijlocirea extazului.

„Inteligenţa, spunea Plotin, are două puteri; printr'una, care este puterea proprie de a gândi, ea vede ceeace este în ea; printr'alta ea percepe ceeace este deasupra sa prin ajutorul unui fel de intuiţie şi de percepţie. Primul mod de contemplaţie este propriu inteligenţei în posesia raţiunii; al doilea este inteligenţa

transformată de iubire". Cum se vede, Plotin concepea extazul mistic ca pe un gen de cunoaștere intuitivă cu pronunțat caracter afectiv. El compara adesea această cunoaștere cu o adevărată iubire. „Când sufletul s'a curățit și înfrumusețat prin mijloace cunoscute numai de inițiați, atunci el vede absolutul apărând deodată dintr'însul. Amândoi se topesc în unul. Este imposibil atunci a deosebi sufletul de Unul absolut. Intimitatea acestei uniri o imită, aici pe pământ, cei ce iubesc și sunt iubiți, și care caută a se topi în neantul unei singure existențe. In această stare sufletul nu-și mai simte corpul, nu mai simte dacă trăește, dacă e om, dacă este sau poate să fie ceva. Atunci sufletul n'are nicio tendință".

Se poate vedea îndeajuns de bine din rândurile citate mai sus modul cum concepea Plotin extazul ca *mijloc* de cunoaștere a absolutului. El nu este ca celelalte mijloace, simțurile și inteligența, la îndemâna oricui și oricând voește. Pentru a fi realizat, trebuesc îndeplinite condițiuni „cunoscute numai de cei inițiați". Iar esențialul acestor condițiuni este o anumită „purificare și înfrumusețare a sufletului", cu alte cuvinte o anumită conduită morală, care în concepția lui Plotin era aceea ascetică, singura capabilă să ducă la un asemenea rezultat înalt. Și încă, — cu toate aceste condițiuni de purificare morală îndeplinite, extazul nu era conceput ca o stare care ar fi putut să se producă în mod voluntar. El rămânea, chiar în aceste condițiuni, un accident supus întâmplării. Justificarea acestui caracter cu totul particular al cunoașterii absolutului era, pentru Plotin, în faptul că ea nu ar putea fi pentru spiritul omenesc rezultatul unei operații normale și curente. Absolutul nu poate fi cunoscut decât în mod cu totul excepțional. Plotin el însuș mărturisea că nu a avut în viața sa decât în foarte rare momente privilegiul unei adevărate uniri cu absolutul prin mijlocirea extazului mistic.

Concepția aceasta mistică a fost considerată ca singura notă originală a filosofiei neoplatonice. Nu încape îndoială însă că misticismul este unul din caracterele esențiale ale acestei filosofii.

§ 24. *Misticismul medieval și modern.* — Sub influența filosofiei neoplatonice, — care s'a continuat în istoria filosofiei multă vreme, până în timpurile moderne, — misticismul a avut o serie nesfârșită de reprezentanți. Se înțelege că într'un studiu care nu este istoric nu i-am putea menționa decât pe cei mai de seamă. Dintre aceștia, — în afara lui *Porfir*, *Jamblic* și *Proclus*, școlarii lui Plotin el însuș, — trebue amintit în primul rând *pseudo Dionisie Areopagitul*, autorul necunoscut al unor scrieri teologico-filosofice cari datează din secolul al V-lea și dintre cari *Teologia mistică* este pentru noi cea mai interesantă.

Ca să ajungem la cunoașterea ființei supreme, spunea autorul *Teologiei mistice*, trebue să depășim imaginile sensibile pre-

cum şi cunoştinţele căpătate pe calea gândirii, întrucât niciuna dintr'însele nu ne poate da o asemenea cunoaştere. Ea se capătă nu prin raţionamente, ci printr'o unire plină de iubire cu fiinţa divină. Condiţiunea esenţială a unei asemenea stări este ca sufletul să părăsească orice legătură cu lucrurile terestre, orice legătură cu sine chiar. Numai în felul acesta sufletul se poate uni cu fiinţa divină, şi poate atinge într'o contemplare supraintelectuală substanţa ei însăş.

Cu acest înţeles doctrina mistică a fost apoi continuată de *Scot Eriugena, Eckhart, Bonaventura, Gerson* şi alţii. In secolul al XVII-lea misticismul a avut ca reprezentant mai de seamă pe *Molinos*. Atât în epoca medievală cât şi în aceea modernă însă, misticismul a avut un pronunţat caracter religios creştin, deşi s'a inspirat totdeauna din filosofia neoplatonică păgână. In timpul de care vorbim, creştinismul a fost totdeauna acela care a inspirat doctrinele mistice, — chiar când ele au luat o formă heterodoxă. Avântul deosebit de puternic pe care l-a luat misticismul în deosebi în Evul-Mediu pare a fi fost rezultatul unei reacţiuni împotriva abuzului de speculaţie al teologiei scolastice. Impotriva unui asemenea abuz, — care nu numai că nu ducea la niciun rezultat, dar falsifica religia transformând-o într'un isvor nesecat de dispute, — misticii au profesat reîntoarcerea la adevăratul creştinism, pe care-l concepeau ca pe o unire cu Dumnezeu prin mijlocirea extazului.

Dar acesta era un misticism religios. Un misticism cu adevărat filosofic a apărut târziu în istoria filosofiei cu Bergson, de care urmează să ne ocupăm acum.

§ 25. *Intuiţionismul lui Bergson.* — Concepţia filosofică a lui *Bergson* se deosebeşte în multe privinţe de acele mistice de cari ne-am ocupat până acum. Ea are totuşi o trăsătură caracteristică fundamentală, care o face să fie pe drept cuvânt considerată ca fiind din familia lor: este o anumită idee despre absolut ca inaccesibil cunoaşterii intelectuale şi, — mai ales, — ca o consecinţă logică a acestei idei, credinţa în posibilitatea unui gen particular de cunoaştere realizat pe calea intuiţiei. Este în deobşte recunoscut de criticii săi caracterul multiplu al înţelesului cuvântului intuiţie în opera filosofică a celebrului gânditor francez. Cu oarecare bunăvoinţă se poate recunoaşte totuşi că Bergson înţelege prin intuiţie un gen de cunoaştere cu un caracter pronunţat afectiv, dacă nu o cunoaştere de natură strict afectivă. Definiţia pe care a dat-o el intuiţiei este: „o specie de simpatie intelectuală prin care ne transportăm în interiorul lucrurilor pentru a coincide cu ceeace au ele unic şi inexprimabil". Iar forma pe care i-a dat-o ulterior într'o ediţie nouă a *Introducerii în Metafizică* eliminând din ea cuvântul „intelectuală" scoate mai mult în evidenţă caracterul ei afectiv.

Bergson începuse totuşi prin a fi reprezentantul unei concepţii intelectualiste. Aceasta o dovedeşte faptul că a fost un timp partizanul unui mecanism intransigent, care n'ar putea să aibă alt fundament epistemologic decât o teorie intelectualistă. Faptul se explică în bună parte prin studiile ştiinţifice pe care filosoful le-a făcut la „Şcoala normală superioară" din Paris. Acolo el a urmat în deosebi cursuri de matematică şi fizică. Aşa se face că la examenul său de agregaţie era mai mult matematician decât filosof. Educat în spiritul de rigoare al ştiinţelor matematice, se înţelege dece el avea o preferinţă deosebită pentru metodele ştiinţelor exacte şi încredere în rezultatele lor. Autorilor cari susţineau teoriile ştiinţifice mecaniste în fizică, ale căror opere le studia cu un interes statornic, le găsea singurul defect că nu au atins în explicările lor mecaniste destulă rigoare. Evoluţionismul mecanist al lui Spencer sătisfăcea pe atunci mai deplin aşteptările sale. Şi el voia să aplice explicaţia mecanistă la toate fenomenele din natură fără excepţie. In acest scop şi-a propus să studieze, mai întâi pentru teza sa de doctorat, ideile fundamentale ale mecanicei, cari erau puse în discuţie de Boutroux prin teoria sa despre contingenţa legilor naturii.

Studiind cu acest prilej ideea de timp, el a constatat că timpul cu care lucrează fizica şi mecanica nu este o durată reală că adică el nu contează în aceste ştiinţe ca o cantitate omogenă, şi este, ca şi spaţiul omogen, fără nicio valoare concretă. De aici a născut în spiritul său, — cum singur mărturiseşte, — întrebarea: ce este timpul? Iar ceeace a observat a fost că durata, — ireală în mecanică şi în fizică, — este reală în viaţa psihologică. Intr'adevăr, pecând fenomenele de mişcare şi fenomenele fizice în general se desfăşură în mod invariabil, dacă condiţiunile rămân aceleaş, şi se pot repeta independent de timp, fenomenele sufleteşti poartă întipărirea duratei în care se petrec, şi nu se pot repeta niciodată. Cu alte cuvinte, pecând în mecanică timpul în care se desfăşură fenomenele nu interesează, ele fiind totdeauna aceleaş, în viaţa sufletească durata este reală, concretă, şi deaceea, pentru a explica fenomenele sufleteşti, trebue să ţinem socoteală de ea.

Pe această cale Bergson a ajuns să părăsească mecanismul ajungând la punctul său de vedere personal. Iată propriile sale cuvinte: „In realitate, scrie el lui Papini, metafizica şi chiar psihologia mă atrăgeau mult mai puţin decât cercetările relative la teoria matematicilor. Imi propuneam, pentru teza mea de doctorat, să studiez conceptele fundamentale ale mecanicei. Astfel am fost condus să mă ocup de ideea de timp. Am observat, nu fără surpriză, că nu este deloc vorba de durată propriuzisă în mecanică, nici chiar în fizică, şi că „timpul" despre care se vorbeşte aici este un lucru cu totul altul. M'am întrebat atunci unde este du-

rata reală, şi ce ar putea să fie, şi dece matematica noastră nu o poate lua în stăpânire. Astfel am fost condus treptat dela punctul de vedere matematic şi mecanistic în care mă plasasem mai întâi, la punctul de vedere psihologic. Din acele reflexiuni a eşit *„Incercarea asupra datelor imediate ale conştiinţei"*, în care încerc să practic o introspecţie absolut discretă şi să sesisez durata pură". *(Les Nouvelles littéraires.* 15 Dec. 1929. G. Papini. Mes rencontres).

Aşadar studiile pe cari le-a întreprins asupra ideilor fundamentale ale ştiinţei l-au dus la ideea că timpul nu este acelaş în lumea exterioară cum este în lumea interioară. In lumea exterioară timpul este omogen şi reversibil. In lumea interioară el este durată eterogenă şi ireversibilă: este o continuitate neîntreruptă de stări sufleteşti cari se întrepătrund.

Faptul că viaţa sufletească nu a fost cunoscută ca atare, cu acest caracter original al ei, se datoreşte introducerii înlăuntrul ei a noţiunilor pe cari ni le-am format prin cunoaşterea lumii externe, introducere se înţelege nelegitimă şi al cărei rezultat este deformarea vieţii sufleteşti sau cel puţin falşificarea cunoaşterii ei. Spre a înlătura acest neajuns, trebue să recurgem la intuiţie, care ne dă cunoaşterea ei directă.

Mai târziu, în *Evoluţia creatoare*, Bergson s'a crezut îndreptăţit să aplice mai departe aceeaş intuiţie pentru cunoaşterea nu numai a lumii subiective, ci şi a celei obiective în fiinţa ei absolută. Motivele pe cari şi-a întemeiat această extensiune a metodei intuitive sunt în ideea că inteligenţa, pentru a cunoaşte lucrurile, fie din lumea externă fie din aceea internă, le modifică după anumite cerinţe ale acţiunii, în vederea căreia ea există ca funcţiune ajutătoare. Consideraţiunile de cari e vorba le vom expune când ne vom ocupa de teoriile lui Bergson în cadrul problemei valorii cunoaşterii. Deocamdată trebue să ne mărginim a spune că din acestea el a tras concluzia că o cunoaştere adevărată a existenţei nu ne-ar putea-o da decât o funcţiune a spiritului care, independentă de condiţiunile inteligenţei, ar putea să pătrundă direct în interiorul realităţii. Ea este intuiţia.

In deosebi în *Evoluţia Creatoare* Bergson a înfăţişat intuiţia ca pe o funcţiune ce se identifică cu instinctul sau este foarte aproape de el, alimentându-se din sentimentul direct şi profund al vieţii pe care instinctul îl provoacă. Instinctul, spune el, este capabil a cunoaşte, nu simple raporturi între lucrări, — ca inteligenţa, — ci unele lucruri particulare în ele însele, în ceeace au ele special. Funcţiunea inteligenţei este de a construi cu ajutorul corpurilor materiale neînsufleţite instrumente cu cari organismul va lucra asupra altor corpuri, deasemenea neînsufleţite. Instinctul dimpotrivă construeşte organul viu el însuş, sau îl utilizează datorită cunoaşterii interioare despre viaţă, pe care o posedă. Inte-

ligenţa cunoaşte raporturile generale şi exterioare dintre lucruri, forma lucrurilor în opoziţie cu materia lor. Instinctul dimpotriva este turnat după forma vieţii. Pecând inteligenţa considera lucrurile dintr'un punct de vedere mecanic, instinctul procedeaza organic. Inteligenţa este exterioară vieţii; instinctul îi este interior. Iata dece, instinctul constitue o sursă mai bună de cunoaştere decât inteligenţa.

Instinctul însă nu este cunoaştere propriu zisa, ci numai o posibilitate, un mijloc sau o cale de cunoaştere. Instinctul este inconştient, deaceea singur el nu poate să ne procure a cunoştinţa. Dacă însă, spune Bergson, conştiinţa care doarme în instinct s'ar deştepta, dacă el s'ar interioriza în cunoaştere înloc să se exteriorizeze în acţiune, dacă am şti să-l întrebăm şi dacă ar putea să ne răspundă, el ne-ar da secretele cele mai intime ale vieţii. Aceasta dacă nu o poate face instinctul, o face intuiţia cu ajutorul instinctului. Intuiţia este instinctul devenit dezinteresat şi conştient de sine însuş. Făcând să devină conştientă cunoaşterea inconştientă de care dispune instinctul, intuiţia aruncă un fel de punte între inteligenţă şi instinct. Astfel, între inteligenţa şi instinct prăpastia nu este peste putinţă de trecut. Instinctul şi inteligenţa sunt de natură diferită; dar tocmai pentru aceasta se pot complecta. In realitate, nici unul nici altul nu se găsesc în starea lor pură. Nu există inteligenţă în care să nu se descopere urme de instinct; nici instinct care să nu fie înconjurat de o margine de inteligenţă. Tocmai de acolo că instinctul este totdeauna mai mult sau mai puţin inteligent, s'a conchis că instinctul şi inteligenţa ar fi de aceeaş natură neexistând între ele decât diferenţe de complicaţie sau de perfecţiune.

De aici Bergson conchide că propriu vorbind noua cunoaştere filosofică pe care o recomandă nu recurge, cum s'a susţinut, — la procedee iraţionale. Ea ar fi o cunoaştere intelectuală mai directă, care se inspiră numai din instinct, întrucât instinctul constitue un simţ al vieţii. „Nicăiri, spune el într'un răspuns adresat lui Borel, nu am pretins că ar trebui să înlocuim inteligenţa printr'un lucru diferit sau să-i preferăm instinctul. Am încercat numai să arăt că, părăsind domeniul obiectelor matematice şi fizice pentru a intra în acel al vieţii şi al conştiinţei, trebue să facem apel la un anumit simţ, care trece dincolo de inteligenţa pură, şi care are origina în acelaş impuls vital ca şi instinctul, deşi instinctul propriu zis este altceva" *(Benda. Le Bergsonisme*, p. 122).

Cu toate aceste precizări, pe care Bergson le-a înoit în mai multe rânduri, intuiţia rămâne o sursă şi un gen de cunoaştere iraţională, care face din filosofia bergsoniană o filosofie mistică, — este adevărat că într'un înţeles simţitor deosebit de acel al doctrinelor mistice din trecut, dar mistică totuş prin

esenţă, întrucât recurge la o nouă sursă de cunoaştere de nuanţă iraţională şi afectivă. Discipolii lui Bergson, *Edouard le Roy* în deosebi, în *Gândirea intuitivă*, au căutat să atenueze în gradul cel mai înalt caracterul iraţionalist şi mistic al concepţiei. El rămâne totuşi, câtă vreme se trece peste inteligenţă pentru a se scoate adevărul din adâncimile unei intuiţii de natură afectivă.

CAP. VI.

Obiectul cunoaşterii

După întrebarea privitoare la origina cunoaşterii, problema cunoaşterii ridică întrebarea privitoare la obiectul ei. Ea se formulează în felul următor: Care este obiectul cunoaşterii? Există acest obiect independent de subiectul cunoscător sau este produsul acestuia? Dupăcum s'a răspuns într'un fel sau altul, concepţiile filosofice au fost realiste sau idealiste. *Realismul* admite existenţa unui obiect al cunoaşterii independent de subiectul cunoscător. *Idealismul* dimpotrivă neagă existenţa lui independentă reducând-o la activitatea creatoare a subiectului.

Ca soluţii ale problemei obiectului cunoaşterii realismul şi idealismul sunt şi au fost independente de soluţiile cari s'au dat problemei originei cunoaşterii. Cu alte cuvinte atât empirismul cât şi raţionalismul au fost şi continuă a se asocia, — după împrejurări, — fie cu idealismul fie cu realismul, fără ca să ajungă în mod necesar la una sau alta din cele două soluţii ale problemei obiectului cunoaşterii. Este drept, — şi vom arăta mai departe dece, că empirismul se împacă mai bine cu o concepţie realistă pecând raţionalismul se împacă mai bine cu una idealistă[1]). Dar condiţionarea aceasta este relativă. Istoria filosofiei arată că s'a putut ajunge la concepţii fie realiste fie idealiste plecând atât dela raţionalism cât şi dela empirism.

In schimb dependenţa pare a fi mult mai strânsă între aceste soluţii ale problemei obiectului cunoaşterii şi soluţiile problemei naturii existenţei. Ea este chiar în unele privinţe atât de strânsă, încât amândouă problemele par a fi una singură. Intr'adevăr întrebarea fundamentală pe care o ridică atât una cât şi cealaltă este: Ce există în realitate? Singura deosebire este că problema obiectului cunoaşterii pleacă dela existenţa subiectului şi presupunând-o reală se întreabă dacă obiectul există independent, rămânând ca răspunsul să fie în acelaş timp un răspuns indirect la întrebarea: ce există în realitate? — pe care şi-o pune problema naturii existenţei; pecând

1) D-l P. P. Negulescu în Critica apriorismului a arătat însă că idealismul creiază dificultăţi logice atât raţionalismului cât şi empirismului.

problema aceasta îşi pune întrebarea de care e vorba în mod direct, nu în funcţie de eul cunoscător. Este o deosebire aşadar de punct de vedere sau de punct de plecare sau mai degrabă de obiectiv care se urmăreşte. Din punctul de vedere al problemei obiectului cunoaşterii preocupă întrebarea dacă obiectul cunoaşterii există sau nu. Din punctul de vedere al problemei naturii existenţei preocupă în primul rând întrebarea ce există şi ce nu.

Dacă însă, socotind după punctele lor de vedere diferite, apare o oarecare independenţă între aceste două probleme, ea dispare, dacă considerăm modul în care ele pot fi deslegate. Iar dependenţa care-i ia locul constă în aceea că nu se poate da un răspuns întrebării capitale pe care o ridică problema naturii existenţei decât în funcţie de răspunsul care se dă problemei obiectului cunoaşterii. Aşadar întrebarea: ce există în realitate? nu poate fi deslegată decât în funcţie de întrebarea: care este situaţia obiectului faţa de subiect, există sau nu independent? Atât realismul cât şi idealismul aşadar, — cari sunt răspunsuri diferite la această ultimă întrebare, — implică o anumită deslegare a problemei naturii existenţei sau cel puţin, — cum vom arăta, — o anumită categorie de deslegări.

Dependenţa aceasta dintre problema cunoaşterii şi problema existenţei a făcut ca în timpul din urmă, — mai exact dela începuturile epocii moderne încoace, când s'a dat un interes din ce în ce mai mare problemei cunoaşterii, — metafizica, al cărei obiect este natura existenţei, să ia aspectul unei adevărate epistemologii, adică al unei teorii a cunoaşterii, — ceeace în fond nu este, — şi să se confunde chiar cu ea. Problema cunoaşterii nu numai că nu constitue obiectivul ultim al metafizicei, dar nu-l constitue nici măcar pe acela al filosofiei în general. Ceeace urmăreşte filosofia, este să explice existenţa în general. Dela începuturile timpurilor moderne încoace însă, reprezentanţii filosofiei şi-au dat din ce în ce mai bine seama că n'ar putea deslega această problemă decât în funcţie de problema cunoaşterii. Iată dece problema cunoaşterii a câştigat un interes din ce în ce mai mare subordonându-şi o problemă a cărei auxiliară este numai în realitate.

Dar, în afara acestor două soluţii fundamentale, — realismul şi idealismul, — ale problemei obiectului cunoaşterii istoria filosofiei mai face menţiune de o soluţie, care a jucat un rol mai puţin important, dar care totuşi îşi are locul ei. Este *fenomenismul*, pentru care existenţă substanţială nu au nici obiectul nici subiectul. Această soluţie a găsit reprezentanţi în deosebi în filosofia contemporană, şi va trebui deaceea să aruncăm şi asupra ei o scurtă privire.

A. — Realismul.

Cuvântul realism a avut în filosofie şi continuă să-şi păstreze înţelesuri numeroase şi diferite. *Vocabularul filosofic* al lui Lalande enumără nu mai puţin decât opt asemenea înţelesuri. Dintre

acestea două prezintă un interes deosebit pentru noi. Realismul are un înţeles deosebit, dupăcum este opus nominalismului sau idealismului. In primul caz, el exprimă una din deslegările problemei naturii ideilor generale, după care ele au realitate obiectivă, în opoziţie cu nominalismul, care le-o tăgăduieşte reducându-le la simple stări subiective. Ca atare el este mai mult un idealism, şi anume un idealism platonician, din care cauză îl vom menţiona la timp printre formele idealismului. In cel de al doilea caz, realismul este una dintre soluţiile problemei obiectului cunoaşterii, căruia în opoziţie cu idealismul care i-o tăgăduieşte, îi recunoaşte existenţa independentă de subiect.

In acest din urmă înţeles, — din care ne interesează în capitolul de faţă, — realismul este departe de a fi luat în evoluţia cugetării filosofice o singură formă. Dimpotrivă, — deşi în fond admitea acelaş lucru, — în formă realismul a dat naştere la concepţii fundamental deosebite.

Cugetarea filosofică, fără să-şi pună în mod special problema cunoaşterii, a plecat dela un realism care nu cunoştea nicio restricţie. Primii filosofi greci nu se îndoiau nicidecum de existenţa lumii externe şi de posibilitatea de a o cunoaşte. Concepţia aceasta realistă era considerată ca exprimând un adevăr dela sine înţeles, şi nu făcea decât să continue concepţia realistă populară. Filosofii de mai târziu i-au dat numele de *realism naiv* sau *vulgar*, întrucât exprimă încrederea oamenilor în general în existenţa lumii externe. O denumire mai proprie ar fi aceea de *realism spontan*, întrucât scoate în evidenţă nu atât valoarea lui, — care la urma urmei rămâne discutabilă pentru toate soluţiile problemei, — cât modul cum a luat el naştere.

§ 26. *Realismul presocratic.* — In general, filosofia dealungul evoluţiei sale istorice a rămas strâns legată de realism. Idealismul, — care a apărut uneori în filosofie, — s'a dovedit o concepţie ce nu poate fi susţinută cu uşurinţă. Dar nici realismul nu a rămas în forma lui primitivă. El a căpătat formele întemeiate pe consideraţii teoretice ale realismului ce se numeşte *speculativ* sau *filosofic*. Primul gânditor care poate fi considerat ca reprezentant al unei asemenea concepţii realiste a fost *Democrit*. El este în tot cazul primul care a făcut deosebirea dintre proprietăţile subiective şi cele obiective ale lucrurilor dând în felul acesta realismului un fundament teoretic precum şi o bază mai restrânsă. Primii filosofi greci credeau cu tărie în existenţa lumii externe şi considerau că adevărul stă în conformitatea ideilor noastre cu natura aşa cum o cunoaştem prin simţuri şi prin gândire. Democrit, — reprezentantul de frunte al atomismului, nu s'a îndoit de existenţa lumii externe, dar nici nu a crezut că este aşa cum ne apare prin simţuri. Sunt unele proprietăţi ale lucrurilor pe cari le putem cunoaşte aşa cum sunt în realitate. In numărul lor intră proprietăţile spaţiale ale lucrurilor, — marimea

sau întinderea, forma, poziţia, mişcarea sau repaosul. Sunt altele însă, pe cari le atribuim noi lucrurilor, fără ca ele să le aibă în realitate, — cum sunt gustul, mirosul, greutatea, sonoritatea. Lumea externă este aşadar reală, după Democrit, dar nu are toate proprietăţile pe cari i le atribue simţurile noastre.

La un realism asemănător şi pentru motive asemănătoare de îndoială în veracitatea simţurilor au ajuns în aceeaş epocă presocratică a filosofiei greceşti *Heraclit*, *Parmenide*, *Empedocle* şi *Anaxagora*. Ce era pentru ei realitatea a cărei existenţă obiectivă o admiteau, rămâne să arătăm când ne vom ocupa de problema naturii existenţei.

In filosofia antică *Aristotel*, *Stoicii* şi *Epicur* au fost deasemenea realişti. Dar întrucât realismul lor nu a căpătat o motivare epistemologică specială, nu prezintă un interes deosebit. Pentru toţi gânditorii de cari e vorba existenţa lumii externe era netăgăduită, iar posibilitatea simţurilor de a ne da cunoaşterea ei era îndeajuns de întinsă, — nelimitată chiar pentru cei din urmă, cari erau empirişti. Aristotel el însuş, — deşi reprezentant al raţionalismului, — nu nesocotea valoarea cunoştinţelor căpătate prin simţuri. Dimpotrivă el le dădea o importanţă totatât de mare, câtă dădea operaţiilor logice ale gândirii ca funcţiuni ale intelectului activ.

§ 27. *Realismul epistemologic platonician.* — In schimb *Platon* a fost considerat un idealist, — şi trebue considerat astfel, nu însă în înţelesul pe care îl dăm acestui cuvânt în capitolul de faţă. Platon era idealist în înţeles ontologic, — întrucât considera că existenţa ultimă a lucrurilor sunt ideile. El era însă realist din punct de vedere epistemologic, — întrucât admitea existenţa reală a unei lumi obiective a ideilor eterne[1]). El îşi întemeia această concepţie epistemologică pe motive cari nu sunt tocmai uşor de determinat, dat fiind faptul că nu a fost un filosof sistematic. Dialogurile sale, — în cari şi-a expus concepţia, — au mai mult o formă literară decât teoretică. Ceeace este însă greu, nu este imposibil. Putem încerca dar să schiţăm motivele pe cari se întemeia realismul său epistemologic.

După cei ce l-au studiat mai de aproape, aceleaş analize, cari l-au dus la concluzia că ideile sunt principiile cunoaşterii, i-ar fi sugerat şi convingerea că ele trebue să fie şi principiile existenţei. Dar una este calea pe care a ajuns la convingerea sa şi alta este proba de care s'a servit pentru a-i dovedi adevărul. Platon era convins că lumea cunoscută prin simţuri nu este o lume reală, care să existe prin sine. Necontenita ei schimbare o făcea să fie şi să nu fie în acelaş timp. Dar aceasta nu era o convingere a sa personală. Ea constituia mai degrabă convingerea aproape unanimă a filosofilor cari îl precedaseră. Pe deasupra convingerii de care e vorba, Platon

1) Chevalier a arătat caracterul realist al concepţiei platoniciene în L'Idée et le Réel, p. 156-157.

avea însă o alta care îi aparținea. Dacă există ceva aparent și trecător, și aceasta este lumea sensibilă, trebue să existe și ceva real și neschimbător, care nu poate fi decât o lume suprasensibilă, la care ajungem nu cu ajutorul sensibilității, ci cu acel al gândirii. Că există ceva care durează dincolo de schimbările necontenite ale lucrurilor sensibile, nu încape îndoială. Acest ceva este Ideea. Ideea este neschimbătoare și desăvârșită, pecând lucrurile sensibile sunt schimbătoare și imperfecte. Ceeace durează și este perfect însă, trebue să fie mai real, mult mai real decât ceeace se schimba și este imperfect. Iată dece, conchidea Platon, Ideile sunt reale. Ele sunt mai reale decât lucrurile percepute cu simțurile, cari nu fac decât să oglindească Ideile și au de aceea o realitate de împrumut.

Platon ar fi adus trei categorii de probe pentru a dovedi realitatea Ideilor. Și anume: 1) Proba psihologică prin studiul condițiilor cunoașterii: Ideile sunt principiile cunoașterii; fără ele cunoașterea nu este posibilă. 2) Proba ontologică prin studiul condițiilor existenței: Ideile sunt principiile existenței; fără ele existența nu este posibilă. Infine 3) Probele logice prin analiza consecințelor; sau verificarea teoriei prin diferitele sale aplicări, metafizice, morale, politice, estetice[1]). — Dintre toate, proba ontologică pare a fi aceea căreia Platon i-a dat o însemnătate mai mare. S'a spus că în calitate de bun elev al lui Socrate el ar fi pus accentul pe analizele sufletești. Nu încape îndoială că acestea ocupă un loc însemnat în activitatea sa filosofică. Rezultatele unor asemenea analize au dus la concluzia că Ideile sunt reale. El a mers chiar până acolo, încât a afirmat că Ideile sunt singure reale. Prin aceasta el a tăgăduit realitatea lumii sensibile, pe care o reducea la o simplă aparență a Ideilor. Totuși Platon nu era un idealist, — nu cel puțin din punct de vedere epistemologic, — întrucât admitea realitatea obiectivă a Ideilor în afara subiectului cunoscător.

§ 28. *Realismul formei și al materiei la Aristotel.* — *Aristotel* s'a declarat nesatisfăcut de teoria platoniciană a Ideilor. Tăgăduind dar realitatea lor el nu s'a gândit totuși că ar putea să susțină o concepție idealistă. Dimpotrivă realismul său este mai categoric decât al marelui său predecesor. In locul Ideilor el a admis existența materiei și a formei, —. a materiei ca simplă posibilitate și a formei ca actualitate pură. Motivele pentru cari a crezut că trebue admisă această concepție sunt de ordin pur rațional. (Fizica. *Cartea* I). Existența, spunea el, nu poate fi explicată decât prin principii, — și numai prin principii prime. Altfel explicările noastre ar fi incomplecte, întrucât ele însele ar avea nevoe de explicare. Principiile explicative trebue să fie așadar prime, pentrucă ele nu trebue să fie formate din niciun alt lucru. Fără această condițiune, ele n'ar mai fi principii. Și ele trebue să fie con-

1) Alfred Fouillée. La Philosophie de Platon. Tome I, Paris 1888, p. 7.

trarii, întrucât singure principiile contrarii nu rezultă unele din altele. Că este aşa, mai rezultă şi din faptul că toate fiinţele născute în mod natural sunt contrarii sau iau naştere din lucruri contrarii. In ceeace priveşte numărul principiilor contrarii ale existenţei, evident că ele nu s'ar putea reduce la unul. Contrariile sunt mai multe, nu unul singur. Dar acest număr nu poate fi nici infinit, fiindcă cu un număr infinit de principii, — pe cari mintea omenească nici nu le poate concepe, — existenţa ar fi ininteligibilă. Dar principiile nu pot fi nici mai mult decât două contrarietăţi, fiindcă ele putând naşte singure un al treilea termen, ar fi inutil să admitem mai multe. Fiecare fiinţă naturală are în sine un principiu de mişcare şi unul de fixitate. Acestea sunt principiile contrarii ale existenţei, şi nu mai pot fi altele. Ele sunt *materia* şi *forma*. In ceeace priveşte modul cum le concepea Aristotel, acestea privind problema ontologică, rămâne să ne ocupăm la locul corespunzător.

§ 29. *Realismul medieval.* — Scolasticii au fost realişti ca şi precursorii lor antici. In disputa medievală rămasă celebră în istoria filosofiei dintre realişti şi nominalişti, atât unii cât şi alţii au fost realişti din punct de vedere epistemologic, în înţelesul că admiteau existenţa unei realităţi independente de subiectul cunoscător. Deosebirea dintre ei era din punct de vedere ontologic. Realiştii admiteau că ideile sunt singurele existenţe ontologice, iar nominaliştii atribuiau existenţă ontologică lucrurilor individuale, pecând ideile le reduceau la simple stări subiective. Iată dece, disputa era în jurul problemei naturii existenţei, nu în jurul realităţii sale obiective, care nu era pusă la îndoială.

§ 30. *Realismul parţial al lui Locke.* — In epoca modernă, cugetarea filosofică a rămas din acest punct de vedere în aceeaş situaţie. Chiar *Berkeley*, — care poate fi considerat un idealist, — a refuzat să admită că filosofia sa ar tăgădui existenţa obiectivă a lumii externe. Şi cu atât mai puţin au tăgăduit-o ceilalţi reprezentanţi ai filosofiei moderne, asupra cărora nu încape îndoială că au fost realişti. Dar nici realismul lor nu este absolut. Este adevărat că au admis cu toţii existenţa lumii externe. Niciunul dintr'înşii însă nu a admis că este aşa cum o percepem cu simţurile şi aşa cum o consideră realismul spontan. In general atât filosofii cât şi unii învăţaţi au admis deosebirea pe care o făcuse Democrit pentru prima oară între proprietăţile subiective şi obiective ale lucrurilor. *Galilei*, *Gassendi*, *Descartes*, *Boyle* şi *Locke* au urmat această cale. Cu deosebirea de care e vorba, — care atribuia lucrurilor ca fiindu-le inerente numai proprietăţile spaţiale, — realismul recăpăta forma lui restrânsă din antichitate.

Această deosebire a căpătat în special o aplicare mai întinsă în opera filosofică a lui *John Locke*. Filosoful englez numea *calităţi primare* proprietăţile obiective ale lucrurilor şi *secundare* pe cele

subiective. Primele ne dau o cunoştinţă exactă a ceeace sunt lucrurile în realitate. Cele din urmă sunt numai efecte în spiritul nostru ale calităţilor primare ale acestora. Rezistenţa, întinderea, mişcarea, numărul sunt idei simple, pe cari le produc în spiritul nostru însaş aceste proprietăţi ale lucrurilor. Culoarea, gustul, mirosul, sunetul sunt numai efectele produse asupra simţurilor de proprietăţile spaţiale ale lucrurilor. Deosebirea aceasta ni se impune prin faptul ca, pecând calităţile primare aparţin totdeauna corpurilor sub orice formă ar fi ele, calităţile lor secundare se schimbă după împrejurari.

§ 31. *Intemeerea raţională a realismului la Descartes.* Intemeiat pe aceiaş distincţiune, *Descartes* admitea că singură întinderea cu modalităţile ei, — numărul, forma, mişcarea, repaosul, aparţine corpurilor din lumea materială externă. In opera sa însa el a dat o însemnătate mai mică acestei distincţiuni decât întemeerii raţionale a realismului. S'ar putea spune chiar, că ea formează punctul de plecare şi preocuparea centrală a sistemului său filosofic. Se ştie că filosoful francez a plecat dela celebra sa „îndoială metodică"'. Ea consta în aceea că în interesul de a înlătura orice perspectivă de eroare el a pus la îndoială încrederea în adevărul oricării cunoştinţe. De aici, pe calea care este cunoscută întrucât am arătat-o când ne-am ocupat de raţionalismul său, el a ajuns la certitudinea în existenţa lumii externe pe care a întemeiat-o pe veracitatea divină. Dumnezeu, ca fiinţă absolută şi cauză primă a lumii, există. Şi întrucât există, iar noi suntem creaturile lui, nu putem crede că cunoştinţa pe care ne-a dat-o despre lume ar fi falşă. Inşelăciunea este incompatibilă cu perfecţiunea divină. Iată dece, ideile noastre clare şi distincte, cari se impun cu certitudine, exprimă adevărul. In această categorie intră întinderea ca proprietate a materiei, pe care o concepem clar şi distinct, şi care deaceea îi aparţine. De aici rezultă că lumea externă există. Ea nu are toate proprietăţile pe cari i le atribuim. Există însă.

§ 32. *Realismul metafizic al lui Kant.* — Realişti au fost mai departe dintre filosofii moderni *Spinoza, Leibniz* şi toţi filosofii francezi din secolul al XVIII-lea în frunte cu *d'Holbach*, deşi concepeau în fel cu totul diferit natura existenţei obiective. Prima încercare mai isbutită şi mai hotărâtă de a înlătura realismul aparţine lui *Kant*. Idealism transcendental se numeşte concepţia sa filosofică din chiar punctul de vedere care ne preocupă. Totuşi în fond concepţia sa nu este idealistă, întrucât admite dincolo de eul cunoscător existenţa unei lumi obiective, care se numeşte numenală sau a lucrului în sine, în deosebire de lumea fenomenală a aparenţei sensibile. Pentru Kant, nu există aşadar numai eul cunoscător, — care ar crea pe deaîntregul cunoaşterea, — ci există şi o lume obiectivă reală, deşi incunoştibilă. La o adevărată concepţie idealistă au ajuns continuatorii săi, — Fichte în deosebi. Kant el însuş a

fost un realist. O lume obiectivă trebue să existe, spunea el, care procură materialul cunoştinţelor noastre. Din cauza condiţiunilor formale ale cunoaşterii, ea nu ne este accesibilă. Din această cauză, ea este pentru noi un concept negativ al unei lumi care nu are niciuna din determinările lumii noastre sensibile. De aici nu rezultă însă că nu există. Altfel lumea sensibilă nu ar mai fi o aparenţă, dacă ceva real nu ar exista în afara ei. Kant a fost aşadar şi el un realist. Realitate însă, pentru el, are, nu lumea sensibilă, ci lumea inteligibilă. Lumea sensibilă este reală din punct de vedere empiric, dar este ideală din punct de vedere transcendental. Aceasta înseamnă că ea există pentru noi în oricare din proprietăţile ei, fie primare fie secundare, nu însă în sine. Singură lumea numenală are o existenţă în sine. Dar ea ne este inaccesibilă, — cel puţin pe calea cunoaşterii teoretice.

§ 33. *Realismul epistemologic al continuatorilor lui Kant.* — *Fichte, Schelling* şi *Hegel* sunt consideraţi în istoria filosofiei ca reprezentanţi ai *idealismului german,* — şi primul a fost într'adevăr un idealist în înţelesul în care am luat aici acest cuvânt. Schelling şi Hegel nu pot fi consideraţi ca idealişti decât într'atât cât admiteau idealitatea lumii sensibile. Intrucât însă ei admiteau din punct de vedere ontologic realitatea lumii suprasensibile, ei erau realişti. Şi poate că nici atât. Pentru Hegel cel puţin, lumea sensibilă nu este o simplă aparenţă a raţiunii suprasensibile. Ea este raţiunea ea însăşi în „forma alterităţii", adică într'o altă formă decât aceea care îi este proprie. Dar este tot raţiunea, — şi ca atare este reală. Hegel nu este aşadar idealist decât într'un anumit înţeles. Totatât de puţin este Schelling, întrucât totatât de puţin s'a gândit să tăgăduiască existenţa lumii externe.

§ 34. *Realismul ontologic al lui Schopenhauer.* — Idealist deasemenea, de astă dată din punct de vedere epistemologic, a fost *Schopenhauer,* deşi este considerat uneori în istoria filosofiei ca un reprezentant al reacţiunii realiste împotriva idealismului german. El îşi începe opera sa capitală cu afirmarea categorică: „Lumea este reprezentarea mea", care este aceea a unui pur idealist. Dar, pentru el, lumea este în sine voinţă, idee care face dintr'însul din punct de vedere ontologic un realist. Iată dece, titlul complect al operei sale depăşeşte afirmarea cu care ea începe fiind *Lumea ca Voinţă şi Reprezentare.* Ca şi Kant, Schopenhauer a fost un apriorist. Intemeiat pe această concepţie epistemologică el admitea că lumea sensibilă este aparentă. Depăşind pe Kant însă, el a crezut că pe calea unei intuiţii care se liberează de formele aprioriee ale gândirii putem cunoaşte natura lucrului în sine, care este voinţa. Schopenhauer a fost idealist aşadar din punct de vedere epistemologic şi realist din punct de vedere ontologic.

§ 35. *Realismul contimporan.* — Una din preocupările cele mai de seamă ale reprezentanților filosofiei contimporane este dovedirea existenței lumii externe. Iată dece, ca un rezultat al acestei preocupări, realismul a luat în epoca de care e vorba forme numeroase și variate. Cât despre cauza care i-a dat naștere, ea trebue să fie în reacțiunea împotriva idealismului care l-a precedat și care este o concepție anevoe de admis, dată fiind înclinarea firească spre realism a spiritului omenesc adânc înrădăcinată într'însul de experiență. Astfel, după idealismul lui Berkeley și după scepticismul lui Hume, a urmat în Anglia realismul lui *Thomas Reid* și *William Hamilton*. Amândoi acești gânditori considerau ca credința în existența lumii externe este înăscută în spiritul omenesc, și pentru acest motiv o considerau adevărată. Ei au întemeiat realismul lor așadar pe adevărul credinței înăscute în existența lumii externe. In Franța, *Maine de Biran* a mers cam pe aceeaș cale. El nu credea însă că sunt adevărate toate percepțiile noastre, ci numai *sensația primitivă de efort*, singura care face sinteza dintre subiect și obiect și care ne dă cunoștința obiectului.

§ 36. *Ideal-realismul critic al lui Wundt.* — In Germania, după *Herbart* și după *Feuerbach, Dühring, Lange* și alții, — cari au fost realiști fiecare în felul lor, — realismul a fost reprezentat în deosebi de *Eduard von Hartmann* sub forma realismului transcendental și de *Wilhelm Wundt*, al cărui realism s'a numit ideal-realism, pentru a sublinia faptul că admitea idealitatea lumii sensibile și realitatea lumii suprasensibile. El l-a numit deasemenea *realism critic*, pentrucă nu admitea fără rezerve realitatea lumii externe. In deosebire de realismul dogmatic el este în parte idealist.

Motivele pe cari se întemeiau aceste ultime două forme ale realismului erau scoase din concepția aprioristă a cunoașterii. La ea se adăugau considerații de ordin psiho-fiziologic, de cari Wundt în deosebi, în calitate de psiholog, nu se putea să nu țină socoteală. Iohann Müller prin teoria energiei specifice a nervilor dovedise subiectivitatea sensațiilor. După această teorie fiecare organ de simțire are modul său propriu de a percepe excitațiile, așa încât deosebirile calitative dintre sensații se datoresc nu lumii externe, ci organelor de simțire. Această teorie ducea la o concepție idealistă, — dar numai din punct de vedere epistemologic, nu și din punct de vedere ontologic, din care dimpotrivă impunea a se admite existența unei lumi reale capabilă a produce excitațiile sensoriale.

§ 37. *Realismul transfigurat al lui Spencer.* — Dar, în timpul din urmă, realismul a luat și alte forme, mai puțin obișnuite, din care *realismul transfigurat* al lui *Spencer* îl vom menționa primul. Cum vom arăta mai departe, cu Mill empirismul ajunsese la idealism. O asemenea consecință i s'a părut lui Spencer inad-

misibilă, şi deaceea el a căutat să restabilească realismul. Ca justificare negativă a realismului, spune Spencer, avem mai întâi argumentul priorităţii. Atât în istoria omenirii cât şi în istoria fiecărui individ luat în parte realismul este concepţia dela care se porneşte pecând idealismul apare târziu, ca un rezultat al speculaţiei pur raţionale. Avem apoi argumentul simplicităţii. Operaţiile mintale prin cari se ajunge la idealism şi la scepticism sunt lungi, complicate şi indirecte, pecând acele prin cari ajungem la realism sunt scurte, simple şi directe. Infine, mai avem argumentul claritătii. Realismul este o concepţie pe care o putem concepe mult mai uşor şi pe care o putem înţelege mult mai bine decât idealismul, pe care-l concepem cu multă greutate, şi nu-l înţelegem nicidecum. Ca justificare pozitivă a realismului avem faptul că el este o afirmare a conştiinţei care lucrează după legile sale proprii. Faptul acesta este o dovadă, pentru Spencer, că realismul este adevărat, nu idealismul.

Spencer nu era însă pentru un realism fără rezerve. El credea că lumea externă există. Inteligenţa însă nu ne dă şi nu ne poate da o cunoaştere exactă a ei. Cu alte cuvinte cunoştinţele pe cari le avem despre lume nu oglindesc realitatea obiectivă aşa cum este în sine. Cunoştinţele noastre au ceva din realitatea lumii externe, dar nu ceeace le atribuim. Ele nu sunt absolut subiective, — dar sunt departe de a fi obiective. Cunoştinţele noastre privitoare la lumea externă sunt ca nişte imagini deformate ale realităţii obiective. Iar deformarea pe care o suferă se datoreşte mijloacelor noastre de cunoaştere. In conştiinţa noastră realitatea obiectivă nu poate ajunge decât transformată sau transfigurată. Iată dece, concepţia lui Spencer se numeşte *realism transfigurat*. „Realismul căruia îi întindem mâna, spune Spencer, este un realism care nu face decât să afirme existenţa obiectului într'atât cât este separată şi independentă de existenţa subiectului. Dar el nu afirmă nici că vreun mod al existenţei obiective este în realitatea aşa cum apare, nici că legăturile cari unesc acele moduri sunt obiectiv aşa cum ele apar. El se găseşte astfel profund deosebit de realismul vulgar; şi ca să marcăm această deosebire, el poate fi pe drept numit realism transformat sau transfigurat'". *(Princ. de Psihol.* Vol. II § 472).

Realismul „transformat" al lui Spencer nu se deosebeşte însă numai de realismul spontan al minţii comune, ci şi de realismul reprezentanţilor mai vechi ai empirismului. De acord cu reprezentanţii mai noi ai acestei concepţii. Spencer nu a mai făcut deosebirea pe care o făcuse Locke între calităţile primare şi cele secundare, sau cel puţin nu i-a mai dat însemnătatea pe care i-a dat-o Locke. Totuşi el nu a fost nici idealist nici sceptic, ca acei cari au suprimat deasemenea această distincţiune. Obiective nu sunt, după el, nici calităţile primare nici cele secundare. Dar şi unele şi altele nu sunt total subiective. Ele au obiectivă cauza care le produce şi

subiectiv aspectul pe care-l iau în conştiinţa noastra, aspect impus de mecanismul psihofiziologic al cunoaşterii, nu de forme apriorice. Cât despre cauza care le produce şi care este realitatea obiectiva, ea este incunoştibilă. De aici agnosticismul lui Spencer, de care vom aminti, când vom trece la problema valorii cunoaşterii.

§ 38. *Realismul parţial al pragmatiştilor.* — Din punctul de vedere al problemei obiectului cunoaşterii, doctrina pragmatista ar trebui să fie considerată ca o concepţie idealistă. Intr'adevar, pentru reprezentanţii pragmatismului, deşi dela unii la alţii exista diferenţe teoretice mari, realitatea nu este ceva care există independent de noi şi de nevoile noastre de acţiune. Dimpotriva ei admit că ceeace numim realitate externă nu este decât un produs al acestor nevoi subiective. Pragmatiştii italieni au mers chiar până acolo, încât au susţinut că omul are obligaţia de a transforma în mod arbitrar lumea externă. Bergson deasemenea admite de acord cu pragmatiştii că realitatea externă aşa cum ni se înfăţişează este rezultatul nevoilor noastre de acţiune.

Din punct de vedere epistemologic, pragmatismul nu este totuş o concepţie idealistă, întrucât nu tăgăduieşte în întregime realitatea obiectivă a lumii externe. El o tăgăduieşte pe aceea a lumii reprezentării noastre, care ar fi produsul nevoilor noastre de acţiune. Nu însă pe aceea ontologică, pe care dimpotrivă o admite în termeni expreşi. Astfel cel puţin la unii din reprezentanţii săi, — la *James* în deosebi, — pragmatismul a luat forma pluralismului, care este un realism ontologic. Mai exact s'ar putea spune, că din punct de vedere epistemologic pragmatismul este, — ca şi celelalte concepţii empiriste moderne, faţă de cari nu este decât o formă particulară, — un realism parţial.

§ 39. *Orientarea realistă a şcoalei fenomenologice.* — Filosofia fenomenologică în forma primitivă pe care i-a dat-o întemeetorul ei, *Edmund Husserl*, este din punctul de vedere al problemei obiectului cunoaşterii o concepţie idealistă. Singure esenţele există pentru Husserl, fără să aibă nici ele realitate ontologică. In evoluţia ei ulterioară însă, — cu *Pfänder*, *Scheler* şi *Hartmann*, — filosofia fenomenologică s'a îndreptat spre o concepţie realistă atribuind esenţelor existenţă ontologică. Dar această idee este mai interesantă prin consecinţele ei ontologice decât prin aspectul ei epistemologic.

B. — Idealismul.

Cuvântul a apărut pentru prima oară în terminologia filosofică la Leibniz, către sfârşitul secolului al XVII-lea, în înţelesul de concepţie metafizică opusă materialismului, aşadar în înţelesul de concepţie după care existenţa este de natură spirituală.

Inţelesul acesta l-a păstrat şi în secolul următor, când cuvântul idealism era întrebuinţat pentru a denumi concepţia lui Berkeley, deşi el însuş o *numea* imaterialism. Kant numea *idealism empiric* concepţia după care existenţa obiectelor sensibile ar fi îndoelnică *(idealism problematic)* sau deadreptul inadmisibilă *(idealism dogmatic)*, şi *idealism transcendental*, după care obiectele nu au existenţă în sine, ci sunt simple reprezentări. Opus tuturor formelor idealismului era pentru el *realismul*, după care obiectele materiale ar avea existenţă în sine.

In filosofia contemporană, cuvântul idealism a căpătat două înţelesuri deosebite. Din punct de vedere metafizic sau ontologic, idealismul este concepţia după care existenţa este de natură spirituală. Substanţa ultimă a lucrurilor este concepută astfel ca fiind un spirit universal sau o pluralitate de existenţe spirituale, o raţiune cosmică sau o pluralitate de idei, iar materia o aparenţă a lor. Din punct de vedere epistemologic, — acel de care ne ocupăm acum, — idealismul este concepţia după care obiectul cunoaşterii nu are existenţă independentă de subiectul cunoscător fiind în întregime creaţia lui. Pentru cei ce susţin această concepţie, lumea este o reprezentare a eului sau un complex de reprezentări ale sale. Ea nu există decât întrucât este percepută. Maxima fundamentală a concepţiei este: nu există obiect fără subiect, sau: a fi, este a fi perceput. Idealismul luat în acest înţeles nu neagă existenţa reală a lumii externe, dar nu admite că ea există în sine. Acesta ar fi, după unii, înţelesul adevărat al cuvântului. „Idealismul luat în general, spune Janet, în *Tratat elementar de Filosofie*, trebue definit sistemul care reduce obiectul cunoaşterii la subiectul ei. El a fost formulat în chipul acesta: a fi, este a fi perceput: esse est percipi. Fiinţa lucrurilor constă în a fi percepute de subiectul cunoscător".

Platon este recunoscut în istoria filosofiei ca reprezentantul clasic al idealismului. Concepţia sa filosofică a fost totuşi un idealism ontologic, întrucât considera că realitatea ultimă ar fi Ideile. Din punct de vedere epistemologic, Platon a fost un realist, întrucât a admis existenţa ontologică, — reală deci şi obiectivă, — a Ideilor. Idealismul în înţeles epistemologic l-au susţinut mult mai târziu, — în epoca modernă şi contemporană, — Berkeley pe baze empiriste, şi Fichte şi Cohen pe baze aprioriste, ca şi continuatorii lor mai noi. Şi în acest înţeles idealismul este totuşi o concepţie veche. Iluzionismul indian, — după care lumea externă ar fi o simplă aparenţă a spiritului, numită Maya, — este prima formă istorică a idealismului epistemologic. O oarecare orientare spre idealism se întâlneşte apoi la Parmenide şi la ceilalţi reprezentanţi ai şcoalei din Eleea, pentru care lumea percepută cu simţurile este aparentă. La Platon deasemenea şi la continuatorii săi neoplatonici idealismul metafizic cuprinde în sine un început

de idealism epistemologic. Idealismul în înţeles epistemologic a fost susţinut însă pentru prima oară de episcopul irlandez George Berkeley.

§ 40. *Idealismul empirist al lui Berkeley.* Primul pas spre idealism l-a făcut *Berkeley* într'un studiu psihologic întitulat *Teoria Vederii* (1709). In această scriere, el susţinea că cunoştinţele pe cari le avem despre distanţa şi mărimea corpurilor nu sunt percepţii directe ale simţului vederii, ci sunt inferenţe scoase din datele experienţei, concluzii aşadar pe cari le tragem din unele semne particulare ale percepţiilor noastre vizuale. Aceste semne ar fi, după Berkeley, proporţia spaţiului ocupat de imaginea vizuală în câmpul vederii,claritatea conturului ei, gradul de stralucire al culorilor ei, numărul obiectelor vizibile cari sunt percepute ca interpuse între ea şi ochiul nostru şi sensaţiile musculare de convergenţă a ochilor. Aşa se explică dece aprecierea pe care o facem asupra mărimii şi distanţei obiectelor pe cari le percepem poate să varieze după împrejurări. Când privim un corp printr'o lentila îl percepem mai mic şi mai îndepărtat sau mai mare şi mai apropiat, fiindcă el ocupă o parte mai mică sau mai mare din câmpul vizual. Totastfel noaptea punctele luminoase ne apar mai apropiate, fiindcă nu putem percepe obiectele interpuse, cari stau în întuneric. Infine, despre distanţa şi mărimea corpurilor cereşti nu avem nicio cunoştinţă, fiindcă deasemenea ne lipsesc semnele ajutatoare.

Berkeley nu era primul care susţinea această teorie asupra vederii. Ea fusese susţinută înaintea lui în optică. Ceeace constitue originalitatea sa, este mai întâi faptul că el nu admitea că distanţa şi mărimea corpurilor, ar fi rezultatul unor raţionamente g o-metrice, — cum pretindeau acei ce anticipaseră teoria sa a vederii, — ci le considera ca rezultat al unei asociaţii empirice. Experienţa este aşadar, după el, aceea care prin educaţia pe care o face simţului vederii ne obişnueşte să atribuim imaginelor vizuale distanţă şi mărime. Dar originalitatea filosofului englez nu se reducea la atât. Ea consta mai ales în consecinţele de ordin filosofic pe cari le-a tras din teoria sa asupra vederii. Consecinţele de cari e vorba le-a desvoltat într'o lucrare întitulată *Tratat asupra Principiilor Cunoaşterii umane* (1710).

Ideea fundamentală a studiului asupra vederii era că noi nu percepem direct întinderea spaţială şi distanţa corpurilor. Concluzia pe care Berkeley s'a simţit îndreptăţit să o tragă de aici în Tratatul său a fost că întinderea cu modalităţile ei, nu numai că nu este percepută direct, dar nici nu există decât ca reprezen re sau, — cum spunea el, — ca idee. De ici rezulta că împărţirea făcută de Locke între calităţile primare şi cele secundare nu se poate susţine. Şi unele şi altele sunt deopotrivă de subiective. Sunt unii, spunea Berkeley, cari deosebesc între calităţile primare şi cele secundare. Prin cele dintâi ei înţeleg întinderea, figura,

mişcarea, repaosul, soliditatea sau impenetrabilitatea şi numărul. Prin cele din urmă ei înţeleg toate celelalte calităţi sensibile, — culoarea, sunetul, gustul şi altele asemenea. Ei recunosc că senzaţiile sau imaginile de acest ultim gen nu se aseamănă cu ceva care există în afara spiritului. Dar susţin că cunoştinţele noastre despre calităţile primare sunt imagini ale lucrurilor cari există în afara spiritului, într'o substanţă care nu gândeşte şi pe care ei o numesc materie. Trebue să înţelegem dar prin materie o substanţă inertă, lipsită de sentiment, în care întinderea, figura şi mişcarea există independent de spiritul nostru, întrucât aceste însuşiri ale ei există în afara minţii noastre.

O asemenea concepţie este, după Berkeley, contradictorie. Intinderea cu toate celelalte proprietăţi, primare şi secundare, ale lucrurilor este o idee a noastră, şi ca atare nu poate exista decât în spiritul nostru. Toate obiectele cunoaşterii omeneşti, spunea el, ideile noastre, pasiunile noastre ca şi produsele imaginaţiei, nu există în afara spiritului. Existenţa lor se reduce la faptul că sunt percepute, şi este imposibil ca ele să aibă vreo existenţă oarecare în afara spiritelor sau a lucrurilor gânditoare cari le percep. Din acest adevăr evident, pe care-l admit toţi oamenii, rezultă o consecinţă inevitabilă, pe care nu a tras-o nimeni însă până acum. Este anume ideea că obiectele percepţiilor noastre nu există independent de conştiinţa noastră. Este, spunea Berkeley, o părere dominantă printre oameni, că toate obiectele sensibile, case, munţi, râuri, au o existenţă naturală sau reală, deosebită de faptul că sunt percepute cu intelectul. Dar oricât de mare ar fi încrederea în acest principiu şi oricât de întins asentimentul pe care i-l dă lumea, oricine va avea curajul de a-l pune în discuţie va putea să admită că el implică o contradicţie vădită. Ce sunt într'adevăr obiectele de cari e vorba decât lucruri pe cari le percepem cu simţurile? Şi ce percepem cu simţurile decât propriile noastre idei sau senzaţii? Este inadmisibil să credem că vreuna dintr'însele sau vreuna din combinările lor există nepercepute. Motivul aşadar pentru care Berkeley a refuzat să atribue lucrurilor sensibile realitatea obiectivă care li se acordă de obicei a fost faptul că ele nu sunt decât senzaţii ale noastre, şi senzaţiile sunt prin chiar natura lor subiective.

Dar, continua el prevăzând o obiecţie, se va spune că, deşi ideile nu există în afara spiritului, pot exista totuşi lucruri cari să le semene şi ale căror imagini sunt ele, dar cari să existe în afara spiritului într'o substanţă care nu gândeşte. O idee însă, spunea Berkeley, nu seamănă cu nimic decât tot cu o idee. O culoare, o figură nu pot să semene decât tot cu o culoare sau cu o figură. Aceste originale presupuse, lucrurile considerate externe, ale căror reprezentări ar fi ideile noastre, dacă sunt ele însele perceptibile, atunci ele trebue să fie idei. In cazul acesta chestiunea este simplă: ele nu mai sunt lucruri independente. Dacă dimpotrivă ele nu

sunt perceptibile, nu există niciun motiv de a pretinde că o culoare este asemenea unui lucru invizibil său că ceeace este dur sau moale este asemenea cu ceva intangibil. Iată dece, nu se poate admite că în afara ideilor ar putea să existe lucruri carora ideile să li se asemene. Ideile nici nu sunt ele însele lucruri și nici nu se aseamăna cu altceva decât tot cu ideile.

Dela această regulă nu fac excepție nici presupusele calitați primare ale lucrurilor. Este inexact că ele ar exprima calitați obiective ale lucrurilor. Intrucât ele sunt idei, nimic nu ne poate îndreptăți să le atribuim altă valoare decât aceea pe care o atribuim celorlalte idei ale noastre. Intinderea, figura și mișcarea, separate prin abstracție de celelalte calități, — sunt de neconceput. Acolo unde sunt unele trebue să fie și celelalte, și anume în spiritul nostru și nicăiri în altă parte. Numărul este în întregime creație a spiritului, spunea Berkeley mai departe. Aceeaș întindere este unu, trei sau treizecișișase, dupăcum spiritul o raportează la yard, la un picior sau la o șchioapă. Numărul este așa de evident relativ și dependent de inteligență, încât este cu totul ciudat că unii îi atribue existență independență în afara spiritului. In aceeaș situație este mișcarea. S'a dovedit că dulcele nu este în corpul sapid, dat fiind faptul că fără nicio schimbare într'un asemenea corp dulcele devine amar în cazuri de febră sau de alterare oarecare a organului gustului. Deasemenea nu este just să spunem că mișcarea există în afara spiritului, întrucât dacă mișcarea ideilor devine mai rapidă, se știe că mișcarea pare mai lentă, fără să se fi produs vreo modificare într'un obiect extern.

Ca ultim argument în sprijinul teoriei sale idealiste, că pentru producerea în spiritul nostru a „ideilor" sau a percepțiilor, cum am spune noi, nu este nevoe să admitem existența lucrurilor externe, Berkeley a adus faptul incontestabil că ele pot lua naștere în aceeaș ordine în care le avem și fără concursul presupuselor corpuri externe. Așa se întâmplă în cazurile în cari credem că percepem obiecte cari nu au nicio existență, cum este în vis sau în halucinații. Deasemenea se întâmplă în nenumărate împrejurări, în cari putem să avem sau să nu avem unele percepții, dupăcum voim sau nu voim. Din constatarea acestor fapte rezultă că producerea percepțiilor noastre nu atârnă numai de ceeace credem că sunt obiectele externe. Ele pot lua naștere fără ajutorul acestora. De unde rezultă mai departe că percepțiile noastre nu sunt rezultatul a ceeace credem că sunt obiectele externe. Deasemenea percepțiile se pot produce și fără ajutorul lor. Este sigur că nu acestea sunt cauza lor.

Dar atunci, ce cauză le produce? Noi percepem, spunea Berkeley, o succesiune continuă de idei: unele sunt produse din nou, altele sunt schimbate sau dispar în întregime. Există deci o cauză oarecare a acestor idei, de care ele atârnă, care le produce și care le schimbă. Această cauză nu poate fi o calitate sau o idee sau o combinare de idei, fiindcă ele nu au nicio putere sau

acţiune. O substanţă trebue să le producă. Dar substanţă corporală sau materială nu există. Am văzut că ea se reduce la sensaţii, cari sunt subiective. Iar analiza ideilor generale duce la concluzia că noi nu avem nicio cunoştinţă despre existenţa unei substanţe materiale. Nu ne rămâne decât să vedem cauza ideilor într'o substanţă incorporală activă, într'un spirit. Dovadă că un spirit trebue să producă ideile ne dă propria noastră experienţă internă. Constat, spunea Berkeley, că pot produce după gustul meu idei în spiritul meu, schimbându-le atât de des cât găsesc că este bine. Nu trebue decât să vreau, şi cutare sau cutare idee se ridică în închipuirea mea; şi aceeaş putere face ca ea să se şteargă şi să cedeze locul alteia.

Iar acum, dacă este un spirit cauza care produce ideile noastre, întrebarea care se ridică este dacă acesta este spiritul nostru sau un spirit strein. Răspunsul pe care ni-l dă aceeaş experienţă internă, este că nu propriul nostru spirit poate să producă ideile noastre. Orice putere aş exercita asupra propriilor mele gândiri, observa Berkeley, recunosc că ideile percepute în prezent de simţurile mele nu sunt dependente de voinţa mea. Există deci o altă voinţă sau un alt spirit care le produce. Intre ideile pe cari le produce spiritul nostru şi ideile pe cari le produce acel alt spirit a cărui existenţă suntem siliţi să o presupunem există o deosebire uşor remarcabilă. Primele sunt mai slabe, mai confuze şi mai puţin coherente; cele din urmă sunt mai puternice, mai clare şi mai coherente. Cele dintâi sunt sensaţiile, — şi trebue să presupunem că sunt întipărite în simţurile noastre de către un spirit strein de al nostru. Iar întrucât ele sunt lucrurile reale cari constituesc natura, trebue să presupunem că acel spirit care creiază sensaţiile noastre este însuş spiritul creator al naturii, este cu alte cuvinte Dumnezeu. Celelalte sunt produse ale închipuirii şi se numesc idei sau imagini ale lucrurilor ale căror copii sau reprezentări sunt. Dar şi sensaţiile, oricât ar fi de vii şi de distincte, sunt şi ele stări subiective. Ele există în spirit, ca şi ideile pe cari le formăm noi înşine, şi nu ar fi posibil să existe în afara lui.

Aşadar sensaţiile sunt produse în spiritul nostru de spiritul creator al naturii şi au acelaş grad de realitate pe care-l au în general ideile noastre. Lumea externă însă nu devine cu aceasta, spunea Berkeley, o himeră. Concluziile la cari am ajuns nu ne deposedează de niciun lucru din lume. Tot ce vedem; simţim şi concepem sau înţelegem într'un chip oarecare rămâne mai sigur ca niciodată şi mai real ca oricând. Există o natură a lucrurilor. Deosebirea dintre realităţi şi himere îşi păstrează toată tăria. Iar mai departe adăugă: Că lucrurile pe cari le văd cu ochii mei şi pe cari le ating cu mâinile mele există în mod real, nu o pun la îndoială nicidecum. Singurul lucru a cărui existenţă o neg este aceea pe care filosofii o numesc materie sau substanţă corporală. Berkeley a tăgăduit, pentru motivele pe cari le-am arătat,

existența substanțială a materiei. Nu însă și a spiritului. Iar pe deasupra spiritelor individuale el a afirmat existența spiritului creator al naturii sau a lui Dumnezeu. In concepția sa Dumnezeu crează natura imprimând în simțurile noastre imaginea ei sub forma senșațiilor. Dumnezeu așadar există în afara eului nostru cunoscator ca fiind cauza percepțiilor sale. Nu încape îndoială ca o asemenea concepție este idealistă, dar un idealism care nu este lipsit de anumite rezerve.

Pe aceleaș baze empiriste Hume și Mill au tăgaduit deasemenea existența obiectivă a substanței materiale. Ei au mers mai departe însă, tăgăduind și existența substanțială a eului, ceeace i-a dus la o altă concepție epistemologică, și anume la fenomenism, de care ne vom ocupa mai departe.

§ 41. *Semi-idealismul raționalist al lui Malebranche.* — O concepție apropiată de aceea a filosofului irlandez a susținut în ideea sa a viziunii în Dumnezeu Malebranche, întemeindu-se însă pe cu totul alte baze. Berkeley și-a întemeiat idealismul pe o concepție empiristă. Semi-idealismul lui Malebranche se întemeiază pe una raționalistă.

Descartes admisese concepția curentă a oamenilor, că ideile reprezintă în mintea noastră lucrurile externe reale. O asemenea teorie făcea din adevăr ideea ce corespunde cu realitatea externă pe care o exprimă. Teoria aceasta despre adevăr întâmpina însă o dificultate pe care n'avea cum să o înlăture. Prin ea adevărul devenea imposibil de determinat, întrucât noi cari nu cunoaștem decât ideile noastre, nu avem nicio posibilitate să știm când corespund ele și când nu corespund cu lucrurile pe cari le reprezintă. Pentru a înlătura dificultatea aceasta, *Nicolas Malebranche* a crezut că este îndreptățit să admită că ideile nu reprezintă lucrurile, ci sunt lucrurile însile.

Teoria în chestie nu era decât o extindere a teoriei ocazionaliste, prin care Geulincx și ceilalți reprezentanți ai ei explicau raportul dintre corp și spirit. Pentru aceștia, greutatea de a explica modul în care lucrează unul asupra altuia spiritul imaterial și corpul material, greutate care făcea inadmisibil dualismul cartesian, se înlătura prin ipoteza că Dumnezeu este acela care intervine cu ocazia fiecărui act sau fenomen al unuia producând unul corespunzător în celălalt. Intr'o desvoltare consecventă a ipotezei trebuia să se susțină că Dumnezeu intervine pentru a produce în spirit ideile și reprezentările lucrurilor, nu lucrurile ele însele, — ceeace Malebranche a și făcut.

Pentru el, ceeace percepem, percepem în Dumnezeu; ceeace vedem, vedem în Dumnezeu. Teoria sa se și chiamă deaceea teoria viziunii în Dumnezeu. Ideile și reprezentările sunt percepute de spiritul nostru prin intuiție directă în ființa divină. In ideile noastre clare și distincte vedem așadar pe Dumnezeu el însuș. Locul unde

se găsesc dar ideile noastre este în Dumnezeu. Dumnezeu este astfel fundamentul realităţii.

Dovada acestui fapt este în natura însăş a ideilor. Ideile noastre sunt eterne şi necesare. Cum spiritele noastre însă nu sunt eterne şi neschimbătoare, este evident că nu ele ar putea să le producă. Asemenea idei trebue să aibă origina într'un spirit etern şi neschimbător. Acesta n'ar putea fi decât Dumnezeu. In Dumnezeu trebue să fie dar origina ideilor noastre. Spiritele noastre individuale ele însele n'ar putea să-şi facă existenţa decât înlăuntrul fiinţei divine, în care ele percep ideile.

O asemenea teorie este evident idealistă, întrucât reduce lucrurile din lumea externă la complexe de reprezentări sau de sensaţii, ne mai făcând nicio deosebire între unele şi altele. A fi este a fi perceput, spunea Berkeley, cu o formulă rămasă în terminologia idealistă. Idealismul lui epistemologic este însă numai parţial, pentrucă înloc să admită că ideile sunt produsul eului cunoscător, le consideră ca fiind stări ale unei existenţe absolute, în cari spiritele individuale nu fac decât să le perceapă.

§ 42. *Idealismul subiectiv: Fichte şi Schubert-Soldern.* — Dintre cei trei reprezentanţi mai de seamă ai idealismului german, — Fichte, Schelling şi *Hegel*, — singur Fichte, — şi numai în prima fază a evoluţiei ideilor sale filosofice, — a susţinut un idealism epistemologic în adevăratul înţeles al cuvântului. Pecând Berkeley însă susţinuse idealismul pe baza unei concepţii empiriste, el l-a susţinut întemeindu-se pe o concepţie aprioristă. Kant admisese că cunoaşterea este produsul a două elemente deosebite, forma impusă de gândire şi materia ca dat al lumii externe. O asemenea concepţie epistemologică întâmpină însă o mare dificultate. Căutând să o evite, Fichte a ajuns la concepţia sa idealistă.

Printre formele subiective ale cunoaşterii Kant admitea şi ideea cauzalităţii. Inlăuntrul apriorismului său el era constrâns să o facă, întrucât cauzalitatea reprezintă nu numai o simplă idee ca multe altele, ci este un mod de a opera al gândirii. De altă parte însă, el era constrâns să atribue cauzalităţii valoare obiectivă, pentru a justifica existenţa nu numai a formei, ci şi a materiei cunoaşterii. Fără o asemenea presupunere Kant nu ar fi avut cum să dovedească existenţa lumii numenale sau a lucrului în sine. El arăta că lucrul în sine există, întrucât este cauza care pune în activitate mecanismul cunoaşterii noastre.

Pentru a face ca apriorismul să fie consecvent, trebuia să se renunţe la aplicarea cauzalităţii dincolo de lumea aparentă a fenomenelor. Dar în acelaş timp, şi prin chiar aceasta, trebuia să se renunţe la existenţa lumii numenale. Kant nu a crezut că ar putea-o face, deşi dificultatea nu i-a scăpat din vedere. Fichte în schimb a făcut-o cu uşurinţă. El a presupus astfel că nu numai forma cunoaşterii este subiectivă, ci şi materia ei. Mai exact el a renunţat să

mai facă deosebirea kantiană dintre materia și forma cunoașterii. Eul creiază pe deantregul conținutul cunoașterii. O asemenea concluzie era expresia unei concepții idealiste, — a unui idealism subiectiv, — și Fichte nu s'a ferit să o afirme.

Rolul filosofiei este în definitiv, spunea Fichte, sa explice experiența. Iar experiența cuprinde reprezentări ale lucrurilor. Filosoful, pentru a le explica, poate face două presupuneri deopotriva de consecvente în sine din punct de vedere logic. El poate presupune că lucrurile sunt acele cari produc reprezentările, și în cazul acesta concepția sa se numește dogmatism. El poate să presupună însă, că reprezentările sunt acele din cari derivă lucrurile. In cazul acesta, concepția la care ajunge este *idealismul*. Intre aceste două concepții opuse filosoful este liber să aleagă, după dispozițiunile sale sufletești personale. Din punct de vedere strict teoretic totuși, idealismul are o situație superioară. Dogmatismului îi revine sarcina de a explica modul cum lucrurile produc reprezentări, — ceeace este foarte dificil. Mult mai ușor poate explica idealismul modul cum reprezentările produc, nu lucrurile, — fiindcă nici nu este nevoe, dar experiența cu ideile noastre despre lucruri.

Dar, pentru Fichte, a explica experiența ca pe un produs al gândirii, nu este numai o ușurare a unei sarcine, ci este deadreptul o necesitate. Este un adevăr fundamental, pentru el, că ceeace se găsește în conștiința noastră trebue să fie produs al eului. Fichte a plecat dela această presupunere pentru a-și construi concepția sa idealistă. Filosofia ca *Doctrină a Științei* are drept obiect să arate cum ia naștere experiența din activitatea subiectivă a gândirii. Din punctul de vedere al acestei discipline, cunoașterea apare ca un produs exclusiv al eului. Și, odată cu cunoașterea, lumea obiectivă ea însăș, de care din punct de vedere filosofic nici nu trebue să fie deosebită. De aici nu rezultă că lumea externă nu există. Ea există însă prin activitatea subiectului. Eul este acela care o creiază împins de o necesitate internă de ordin moral. Lumea, spunea Fichte, este materialul sensibilizat al datoriei morale. Filosoful german înțelegea prin aceasta că lumea este produsul eului subiectiv determinat să o creeze de conștiința datoriei morale, care nu ar putea să se exercite fără un material sensibil, adică fără o lume concretă. In acest scop eul își impune ca limită lumea externă. Dar lumea externă nu este necesară eului numai din punct de vedere moral. Ea îi este necesară și din punct de vedere intelectual. Activitatea proprie a eului este gândirea. Eul însă nu poate gândi fără a-și reprezenta un obiect sau fără a avea un obiect determinat ca idee sau reprezentare la care să gândească. Așa fiind, eul trebue să creeze lumea ca obiect pentru a putea gândi. In modul acesta eul ajunge să-și opună lumea externă ca pe un non-eu. Ea rămâne însă în întregime o creațiune a sa.

Fichte el însuș și-a dat seama însă că o atare concepție întâmpină mari greutăți. Idealismul admite că tot ce se găsește în conștiința noastră ar fi produs al eului. Noi constatăm însă în conștiința noastră

prezența unui număr mare de lucruri pe cari nu putem în niciun fel admite că le-am fi produs noi. Pentru a eși din impasul la care îl ducea faptul acesta, Fichte a fost nevoit să admită că dincolo de eul individual empiric, care este totdeauna mărginit, există un eu pur, infinit și deci absolut. Lumea așa cum apare în experiență este produsul acestui eu absolut.

Fichte numea concepția sa un *idealism transcendental* sau *critic*. Denumirea de *idealism subiectiv*, la care ne-am oprit ca fiind mai potrivită, datează dela Hegel, ca și acelea de *idealism obiectiv* și *absolut*, cari au rămas pentru concepțiile lui Schelling și Hegel el însuș. Alții, cum a făcut Willm, au numit idealismul lui Fichte un *spiritualism absolut*, pentrucă ar fi redus întreaga realitate la un spirit absolut înlăuntrul căruia ar exista spiritele individuale. Dar această idee exprimă mai bine concepția sa filosofică de mai târziu. Intr'adevăr în lucrările sale ulterioare Fichte a admis că eul infinit este el însuș aparența numai a unei existențe absolute, a unei ființe supreme atotputernice. Viața noastră sufletească nu ar fi decât rezultatul unei prezențe momentane în conștiința noastră a acestei existențe absolute. Dar cu modificările la cari ne referim concepția sa filosofică a încetat de a mai fi idealistă devenind panteistă și mistică.

Un idealism epistemologic consecvent, care a sfârșit la solipsism a susținut mai târziu în filosofia germană *Schubert-Soldern* în *Fundamentele unei doctrine a cunoașterii*. După el, obiectele exterioare sunt simple unități de percepții și de reprezentări ale eului individual. Schubert-Soldern a renunțat dar la ideea unui eu supraindividual sau absolut, la care recursese Fichte pentru a evita solipsismul.

§ 43. *Idealismul obiectiv al lui Schelling*. — In forma lui primitivă, idealismul subiectiv al lui Fichte admitea că lucrurile cari constituesc ceeace se chiamă lumea externă sunt produsele sau reprezentările eurilor individuale. Cu schimbarea pe care a întrodus-o însă mai târziu în concepția sa, admițând că lumea ar fi reprezentarea unui eu universal, idealismul său subiectiv a luat forma unui idealism obiectiv. Ca reprezentant al acestui gen particular de idealism figurează însă în istoria filosofiei nu Fichte, ci *Schelling*.

Cel de al doilea mai de seamă reprezentant al idealismului german a plecat dela dificultățile pe cari le întâmpina concepția filosofică a lui Fichte așa cum se înfățișa în forma ei primitivă. Spre a le înlătura, Schelling a crezut că trebue să renunțe la ideea de a mai admite existența substanțială, nu numai a lumii obiective, ci și a celei subiective. Dar atât de dificultățile cât și de consecințele de cari este vorba ne vom ocupa când vom schița concepția metafizică a lui Schelling, întrucât o privesc în mod direct. Cât despre idealismul obiectiv, trebue să spunem că admite că există o conștiință universală care produce ca reprezentări lucrurile exterioare și cuprinde în sine conștiințele individuale, în deosebire de idealismul subiectiv,

care admite existența numai a acestora din urmă. In opera sa filosofică Schelling nu a susținut însă un idealism obiectiv în înțelesul în care l-am definit. Indiferența eului și a non-eului, — la care reducea el existența absolută, — nu este nici eu nici non-eu, ci o realitate care le produce pe amândouă. Așa fiind, din punct de vedere epistemologic concepția sa filosofică este mai degrabă un gen particular de realism. Ea se apropie de ceeace se obișnuește a se numi *filosofia imanenței*, — formă pe care a luat-o idealismul în gândirea contemporană, — după care eul și non-eul sunt existențe corelative, cari se condiționează reciproc fără însă a se produce reciproc, ele fiind deopotrivă formele de manifestare ale unui spirit universal. Dar și această concepție este una metafizică mai mult decât una epistemologică.

§ 44. *Idealismul apriorist: Cohen.* — Elementele fundamentale ale criticismului kantian erau aprioritatea formelor cunoașterii și subiectivitatea cunoașterii. Pentru Kant, esențial era apriorismul, iar subiectivismul nu era decât o consecință inevitabilă a celui dintâi. Ca să evite inconsecvența la care am arătat că ducea criticismul în forma lui originală, Fichte a renunțat la apriorism, pentru a nu admite decât subiectivitatea cunoașterii, — ceeace l-a dus la concepția sa idealistă. Mai târziu, *Cohen* revenind la criticismul kantian a crezut că este mai îndreptățit să revină la elementul apriorist al concepției. Ca să evite solipsismul însă, la care apriorismul ducea în mod consecvent, Cohen a trebuit să admită că cunoașterea este produsul aprioric al unei gândiri, nu empirice și individuale, ci pure și supraindividuale. In felul acesta cunoașterea apare în concepția sa ca fiind produsul aprioric al unei gândiri supraindividuale. Fichte admisese și el, pentru a evita același solipsism pe care a căutat și Cohen să-l evite, că lumea așa cum se prezintă în experiență este produsul unui eu supraindividual. Există așadar o mare asemănare între aceste două concepții idealiste. Există însă și o mare deosebire. Idealismul lui Fichte este construit pe baze etice, pecând acel al lui Cohen este construit pe baze epistemologice.

Cohen a plecat dela critica interpretării psihofiziologice pe care o dăduse Lange apriorismului kantian. După Lange, formele aprioriee ale cunoașterii există, însă nu reprezintă decât rezultatul organizării psihofizice individuale. Această organizare este „purtătoarea" formelor apriori ale cunoașterii. Cohen a crezut că o asemenea interpretare duce apriorismul la individualism, care este o consecință inadmisibilă. Organizarea psihofiziologică este un element individual, întrucât diferă dela un individ la altul. Dacă cunoașterea este produsul ei, ea însăș trebue să prezinte deosebiri individuale. Faptele ne dovedesc însă contrarul: există nu numai forme generale ale cunoașterii, dar chiar idei cari sunt totdeauna aceleaș. Exista bunăoară ideea de infinit, care nu poate fi produsul unei gândiri nici empirice nici individuale. Prezența lor în domeniul științelor ne im-

pune să admitem că există o gândire pură supraindividuală, al cărei produs sunt ele.

Altfel, spunea Cohen, cunoaşterea în general este produsul unei asemenea gândiri supraindividuale. Experienţa nu are altă origină. Cu alte cuvinte lumea ea însăş este produsul gândirii de care e vorba. Obiectul sensibil, spunea Cohen, este fenomenul metodic construit. Existenţa noţiunilor adevărate pentru toţi oamenii deopotrivă este, după Cohen, proba suficientă a acestei teorii idealiste. Nu trebue să credem însă că gândirea supraindividuală ar crea lucrurile empirice ale experienţei noastre sensibile. Gândirea nu poate crea decât idei, dar idei reale. Iar gradul de realitate al ideilor pe cari le creiază gândirea pură este cu mult mai înalt decât al lucrurilor sensibile. Dovada este în faptul că pecând acestea din urmă sunt individuale şi trecătoare, celelalte sunt supraindividuale şi eterne. Deosebirea este atât de mare, încât pecând unele sunt adevărate realităţi, celelalte sunt simple aparenţe.

§ 45. *Idealismul dialectic în Franţa: O. Hamelin, L. Brunschvicg, L. Weber, G. Matisse.* — In filosofia franceză contemporană idealismul a luat un deosebit avânt, aşa încât de data aceasta reducerea existenţei la gândire tinde să devină absolută. Noul idealism nu a mai luat forma de altădată a monismului spiritualist, pentru care natura existenţei era un spirit universal. El tinde să renunţe a-şi mai asocia o asemenea concepţie înlocuind, — după caracterizarea pe care o face Etchevery în *Idealismul francez contemporan*, — „datul cu funcţiunea sau relaţia, existenţa cu inteligibilitatea, realitatea în sine cu valoarea obiectivă a judecăţii, sufletul cu subiectul logic". Se vorbeşte totuşi de un spirit înlăuntrul acestei noui concepţii, care ar constitui existenţa ultimă a lucrurilor, dar nu se precizează dacă este un spirit individual sau universal. Ceeace este interesant, reprezentanţii acestui nou idealism „dialectic" sau „integral", — cum i s'a mai spus, pentru a i se exprima caracterul consecvent, — stăruе în a recunoaşte totuşi mai mult decât reprezentanţii din trecut ai concepţiei valoarea obiectivă a cunoaşterii, respingând categoric subiectivismul care ar părea să rezulte dintr'însa. Ei întemeiază consecvenţa de care e vorba pe faptul că nu fac nicio deosebire între idei şi lucrurile pe cari ele par a le reprezenta. Prin gândire nouii idealişti nu înţeleg numai unele stări intelectuale subiective, ci totalitatea stărilor sufleteşti şi chiar a existenţelor din natură. Aşa fiind, chestiunea caracterului lor subiectiv sau obiectiv nu se mai ridică. Cert este pentru gânditorii de cari ne ocupăm că eul n'ar putea să iasă din sine pentru a cunoaşte lucruri a căror existenţă ar fi externă şi independentă. Această idee constitue argumentul fundamental pe care se sprijină noul idealism.

Dar nu singurul, — cel puţin nu pentru unii dintre reprezentanţii săi. *Octave Hamelin*, — unul dintre aceştia, —, a plecat în construcţia concepţiei sale idealiste dela ideea, — pe care o considera

un adevăr în afară de orice îndoială, — a inteligibilității absolute a realului. Pentru el, există o conformitate totală între cerințele logice ale gândirii și legile fundamentale ale existenței. Iar această conformitate, — pe care el o consideră ca o identitate, — dovedește că gândirea este aceea care creiază realitatea pedeaîntregul. „Nu se poate eși din gândire, spune Hamelin; în gândire se face deosebirea dintre real și posibil, dintre idee și ceeace o depășește". Gândirea, nu numai că nu ese din sine în actul cunoașterii, dar își construește ea însăș obiectul. Gândirea este așadar locul în care există toate lucrurile. Ea cuprinde tot ce există. Tot ce ne apare ca lume externă, lucrurile cu proprietățile lor sensibile, este construcție a gândirii. Iar această construcție se face pe cale dialectică. Așa fiind, universul nu mai este conceput ca alcătuit din lucruri, ci din raporturi între idei. Hamelin a redus așadar întreaga existență la idei și la raporturile logice cari pot să existe între ele. Universul se reduce la „simplele elemente ale reprezentării", spunea el. Iată dece opera în care și-a susținut concepția sa filosofică este întitulată: *Incercare asupra elementelor principale ale reprezentării*. „Contrar înțelesului etimologic al cuvântului, spune Hamelin, reprezentarea nu reprezintă nimic; ea nu reflectează un obiect și un subiect cari ar exista în afara ei și independent de ea; ea este obiectul și subiectul în acelaș timp, este deci realitatea ea însăș".

Pe o argumentare identică și-a întemeiat *Leon Brunschvicg* concepția sa idealistă. Contrar iluziei realiste, spune el, trebue să renunțăm la ideea de a eși din gândirea noastră ca să cunoaștem universul, fie și numai în unele aparențe. Percepțiile sunt toate subiective fără deosebire, și nici nu ar putea să fie altfel. O percepție obiectivă este o contradicție în termeni. Lucrul în sine ca și lumea externă obiectivă așa cum le concep realiștii sunt adevărate fantome. Totuși Brunschvicg este departe de a crede că conținutul experienței, care constitue pentru noi ceeace numim univers, ar putea fi cunoscut prin simplă speculație logică. El consideră ca imposibilă o asemenea încercare. Filosofia se reduce deaceea la el la un simplu studiu critic al științei pozitive. In tot cazul studiul critic de care e vorba constitue obiectul ei fundamental.

Dela o idee asemănătoare a plecat în întemeerea concepției sale idealiste *Louis Weber*, — cel de al treilea reprezentant mai de seamă al noului idealism francez. *Către pozitivismul absolut prin idealism* este titlul scrierii în care își expune teoriile sale, titlu care lasă a se înțelege totuși un raport invers între punctul său de vedere idealist și acel pozitivist. Pare totuși mai exact că Weber a plecat dela o încredere totală în știința pozitivă, și că pe această încredere și-a întemeiat idealismul său logic. Pentru el, nu există altă realitate decât ideea ca produs logic al gândirii. Eul și non-eul sunt deopotrivă ficțiuni cari trebue să dispară. In locul lor trebue să recunoaștem existența unei unități superioare a gândirii absolute, care nu este nici eu nici non-eu, nici spirit,

ci simplă activitate dialectică. Desvoltarea istorică a ştiinţei este însăş evoluţia acestei gândiri universale. In definitiv, aşadar, ştiinţa este aceea care reprezintă realitatea în sine. Idealismul lui Weber pare aşadar a sfârşi la un realism al ştiinţei. Adevărul este că pentru a justifica încrederea sa în valabilitatea ştiinţei Weber a recurs la teoria sa idealistă tăgăduind realitatea oricărei alte existenţe.

Un idealism asemănător susţine un gânditor francez de dată mai recentă, *Georges Matisse*. Pentru el, ca şi pentru ceilalţi reprezentanţi ai concepţiei, nu există decât gândirea. Titlul scrierii sale, *Identitatea lumii şi a cunoaşterii*, în care expune teoria sa filosofică, anunţă această concepţie idealistă. Lucrul în sine şi existenţa în sine a lumii externe sunt, pentru el, presupuneri justificate pe deplin din punct de vedere psihologic, dar fără nicio întemeere teoretică. Din punct de vedere teoretic, nu putem face nicio deosebire între subiectiv şi obiectiv, între în sine şi aparent, între reprezentare şi obiect. Percepţia şi obiectul la care se referă sunt unul şi acelaş lucru. In realitate aşadar singură gândirea există.

§ 46. *Neoidealismul englez şi american: Green, Caird, Bradley, Bosanquet, Muirhead, Lord Haldane, Galloway. — Howison şi Royce.* — In Anglia şi în America, idealismul a luat naştere ca o consecinţă a influenţei lui Kant şi Hegel. Mişcarea a început la Oxford sub numele de *„second Oxford movement"* cu *Introducerea la Hume* (1874) a lui *Thomas Till Green* şi cu scrierile asupra lui Kant: *Expunere critică a filosofiei lui Kant* (1877) şi *Filosofia critică a lui Kant* (1889) ale lui *Edward Caird*.

Ca ideologie idealismul anglo-american contemporan nu este decât o simplă prelucrare a filosofiei lui Kant şi Hegel în lumina unei concepţii cu caracter religios. Cel puţin astfel se prezintă la primii săi reprezentanţi. Idealismul lui Green a fost caracterizat deaceea ca un idealism religios a cărui bază filosofică este scoasă din apriorismul lui Kant şi din panlogismul lui Hegel. In *Prolegomene la Etică* (1883) se observă mai limpede caracterul acesta al concepţiei sale. Caird, care s'a ocupat în deosebi cu probleme de filosofie a religiei, a dat idealismului său un caracter religios asemănător.

Odată constituit, idealismul a continuat a fi susţinut atât în Anglia cât şi în America de gânditori dintre cei mai de seamă ca *Bernard Bosanquet, Francis Herbert Bradley, Lord Richard Burdon Haldane, George Galloway* în Anglia, şi *George Holmes Howison* şi *Josiah Royce* în America, precum şi alţii a căror nume este mai puţin cunoscut. Bosanquet a fost un hegelian convins şi în opera sa filosofică s'a inspirat abundent din ideile gânditorului german. El a încercat totuşi să dea idealismului o formă mai originală căutându-i verificarea în datele experienţei. Deasemenea hegelian a fost cunoscutul om de stat englez Lordul Haldane,

autorul scrierii *Drumul realităţii* (1903). Galloway dimpotrivă, autor al unei *Filosofii a religiei*, s'a apropiat mai mult de metafizica spiritualistă a lui Leibniz şi Berkeley în întemeerea concepţiei sale idealiste. Howison, autorul scrierii *Limitele evoluţiei*, este mai mult un idealist kantian, dar cu o metafizică net spiritualistă. El a redus întreaga existenţă la spirite. Lumea externă nu există decât sub forma unei reprezentări comune a spiritelor individuale. Iar caracterul ei obiectiv nu constă decât în aceea că este comună tuturor spiritelor individuale. Royce, autorul scrierii *Lumea şi individualul* (1900-1902), numea idealismul său *absolutism personalistic*. Concepţia sa este un monism spiritualist pe baze religioase.

Dar dintre toţi aceştia cel mai interesant pare a fi Bradley autorul cunoscut al scrierii *Aparenţă şi realitate*. În prima sa scriere mai importantă, Studii de Etică (1876), se pronunţase în contra moralei tradiţionale utilitariste, care se prezenta ca o consecinţă a empirismului. Mai târziu, în *Principii de logică* (1883) el a atacat şi această temelie epistemologică a moralei utilitariste. Infine, în *Aparenţă şi Realitate* (1884) el şi-a desvoltat concepţia sa idealistă. Bradley nu a voit să se recunoască drept un idealist. Intr'adevăr concepţia sa ar putea fi calificată cu mai multă dreptate ca fenomenistă. El se prezenta ca un realist, — ceeace evident că nu a fost. Realitatea era pentru el unitatea suprarațională a fenomenelor. Prin aceasta el înţelegea că existenţa nu este nici eu nici non-eu, nici subiect nici obiect, nici materie nici spirit, ci un ansamblu de fenomene cu grade diferite de realitate. Absolutul pentru Bradley nu există în afara fenomenelor, ci în fenomene ele însele. Deaceea el îi spunea: experienţa totală. Ceeace există nu este dar o realitate în sine, ci simple fenomene sau simple evenimente, cari oferă observaţiei cele două laturi deosebite ale lumii externe şi ale lumii interne. Natura în sine este ireală.

Dar o asemenea concepţie încetează a mai fi idealistă devenind fenomenistă. Ea intră astfel într'o serie deosebită de soluţii ale problemei cunoaşterii, de care urmează să ne ocupăm în paginile imediat următoare.

C. — Fenomenismul.

Se spune adesea că fenomenismul sau fenomenalismul ar fi concepţia după care „ceeace este dat în experienţă ar fi aparenţă a unui lucru în sine incunoştibil" sau că ar fi concepţia după care „obiectul cunoaşterii ar fi conceput ca o aparenţă sau o reprezentare a subiectului cunoscător". Evident că terminologia filosofică nu este încă fixată şi că în consecinţă teorii ca acele de cari este vorba în definiţiile de mai sus pot foarte bine să se numească fenomeniste sau fenomenaliste. Am arătat însă, că prima din teoriile în chestie este din punctul de vedere al problemei obiectului cunoaşterii o concepţie realistă parţială; iar cea de a doua este

o concepţie idealistă. Dacă adoptăm terminologia aceasta, denumirea de fenomenism trebue să o rezervăm pentru acele concepţii cari tăgăduesc existenţa substanţială atât a eului cât şi a non-eului făcând din ele simple existenţe fenomenale corelative.

Se poate vedea cu uşurinţă că o asemenea concepţie este un idealism dus până la ultimele lui consecinţe. Fenomenismul de altfel aşa a şi luat naştere în desvoltarea cugetării filosofice. Primul său reprezentant mai de seamă a fost David Hume, care nu a făcut decât să ducă mai departe idealismul lui Berkeley menţinându-l pe aceleaş baze empiriste. In filosofia contemporană, fenomenismul este reprezentat de un număr impunător de gânditori. Idealismul contemporan în general înclină în mod vădit spre o concepţie fenomenistă. Fundamentul pe care se întemeiază însă este aproape exclusiv raţionalismul, nu empirismul, cum fusese la primul său reprezentant. Iar forma deosebită pe care a luat-o în timpul din urmă este aceea a aşa numitei *filosofii a imanenţei.*

§ 47. *Fenomenismul metodic al lui Hume.* — Ca şi predecesorul său idealist Berkeley, *Hume* a tăgăduit existenţa substanţei. Şi a făcut-o întemeindu-se pe aceleaş motive. Pentru el, care era empirist, era în afară de orice discuţie principiul că sunt adevărate numai acele idei cari provin din impresii ale simţurilor, cari vin aşadar din experienţă. Ca o consecinţă a acestui principiu Hume a admis, de acord cu Berkeley, că substanţa materială, a cărei existenţă o presupun unii filosofi dimpreună cu unanimitatea oamenilor de rând, nu poate să existe, întrucât experienţa nu ne dă despre ea nicio cunoştinţă. Prin simţuri noi cunoaştem diferite proprietăţi, dar nu substanţe. Existenţa substanţelor o presupunem noi cu închipuirea.

Şi nu numai substanţa materială, spunea Hume, este în această situaţie, ci substanţa spirituală ea însăş. Berkeley, care tăgăduia existenţa celei dintâi, o admitea pe a aceleia din urmă. Hume trecând mai departe a tăgăduit-o şi pe a acesteia. Despre substanţa spirituală, spunea el, nu avem nicio cunoştinţă, dupăcum nu avem niciuna despre aceea materială. In conştiinţă percepem stări sufleteşti, nu o substanţă. Existenţa ei este dar totatât de fictivă ca şi aceea a substanţei materiale. Nu există decât aparenţe. Substanţa, materială sau spirituală, este o închipuire pură şi simplă. Ideea pe care o avem despre substanţă nu poate să fie adevărată, fiindcă nu-i corespunde niciun obiect care să fie dat în experienţa noastră, fie internă, fie externă. Intrucât substanţa nu am perceput-o niciodată, nu putem spune că ea este reală. Lumea se reduce la un ansamblu de fenomene, fie subiective, fie obiective, fără nicio existenţă substanţială.

O asemenea concepţie este evident fenomenistă în înţelesul pe care l-am dat mai sus cuvântului. Hume nu era totuşi un metafizician şi nu înţelegea să-şi afirme concepţia în această calitate,

— nu mai ales ca metafizician dogmatic. Cum a observat foarte just Lévy Bruhl în prefaţa la traducerea franceză a operelor filosofice ale lui Hume făcută de Maxime David, „fenomenismul său este adesea rău interpretat. Acesta nu este un fenomenism întemeiat pe motive de ordin metafizic. Hume nu a pretins niciodata să deslege problema lucrului în sine. Nimic nu este mai îndepartat de gândirea sa decât de a ataca o problemă de asemenea gen. Dacă îi este pusă chestiunea, el respinge atât realiştii cât şi idealiştii şi se declară sceptic. Fenomenismul său are un înţeles pur metodologic. El este de acelaş ordin cu al fizicianului. Marginind obiectul ştiinţei la ceeace este dat în experienţă, la ceeace poate fi supus observării, Hume nu va studia deci decât fenomenele, — fără ca această concepţie pizitivă a ştiinţei omului sa implice, chiar indirect, soluţia vreunei probleme metafizice".

§ 48. *Fenomenismul pozitivist: Mill, Lange, Mach.* — Pe aceeaş cale a empirismului, — deşi Lange avea aerul să fie un apriorist, — au ajuns în filosofia contemporană la o concepţie fenomenistă asemănătoare, — dar cu un caracter metafizic mai pronunţat, — *John Stuart Mill, Friedrich Albert Lange* şi *Ernst Mach*. Nota comună a acestui fenomenism este fundamentul pozitivist pe care se întemeiază. Mill în deosebi nu a făcut prin concepţia sa fenomenistă decât să desvolte în mod consecvent consecinţele teoretice ale pozitivismului. Cu întemeetorul său Auguste Comte, pozitivismul redusese ştiinţa şi filosofia la o analiză a sensaţiilor noastre sau a raporturilor dintre ele făcând din orice presupunere privitoare la natura metafizică a lucrurilor o simplă închipuire. Mergând mai departe Mill a transformat în concepţie despre lume această normă metodologică a pozitivismului afirmând că atât din punct de vedere subiectiv cât şi din punct de vedere obiectiv nu există decât sensaţii şi posibilităţi de sensaţii, aşa încât fiinţa metafizică a lucrurilor este ireală.

In întemeerea concepţiei sale *Mill* a plecat dela analiza logică a operaţiilor gândirii pe care a întreprins-o în *Sistem de logică deductivă şi inductivă*. Operaţia fundamentală a gândirii, spunea Mill aici, este judecata. Iar judecata este o propoziţie, şi propoziţiile sunt formate din cuvinte. Cuvintele sunt dar elementele constituitive ale operaţiilor logice ale gândirii. La rândul lor cuvintele exprimă lucruri, proprietăţi şi relaţiuni. Lucrurile sunt ele însele complexe de sensaţii. Proprietăţile şi relaţiile lor sunt deasemenea reductibile la sensaţii. Că primele sunt sensaţii, nu încape îndoială. Relaţiile sunt şi ele, fiindcă nu exprimă decât participarea a două lucruri sau proprietăţi la unul şi acelaş fapt. Totul se reduce în gândirea noastră, aşadar, la sensaţii. Sensaţia este sursa cunoaşterii şi deci fundamentul ultim al adevărului.

Cu aceste concluzii, rămâne să vedem ce sunt lucrurile ele însele. Pentru noi, ele nu există decât ca simple posibilităţi perma-

nente de sensaţii. Aşa fiind, nu putem admite că sunt în realitate mai mult decât atât, fiindcă am depăşi experienţa. Ca substanţe, aşadar, corpurile nu există. Şi nu există nu numai substanţele materiale, dar nici cele spirituale. Atât corpurile materiale cât şi spiritele imateriale nu sunt decât simple grupuri de posibilităţi permanente de sensaţii sau de stări interioare. Singure fenomenele există aşadar. Lucrurile în sine sunt presupuneri ale noastre. Ele nu au existenţă reală.

Dar, dacă tot ce există este o simplă aparenţă a eului, eul el însuş neavând existenţă substanţială, se ridică întrebarea pentru Mill de unde provine credinţa noastră în existenţa lumii externe? Cum ia naştere în spiritul nostru o asemenea credinţă? Mill trebuia să-şi pună cu atât mai mult întrebarea de care e vorba cu cât Hamilton, care îl precedase în filosofia engleză, admitea că credinţa în existenţa lumii externe este înăscută spiritului şi întemeia pe ea proba existenţei însăş a lumii externe.

Origina ei este totuşi, spunea Mill, în aceeaş experienţă în care îşi au origina toate ideile noastre. Chestiunea se punea pentru Mill, — care admitea că corpurile materiale sunt simple posibilităţi permanente de sensaţii, — cum ajungem să considerăm posibilităţile noastre de sensaţii ca fiind deosebite şi independente de noi, aşa cum considerăm lucrurile materiale? Datorită faptului, a răspuns Mill, că posibilităţile permanente de sensaţii formează grupe invariabile cu aceeaş ordine de coexistenţă şi de succesiune, independentă de voinţa noastră. Această ordine a posibilităţilor noastre permanente de sensaţii ne duce la ideea cauzalităţii. Iar ideea cauzalităţii ea însăş ne face să obiectivăm posibilităţile noastre permanente de sensaţii, să le considerăm adică deosebite şi independente de noi ca fiind produse de presupuse cauze externe.

In modul acesta Mill tăgăduia existenţa substanţială atât a lumii externe cât şi a celei interne. Dar nu le tăgăduia realitatea. Pentru filosoful englez ele rămâneau deopotrivă de reale. Ceeace refuza să admită era existenţa unui substrat substanţial deosebit de ceeace sunt ele pentru noi, adică afară de simplele posibilităţi permanente de stări sufleteşti şi de sensaţii.

Lange, cunoscutul autor al *Istoriei Materialismului* (1866) pare a fi întemeiat o concepţie asemănătoare pe baze aprioriste. In realitate el era un empirist şi un positivist aşa cum era şi contemporanul său Mill. Formele apriorice ale cunoaşterii, pe cari este drept că le admitea, nu erau pentru el decât structura noastră psihofiziologică. Dar o asemenea structură o admit la baza cunoaşterii toţi empiriştii fără nicio deosebire. Apriorismul lui Lange era astfel un simplu mod de a vorbi capabil a fi adoptat de toţi empiriştii în înţelesul pe care îl da.

Lange era deasemenea pozitivist, prin faptul că nu admitea o concepţie metafizică decât ca pe o simplă ipoteză de lucru, aşa cum admit pozitiviştii în general. Ca teorie filosofică orice concepţie metafizică este deopotrivă de nejustificată. Singurul lucru pe care

putem să-l admitem în filosofie este că există fenomene, fiindcă le percepem. Despre substratul lor substanţial nu putem face nicio presupunere legitimă. In această idee constă fenomenismul său.

Pozitivist mai hotărât decât Lange a fost *Mach*, autorul *Analizei senzaţiilor*. Nu cunoaştem, spunea Mach, decât senzaţii şi raporturile lor. Şi nici nu există altceva. O existenţă transcendentă incunoştibilă ca aceea de care au vorbit Kant şi Spencer, fiecare în felul lor, este o simplă închipuire. Senzaţiile constituesc ultimul element al realităţii. Fenomenismul ia aşadar şi la gânditorul austriac aceiaş formă şi capătă aceiaş întemeere. Pe baza acestei concepţii filosofice el a căutat să desvolte ideea unei fizice pur fenomeniste din care să fie eliminată cu totul ideea de substanţă. Obiectul fizicei ar fi pentru el de a da o cunoaştere descriptivă de ansamblu a faptelor de percepţie.

§ 49. *Neopozitivismul logistic: M. Schlick, Ph. Franck, R. Carnap, L. Wittgenstein, H. Reichenbach.* — Ideile lui Mach au fost duse mai departe de cele două şcoale reprezentante ale neopozitivismului logistic cu centrul la Viena şi la Praga. Din punctul de vedere al problemei obiectului cunoaşterii, gânditorii cari s'au grupat în jurul lor susţin acelaş fenomenism pe care îl susţinuse precursorul lor. Punctul de plecare chiar al teoriilor lor este în reacţiunea împotriva orientării metafizice a diferitelor şcoale filosofice germane. Impotriva tuturor încercărilor de construcţie metafizică reprezentanţii neopozitivismului logistic au susţinut că ştiinţa şi filosofia trebue să se mărginească a fi simple sistematizări ale experienţei. *Moritz Schlick* este iniţiatorul acestei noui orientări filosofice pe vechile baze pozitiviste. Ea a fost continuată apoi la Viena de *Ludwig Wittgenstein* şi de *Hans Reichenbach*, iar la Praga de *Philipe Franck* şi de *Rudolf Carnap*. Revista „*Erkenntnis*" aparţine acestei şcoale filosofice.

CAP. VII.

Valoarea cunoaşterii.

Dintre toate întrebările pe cari le ridică problema cunoaşterii, aceea privitoare la valoarea ei de adevăr pare a fi câştigat interesul cel mai mare în mişcarea filosofică contemporană. Ea este într'adevăr una dintre cele mai desbătute. Atenţiunea deosebită ce i se acordă se datoreşte interesului pe care l-au atras asupra lor atât din partea adepţilor cât şi din partea adversarilor noulle filosofii antiintelectualiste, cari nu sunt decât soluţii particulare, cu oarecare caracter de noutate, ale întrebării în chestie. Dar interesul ei nu a fost mai puţin însemnat şi în trecut. Este drept că filosofia a început cu alte probleme decât cu aceea a valorii de adevăr a cunoaşterii. Nu mult după apariţia ei, ea a fost nevoită totuşi să şi-o pună în terıneni precişi. Şi de atunci, interesul pe care l-a câştigat a fost din ce în ce mai mare, până în prezent, când întreaga mişcare filosofică pare a gravita în jurul ei.

Soluţiile ei fundamentale sunt două. *Dogmatismul*, care admite valoarea de adevăr a cunoaşterii. Pentru reprezentanţii lui, realitatea poate fi cunoscută de mintea omenească aşa cum este în sine, fie pe calea gândirii pure, fie pe aceea a simţurilor, şi poate fi înţeleasă. Şi dupăcum ei admit că această cunoaştere este posibilă prin gândire sau prin simţuri, dogmatismul este *raţionalist* sau *empirist*. Cea de a doua soluţie este *scepticismul*, care tăgăduieşte posibilitatea minţii omeneşti de a cunoaşte în vreun fel existenţa, aşa cum este în sine şi de a o explica.

Intre aceste două categorii de soluţii extreme, istoria filosofiei înregistrează ca forme intermediare: *criticismul, pozitivismul, agnosticismul, pragmatismul şi antiintelectualismul*. Numărul acestor soluţii intermediare ale problemei valorii de adevăr a cunoaşterii este mai ales mare în epoca contemporană, când nici dogmatismul şi mai ales scepticismul nu mai au reprezentanţi, deşi problema este desbătută mai mult ca oricând.

A. — Dogmatismul.

§ 50. *Dogmatismul raționalist.* — Cugetarea filosofică a început cu un dogmatism, — atât empirist cât și rațional, — spontan. Primii gânditori greci cari și-au pus problema explicării universului aveau o încredere desăvârșită în posibilitatea atât a simțurilor cât și a gândirii de a descoperi adevărul. Dupăce s'au lovit de greutăți de neînvins și au ajuns la contradicții inconciliabile, și-au dat seama că adevărul este mai puțin la îndemâna inteligenței omenești decât crezuseră. Iar primele motive de îndoială le-au găsit împotriva cunoștințelor căpătate prin simțuri. Nici acele însă căpătate pe calea gândirii nu au continuat multă vreme să inspire încredere desăvârșită. Ele au început cu timpul să inspire aceleaș îndoeli pe cari le inspirau iluziile evidente, atât de ușor de dovedit, ale simțurilor. *Xenofane* este unul dintre primii cari au exprimat asemenea îndoeli. El recunoștea greutatea pe care o avem de a descoperi adevărul. Și chiar atunci când întâmplător l-am găsit, spunea el, nu suntem niciodată siguri că îl posedăm. In urma lui îndoelile acestea au devenit din ce în ce mai categorice. Sofiștii au pus pentru prima oară în ter neni precișI problema valorii de adevăr a cunoașterii dându-i o deslegare hotărât negativă. Așa au făcut cel puțin *Protagoras* și *Gorgias*, — dacă este adevărat, cum afirmă Gomperz în *Gânditorii Greciei* că nu toți sofiștii ar fi fost sceptici.

In acest stadiu a găsit problema *Socrate*, primul reprezentant al dogmatismului rațional. Luând atitudine împotriva sofiștilor, pentru cari cunoașterea nu era posibilă din cauza caracterului veșnic schimbător al lucrurilor, el a căutat să-i restabilească posibilitatea arătând că ea se întemeiază pe concepte cari cuprind ceeace este universal și neschimbător în lucruri. Socrate credea că, cu ajutorul acestor concepte mintea omenească scoate adevărul din sine. Și filosoful grec a și încercat să o facă în multe privințe. O asemenea concepție, care admitea că cunoașterea și explicarea lucrurilor este posibilă prin gândire, era fără îndoială un dogmatism rațional, conștient pentru prima oară de sine.

Cu *Platon* cunoașterea rațională a căpătat o valoare absolută. Se știe că el atribuia Ideilor, ca prototipuri eterne ale lucrurilor, existență ontologică. Iar cunoașterea lor el credea că spiritul nostru a căpătat-o într'o viață anterioară. Spectacolul lumii sensibile nu face decât să i le reamintească. Adevărata cunoaștere este dar o rememorare. Ea se face pe calea gândirii dialectice și valoarea ei de adevăr este absolută.

Ca și predecesorii săi, Socrate și Platon, *Aristotel* a susținut deasemenea posibilitatea cunoașterii și explicării lucrurilor pe calea gândirii, fără însă ca dogmatismul său să mai fie pur rațional. Știința are ca obiect, pentru el, ideile generale sau ceeace este universal în lucruri. Iar cunoașterea la care ajunge ea este o cu-

noaştere adevărată, conformă dar cu realitatea lucrurilor. El admitea însă, în deosebire de Platon, a cărui teorie a Ideilor o critica cu asprime, că generalul nu există prin sine, ci prin particular. Ca atare generalul pe care ştiinţa îl urmăreşte trebue scos din particular. O asemenea condiţiune făcea necesară inducţia ca primă etapă a cunoaşterii, şi Aristotel a admis-o, concepând-o însă într'un anumit mod. Dupăce am căpătat pe această cale cunoştinţe generale, pentru a le verifica adevărul, trebue să scoatem din ele pe calea deducţiei cunoştinţe particulare adevărate. Numai când putem face aceasta generalizările noastre au valabilitate.

Iată cum este posibilă cunoaşterea după Aristotel. Dar deducţia nu avea pentru el numai rolul pe care l-am pomenit. Sub forma silogismului ea era concepută ca un mijloc de demonstrare şi de descoperire a unor adevăruri prin altele. Numai că şi adevărurile pe cari ne întemeem în deducţiile noastre trebuesc ele însele dovedite. Cu această condiţiune, deducţia ar merge la infinit, neajungând niciodată la capătul argumentărilor sale, dacă n'ar interveni ceva care să-i pună capăt. Această funcţiune o îndeplinesc principiile, adevăruri intuitive cari au dublul caracter de a nu putea şi de a nu avea nevoe să mai fie dovedite. Ele sunt produsul intelectului activ şi ca atare se impun cu necesitate minţii noastre. La ele şirul deducţiilor noastre găseşte un termen final.

Sub această formă, în care cunoaşterea adevărului era posibilă atât pe calea inducţiei cât şi pe aceea a deducţiei, dogmatismul lui Aristotel a fost raţionalist şi empirist deopotrivă. La un dagmatism pur raţionalist nu a revenit cugetarea filosofică decât în timpurile moderne, cu Descartes, Spinoza, Malebranche, Leibniz şi Wolf.

La gânditorii moderni dogmatismul raţionalist continuă să-şi păstreze aceeaş formă pe care o avusese în antichitate, dar capătă o nouă întemeere. La *Descartes*, mai întâi, prin ideea veracităţii divine. Filosoful francez avea încredere desăvârşită în posibilitatea gândirii de a descoperi adevărul prin propriile sale puteri. Interesant este faptul că el a ajuns la încrederea de care e vorba, — cel puţin în argumentările sale, — plecând dela îndoială. Cu ajutorul îndoelii a dovedit el existenţa gândirii, şi din ea a dedus apoi existenţa lui Dumnezeu. Pe existenţa lui Dumnezeu, apoi, şi a veracităţii ca atribut al fiinţei divine, Descartes a întemeiat, cum am arătat (§8), existenţa lumii şi adevărul cunoaşterii. Iar acest adevăr era pentru el necondiţionat. Gândirea este infailibilă. Ea nu cade în eroare decât când este rătăcită de voinţă.

Rămânând la aceeaş concepţie *Malebranche* a căutat să-i simplifice întemeerea. Pentru el, ideile sunt realitatea însăş. Spiritul ia cunoştinţă de ele printr'o intuiţie directă a lor. Aşa fiind, nu mai este nevoe ca Dumnezeu să le mai garanteze adevărul. Ca şi Descartes, el admitea că numai ideile clare şi distincte sunt totuşi adevărate, nu toate fără deosebire, aşa cum ar putea să

pară că rezultă din concepţie. Singure aceste idei sunt acele a căror realitate inteligibilă este în Dumnezeu. Iar spiritul în operaţiile gândirii nu face decât să le vadă în Dumnezeu. Cu o asemenea origine se înţelege că adevărul ideilor noastre este absolut. Nici dogmatismul raţionalist al lui Malebranche aşadar nu a suferit nicio schimbare în ceeace avea esenţial.

Acelaş lucru se constată la *Spinoza*. Dar şi la el justificarea pe care o capătă dogmatismul se schimbă. Ideile noastre sunt adevărate, fiindcă intelectul nostru este o parte a intelectului lui Dumnezeu. E necesar ca ideile noastre să fie adevărate cum sunt ideile lui Dumnezeu, spunea Spinoza, Dar nu toate fără deosebire. Sunt adevărate numai ideile adecvate, adică numai acele idei cari constituind esenţa sufletului omenesc există, nu numai în gândirea noastră, ci şi în gândirea lui Dumnezeu. Iar mijlocul de a le cunoaşte este claritatea şi distincţiunea lor, cu un cuvânt evidenţa. Evidenţa aşadar rămâne la el, ca şi la Descartes şi Malebranche, criteriul practic al adevărului.

Kant mărturisea că Hume cu scepticismul său l'ar fi deşteptat din somnul dogmatic ducându-l la ideile susţinute în *Critica Raţiunii pure*. Şi concepţia la care a ajuns, deosebită atât de aceea sceptică cât şi de aceea dogmatică, el o numea *criticism*. Ea are fără îndoială unele elemente noui. Pentru motivul acesta va trebui să ne ocupăm de ea într'un capitol aparte. In fondul ideilor criticismul lui Kant este totuşi un dogmatism, deosebit în unele privinţe de cel anterior, dar, cu toate limitele pe cari le pune cunoaşterii, un dogmatism in adevăratul înţeles al cuvântului. Dar dacă asupra dogmatismului său pot să rămână totuşi unele îndoeli, nu mai rămâne niciuna asupra continuatorilor săi apropiaţi sau îndepărtaţi. Idealiştii germani mai întâi, *Fichte*, *Schelling* şi *Hegel*, au revenit la un dogmatism de cea mai pură calitate. Neokantienii apoi, cu *Hermann Cohen* în frunte. Intrucât asupra modului cum justificau raţionalismul lor ne-am ocupat în pagini anterioare, nu mai este cazul să mai revenim.

Dogmatici, înfine, sunt raţionaliştii şi idealiştii francezi, de cari deasemenea ne-am ocupat. Dar nu toţi în aceeaş măsură. *Hamelin* credea în inteligibilitatea totală a existenţei, pentrucă ea este o creaţie a gândirii. *Lalande*, *Meyerson*, *Goblot*, dimpotrivă, cred în existenţa unei realităţi ininteligibile, a unui *iraţional*, deşi admit că în liniile ei generale existenţa este raţională. Dar şi aici, în această parte dogmatică a concepţiei lor, trebue să subliniem că inteligibilitatea realului este mai puţin o stare de fapt, ca la vechii dogmatici, decât un rezultat al activităţii noastre mintale. Pentru gânditorii de cari e vorba, existenţa nu este în sine nici raţională nici neraţională, Caracterul raţional pe care-l capătă este rezultatul activităţii noastre mintale asupra ei. Ceeace isbuteşte a se supune din ea cerinţelor noastre de gândire devine raţional. Ceeace nu li se supune, devine iraţional. Şi ceva rămâne

totdeauna în afara tendinţei gândirii de a supune cerinţelor sale. Ceva iraţional rămâne deci totdeauna. Sub această formă, dogmatismul este fără îndoială o concepţie cu totul nouă, conciliabilă fără mari greutăţi cu forma pe care vom arăta că a luat-o în timpul din urmă şi scepticismul.

§ 51. *Dogmatismul empirist.* — Dogmatismul empirist admite deasemenea că cunoaşterea şi explicarea lumii este posibilă. Nu însă prin pură gândire, ci cu ajutorul datelor experienţei. Justificarea lui este în ideea că toate cunoştinţele noastre adevărate nasc din datele simţurilor prin experienţă. Nimic nu este în intelect, ceeace nu a fost mai întâi în simţuri, — este una din formulele rămase clasice ale concepţiei de care este vorba. La rândul ei, ideea aceasta este întemeiată pe constatarea că spiritul se naşte fără cunoştinţe, pe cari le capătă apoi prin experienţă dealungul vieţii. Argumentul negativ care i se aduce în sprijin arată că pretinsele idei înăscute ale dogmaticilor raţionalişti în realitate nu există. Cunoaştem aşadar lumea, dar nu prin gândire, ci prin simţuri, şi ideile noastre cuprind atâta adevăr, cât a pus experienţa în ele. Cu alte cuvinte, adevărate sunt numai acele idei ale noastre, cari provin din experienţă, şi numai în ceeace au în ele pus de experienţă.

Doctrina în chestie a început cu *Epicur* şi cu *stoicii*. Epicur admitea chiar că adevărul sensaţiilor noastre este absolut. Justificarea acestei convingeri o găsea filosoful grec în aceea că nimic nu le poate dovedi eroarea. Raţiunea nu poate, fiindcă ea însăşi are origina în simţuri. Simţurile între ele deasemenea nu-şi pot dovedi reciproc eroarea, fiindcă fiecare dintr'însele are un domeniu particular, şi în domeniul său fiecare este sursă de cunoştinţe absolute. Faptul netăgăduit că putem totuşi să cădem în eroare îl explica Epicur prin interpretările greşite pe cari mintea noastră le dă sensaţiilor, luând pe unele drept altele. In ele însele sensaţiile sunt însă absolut adevărate.

Stoicii au căutat să restrângă dogmatismul lor empirist. Ei admiteau că nu sunt adevărate decât percepţiile cataleptice, adică acele cari posedă în sine o putere de convingere imediată. O asemenea putere de convingere posedă şi anticipările, — reprezentările cum le spunem noi, — ca şi conceptele universale, a căror origină este tot în datele simţurilor. Şi, pentru acelaş motiv, ele sunt adevărate. Evidenţa sau certitudinea atât sensibilă cât şi raţională, pe cari ei o concepeau ca pe o tensiune a spiritului, este aşadar pentru stoici criteriul adevărului. Iar sursa ei este în datele simţurilor.

Fără să dispară cu totul, dar eclipsându-se în umbra misticismului neoplatonic şi a raţionalismului medieval, dogmatismul empirist a reapărut cu o forţă deosebită la începutul timpurilor

moderne cu Francis Bacon continuându-se apoi cu John Locke şi George Berkeley.

Aproape întreaga aperă filosofică a lui *Bacon* se reduce la o pleduarie pasionată în favoarea empirismului şi împotriva dogmatismului raţionalist. In tot cazul, ea îi constitue partea esenţială. Starea înapoiată a ştiinţei şi a filosofiei din timpul său Bacon o atribuia faptului că oamenii au părăsit experienţa, care este drumul firesc spre adevăr, pentru a căuta adevărul în gândire sau în revelaţie. Şi una şi alta însă, sunt mai degrabă sursă de eroare decât de adevăr. Dovada este în discuţiile nesfârşite la cari au dat loc şi în lipsa lor totală de rezultate practice. Ele n'au înaintat cu nimic cunoaşterea oamenilor şi n'au crescut cu nimic puterea lor asupra naturii. Dar Bacon credea că nici experienţa făcută la întâmplare nu duce dela sine la adevăr. El nu tăgăduia că s'au făcut experienţe în trecut. Ele s'au făcut însă fără nicio regulă, şi deaceea rezultatele lor bune nu sunt decât întâmplătoare. Pentru a înlătura un asemenea neajuns, el a căutat să prescrie normele după cari trebuesc căpătate pe cale experimentală. Scopul lor principal este de a înlătura generalizările lipsite de fundament real. Simţurile, aşadar, ne dau cunoştinţe adevărate. Dar mintea noastră nu se poate opri la ele. Ea caută în vederea acţiunii cauzele ascunse ale lucrurilor şi ale fenomenelor ce cad în experienţa noastră. Ca să putem găsi cauzele adevărate, trebue să recurgem mai departe la experienţă, şi experienţa să o facem după anumite norme ale inducţiei, — pe cari Bacon le-a expus în opera sa numai în parte.

Cel de al doilea reprezentant al dogmatismului empirist din epoca modernă, *Locke*, a căutat în *Incercare asupra intelectului omenesc* să arate modul cum iau naştere cunoştinţele noastre prin experienţă. Iar empirismul său şi l-a întemeiat pe critica teoriei ideilor înăscute, teorie care stătea la baza dogmatismului raţionalist. Era mai firesc şi mai util pentru oameni în încercarea lor de a cunoaşte lumea să se îndrepteze pe calea experienţei. Credinţa greşită însă că ei posedă idei înăscute i-a îndepărtat dela această cale. Ca să asigurăm progresul ştiinţei, trebue să le arătăm că toate cunoştinţele provin din experienţă. Dar mai întâi trebue să le spulberăm iluzia că ar avea idei înăscute.

Dogmatismul empirist al lui Locke îşi pune însă pentru prima oară o limită prin distincţiunea dintre proprietăţile primare şi cele secundare ale lucrurilor. Inţelesul distincţiunii de care e vorba este că dintre cunoştinţele pe cari ni le dau simţurile nu toate sunt corespunzătoare proprietăţilor reale ale lucrurilor. Calităţile primare, cari sunt cele spaţiale: întinderea, forma, mişcarea, exprimă realitatea adevărată a lucrurilor. Calităţile secundare, cum sunt: gustul, sunetul, mirosul, culoarea, nu corespund întocmai realităţii. Ele sunt impresii subiective ale unor realităţi obiective

necunoscute. Cu o asemenea distincţiune dogmatismul empirist devenea parţial.

Cu *Berkeley* însă, empirismul a revenit la dogmatismul integral dela care plecase în antichitate. Episcopul irlandez a arătat că distincţiunea pe care o stabilise Locke între proprietăţile primare şi celc secundare ale lucrurilor nu poate fi susţinută. Pentru el, atât unele cât şi altele sunt deopotrivă „idei" şi ca atare ele au valoare egală. Şi anume ele sunt realităţi, dar nu mai mult decât ca idei. Este greşită teoria după care percepţiile noastre ar fi imagini ale unor lucruri deosebite de ele. Ele însele sunt lucrurile pe cari credem că le reprezintă. Iar întreaga noastră cunoaştere îşi are origina într'însele. Cu alte cuvinte, origina cunoaşterii noastre este în ceeace numim datele simţurilor, şi ele sunt adevărate în mod absolut, întrucât le cunoaştem aşa cum sunt iar în afara lor nimic nu mai există. Berkeley admitea totuşi că „ideile" noastre există într'un spirit, care este spiritul creator al naturii, deci Dumnezeu, şi că pe Dumnezeu nu-l putem cunoaşte decât indirect, prin intermediul creaturilor sale, ceeace punea şi dogmatismului său oarecari limite, dar nu întrucât era empirist.

John Stuart Mill a fost în secolul al XIX-lea reprezentantul mai de seamă al dogmatismului empirist. Fenomenismul său, după care nu există decât ceeace percepem şi posibilităţile permanente de sensaţii, concepţia sa metafizică aşadar, care tăgăduia existenţa unui substrat substanţial al lucrurilor deoparte, şi empirismul său de alta, după care origina tuturor cunoştinţelor noastre este în experienţă, l-au dus în mod firesc la un dogmatism empirist absolut. Această concepţie el a căutat să o întemeeze din punct de vedere logic. El a căutat, cu alte cuvinte, să arate prin analiza logică a gândirii modul în care inteligenţa ajunge la cunoaşterea adevărului. După el, scopul logicei nici nu este decât de a arăta normele gândirii adevărate. Ea nu mai este ca la reprezentanţii ei clasici o ştiinţă a legilor formale ale gândirii; ci este ştiinţa adevărului întrucât se bazează pe gândire şi a gândirii într'atât cât se bazează pe experienţă.

In timpul din urmă, fără a mai putea vorbi despre un dogmatism empirist la vreunul din gânditorii mai de seamă, concepţia este totuşi, în fond mai mult decât în formă, aproape generală. Dar nu desigur în forma ei primitivă. Puţini mai sunt acei cari cred că cunoştinţele noastre au altă origină decât în experienţa simţurilor. Apriorismul pierde înaintea ştiinţei din ce în ce mai mult din adepţii săi. Dar puţini sunt deasemenea, — se mai găsesc totuşi, — acei cari să admită că simţurile ne dau cunoştinţe absolut adevărate. Marea majoritate admit un empirism relativist, după care gândirea este capabilă să realizeze o cunoaştere parţial adevărată, dar căruia îi dau o aparenţă raţionalistă, fără să fie nicidecum în realitate în înţelesul vechiului raţionalism.

B. — Scepticismul.

Dogmatismul admite că inteligența omenească are posibilitatea de a cunoaște adevărul. Scepticismul o neagă. Maxima care îl exprimă este aceea atribuită lui Socrate: „Singurul lucru pe care îl știm cu certitudine este că nu știm nimic". Scepticismul pune dar îndoiala ca principiu al gândirii. Pentru reprezentanții săi, adevărul nu mai poate fi cunoscut nici pe calea simțurilor nici pe aceea a rațiunii. Consecința logică a unei asemenea convingeri era renunțarea la a mai afirma sau a mai nega ceva, cu alte cuvinte suspendarea gândirii. Scepticii vechi își exprimau această atitudine prin maxima: „Nu definim nimic". Justificarea ei era în posibilitatea de a respinge orice raționament printr'altul, în imposibilitatea așadar de a face o demonstrație definitivă. Dar scepticismul nu a luat totdeauna forma radicală de care e vorba. Există un scepticism moderat, care mărginește îndoiala numai la teoriile asupra faptelor, fără să o mai extindă și asupra cunoașterii faptelor ele însele, pe care o crede posibilă.

In *Viețile și Doctrinele Filosofilor*, Diogene Laertiu spune că o tradiție care se păstra în timpul său făcea din *Homer* întemeetorul scepticismului sau, în termenii lui, al „sectei scepticilor", pentrucă s'ar fi exprimat diferit despre aceleaș lucruri, și nu ar fi afirmat nimic categoric despre vreun lucru. Se zice deasemenea, spune acelaș Diogene, că cei șapte înțelepți ai Greciei erau socotiți sceptici, pentrucă ar fi întrebuințat expresia „Nu mai mult" sau „Cu nimic mai mult", care a rămas ca o maximă a scepticilor de mai târziu, și pentrucă ar fi afirmat că „Cine se oferă garant pentru un lucru se pregătește la nefericire". Scepticismul teoretic a apărut însă în filosofia greacă mai târziu, cu sofiștii. Totuși se întâlnesc și la unii din filosofii cari i-au precedat mărturisiri cari dovedesc, dacă nu o orientare hotărît sceptică, cel puțin unele înclinări evidente. Astfel *Xenofane din Colofon* spunea: „Niciun om nu poate cunoaște adevărul". Și adăuga: Chiar dacă prin întâmplare l-am descoperi, n'am putea fi siguri că îl posedăm, fiindcă nu avem de unde să știm. „Nu a fost niciodată, — spunea el, după unul din fragmentele cari ne-au rămas, — om care să fi avut o cunoștință sigură a zeilor și a lucrurilor despre cari vorbesc. Chiar dacă întâmplător ar spune adevărul, nu și-ar da socoteală el însuș de aceasta. Dar toți pot avea închipuirea lor". *Democrit* exprima aceeaș convingere spunând: „In realitate nu știm nimic, fiindcă adevărul este în adâncimi". Iar *Empedoche din Agrigent* spunea „Fiecare crede numai ceeace întâmplarea l-a făcut să vadă". O mai hotărâtă neîncredere în adevărul cunoașterii a exprimat *Heraclit din Efes*. El a criticat cu asprime toate teoriile gânditorilor cari l-au precedat ca și credințele populare, arătând totodată greutățile cunoașterii raționale precum și erorile inevitabile ale simțurilor. Convingerea sa era

că lucrurile sunt într'o veşnică schimbare, şi că contrariile sunt identice. Cu asemenea idei Heraclit era evident mai aproape de scepticism decât de dogmatism. Aenesidem, unul din scepticii de mai târziu, considera filosofia lui ca o introducere la scepticism. Şi a folosit-o ca atare, nu numaĭ el, ci şi un sceptic mai vechi, de care ne vom ocupa mai departe.

Dar toţi aceşti gânditori, pe deasupra îndoelii pe care o exprimau în adevărul cunoaşterii, au avut şi au profesat teorii precise asupra lumii, aşa încât ei nu au fost sceptici în înţelesul propriu al cuvântului. Primii sceptici au fost, cum am spus, sofiştii, şi încă nici scepticismul lor nu a fost un scepticism propriu zis.

§ 52. *Cuasi-scepticismul sofiştilor.* — Nu toţi sofiştii, cum a crezut Zeller, au fost sceptici. Dar din numărul lor, în care au intrat gânditori de toate categoriile, *Protagoras* şi *Gorgias* au fost fără îndoială. Atât cât putem şti asupra lor, — operele lor originale s'au pierdut, iar fragmentele cari ne-au rămas sunt prea puţine, — amândoi sfârşiau la acelaş subiectivism în problema valorii cunoaşterii. Modul lor de argumentare era însă cu totul diferit. Pecând Protagoras desvolta relativismul său ca pe o consecinţă a concepţiei heracliteene despre lume, Gorgias îl desvolta ca pe o consecinţă a concepţiei eleate.

Se crede că cel dintâi ar fi scris două opere filosofice: una *Asupra Zeilor* şi alta *Asupra Adevărului*. Dar s'au pierdut amândouă. Din ele n'a rămas decât câte un singur fragment. Cel din scrierea asupra zeilor sună în felul următor: „Cu privire la zei, nu pot şti nici că sunt nici că nu sunt nici care le este figura; căci multe lucruri împiedică, a şti aceasta, în deosebi obscuritatea chestiunii şi scurtimea vieţii omeneşti". Iar cel din scrierea asupra adevărului este fraza rămasă celebră ca formulă a scepticismului său: „Omul este măsura lucrurilor; a celor ce sunt, că sunt, şi a celor ce nu sunt, că nu sunt". Amândouă fragmentele ar fi fost cuvintele cu cari începeau scrierile pierdute.

Aşa cum o cunoaştem din aceste fragmente şi din unii comentatori, concepţia lui Protagoras despre adevăr era un relativism subiectivist întemeiat pe baze heracliteene. Ideea sa fundamentală era că în încercarea de a cunoaşte lucrurile noi nu putem depăşi propria noastră natură. Fiecare vede lucrurile în felul său. Aceasta însemnează că fiecare are adevărul său. In natură nimic nu este statornic. Din fluxul necontenit al lucrurilor, fiecare prinde ce poate şi cum poate cu slabele sale mijloace. Acesta este înţelesul expresiei „Omul este măsura lucrurilor". Un adevăr absolut nu putem spera că vom descoperi vreodată. Scurtimea vieţii şi greutatea unei asemenea încercări ne împiedică.

Gorgias a dat scepticismului său o întemeere dialectică. In totala lui îndoială despre posibilitatea vreunui adevăr, el avea totuşi trei bune certitudini în cari se rezuma scepticismul său.

Prima era că nimic nu există. Cea de a doua, că chiar dacă ar exista ceva, n'am putea cunoaşte. Şi înfine, a treia era că, chiar dacă ar exista ceva şi am putea cunoaşte, cunoştinţa noastră ar fi intransmisibilă.

Că nimic nu există, Gorgias o dovedea plecând dela o afirmaţie care fiind o simplă toutologie părea indiferentă: „Nefiinţa este nefiinţă". Dar dacă este nefiinţă, ea este ceva, şi dacă este ceva, însemnează că există, conchidea Gorgias. Nefiinţa aşadar există. Şi cum ea este opusă fiinţei, înseamnă că fiinţa nu există. Fiinţa este astfel una cu nefiinţa. Şi fiinţa fiind ceeace există, ea neexistând înseamnă că nimic nu există. Există numai nefiinţă, dar existenţa ei este ireală. — Aceeaş concluzie reeşea, pentru Gorgias, din contradicţiile teoriilor filosofice asupra naturii existenţei. Fiinţa trebue să fie sau unică sau multiplă, şi trebue să aibă un început sau să nu aibă niciunul. Fiecare din aceste posibilităţi a fost susţinută şi combătută de filosofi cu argumente deopotrivă de puternice, de unde rezultă că fiinţa nu este nici unică nici multiplă, nici cu început nici fără. Dar dacă ea nu este nici una nici alta, rezultă că neputând fi altfel, ea nu există nicidecum.

In ipoteza inadmisibilă că totuşi ar exista, fiinţa nu poate fi cunoscută, spunea Gorgias, fiindcă pentru a o cunoaşte ar trebui să avem o garanţie a adevărului cunoştinţelor. O asemenea garanţie nu ne-ar putea-o da decât cunoaşterea ea însăş. Ea singură ar putea şi ar trebui să dispună de mijlocul de a ne arăta că ceeace cunoaştem este purul adevăr. Pentru aceasta noi ar trebui să cunoaştem mai dinainte fiinţa. O asemenea condiţie face cunoaşterea inutilă, în ipoteza că este îndeplinită, şi imposibilă, în ipoteza că nu este. Dar prima ipoteză este exclusă. Că nu cunoaştem dinainte existenţa, o dovedeşte ignoranţa noastră, nevoia noastră de a o cunoaşte şi evidentele erori în cari cădem necontenit. Rămâne astfel în picioare cea de a doua ipoteză, a cărei consecinţă inevitabilă este că fiinţa nu poate fi cunoscută.

Presupunând totuşi că ar fi cunoscută, Gorgias susţinea înfine că cunoaşterea noastră ar fi intransmisibilă. Noi comunicăm cunoştinţele noastre cu ajutorul limbajului. Pe această cale însă nu ne putem transmite decât cuvinte. Iar prin cuvinte nu putem transmite decât tot cuvinte. Cuvintele la rândul lor sunt altceva decât lucrurile ele însele. Nimeni n'ar putea să le confunde. Dacă exprimăm bunăoară o culoare a unui lucru pe care l-am văzut, auzul aceluia care ne ascultă nu ar avea cum să o perceapă. Auzul percepe sunete, nu culori. Dacă totuşi am arăta în acelaş timp culoarea despre care vorbim, încă nu putem fi siguri că este percepută la fel. N'avem niciun indiciu că sensaţiile noastre sunt la fel. Ele pot fi foarte bine diferite. Dar mai este o cauză pentru care cunoştinţele sunt intransmisibile. Ca să poată fi transmisă, o cunoştinţă trebue să poată exista în acelaş timp la cel puţin doi indivizi diferiţi. O cunoştinţă însă este o idee,

şi ca atare este o unitate. Pentru a fi transmisibilă, ea ar trebui să fie în acelaş timp multiplicitate, — ceeace unităţii nu-i este posibil.

§ 53. *Intemeerea scepticismului.* — Cu toate teoriile lor sceptice asupra cunoaşterii şi asupra adevărului, sofiştii nu au fost sceptici cu adevărat. Ei erau mai mult dezinteresaţi de adevăr decât neîncrezători într'însul. Ceeace îi preocupa în deosebi era arta oratoriei şi succesul pe care ea ar fi putut să-l asigure. Deslegările problemelor filosofice ale timpului le erau deopotrivă de indiferente. Iar teoriile sceptice pe cari le făceau totuşi unii dintr'înşii asupra adevărului nu erau decât o justificare a dezinteresului lor pentru adevăr. Adevăratul întemeetor al scepticismului antic a fost *Pyrrhon din Elida*, pyrrhonismul rămânând până în epoca modernă sinonim cu scepticismul.

Lui i se atribue de către unii istorici ai filosofiei elaborarea celor zece tropi, adică a acelor zece categorii de motive de îndoială pe cari se întemeia scepticismul antic. Dar doctrina lui Pyrrhon ne este prea puţin cunoscută, ca să putem face o asemenea afirmare. Sceptic consecvent, el însuş nu a scris nimic. Nu au rămas decât puţine fragmente dela discipolul său Timon din Phliunta şi relatările istorice ale lui Diogene Laertiu şi ale lui Sextus Empiricus, pe cari le despart câteva secole de epoca în care a trăit scepticul grec. Ceeace putem afirma, dată fiind sărăcia şi incertitudinea surselor, este că scepticismul lui Pyrrhon trebue să fi constat într'o îndoială atât în adevărul cunoştinţelor căpătate prin simţuri cât şi a celor căpătate prin raţiune. Despre argumentele pe cari se întemeia nu putem şti mai nimic. Ele se reduceau probabil la constatarea contradicţiilor dintre impresiile şi opiniile oamenilor.

Putem fi încredinţaţi în schimb că ştim mai mult despre consecinţele practice pe cari le trăgea Pyrrhon din doctrina sa sceptică. Ele erau atât intelectuale cât şi morale. Din punct de vedere intelectual, doctrina sceptică ducea la suspendarea gândirii. Ea impunea cu alte cuvinte abţinerea dela orice părere asupra lucrurilor. O asemenea atitudine se numea în concepţia lui Pyrrhon ἐποχή şi se definea prin *a nu vorbi, a nu defini nimic, a nu avea opinii*. Din punct de vedere moral, ea ducea la o stare de totală linişte sufletească şi de indiferenţă numită *ataraxia*. Ea era socotită ca o consecinţă a suspendării gândirii. Cine îşi suspendă gândirea ne mai afirmând şi ne mai negând nimic, nu mai este turburat de neliniştea care îi agită pe cei ce întreţin dispute asupra lucrurilor. Un asemenea om nu mai are nicio părere despre lucrurile bune sau rele toate fiindu-i deopotrivă de indiferente. Aşa fiind, nimic nu-l mai poate nelinişti, nici frica de sărăcie, de boală, de moarte, nici dorinţa de bogăţie şi sănătate. El găseşte fericirea în calmul său desăvârşit.

§ 54. *Probabilismul nouii Academii.* — Cu unii din reprezentanţii săi de mai târziu, dogmatismul platonician a dus la un scepticism parţial, care a rămas în istoria filosofiei sub denumirea de *probabilism*. Gânditorii la cari ne referim au fost *Arcesilau din Pitana*, şeful celei de a doua Academii dela jumătatea secolului al III-lea a. C., şi *Carneade din Cirena*, întemeetorul din jumătatea secolului al II-lea a. C. a Nouii Academii. Dar Carneade mai ales este reprezentantul probabilismului. Orientarea nouă de care e vorba a filosofiei platoniciene se datoreşte reacţiunii reprezentanţilor ei împotriva dogmatismului empirist al stoicilor şi al epicureicilor. Impotriva unei asemenea concepţii, care admitea că simţurile ne dau posibilitatea să cunoaştem lucrurile aşa cum sunt în sine, Carneade a afirmat că scepticismul este preferabil.

Partea slabă a oricărui dogmatism este că nu avem nicio posibilitate de a ne încredinţa despre niciuna din cunoştinţele noastre, fie empirică fie raţională, că ar fi adevărată. Stoicii admiteau că sunt adevărate acele cunoştinţe căpătate prin simţuri, cari se impun cu necesitate spiritului nostru sau cari posedă în sine o evidenţă irezistibilă şi pe cari le numeau percepţii cataleptice. Dar există asemenea percepţii, cari sunt totuşi evident false. Aşa sunt percepţiile unui om în delir, percepţiile pe cari le avem vara în deşert, şi nenumărate altele. Ele dovedesc că nu putem avea încredere în datele simţurilor. Nu în tot cazul încredere absolută. Cu atât mai puţină putem să avem în produsele gândirii. Simţurile dispun cel puţin de controlul lor reciproc cu ajutorul căruia putem constata că adevărul unora din sensaţii este mai probabil decât adevărul altora. Gândirea nu dispune de un asemenea control. Ea se serveşte de argumentare, care în practică nu duce niciodată la un rezultat definitiv. O argumentare se întemeiază totdeauna pe adevăruri cari trebuesc ele însele dovedite, iar dovedirea lor se face în acelaş fel, şi aşa la infinit. De unde rezultă că o dovedire a adevărurilor raţionale nu este posibilă.

Dacă însă nu putem cunoaşte adevărul absolut, nu înseamnă că nu-l putem cunoaşte nicidecum. Cu ajutorul simţurilor în deosebi putem să ajungem a cunoaşte un adevăr relativ. Adevăruri absolute nu există. Există în schimb grade diferite de probabilitate, pe cari le ating percepţiile şi opiniile noastre. Criteriul probabilităţii este controlul reciproc al simţurilor. Dintre mai multe percepţii sau opinii ale noastre sunt mai probabile acele în sprijinul cărora vine verificarea mai multor simţuri, iar acele pe cari nu le confirmă decât un singur simţ sunt mai puţin probabile. In imposibilitatea în care suntem de a ajunge la un adevăr absolut, trebue să ne oprim la acele relative, cari ating gradul cel mai înalt de probabilitate. O asemenea hotărâre este necesară, fiindcă fără ea acţiunea noastră nu ar mai fi posibilă.

§ 55. *Renaşterea scepticismului.* — Scepticismul nu a dispărut aproape niciodată din filosofia greacă antică. Dar el s'a afirmat cu mai multă tărie în ultima ei epocă de desvoltare cu *Aenesidem din Knossus* în secolul I a. C., cu *Agrippa* în secolul I d. C. şi cu *Sextus Empiricus*, în secolul al II-lea.

Aenesidem pare a fi sistematizat pentru prima oară motivele de îndoială ale scepticilor în cele zece categorii numite *tropi*, raţiuni, locuri comune şi moduri de suspensiune. Ele se şi numesc „tropii lui Aenesidem". Cu certitudine nu se poate şti însă. El a scris *Argumente pyrrhoniene*, din cari nu a rămas decât un scurt extras. Titlul acestei scrieri ar putea să îndreptăţească presupunerea că scepticul alexandrin nu-şi atribuia paternitatea tropilor pe cari îi expunea şi cari aparţineau poate întemeetorului scepticismului.

Cei zece tropi de cari e vorba sunt următorii: 1) Aceleaş lucruri sunt percepute diferit de diferitele animale. Apa amară a mării este bună pentru peşti şi rea pentru nenumărate alte animale. Intre aceste impresii diferite nu am avea cum să alegem. 2) Intre oameni ei înşişi există deosebiri fizice şi morale, cari fac ca ei să perceapă lucrurile în mod diferit. 3) La acelaş om simţurile nu se acordă totdeauna între ele; dimpotrivă uneori se contrazic. 4) Starea fizică sau morală, sănătatea sau boala, repaosul sau mişcarea, oboseala sau odihna, tristeţea sau buna dispoziţie, schimbă percepţiile aceloraş lucruri la acelaş individ influenţându-le în diferite feluri, fără ca noi să putem şti când percepţiile noastre corespund lucrurilor şi când nu. 5) Acelaş lucru ne apare diferit după felul cum ni se prezintă. Apa sub formă de zăpadă ne apare albă. 6) Imprejurările exterioare în cari percepem un lucru îi modifică aspectul. Un turn pătrat, din depărtare pare rotund. 7) Obişnuinţa sau neobişnuinţa cu un lucru influenţează în mod diferit asupra percepţiei pe care o avem despre el. 8) Sensaţiile noastre sunt relative în general prin însăş natura lor. Ele nu ne dau cunoaşterea lucrurilor, ci a unor imagini ale lor. 9) Iar imaginile lucrurilor ne vin, nu direct, ci printr'un mediu intermediar, aerul de obicei, a cărui influenţă pe cât este de reală asupra lor pe atât ne este de necunoscută. In fine, 10) Diversitatea legilor şi a moravurilor omeneşti influenţând, în mod diferit opiniile şi percepţiile oamenilor face imposibilă orice determinare a adevărului lor.

Concluzia la care Aenesidem sfârşea prin enumărarea acestor „tropi" era că nu trebue să afirmăm nimic. Rezerva noastră trebue să meargă până acolo, încât să nu afirmăm nici propria noastră îndoială. Dar Aenesidem nu a scris numai *Argumentele pyrrhoniene*. El a mai fost autorul unei scrieri *Contra Ştiinţei* şi a alteia *Asupra Cercetării*, în cari pare a fi trecut la o analiză mai adâncă a posibilităţii minţii noastre de a cunoaşte adevărul. In cea dintâi, el arăta aproape exclusiv motivele de îndoială în adevărul cunoştinţelor căpătate prin simţuri. In celelalte două, el arăta motivele de îndoială în adevărul cunoştinţelor căpătate prin gândire.

Increderea în posibilitatea ştiinţei raţionale se întemeiază pe presupunerea falsă că adevărul există. Dacă ar exista, adevărul ar trebui să fie sau sensibil sau raţional. Dacă ar fi sensibil, ar trebui să fie sau individual sau universal. In primul caz, s'ar reduce la un fapt individual şi deci iraţional. Dar atunci n'ar putea să existe, fiindcă fără ceva raţional adevărul nu poate fi conceput. In cel de al doilea, adevărul fiind universal ar trebui să existe lucruri în general, nu individuale. O asemenea presupunere este absurdă şi deci inadmisibilă. Adevărul nu poate fi deci sensibil. Dar nu poate fi nici raţional. Fapt este că raţiunea contrazice simţurile. Dacă adevărul ar fi pur raţional, atunci datele simţurilor ar trebui să fie totdeauna false, dată fiind contrazicerea lor cu raţiunea. Dar nici o asemenea supoziţie nu este admisibilă. S'ar putea presupune că adevărul este când raţional, când sensibil. Ne lipseşte însă criteriul care să ne arate când anume adevărul este de partea raţiunii şi când de partea simţurilor. Iată dar că adevărul nu poate să existe sub nicio formă. Şi adevărul neexistând rezultă că nici ştiinţa nu este posibilă.

Dar Aenesidem a mers mai departe făcând critica noţiunilor fundamentale ale ştiinţei, pentru a-i arăta imposibilitatea. Astfel el a analizat noţiunea de naştere, de mişcare şi de cauză, precum şi noţiunea însăş de ştiinţă. Ştiinţa, spunea el, este imposibilă, fiindcă sau învaţă ceeace este sau ceeace nu este. In primul caz, este inutilă. Ceeace este, ştim şi nu avem nevoe să ne mai înveţe. In cel de al doilea, este imposibilă. Ceeace nu există, nu ar avea cum să fie cunoscut. Nu se poate cunoaşte decât ceeace există. — In aceeaş situaţie este noţiunea de naştere, de care se foloseşte ştiinţa. Nu există decât două posibilităţi: sau se naşte ceva care există, şi atunci naşterea este inutilă; sau se naşte ceva ce nu există, şi atunci naşterea este imposibilă. Ceva ce nu există n'are cum să se nască. O altă noţiune de care se foloseşte ştiinţa: aceea de mişcare, este susceptibilă de o critică asemănătoare. Ca să se poată mişca un lucru, trebue să execute mişcarea sau în locul în care este sau într'un loc în care nu este. In locul în care este însă, lucrul nu se mişcă, fiindcă îl ocupă deja. Intr'un loc în care nu este nu se poate mişca, fiindcă nu este în acel loc. Ca să se poată mişca într'un loc un lucru ar trebui să fie acolo. Iată dar că şi mişcarea, ca şi naşterea şi ca şi ştiinţa nu există. Ceeace este mai grav însă, e faptul că ideea de cauză ea însăş, pe care se întemeiază ştiinţa, nu are niciun fundament. Şi pentru a arăta aceasta, Aenesidem a supus-o unei critici deosebite.

Ştiinţa presupune realitatea obiectivă a cauzalităţii. Ideea de cauză este totuşi fictivă. Cauzalitatea este o relaţie, nu un fapt. Ea este relaţia dintre o cauză şi un efect. Dar relaţia există numai în mintea omenească, nu şi în realitate. Cauzalitatea nu are deci realitate obiectivă. Să presupunem totuşi că este. Dacă există, cauza trebue să fie sau identică cu efectul sau diferită de el. In

primul caz, nu se vede prin ce s'ar mai deosebi de efect. In cel de al doilea, nu se vede cum un lucru diferit poate să lucreze asupra altuia. Ca un lucru să poată exercita acţiune asupra altuia, între ele nu diferenţă trebue să existe, ci o oarecare comunitate. Deasemenea, dacă ar exista, cauza ar trebui sau să fie contemporană cu efectul, sau să-l preceadă, sau să-l urmeze. In primul caz, relaţia ar fi de simultaneitate, nu de cauzalitate, — ceeace este altceva. In cel de al doilea, cel puţin un moment cauza ar putea fi cauză şi fără a produce un efect, — ceeace este absurd. In ultimul înfine, efectul ar trebui să poată exista şi să se poată produce fără cauză, — supoziţie deasemenea inadmisibilă.

Cu toată această critică, nemiloasă şi nedreaptă, a ştiinţei, Aenesidem nu a fost totuşi un sceptic convins. Consideraţiile sale critice nu erau destinate decât pentru a pregăti terenul concepţiei filosofice heracliteene.

Se spune de obicei că *Agrippa* ar fi redus la cinci „tropii" lui Aenesidem, — ceeace este inexact. Este adevărat, — evident atât cât putem şti, fiindcă şi acest sceptic este foarte puţin cunoscut, — că numărul motivelor de îndoială se reducea la el la cinci. Dar în unul singur dintr'însele, — cel de al treilea, în care se menţionează relativitatea simţurilor, — sunt luate în considerare unele din motivele de îndoială ale lui Aenesidem. In celelalte sunt expuse motive noui de îndoială, destinate să arate că nu numai cunoştinţele căpătate prin simţuri sunt nesigure, dar şi acele căpătate prin gândire, şi nu numai că cunoştinţele noastre fie empirice fie raţionale nu sunt adevărate, dar nici nu pot fi. In cele cinci argumente sceptice Agrippa a atăcat astfel posibilitatea însăş a cunoaşterii. In modul acesta s'a putut spune că cu el scepticismul a luat forma cea mai radicală.

Primul argument sceptic al lui Agrippa este scos din constatarea contradicţiei dintre părerile atât ale filosofilor cât şi ale oamenilor de rând despre aceleaş lucruri. Unii consideră adevărate lucrurile sensibile, alţii lucrurile raţionale. Argumentele lor sunt deopotrivă de puternice, aşa încât n'am putea să spunem de partea cui este adevărul. Singurul lucru care ne rămâne de făcut este să nu afirmăm şi să nu negăm nimic. Contradicţiile cari se constată dovedesc că nu putem fi siguri niciodată de adevăr.

Cel de al doilea este scos din natura raţionalismului. Ca să putem afirma ceva, trebue să dovedim. Dacă este un lucru sensibil, trebue să-l întemeem pe un altul deasemenea sensibil. Dacă este un lucru raţional, trebue să invocăm un altul raţional. Şi aşa mai departe, şi într'un caz şi în altul, fiindcă lucrul pe care ne întemeem într'o argumentare trebue la rândul lui dovedit prin altul. Aşadar, condiţiunea inevitabilă a adevărului este un regres la infinit, — condiţiune irealizabilă. De aici rezultă că nici adevărul sensibil nici cel raţional nu poate fi dovedit.

Cel de al doilea este scos din relativitatea sensaţiilor. Noi nu percepem lucrurile direct aşa cum sunt în sine, ci cu ajutorul organelor noastre de simţire, cari sunt în mod permanent influenţate de starea în care ne găsim, de cultura pe care o avem, de experienţa şi de obişnuinţele noastre, ca şi de starea noastră socială. Aceasta fiind condiţiunea lor esenţială de producere rezultă că ele nu sunt şi nu pot fi adevărate. Fiecare din percepţiile noastre exprimă mai mult starea noastră subiectivă decât proprietăţile obiective ale lucrurilor.

Cel de al patrulea este scos din caracterul arbitrar al principiilor pe cari se întemeiază deducţia. Ca să înlăture regresul la infinit, care este condiţia fundamentală a argumentării, filosofii au recurs la o serie de principii prime indemonstrabile, cari servesc demonstraţiei drept punct de plecare. Dar un principiu admis fără demonstraţie este un principiu arbitrar. Fără demonstraţie s'ar putea admite şi principiile contrarii acelora adoptate. N'ar fi nicio deosebire. Dacă este vorba să se admită ceva fără demonstraţie, s'ar putea admite foarte bine deasemenea ceeace urma a fi dovedit. In cazul acesta n'ar mai fi nevoe de înconjurul inutil care se face admiţându-se principiile fără demonstraţie.

Infine, cel de al cincilea este scos din eroarea inevitabilă pe care o cuprinde orice raţionament deductiv sub forma silogistică admiţând ca dovedit ceeace trebue să se dovedească. Silogismul este sofisma care poartă numele de *dialelă*. El afirmă în premiză ceeace trebue dovedit în concluzie şi lasă impresia că a dovedit în concluzie ceeace trebuia tocmai să fie dovedit în premize.

Cam acesta este înţelesul celor cinci argumente sceptice ale lui Agrippa. Siguri nu putem fi de interpretarea pe care le-am dat-o, pentrucă datele istorice de cari dispunem asupra lor sunt cu totul reduse. Datele cele mai precise şi amănunţite asupra scepticismului antic sunt cuprinse în scrierile lui Sextus Empiricus. Dar ele nu pomenesc niciodată numele lui Agrippa atribuind cei cinci tropi unor sceptici noui, pe cari nu-i numeşte. Diogene Laertiu singur a păstrat numele lui Agrippa atribuindu-i paternitatea tropilor în chestie.

O importanţă deosebită în istoria scepticismului antic are *Sextus*, numit *Empiricul* sau *Empiricus*, fiindcă făcea parte din şcoala de medicină empirică. Totuşi în scrierile sale, *Schiţe pyrrhoniene* şi *In contra dogmaticilor*, el nu a adus niciun argument nou în sprijinul scepticismului. Meritul său constă în aceia că a sistematizat scepticismul dându-i formă definitivă. Pentru acest unic motiv s'a putut spune că el este unul din scepticii cei mai importanţi din toate timpurile.

Argumentul său fundamental era că nu dispunem de un criteriu al adevărului aşa încât adevărul ne rămâne necunoscut. Simţurile nu pot fi considerate drept un asemenea criteriu. Ele se contrazic dela un om la altul, şi la acelaş om dela un moment la altul. Ceeace ne dau ele sunt simple impresii subiective, aşa încât cu

ajutorul lor nu ar fi posibil să cunoaştem cum sunt lucrurile în realitate. Adevărul nu există dar în datele simţurilor. Nu există însă nici în produsele gândirii. Gândirea, care este în interiorul fiinţei noastre, nu ar avea cum să cunoască lucrurile din exteriorul ei. Pentru aceasta ar trebui să iasă dintr'însa sau lucrurile să pătrundă în interiorul ei. Dar nu este posibil nici una nici alta.

La expunerea tuturor motivelor de îndoială ale scepticilor cari l-au precedat Sextus a adăugat unul care pare a-i fi personal. Este aşa numita *teorie a semnelor*, care arată netemeinicia încercării filosofilor de a descoperi substanţa şi cauza primă a lucrurilor. Gândirea, spunea Sextus, se serveşte de două feluri de semne. Sunt mai întâi acele *comemorative*, cari evocă lucruri cunoscute, cum este lătratul, care ne face să ne gândim la prezenţa unui câine. Intrebuinţarea unor asemenea semne este legitimă, fiindcă experienţa ne îndreptăţeşte să o facem. Sunt, apoi, acele *indicative*, cari indică prezenţa unui lucru necunoscut, cum sunt senzaţiile cari par a indica prezenţa unui substrat material sau a unei substanţe. Intrebuinţarea lor este nelegitimă, fiindcă nu se întemeiază decât pe o presupunere a noastră. Filosofii totuşi în căutarea substanţei şi a cauzei prime încearcă să se folosească de asemenea semne pentru a le dovedi existenţa. Dar netemeinicia demonstraţiei lor este evidentă.

§ 56. *Scepticismul modern.* — Scepticismul a dispărut odată cu filosofia greacă, dar a reapărut odată cu renaşterea ei, la începutul timpurilor moderne. Sfârşitul secolului al XVI-lea şi tot secolul al XVII-lea numără o serie impunătoare de reprezentanţi ai concepţiei. Nu este locul să arătăm aici importanţa ei istorică. Ea este mare, fără îndoială. Din punct de vedere filosofic însă, — acel care ne interesează, — ea este cu totul neînsemnată. Noui sceptici nu au mai adus niciun argument nou în sprijinul concepţiei, care să nu fi fost susţinut de cei vechi. Dar ei aproape că nici nu aveau această pretenţiune. Nouă era la reprezentanţii moderni ai scepticismului mai curând destinaţia pe care o dădeau concepţiei, — şi încă numai unii dintr'înşii. La unii, scepticismul era destinat a justifica libertatea de gândire. In numele slăbiciunii spiritului omenesc în căutarea adevărului se reclamă libertatea acelora cari dându-şi osteneala să-l descopere cad în mod fatal în eroare. Această destinaţie au dat-o scepticismului *Erasmus*, *Ramus* şi *Rabelais*, iar mai târziu *Voltaire*. Dimpotrivă, pentru alţii, scepticismul era destinat să întărească credinţa religioasă. Această întrebuinţare i-au dat-o *Pierre Daniel Huet*, *Pierre Charron*, *François de la Motte le Vayer*, *Blaise Pascal*, *Pierre Bayle*, iar mai târziu *Félicité Robert de Lamennais*.

Dintre toţi aceştia, *Huet* prezintă un interes mai deosebit. El începuse prin a fi raţionalist, adept al filosofiei cartesiene. Lectura lui Sextus Empiricus l-a îndemnat spre scepticism pe care l-a susţinut în scrierea postumă *Tratat filosofic despre slăbiciunea spiritului omenesc*. Dar neîncrederea sa se îndreaptă în deosebi împo-

triva rațiunii, așa încât concepția sa era în realitate mai mult empiristă decât sceptică. El admitea că toate cunoștințele noastre provin din datele simțurilor, și în măsura în care nu le depășesc sunt adevărate. Falșe așadar nu sunt decât construcțiile mintale ale filosofilor raționaliști. Axiomele pe cari se întemeiază rațiunea în cercetarea adevărului își au origina în voința lui Dumnezeu, și Dumnezeu le poate schimba totașa de bine dupăcum le-a instituit. In acest anti-raționalism, care a îndreptat cugetarea filosofică modernă pe căile noui pe cari le-a luat, stă interesul deosebit al scepticismului său.

Dar începutul timpurilor moderne a cunoscut o serie de sceptici mai independenți cari au susținut un scepticism antiraționalist și antireligios, — deși uneori ei au încercat să atenueze caracterul antireligios al atitudinii lor, cum a făcut în deosebi Bayle. Aceștia au fost: *Michel de Montaigne* și *François Sanchez*, iar mai târziu *Pierre Bayle*.

Montaigne și-a expus scepticismul în celebrele sale *Eseuri*. Scrierea aceasta este departe de a cuprinde o desvoltare sistematică a părerilor filosofului, care dealtfel ca sceptic nici nu putea să aibă prea multe. Indoiala sa se întindea atât asupra credinței cât și asupra produselor gândirii și a datelor simțurilor. Credințele religioase, spunea el, se contrazic ca și teoriile raționale ale oamenilor și ca și impresiile căpătate prin simțuri, așa încât toate sunt deopotrivă de nesigure. Dacă avem nevoe totuși în viață de păreri, trebue să ne întemeem pe acele cari au isvorul într'o cunoaștere directă a naturii. Este netăgăduit că simțurile ne înșală. Ele nu ne dau o cunoaștere a lucrurilor așa cum sunt în sine, ci așa cum se oglindesc în propria noastră ființă. Pentru a cunoaște lucrurile, nu avem totuși alt mijloc. Scepticismul lui Montaigne era așadar mai mult un antiraționalism și un antidogmatism religios. Ca și scepticismul celorlalți reprezentanți independenți, scepticismul său pregătea emanciparea gândirii de sub autoritatea credințelor religioase și a teoriilor antice.

Sanchez, în tratatul său întitulat *Nimic nu știm*, a făcut o critică severă a dogmatismului tradițional. El era ca și Montaigne și ca și Huet un adversar al raționalismului. Singură experiența ajutată de puterea de analiză a gândirii poate să ne ducă la cunoașterea lucrurilor. Evident că nici pe această cale nu putem spera că vom ajunge la un adevăr absolut. Dar cunoașterea căpătată astfel este mult mai apropiată de adevăr decât aceea căpătată prin pură gândire. Există un singur domeniu unde putem fi siguri că cunoaștem lucrurile așa cum sunt în sine: este domeniul vieții noastre sufletești. Aici cunoașterea este directă. Nici scepticismul lui Sanchez, așadar, nu era mai mult decât un antiraționalism.

§ 57. *Ultimul sceptic.* — *David Hume*, autorul *Tratatului asupra naturii umane* și a *Incercării asupra intelectului omenesc*, a fost considerat ca un reprezentant modern al probabilismului Nouii

Academii. S'a spus deasemenea că argumentele sale sceptice amintesc pe Sextus Empiricus. El nu a fost totuşi un sceptic în înţelesul strict al cuvântului. Mai mult forma în care s'a exprimat a fost sceptică. Fondul ideilor sale este mai apropiat de dogmatismul empirist, dacă nu un asemenea dogmatism dus până la ultimele lui limite. Hume se îndoia de puterea raţiunii de a cunoaşte adevărul. Nu însă şi de aceea a simţurilor. Convingerea lui era că sensaţiile cuprind cunoştinţe adevărate. Adevărate erau, pentru el, şi cunoştinţele cu caracter general ale inteligenţei, dar numai în măsura în care se întemeiază pe datele simţurilor. Cu alte cuvinte, el admitea că sunt adevărate numai acele cunoştinţe cari provin din simţuri şi nu cuprind nimic mai mult decât a pus experienţa într'însele. Nu încape îndoială că o asemenea concepţie este un dogmatism empirist în cel mai riguros înţeles al cuvântului. Totuşi scepticismul lui Hume nu este un simplu mit. El îşi are întemeerea în critica ideii de cauzalitate.

Ideea de cauzalitate, spunea Hume, este o idee complexă. Ea cuprinde în sine ideea de succesiune, adică ideea unui efect care urmează unei cauze. Cuprinde, apoi, ideea de constanţă a succesiunii, adică ideea că acelaş efect urmează aceleeaş cauze sau că aceeaş cauză este urmată de acelaş efect. Şi înfine, ideea acţiunii eficiente, adică ideea că efectul este produs de cauză sau cauza produce efectul. Din toate singură ideea succesiunii provine din experienţă. Celelalte sunt simple supoziţii. Atât constanţa succesiunii cât şi acţiunea eficientă le adăugăm *noi* succesiunii cauzei şi efectului în cauzalitate, singura pe care o constatăm. Cum ajungem la idei pe cari experienţa totuşi nu ni le dă? Foarte simplu: prin jocul asociaţiei ideilor. Constatăm de mai multe ori în experienţa noastră una şi aceiaş succesiune. Obişnuinţa pe care ne-o formăm în acest mod ne determină ca atunci când percepem unul din termenii succesiunii să ne aşteptăm la celălalt. Pe această cale începem să credem că succesiunile constatate sunt constante, şi ajungem prin abstracţie la ideea constanţei succesiunii. Pe aceeaş cale ajungem la ideea acţiunii eficiente. Credinţa că unul din termenii succesiunii este legat în mod statornic de celălalt se reduce la credinţa că el nu poate să se producă fără celălalt şi la aceea că este produs de celălalt. „Asemănarea neîntreruptă a relaţiilor de succesiune şi de contiguitate, spune Hume, este aceea care ne dă ideea de necesitate, de putere şi de eficienţă. Necesitatea este efectul observării legăturii asemănătoare între fapte. Ea este o impresie internă a spiritului sau o determinare care ne împinge să ducem gândurile noastre dela un obiect la altul. Necesitatea este ceva care există în spirit, nu în lucruri. Sau n'avem nicio idee despre necesitate sau ea nu este decât determinarea gândirii de a trece dela cauze la efecte şi dela efecte la cauze conform cu unirea pe care experienţa a făcut-o să se găsească între ele". *(Tratat asupra naturii umane).*

BIBLIO E A - MUN ULUI - STI

Din ideea cauzalității, așadar, singură ideea succesiunii provine din experiență. Celelalte două, — cari o constituesc, —, sunt rezultat al asociației ideilor. Cu criteriul de adevăr al cunoștințelor noastre, — după care numai cunoștințele cari provin din experiență sunt adevărate, — Hume a stabilit că ideea de cauzalitate este o idee fictivă.

Ce devine în cazul acesta știința, care se folosește de ideea cauzalității într'o măsură atât de întinsă? In realitate cauzalitatea nu este decât o succesiune lipsită de constanța și de eficiența pe care mintea omenească i-o atribue. Știința nu mai rămâne în asemenea condițiuni decât o simplă înregistrare de observări asupra cursului din trecut al fenomenelor, lipsită de posibilitatea de a trage vreo concluzie cu privire la cursul lor viitor. In ceeace depășește simpla înregistrare a observărilor din trecut, știința este credință și probabilitate.

Dar scepticismul lui Hume nu se reduce numai la atât. Alături de critica ideii de cauzalitate se adaugă la el, pentru a-i întări aceeaș atitudine sceptică, critica ideii de substanță. Ideea aceasta este pentru el fictivă, ca și aceea a cauzalității. Ba încă ea este cu totul fictivă față de aceea a cauzalității, care este numai în parte. Ceeace percepem, sunt proprietățile lucrurilor. Substanța lor, materială sau spirituală, este o simplă presupunere a minții noastre, presupunere care naște prin jocul asociației ideilor. De aici rezultă că orice încercare filosofică de a determina substanța lucrurilor este zădarnică. Față de asemenea încercări mai ales, Hume se declara neîncrezător, și în raport cu ele îi plăcea să se numească sceptic. El însuș recunoștea totuși că sceptic în înțelesul riguros al cuvântului nu a fost nimeni niciodată.

Oricum, Hume a fost ultimul sceptic pe care l-au mai înregistrat istoriile filosofiei. Timpul care i-a urmat este departe de a fi epoca de aur a dogmatismului. Nu se mai crede însă într'o imposibilitate absolută a minții omenești de a cunoaște adevărul, cum au crezut unii în antichitate și în timpurile moderne. Dar, — afară de rare concepții, — nu se mai crede nici în adevărul absolut al cunoștințelor noastre, cum au crezut dogmaticii de odinioară. Concepții intermediare între scepticism și dogmatism sunt acele cari s'au afirmat sub forme diferite în timpul care a urmat lui Hume. De ele urmează să ne ocupăm.

C. — Concepții intermediare.

§ 58. *Criticismul: Kant.* — Dintre soluțiile problemei valorii cunoașterii, cari țin o cale de mijloc între scepticism și dogmatism, prima de care trebue să ne ocupăm este criticismul, pentrucă a apărut înaintea tuturor celorlalte în mișcarea filosofică contemporană.

Kant a fost primul şi ultimul reprezentant al acestei concepţii, iar opera în care a expus-o este *Critica raţiunii pure*. Filosoful german începuse prin a fi un dogmatic. Lectura *Tratatului asupra naturii umane* a lui Hume l-ar fi deşteptat, după propria sa mărturisire, din „somnul dogmatic", şi l-ar fi dus la concepţia criticistă, care, opusă dogmatismului, nu este totuşi un scepticism. Criticismul condamnă concepţia dogmatică, după care raţiunea ar fi capabilă să descopere adevărul prin simpla analiză a ideilor, fără niciun fel de ajutor din partea experienţei. Dar condamnă şi scepticismul, care tăgăduieşte faptul real al posibilităţii ştiinţei. Scepticismul lui Hume l-a convins pe Kant că dogmatismul nu mai poate fi susţinut. Dar întrucât pentru el, care era în curent cu cercetarea ştiinţifică, o bună parte din adevărurile ştiinţifice aveau o valoare netăgăduită prin caracterul lor de necesitate logică, posibilitatea ştiinţei a devenit la el o problemă. Iar soluţia ei a găsit-o în teoria aprioricităţii formelor cunoaşterii.

Adevărurile nu sunt înăscute în mintea noastră, spunea Kant, aşa cum cred dogmaticii. Cunoştinţele noastre provin toate fără deosebire din experienţă, aşa cum a arătat Hume. De unde însă caracterul necesar şi universal al unora dintr'însele, cum sunt acele cuprinse în ştiinţele matematice? Din experienţă nu poate să provină, fiindcă experienţa ne dă cunoştinţe cu caracter particular şi relativ. Caracterul universal şi necesar al unora din cunoştinţele noastre ştiinţifice, întrucât este real şi experienţa nu-l poate da, trebue să fie impus de mintea noastră. Şi este într'adevăr. Mintea omenească posedă forme apriorice, cari precedă adică şi condiţionează experienţa. Ele sunt intuiţiile sensibilităţii, categoriile intelectului şi ideile raţiunii. Acestea dau materialului empiric al experienţei forma în care se prezintă în mintea noastră sub aspectul cunoaşterii precum şi caracterul universal şi necesar al unora din elementele ei.

Aşadar, materia cunoaşterii singură este dată de experienţă. Forma ei este impusă de formele apriorice ale minţii omeneşti. Iar aceste forme, fiind subiective, rezultă că forma însăş a cunoaşterii este subiectivă. Inlăuntrul unei asemenea concepţii, ştiinţa este posibilă. Cunoştinţele ei cu caracter universal şi necesar devin determinări ale minţii în cadrul formelor subiective ale ei. Cu alte cuvinte, mintea omenească, întrucât impune materialului empiric formele ei subiective, are posibilitatea, prin punerea în funcţiune a acestora, să prevadă sau să conceapă aspectul general pe care îl va lua cunoaşterea independent de condiţiunile ei particulare.

Din punctul de vedere al unei asemenea concepţii aprioriste, cunoaşterea este posibilă. Dar valoarea ei încetează de a mai fi absolută. Formele cunoaşterii impunându-se materiei care vine din afara ei o modifică şi cunoaşterea care rezultă nu mai este aceea a unei existenţe aşa cum este în sine, ci aşa cum ne apare. Lumea cunoaşterii noastre este deaceea o *lume fenomenală*. Că există o

lume în sine, nu o putem ști decât în mod indirect, prin gândire, din care cauză ea se și numește *lume numenală*. Ea trebue să existe, fiindcă materialul cunoașterii noastre n'ar avea de unde să ne vină. Dar cum este în sine, nu o putem cunoaște. Nu cel puțin pe calea gândirii. Credința ne poate face să depășim limitele mărginite ale gândirii. Dar ele există și rămân permanente.

Iată în ce constă criticismul. El mărginește posibilitatea de cunoaștere, dar nu o tăgăduește. In lumea noastră fenomenală cunoașterea este nelimitată și adevărul ei poate atinge valoare absolută. Dar numai în limitele ei. Dincolo de aceste limite, speculațiile metafizice făcute pe calea gândirii nu pot duce la niciun rezultat. Unei asemenea concepții, care nu este nici sceptică nici dogmatică, întemeetorul ei i-a dat numele de criticism, pentru atitudinea ei critică atât față de una cât și față de alta.

§ 59. *Pozitivismul: Comte.* — Ca și criticismul pozitivismul este o soluție intermediară a problemei valorii cunoașterii, pentru acelaș motiv că refuză de a admite minții omenești posibilitatea unei cunoașteri metafizice. El limitează așadar ca și critismul cunoașterea la fenomene. Dar o face întemeindu-se pe alte baze și dând concepției o altă orientare. Criticismul se întemeiază pe apriorism, și dă relativismului cunoașterii, la care ajunge, o destinație teoretică și morală. Pozitivismul se întemeiază pe empirism, și dă relativismului cunoașterii, la care deasemenea ajunge, o destinație practic socială.

Prin pozitivism se înțelege acea concepție pentru care singur studiul faptelor și a raporturilor lor așa cum se prezintă în experiență trebue urmărit în știință și în filosofie, — preocupările de ordin teologic sau metafizic trebuind să fie total părăsite. In această accepțiune pozitivismul este o orientare filosofică cunoscută încă din antichitate. Protagoras, care spunea că omul este măsura lucrurilor, avea o asemenea orientare. In timpurile mai noui, *Hume* a căutat să dea științei și filosofiei o îndrumare pozitivistă. Dar adevăratul întemeetor al concepției este *Auguste Comte* autorul celor două opere întitulate: *Curs de filosofie pozitivă* și *Curs de politică pozitivă*.

Filosoful francez își întemeia concepția epistemologică pozitivistă pe studiul evoluției minții omenești. Acest studiu l-a dus pe Comte, mai întâi, la *legea celor trei stări*, și pe această lege și-a întemeiat el, apoi, concluziile sale epistemologice. Dacă privim mintea omenească dealungul diferitelor ei încercări de a cunoaște și explica lucrurile, spunea el, constatăm că ea a trecut în toate domeniile de cercetare prin trei faze fundamentale cari constituesc principalele momente ale evoluției sale istorice. Prima este *faza teologică* sau *fictivă*, în care a căutat să explice lucrurile prin forțe supranaturale de natură divină. Cea de a doua este *faza metafizică* sau *abstractă*, în care a căutat să explice lu-

crurile prin entităţi abstracte, suprasensibile, prin cauze şi prin scopuri ultime. Iufine, cea de a treia, care este epoca mai mult a viitorului decât a prezentului, este *faza pozitivă* sau *ştiinţifică*, în care mintea omenească se mărgineşte la cunoaşterea faptelor şi a raporturilor care există între ele.

Concluzia care rezulta în mod firesc din această lege de evoluţie a minţii omeneşti era că explicările cu caracter teologic şi metafizic reprezentând faze din trecut depăşite ale minţii omeneşti trebuesc eliminate din domeniile în cari au mai rămas. Şi pentru Comte interesul unei asemenea curăţiri nu este numai teoretic, ci şi practic. Haosul politic al timpului său el îl punea pe socoteala haosului intelectual, iar pe acesta îl punea pe socoteala faptului că se trăia din punct de vedere intelectual într'o epocă în care produse intelectuale ale diferitelor faze de evoluţie ale minţii omeneşti se suprapun disputându-şi valoarea de adevăr şi făcând imposibilă unitatea de concepţii ale oamenilor. Armonia socială nu poate fi realizată decât printr'o prealabilă armonie intelectuală, iar aceasta numai prin eliminarea din activitatea intelectuală a oamenilor a ultimelor resturi de concepţii cu caracter teologic şi metafizic.

Din punct de vedere epistemologic, concluzia care se desprindea din legea celor trei stări era că explicările cu caracter teologic şi metafizic aparţinând unor forme perimate de evoluţie a minţii omeneşti, iar explicările pozitive fiind singurele destinate a fi ale viitorului, ştiinţa şi filosofia trebue să se mărginească la ele. Ştiinţa şi filosofia trebue să se mărginească la studiul faptelor şi al legilor de cari sunt guvernate. Mai departe nu au ce căuta. Comte nici nu afirma nici nu nega existenţa lumii metafizice. Aceasta este încă una din deosebirile esenţiale dintre concepţia sa şi aceea a lui Kant. Filosoful german mărginea cunoaşterea, aşa cum avea să facă şi Comte, la lumea fenomenală, dar admitea existenţa uneia numenale necunoscute. Comte nu se ocupa de asemenea lucruri. Pentru el problema existenţei metafizice nu se ridica. O asemenea problemă el o considera ca apartinând unei forme de evoluţie din trecut a minţii omeneşti.

S'ar putea spune că neocupându-se de existenţa lumii metafizice, — ceeace echivalează cu o negare a ei, — pozitivismul ia forma unui dogmatism. Intrucât nu există decât faptele şi raporturile lor, şi întrucât cunoaşterea lor este posibilă prin experienţă, pozitivismul devine dogmatic în problema valorii cunoaşterii Ceeace îl face totuşi să nu fie, este caracterul relativ al cunoaşterii, pe care îl afirmă fără rezervă. Singure explicările teologice şi cele metafizice au urmărit să realizeze o valoare absolută. Explicările pozitive se recunosc ele însele ca fiind de o valoare relativă. Ceeace urmăreşte să determine ştiinţa şi filosofia pozitivă, nu sunt valori absolute, ci relaţii. Cu acest caracter al adevărurilor sale, pozitivismul nu este un dogmatism, ci un re-

lativism. Dar nu merge până acolo, încât să cadă în scepticism. Pozitivismul este totatât de departe de concepţiile sceptice, cât este de cele dogmatice. Locul lui în problema valorii adevărului este deaceea în seria soluţiilor ei intermediare.

Ca sistem filosofic pozitivismul este mult mai mult decât o simplă teorie asupra cunoaşterii, aşa cum l-am înfăţişat mai sus, examinându-l din punctul de vedere care ne interesa aici. Teoria de care e vorba nici nu i-a fost esenţială în forma lui primitivă. Filosofia pozitivă a fost la origină o filosofie socială. Inlăuntrul ei teoria relativistă a cunoaşterii avea un interes secundar. In evoluţia lui ulterioară, pozitivismul a devenit totuşi mai mult o concepţie epistemologică şi o metodă derivată din ea. Cel puţin sub această formă el a exercitat influenţa cea mai puternică şi cea mai fecundă, influenţa filosofiei sale sociale rămânând mai puţin sensibilă şi dând rezultate de mai slabă importanţă.

Dintre gânditorii mai de seamă pe cari pozitivismul i-a influenţat din punct de vedere epistemologic au fost în Franţa *Taine* şi *Renan*, în Anglia *Mill*, *Spencer* şi *Lewis*, iar în Germania *Feuerbach*, *Dühring*, *Avenarius*, *Laas*, *Mach* şi alţii. Cu toate deosebirile teoretice dintre aceşti gânditori, toţi se caracterizează, ca adepţi ai pozitivismului, prin dispreţul pentru metafizică şi prin mărginirea ştiinţei şi a filosofiei la studiul faptelor experienţei şi a raporturilor dintre ele. Pozitivismul nu trebue totuşi considerat, aşa cum a arătat d. *Florian* în *Metafizica şi Problematica ei* (p. 66 şi urm.), ca un agent de disoluţie a metafizicei în filosofia contemporană, ci mai degrabă ca o încercare de a mai salva dintr'însa ceeace mai putea fi salvat în faţa progreselor ştiinţei.

§ 60. *Agnosticismul: Spencer.* — Agnosticismul este un gen particular de pozitivism, — cel puţin la *Herbert Spencer*, cel mai de seamă reprezentant al său. Ceeace îl deosebeşte de pozitivism, este mai întâi modul de întemeere. Pozitivismul se întemeiază pe studiul evoluţiei istorice a minţii omeneşti. Agnosticismul se întemeiază pe consideraţii asupra relativităţii cunoaşterii. Il deosebeşte apoi concepţia privitoare la obiectul cunoaşterii. Pozitivismul neagă sau cel puţin nu ia în niciun fel în considerare existenţa lumii metafizice. Agnosticismul îi afirmă existenţa negând posibilitatea minţii omeneşti de a o cunoaşte. In privinţa acesta, agnosticismul reprezintă un punct de vedere asemănător cu acel al criticismului. Deosebirea aici este de mod de întemeere. Criticismul se întemeiază pe apriorism. Agnosticismul dimpotrivă are ca fundament o concepţie empiristă.

Cunoaşterea, spunea Spencer, este relativă. Ea este relativă pentru trei motive fundamentale, este, spunea filosoful englez, de trei ori relativă. Este relativă mai întâi fiindcă presupune

relaţia dintre un subiect cunoscător şi un obiect de cunoscut. Fără o asemenea relaţie, cunoaşterea nu este posibilă. In cunoştinţa cea mai elementară se găseşte un subiect care cunoaşte şi un obiect care este cunoscut. Cunoştinţa reprezintă deci întotdeauna o relaţie anumită a lor. Fapte cari intră în relaţie însă, îşi pierd caracterul absolut. Nici subiectul nici obiectul, aşadar, nu ar putea să mai rămână existenţe absolute în faptul cunoaşterii. Dar în realitate nici nu este vorba despre aceasta. Este vorba numai de cunoaştere, şi am văzut că ea este o relaţie. O relaţie însă nu este ceva absolut. Cunoaşterea este deci ceva relativ. Ea este relativă.

Şi este nu numai pentru acest motiv. Ea mai este relativă, fiindcă presupune totdeauna o deosebire. Nu putem cunoaşte ceva şi nu punem şti ceeace este, fără a-l deosebi de ceeace nu este. O deosebire este însă o relaţie care se stabileşte între lucruri. Şi din acest punct de vedere cunoaşterea este deci deasemenea relativă. Dar pentru a cunoaşte un lucru nu este deajuns să-l deosebim de celelalte, ci trebue să-l şi asemănăm cu altele plasându-l în clasa de lucruri din care face parte. Şi asemănarea însă, ca şi deosebirea, este o relaţie. Iar întrucât ea condiţionează în mod necesar cunoaşterea, rezultă că ea este relativă.

Caracterul relativ al cuncaşterii, care este, cum s'a văzut, o consecinţă a condiţiunilor ei fundamentale, rezultă şi din analiza ideilor fundamentale ale ştiinţei. O asemenea analiză dovedeşte că o cunoaştere absolută nu este posibilă. Dacă examinăm ideea de spaţiu, de timp, de materie, de mişcare, vedem că ele sunt contradictorii. Timpul şi spaţiul nu pot fi concepute nici ca existenţe finite nici ca infinite. Materia nu poate fi concepută nici ca divizibilă nici ca indivizibilă la infinit. Iar forţa şi mişcarea sunt idei ininteligibile. Concluzia care se impune în urma unui asemenea examen critic este că cunoaşterea noastră căzând în contradicţii de îndată ce părăseşte faptele relative ale experienţei este prin natura ei mărginită la ceeace este relativ, şi că deci o cunoaştere a absolutului nu este posibilă.

Cunoaşterea este deci relativă. Dacă însă nu putem cunoaşte absolutul sau necondiţionatul, cum îi spunea Spencer, nu înseamnă că nu există. Existenţa condiţionalului o dovedeşte. Dacă n'ar exista decât relativul, relativul el însuş ar fi absolut, şi cunoaşterea noastră ea însăş o cunoaştere absolută. Absolutul există, dar nu poate fi cunoscut.

§ 61. *Pragmatismul.* — a. *Pragmatismul lui Peirce.* — Învăţatul american *Charles Santiago Sanders Peirce* este considerat întemeetorul pragmatismului, nu atât pentrucă ar fi formulat primul doctrina pragmatistă, cât pentrucă teoreticienii ei de mai târziu, William James în deosebi, nu ar fi făcut decât să desvolte consecinţele unor teorii de logică pe cari Peirce le formulase în-

tr'un articol rămas multă vreme fără niciun răsunet. Peirce el însuş nu a fost niciodată pragmatist în înţelesul pe care l-a căpătat acest termen la continuatorii săi, deşi obişnuia să numească pragmatism metoda pe care o propusese în logică. Iar când reprezentanţii pragmatismului, ajunşi la forma definitivă a doctrinei lor, au încercat să facă din el un tovarăş de idei, el s'a grăbit să protesteze împotriva unei asemenea interpretări, pe care o considera abuzivă, a vederilor sale.

Preocuparea care l-a determinat pe Peirce să scrie articolul său celebru: *Cum să facem ideile noastre clare*, apărut în 1878 în *Popular Science Monthly*, devenit mai târziu punctul de plecare al pragmatismului, fusese, — dupăcum se vede din titlu, de a stabili o metodă prin care să înlăturăm confuziile din gândirea noastră şi să ne clarificăm ideile. Peirce practicase de timpuriu metodele ştiinţelor exacte. Fiu al unui mare matematician al Americei, el locuise de mic într'un laborator. Simplul exerciţiu al metodelor ştiinţifice însă nemulţumindu-l şi rezultatele lor părându-i insuficiente, el a căutat mai târziu să le perfecţioneze. In acest fel a fost atras spre studiul logicei.

Una din imperfecţiunile acestei ştiinţe i s'a părut că stă în faptul că ea nu dă un mijloc practic de a obţine în ideile noastre o claritate suficientă, aşa încât să putem stabili precis înţelesul lor şi să le deosebim real unele de alte. Peirce îşi dădea seama că pe această cale s'ar înlătura multe discuţii inutile cari se continuă în jurul unor termeni lipsiţi de înţeles şi s'ar deslega numeroase probleme ştiinţifice. Iată dece, el a căutat să descopere un asemenea mijloc de a face clare ideile noastre.

Se obişnueşte, spunea el, să fie socotită clară ideea pe care o recunoaştem fără să o confundăm cu o alta. Cum însă nimic nu ne asigură că suntem înzestraţi cu o facultate care să ne îngădue să recunoaştem „din vedere" ideile, nu rămâne a fi considerată clară decât ideia pe care o recunoaştem fără dificultate în împrejurări obişnuite. Caracteristica aceasta însă are defectul de a fi prea vagă şi impracticabilă. Ea nu ne învaţă tocmai ceeace urmărim: modul de a face ca ideile noastre să capete un înţeles precis. Pentru aceasta, spunea Peirce, trebue să vedem care este funcţiunea gândirii. Inţelesul ideilor trebue atunci să se precizeze, când ele ating scopul pentru care ele se produc. Ca să vedem însă scopul în vederea căruia există ideile, trebue să cercetăm ce funcţiune are gândirea. Este un fapt netăgăduit că ideile sunt produsul gândirii. Aşa fiind, înţelesul lor va fi cu atât mai bine determinat şi ele vor fi deci cu atât mai clare, cu cât gândirea va fi mai aproape de realizarea deplină a funcţiunii sale. Iată deci, ca să ştim cum putem determina înţelesul ideilor noastre, trebue să vedem mai întâi care este funcţiunea gândirii.

Gândirea, a observat mai întâi Peirce, este pusă în activitate de îndoială, şi încetează când îndoelii i se substitue cre-

dința. Funcțiunea gândirii este deci de a înlătura îndoiala și de a produce în locul ei credința. Dar credința ce este? Ca să putem răspunde la această întrebare, trebue să știm mai înainte ce este contrariul ei: îndoiala, pe care credința are rolul de a o înlocui. Idoiala naște, spunea Peirce tradând o anumită mentalitate, dintr'o nehotărâre în acțiunile noastre. Câtă vreme știm ce avem de făcut, nu există în spiritul nostru nicio urmă de îndoială. Ea apare în momentul când acțiunea noastră nu cunoaște regula pe care trebue să o urmeze. Credința nu poate fi dar decât dispoziținea noastră de a lucra într'un anumit fel. Așa se explică dece, spunea Peirce, credința implică totdeauna o regulă de acțiune și urmărește să formeze o obișnuință.

De aici rezultă că credințele nu se pot deosebi decât prin regulele de acțiune pe cari le cuprind și prin obișnuințele diferite la cari sfârșesc, adică prin consecințele lor practice. Înțelesul ideilor este cuprins deci în consecințele lor practice. Idei al căror rezultat este stabilirea aceleiaș conduite, nu se deosebesc între ele decât verbal. Dimpotrivă, idei cari sfârșesc la stabilirea unor regule diferite de acțiune, au înțeles diferit. Iar înțelesul oricării idei nu este determinat decât de totalitatea rezultatelor ei practice. „Scopul esențial al credinței, spunea Peirce în articolul pe care l-am menționat, este stabilirea unei deprinderi, iar diferitele feluri de credințe se deosebesc prin diferitele moduri de acțiune pe cari le produce. Dacă credințele nu diferă sub acest raport, dacă ele pun capăt aceleaș îndoeli creind aceeaș regulă de acțiune, simple diferențe în modul de a le concepe nu ajung pentru a face din ele credințe diferite. Se stabilesc adesea distincțiuni imaginare între credințe, cari nu diferă decât în chipul prin care sunt exprimate".

Înțelesul ideilor este cuprins așadar, după Peirce, în rezultatele lor practice. Dar nu totdeauna este vorba, spunea el, în ideile noastre de rezultate practice în înțelesul strict al cuvântului. Este adevărat că două ipoteze în științele naturii diferă, dacă consecințele lor practice sunt ireductibile. Nu este la fel cazul cu sistemele de postulate matematice. Sfârșesc și ele deasemenea la consecințe. Consecințele lor însă sunt deducții de ordin intelectual, nu rezultate practice. In asemenea cazuri, au înțeles diferit două sisteme de postulate, când consecințele lor intelectuale nu sunt aceleaș. Iată dece, spunea Peirce, înțelesul ideilor este determinat nu numai de consecințele lor practice, ci și de acele intelectuale.

Publicat mai întâi într'o revistă americană și apoi în traducere franceză în *Revue Philosophique* din Ianuarie 1879, articolul în care Peirce desvolta aceste idei n'a deșteptat mult timp niciun interes deosebit. Abia după două decinii *James* a atras atenția asupră-i, într'o conferință ținută în 1898 la universitatea din California, care îndată după publicare a provocat discuțiuni aprinse dând naștere mișcării pragmatiste.

Dar această singură împrejurare nu dă socoteală de apariția pragmatismului. Condițiuni economice și sociale, dupăcum a abservat profesorul elvețian Albert Schinz în *Antipragmatism*, explică aspectul original al acestui curent de idei. In America de Nord, spune Schinz, unde a apărut pragmatismul, pământul posedă bogății imense, dar clima fiind aspră și nestatornică oamenii trebue să cheltuiască o activitate formidabilă pentru a le obține. Preocupați într'o așa de largă măsură de nevoile practice, este explicabil dece acești oameni disprețuesc munca neproductivă. Se adaugă la această condițiune geografică și economică · faptul că majoritatea populației din America este formată din oameni veniți din Europa fără resurse materiale suficiente, adesea lipsiți, pentru a-și asigura existența. Iată dece, oamenii au ajuns acolo să nu creadă decât în ceeace le asigură succesul. Spiritul lor este îndreptat exclusiv în direcțiunea ideilor cari produc, cari asigură un succes practic oarecare. Disprețul acestor oameni pentru viața contemplativă este general, și merge așa de departe, încât orice muncă neproductivă este socotită imorală. Astfel, după Schinz, filosofia pragmatistă, pentru care adevărată nu este decât ideea oare asigură un succes „nu face decât să traducă în termeni de școală o stare de spirit dominantă în America". Iar în America filosofia trebuia să se acomodeze în mod necesar mentalității populare, pentrucă într'o țară și într'o epocă democratică, spune Schinz, gândirea filosofică nu este liberă: ea trebue să satisfacă aspirațiile gândirii populare.

Cum am arătat, teza expusă de Peirce era ideea cu totul amemericană că scopul cunoașterii este acțiunea, din care motiv ideile au înțelesul lor în acțiunile la cari sfârșesc. Este drept că de aici până la concepția pragmatistă despre adevăr nu era mare distanță. Pragmatismul neagă deasemenea gândirii valoarea în sine. El afirmă deasemenea că acțiunea ar fi scopul unic al gândirii și că singure consecințele ideilor le-ar determina înțelesul. Pe lângă toate acestea însă, el adaugă teza sa originală și deosebit de importantă, că rezultatele la cari sfârșesc ideile sunt singurele cari creiază valoarea lor de adevăr, ceeace Peirce nu a susținut niciodată. William James este primul care a formulat această teorie.

b. *Pragmatismul lui James.* — Spuneam că James a remarcat abia în 1898 articolul lui Peirce, — după douăzeci de ani dela apariție, — exprimând atunci pentru prima oară teza sa pragmatistă. Incă din timpul însă când Peirce publicase articolul său, întemeindu-se pe studii întinse în domeniul fiziologiei și al psihologiei, la cari îl angajase încă din 1872 la universitatea Harvard cariera sa academică, și în special întemeindu-se pe teoria spenceriană despre evoluția psihologică concepută ca având punctul de plecare în actul reflex, — teorie pe care o expusese într'un curs asupra Filosofiei Evoluției ținut în 1879—80, — el putuse independent de Peirce să ajungă la ideile principale ale unei teorii asupra naturii

activităţii intelectuale, care avea puncte comune cu teza acestuia şi anunţa doctrina sa pragmatistă.

Incă de atunci el susţinea că inteligenţa este un instrument pe care şi l-a creat viaţa pentru a reacţiona mai potrivit în scopul conservării individului, că deci rolul inteligenţei este de a servi acţiunii, nu de a cunoaşte în mod dezinteresat. Şi cum acţiunea are în nevoile vieţii mobilul ei permanent, el gândea că inteligenţa nu şi-ar putea îndeplini funcţiunea decât operând în datele experienţei transformări corespunzătoare lor. Iar dacă în starea ei actuală de desvoltare inteligenţa nu mai pare a avea acest caracter utilitar, aceasta se datoreşte evoluţiei îndelungate şi rafinării pe care a suferit-o. Inteligenţa a devenit din ce în ce mai independentă de nevoile directe ale vieţii. Ea continuă totuşi să-şi păstreze rolul primitiv. Aşa se explică dece orice idee nu are interes pentru noi şi nu ne câştigă adeziunea decât în măsura în care are legătură cu aspiraţiile noastre şi le satisface. Astfel, cu mult înainte de a ajunge la concepţia sa pragmatistă, James concepuse şi exprimase ideea că inteligenţa este un instrument al vieţii, şi că proprietatea fundamentală a cunoaşterii nu este atât de a fi logică, cât de a răspunde nevoilor practice ale vieţii.

Mai târziu, schimbând în 1899 catedra de filosofie pe care o avea la universitatea Harvard pentru catedra de psihologie dela aceeaş universitate, James a revenit asupra acestei teze expunând-o într'o formă mai amplă şi mai sistematică în *Principiile de Psihologie*. Sensaţia, spunea el aici, care face începutul activităţii noastre mintale şi care pare a fi o reproducere pasivă a lumii exterioare, este în cea mai mare parte opera nevoilor şi a preferinţelor noastre subiective. Este uşor de constatat că tot ceeace nu ne interesează din datele variate ale experienţei scapă conştiinţei, pentru a nu păşi pragul ei şi a se transforma în sensaţii decât elementele cari au un oarecare raport cu interesele noastre momentane sau permanente. De aici rezultă faptul că atribuim unui lucru cu atât mai multă realitate cu cât este într'un mai strâns raport cu viaţa noastră afectivă şi cu activitatea noastră în general. Gândirea ea însăş, în formele ei superioare este supusă aceluiaş mecanism. In formarea ideilor generale gândirea desprinde caracterele simple şi comune ale lucrurilor, fiindcă îi sunt cele mai accesibile şi fiindcă au fost întâlnite mai adesea în experienţă. Acestora ea le atribue calitatea de a fi proprietăţile esenţiale ale lucrurilor. Ele sunt departe totuşi de a fi în realitate echivalentul lucrurilor concrete. Viziuni fragmentare şi schematice ale lucrurilor cum sunt în realitate, ideile generale nu pot substitui în niciun fel bogăţia de aspecte şi de proprietăţi a lucrurilor concrete. Iată dar că în realitate funcţiunile inteligenţei se produc sub imperiul nevoilor de acţiune.

Până aici, deşi nu era departe de pragmatism, James nu ajunsese însă să-i formuleze principiile. Pecând pragmatismul este o teorie filosofică a adevărului, ceeace susţinea în *Principiile* sale

era o teorie biologică a cunoaşterii. Împrejurări deosebite ale vieţii l-au determinat să urmeze mai departe desvoltarea ideilor sale în direcţia pragmatismului. Preocupări de ordin religios, pe cari James le păstra din educaţia căpătată în copilărie, l-au îndreptat spre noua sa teorie a adevărului. La ele s'a adăugat influenţa exercitată asupra gândirii sale de ideile lui Renouvier, dela care el învăţase că rolul credinţei este real şi legitim în construirea convingerilor, că adică ne formăm opiniile sub imperiul sentimentelor şi al voinţei, şi că toate credinţele noastre astfel produse sunt adevărate prin chiar calitatea lor de a exprima tendinţe profunde ale fiinţei omeneşti.

James a crezut că poate în modul acesta să legitimeze o filosofie religioasă, care să fie independentă de religiile istorice, dar care să păstreze elementele constitutive ale oricării religii. Pe calea demonstraţiei raţionale o asemenea încercare nu poate ajunge la rezultatul dorit. Credinţele religioase se impun spiritului, dar nu pot fi dovedite în felul în care sunt dovedite adevărurile ştiinţifice. Sunt ele lipsite de adevăr pentru aceasta? Şi trebuesc ele din acest motiv respinse fără nicio deosebire? Este de observat, spunea James, că cei ce neagă valoarea de adevăr a credinţelor religioase consideră adevărul ca fiind necesar şi impersonal şi ca existând prinurmare independent de cugetarea noastră.

Ce sunt în realitate adevărurile? Este evident că ele sunt înainte de toate opinii ale noastre. Şi ce ne face să le credem adevărate? Faptele arată că credem în ceeace foloseşte acţiunii noastre şi în ceeace satisface nevoile noastre de ordin subiectiv. De aici rezultă că în realitate nu există adevăruri necesare şi impersonale, independente de gândirea noastră şi de mobilele ei de ordin subiectiv. Trebue să renunţăm deci la concepţia care atribue adevărului existenţă absolută. Adevărul nu poate să existe independent de tendinţele noastre subiective cari îl constituesc, independent de afectivitatea şi de acţiunea noastră. El este totdeauna o credinţă a noastră în legătură cu nevoile acţiunii noastre. Se stabileşte de obiceiu o deosebire inexistentă în realitate, spunea James, între credinţe şi adevăruri. De fapt, ştiinţele fără excepţie îşi întemeiază adevărurile pe credinţă. „Filosofii ştiinţifici de azi, scria el, stăruе foarte mult asupra nevoii credinţii ca element al atitudinii noastre mintale. Dar, printr'un capriciu ciudat şi arbitrar, ei restrâng uzajul legitim al credinţei la această singură propoziţiune: „Cursul naturii este uniform. A spune că natura va asculta mâine de legile cari o guvernează azi constitue, după ei, un adevăr indemonstrabil; dar în interesul atât al cunoaşterii cât şi al acţiunii trebue să-l postulăm sau să-l adoptăm. *Cum zicea* Helmholtz: „un singur sfat se poate da aici: crede şi lucrează". Şi profesorul Bain afirmă că „singura noastră eroare este de a pretinde a explica sau justifica acest postulat sau de a-l trata ca şi când nu ar fi presupus dela început". Intre adevărurile ştiinţifice şi simplele noastre credinţe

nu există dar prăpastia pe care o văd unii. In realitate toate adevărurile ştiinţifice se întemeiază în ultimă analiză pe credinţe. „Nu putem în niciun chip să trăim sau să gândim„ spunea James, fără un grad oarecare de credinţă. Credinţa este sinonimă cu ipoteza care funcţionează. Singura diferenţă pe care o văd, este că unele ipoteze se resping în cinci minute şi că altele desfid timpul".

Să cercetăm însă mai de aproape, spunea James, care este în ştiinţă criteriul adevărului. In ştiinţele naturii este adevărată acea opinie care ne îngăduie să prevedem un fenomen viitor. Adevărată este aşadar în ştiinţă ideea care prezice bine. Dar prezicerea despre care este vorba nu este decât scopul pe care-l urmăresc adevărurile ştiinţifice. Deaceea despre ideile adevărate se poate spune că sunt acele cari îşi ating scopul, cari au o utilitate oarecare, cari funcţionează bine, cari au succes. Utilitatea şi succesul este dar criteriul adevărului. Chiar din punct de vedere logic, nu este adevărată o idee decât în măsura în care isbuteşte să coordoneze ideile noastre, — ceeace constitue o utilitate şi un succes.

Dacă utilitatea este semnul distinctiv al adevărului, rezultă că, pentru a determina valoarea de adevăr a credinţelor religioase, trebue să stabilim măsura în care sunt ele utile, măsura în care adică realizează promisiunile lor sau gradul de succes pe care-l ating. Se ştie că rolul credinţelor religioase este de a satisface nevoi de ordin moral ale sufletului omenesc. Vor fi dar adevărate acele dintr'însele cari au isbutit să satisfacă sufletul omenesc din acest punct de vedere. De aici rezultă că credinţele religioase nu sunt false. Ceeace urmărea la început James în teoria sa asupra adevărului, era tocmai să stabilească legitimitatea credinţelor religioase alături de adevărurile ştiinţifice. lucru pe care l-a şi făcut în articolul său celebru *Voinţa de a Crede*. Astfel preocupări de ordin religios au constituit punctul de plecare al pragmatismului său.

Asemănările cari existau între noua sa concepţie despre adevăr şi metoda propusă de Peirce i-au atras atenţia asupra teoriilor logice ale acestuia. Peirce nu susţinuse că consecinţele ideilor ar determina valoarea lor de adevăr, ci numai înţelesul lor. Atât era deajuns totuşi, pentruca James să găsească în Peirce un aliat util. Astfel el şi-a propus să expună şi să folosească în sprijinul propriilor sale teorii metoda învăţatului american, ceeace a şi făcut într'o conferinţă întitulată *Concepţii filosofice şi rezultate practice* ţinută în 1898 la universitatea din California. Indată după publicare, conferinţa lui James, care formula o concepţie nouă despre adevăr, şi lansa pentru prima oară în public termenul „pragmatism", a provocat discuţii vii dând naştere mişcării pragmatiste. Chestiunea pusă în discuţiune de data aceasta nu mai era privitoare la valoarea de adevăr a credinţelor religioase, ci la valoarea adevărului în general.

In această formă nouă, pragmatismul lui James afirma că adevărul este o calitate care se adaugă unei idei datorită utilității pe care o prezintă sau succesului pe care îl realizează. Înțelesul în care erau luați termenii de utilitate și de succes nu este îndeajuns de limpede. James pare a fi înclinat uneori spre o înțelegere mai mult practică a lor. In fața obiecțiunilor însă cari i s'au adus el a dat cuvintelor o nuanță intelectuală de înțeles, așa încât s'a putut spune că teoria sa despre adevăr nu este în realitate deosebită decât verbal de aceea intelectualistă. Utilitatea și succesul dau unei idei valoare de adevăr; dar nu o utilitate și un succes de ordin practic, material, — nu cel puțin totdeauna, — ci o utilitate și un succes de ordin intelectual, care constă în armonia pusă de ea în sistemul întreg al ideilor noastre.

Oricât de surprinzătoare este concepția pragmatistă, spune James, ea trebue totuși admisă. Un adevăr care nu folosește la nimic este o imposibilitate. „Să admitem că nu ar fi nimic în ideile adevărate care să fie folositor pentru viață. Să admitem că a le avea este un dezavantaj pozitiv, și că ideile false ar fi singurele avantajoase. Ar trebui atunci să admitem că noțiunea de adevăr, conceput ca lucru divin și valoros, și noțiunea cercetării sale, concepută ca obligatorie, nu ar fi putut niciodată să se desvolte sau să devină o dogmă. Intr'o lume în care ar fi așa, datoria noastră ar fi să fugim de adevăr. In lumea în care suntem, din contra, dupăcum există unele alimente cari nu sunt numai plăcute la gust, ci bune pentru dinți, bune pentru stomac, bune pentru țesuturi, exact la fel există unele idei, cari nu sunt numai plăcute la gândit sau numai plăcute ca servind drept punct de sprijin altor idei la cari noi ținem; există idei cari ne sunt pe lângă aceasta un ajutor prețios în viața practică. Dacă este o viață care să fie real mai bine de trăit decât oricare alta, și dacă există o idee care obținând adeziunea noastră poate să ne ajute să trăim în această viață, ei bine! ne va fi real mai bine să credem în această idee, cu condițiunea ca credința care se leagă aici să nu fie în opoziție cu alte interese vitale de o valoare superioară".

Utilitatea rămâne dar, după filosoful american, criteriul adevărului. Se ridică însă întrebarea, după ce cunoaștem calitatea unei idei de a fi utilă? Pentru aceasta James admitea că există un singur mijloc. Utilitatea unei idei se constată prin aceea că pusă să-și îndeplinească funcțiunea dă rezultatul promis. El numea *verificare* operația de care e vorba, fără să ia cuvântul în înțelesul curent. Este adevărată ideea care se verifică. Aceasta o admit și intelectualiștii. Dar în concepția pragmatistă verificarea este „funcțiunea care constă pentru o idee în a servi drept călăuză, și drept călăuză plăcută". Pentru intelectualiști, verificarea are un înțeles logic, și nu face decât să confirme adevărul unei idei. Pentru James, verificarea are un înțeles practic, și are ca funcțiune să creeze adevărul unei idei. El lua așadar termenul *veri-ficare* în înțelesul etimologic care

este a face adevărat. „Adevărul unei idei, spunea James, nu este o proprietate care i-ar fi inerentă şi care ar rămânea inactivă. Adevărul este un eveniment care se produce pentru o idee. Aceasta devine adevărată; ea este făcută adevărată de unele fapte. Ea capătă adevărul ei printr'o muncă pe care o efectuează şi care constitue verificarea ei". Iar în altă parte: „Ideile adevărate sunt acele pe cari le putem asimila, valida, corobora şi verifica. Ideile false sunt acelea cari nu pot aceasta. Adevărul ideii nu este o proprietate stagnantă interioară ei. Adevărul se adaogă unei idei, ideeea devine adevărată, ea este făcută adevărată de evenimente. Adevărul este de fapt un eveniment, un proces, şi anume procesul de a se verifica, veri-ficarea sa". Aşadar adevărul nu există, ci se creiază. Iar ceeace-l creiază, este utilizarea lui, punerea lui în aplicare, numită de James verificare. Cu alte cuvinte, adevărul nu preexistă probei care îl stabileşte, iar proba lui constă în satisfacţia pe care o dă uneia din multiplele noastre nevoi.

Dar filosoful american nu s'a oprit totdeauna la această concepţie utilitară despre adevăr. Uneori, îndrăsneala lui depăşind orice limită el afirma fără niciun înconjur că adevărul este ideea care ne satisface în mod plăcut. Căutând alteori să prevină obiecţiile cari i se aduceau, el devenea mai rezervat în expresii, şi atunci, deşi continua să vorbească despre satisfacţii, preciza că termenul este luat numai în înţeles intelectual, aşa încât opinia sa despre adevăr a oscilat în realitate între două concepţii cu totul diferite.

c. *Umanismul lui F. C. S. Schiller.* — Puţin timp după ce a fost lansat de James, pragmatismul a găsit numeroşi adepţi dispuşi a fi mai consecvenţi decât întemeetorul său. Dintre aceştia a pus mai mult zel pentru apărarea doctrinei şi a căutat să ducă mai departe consecinţele ei cunoscutul profesor dela Oxford *Ferdinand Canning Scott Schiller*. El pare totuşi a nu datora în întregime lui James concepţia sa utilitară despre adevăr. După mărturisirea sa, că nu ar fi cunoscut scrierile lui James înainte de 1891, adică înainte de publicarea scrierii sale *Enigmele Sfinxului*, în care sunt schiţate ideile fundamentale ale umanismului său, el pare a fi ajuns independent de James la o concepţie despre adevăr apropiată de pragmatismul acestuia.

In lucrarea despre care este vorba Schiller căutând să determine posibilitatea metafizicei afirma că problemele ei, ca dealtfel toate speculaţiile cugetării omeneşti, nasc din nevoia pe care o simt oamenii de a întemeia viaţa pe o teorie. Inspirându-se astfel din psihologia utilitară engleză, el era de părere că noi nu gândim din simpla preocupare de a cunoaşte, ci fiindcă este în interesul acţiunii şi al vieţii să concepem lucrurile într'un fel oarecare. Altfel viaţa ar fi lipsită de orientare. Funcţiunile cele mai înalte deci ale inteligenţei sunt puse în serviciul vieţii, aşa cum sunt şi instinctele, cu simpla deosebire că serviciile pe cari le aduce inteligenţa vieţii sunt infinit mai complicate şi mai perfecte, şi reprezintă

o treaptă mai înaltă de desvoltare. Aceasta fiind funcțiunea gândirii, se înțelege că ea nu reproduce o realitate exterioară, ci o transformă și o construește, așa fel ca să corespundă cerințelor noastre subiective. In adevăr, orice stare intelectuală reprezintă preocupările și preferințele noastre, cu alte cuvinte ne reprezintă pe noi înșine mai mult decât lucrurile din afara noastră. Este deaceea inerent cunoașterii un oarecare antropomorfism. Intrebarea care se ridică este dacă trebue să respingem ca falsă o asemenea cunoaștere, pentru a căuta una independentă de nevoile noastre umane. Răspunsul lui Schiller este că o asemenea cunoaștere independentă de nevoile vieții, presupunând că ar fi posibilă, nu ar fi decât ca o fantomă care nu are într'însa nimic real. Existența rămâne deaceea să fie interpretată în analogie cu propria noastră ființă.

Acestea erau ideile lui Schiller despre origina și valoarea cunoașterii în momentul când a cunoscut scrierile lui James, *Principiile de Psihologie* mai întâi, și ceva mai târziu *Voința de a Crede*. Aici James afirma deasemenea acțiunea reală și legitimă a tendințelor subiective în procesul cunoașterii. Se înțelege deaceea interesul pe care l-a simțit Schiller pentru opera filosofului american. Admirația sa pentru nouile teorii ale lui James era cu atât mai mare cu cât ele îi ajutau să respingă pe adversarii săi „absolutiști" inspirați din idealismul german. In această direcțiune și-a îndreptat Schiller atacurile sale.

Ocaziunea de a se manifesta i-a dat-o mai întâi inițiativa unui cerc de tineri filosofi, din care făcea și el parte. Reprezentanții idealismului englez și american ajunseseră să conceapă existența ca pe o rațiune impersonală și absolută. Ei negau deaceea existența reală a persoanei. Impotriva unei asemenea concepții s'au ridicat, în 1902, opt dintre membrii *Societății de Filosofie* dela Oxford, printre cari era și Schiller. Intr'o publicație comună, întitulată *Idealismul personal*, ei au căutat să dovedească realitatea persoanei, arătând că ea este scopul oricării acțiuni și al oricării cunoașteri. In articolul său, întitulat *Axiome ca Postulate*, Schiller punea în discuție tocmai ceace părea mai inatacabil în concepția absolută, anume existența axiomelor cari stau la temelia gândirii și cari par a avea un caracter cu totul impersonal.

S'au formulat până acum, spunea Schiller, două ipoteze cu privire la origina și natura axiomelor. Una, a empirismului, care face din ele copii ale experienței, alta a apriorismului, care pretinde că sunt legi eterne ale gândirii. Dar amândouă sunt deopotrivă de neîntemeiate, pentrucă presupun posibilitatea gândirii de a funcționa independent de nevoile vieții, — ceeace în realitate nu se întâmplă. Gândirea nu operează decât în măsura în care nevoile noastre de acțiune i-o cer. Inteligența este un instrument de adaptare al vieții. Pentru acest motiv, postulatele gândirii nu sunt nici copii ale experienței nici legi eterne ale gândirii.

Ca sa putem şti ce sunt, spunea Schiller, trebue să vedem mai de aproape cum funcţionează gândirea. La începutul desvoltării sale, toate cunoştinţele omeneşti trebue să fi fost construcţii subiective, a căror justificare era în nevoile de ordin practic ale vieţii. Dar nu toate au sfârşit la acelaş rezultat. Suferind proba experienţei, unele dintr'însele s'au dovedit utile a orienta acţiunea noastră şi capabile să-i satisfacă nevoile, pecând altele nu. In acest chip, s'a făcut şi continuă a se face un fel de alegere între ele. Unele au fost şi sunt respinse ca închipuiri individuale. Altele dimpotrivă sunt menţinute reprezentând o utilitate mărginită în anumite limite, pentru unele domenii ale experienţii. Altele, în fine, au dovedit utilitatea lor în toate împrejurările, şi deaceea gândirea le-a conceput ca neînlăturabile dându-le numele de axiome. Axiomele nu sunt dar decât construcţii subiective ale gândirii create de nevoile vieţii, construcţii pe cari experienţa le verifică. Ele sunt chipuri de a concepe lucrurile impuse de nevoile noastre de acţiune. Valoarea lor nu stă decât în ajutorul pe care îl dau acţiunii.

Dela publicarea articolului în care expunea aceste idei, Schiller a consacrat întreaga sa activitate filosofică pentru a le susţine mai departe. Rezultatul a fost publicarea a două volume întitulate *Umanism* (1903) şi *Studii asupra Umanismului* (1907), cari au avut un răsunet deosebit, dar cari nu cuprind decât articole de polemică împotriva raţionalismului. Fondul ideilor nu diferă de concepţia lui James, aşa încât ceeace impresionează mai mult este tonul neobişnuit al expunerii, nu noutatea teoriilor.

Vechile concepţii despre adevăr sunt inacceptabile, pentru Schiller. Se numeşte uneori adevăr ideea care nu este în contradicţie cu sistemul de idei din care face parte. Această condiţiune a adevărului totuşi nu-i părea necesară. Principiul contradicţiei nu este unicul principiu după care cunoaştem, nici nu guvernează gândirea în mod necondiţionat. Ceeace urmărim în gândire, nu este numai să evităm contradicţiile. Nici nu ştim dacă ar fi posibil, căci nimic nu ne opreşte să ne îndoim că universul constitue o unitate absolută. Astfel, adevărul nu poate fi definit prin lipsa contradicţiei. — Şi nu poate fi definit nici prin corespondenţa dintre gândire şi realitate, cum fac alţii. Dacă ar fi aşa, nu l-am mai putea deosebi de eroare. Noi nu avem la îndemână decât gândirea, şi oricâte eforturi am face, nu am putea să eşim în afara ei, ca să constatăm corespondenţa dintre ea şi lucrurile externe, cari constituesc realitatea. — In general, spunea Schiller, toate definiţiile cari se dau adevărului din punct de vedere logic sau metafizic păcătuesc prin aceea că ignorează natura reală a gândirii. „Existenţa însăş a gândirii noastre nu este posibilă decât în măsura în care implică interesul, intenţiunea, emoţia, satisfacţia. De îndată ce facem abstracţie de aceşti factori, cuvântul gândire încetează a mai avea un înţeles. Logica nu poate să ignoreze aceste condiţiuni, şi nu poate să se socotească independentă de ele". *(Studii asupra*

Umanismului). Adevărul nu este dar absolut. El nu există independent de scopurile omeneşti, ci este produsul lor sau ceeace le satisface. Schiller a numit *umanism* această teorie care pune în evidenţă rolul scopurilor omeneşti în determinarea adevărului.

Adevărul sau eroarea ideilor se apreciază deci după măsura în care satisface nevoile noastre. Ele sunt forme ale utilului şi ale inutilului, ale binelui şi ale răului. Intr'o ştiinţă bunăoară este adevărat ceeace foloseşte edificării ei, şi eroare ceeace îi este inutil sau vătămător. Iar o ştiinţă în ansamblul ei este adevărată, dacă poate pune armonie în viaţa noastră, şi falşă dacă nu isbuteşte s'o facă.

De acord cu James că utilitatea ar fi criteriul adevărului, Schiller admitea, deasemenea cu James împreună, că ideile pot atinge grade diferite de adevăr. Sunt idei a căror utilitate se mărgineşte la un singur individ. Altele sunt utile unui cerc mai întins de oameni. Altele înfine sunt utile omenirii întregi. Utilitatea ideilor fiind semnul şi sursa adevărului lor, o idee este cu atât mai adevărată cu cât este utilă unui cerc mai întins de oameni şi pentru un timp mai îndelungat. Adevărul este dar susceptibil de grade diferite, dela umilul adevăr ce satisface o intenţiune oarecare, până la adevărul capabil a satisface orice intenţiune şi a unifica toate eforturile. Utilitatea socială fiind maximum de utilitate pe care îl poate atinge o idee, ea ar putea constitui criteriul suprem al adevărului.

Deasemenea de acord cu James, Schiller admitea că adevărul nu există înainte de a fi cunoscut, ci se construeşte. Adevărul nu există decât atâta cât există şi nevoile pe cari le satisface. El fiind produsul trebuinţelor umane, nu există din eternitate, cum se crede, ci se construeşte. Adevărul se construeşte în cursul experienţei noastre, şi nu numai adevărul ca idee, ci realitatea pe care o exprimă ea însăş. Schiller admitea astfel că noi construim realitatea prin simplul fapt că construim adevărurile ei. Când verificăm o credinţă, — ceeace în limbajul pragmatist înseamnă că încercăm utilitatea ei, — această operaţie construind adevărul, rezultă că în acelaş timp începe să existe o realitate nouă, pentru noi. Nu numai adevărul aşadar, ci realitatea ea însăş este produsul nevoilor vieţii. Pragmatismul culminează deci într'o teorie metafizică după care universul este opera fiinţelor cari trăesc. El s'a numit deaceea un *idealism personalist*.

d. *Pragmatismul italian*. — Comună tuturor doctrinelor pragmatiste este concepţia utilitară despre adevăr. Pentru pragmatişti, o idee nu poate fi adevărată decât în măsura în care găseşte o întrebuinţare oarecare, de ordin teoretic sau practic. Iar ideea care nu serveşte la nimic, ideea care nu duce la niciun rezultat, nu poate fi adevărată. După unii pragmatişti, utilitatea despre care este vorba la adevăruri priveşte exclusiv interese omeneşti. Schiller a stăruit cel mai mult asupra acestui caracter uman al adevărului.

Alţi pragmatişti au admis că adevărul poate avea şi o utilitate logică sau teoretică.

Dacă însă adevărul nu mai are valoare în afara utilităţii sale, dacă nu există decât în măsura în care îndeplineşte anumite funcţiuni sau satisface trebuinţe umane, rezultă că fiecare din noi rămâne liber să-şi construiască adevărul după propriile sale preferinţe sau după scopurile pe cari le urmăreşte. In practică, pragmatiştii englezi şi americani nu au procedat altfel. Intemeindu-se pe aceeaş concepţie utilitară şi subiectivistă a adevărului ei au construit, independent unii de alţii, concepţii cu totul diferite, după diferitele lor inspiraţii, de unde şi numărul mare al pragmatismelor. Pentru a-şi deosebi teoriile lor proprii de ale celorlalţi, reprezentanţii concepţiei obişnuesc a întrebuinţa formula „My own pragmatism" adică „Propriul meu pragmatism".

Teoreticeşte însă, pragmatiştii englezi şi americani, deşi cred că adevărul este destinat să satisfacă trebuinţele noastre, nu admit că rămâne fiecăruia libertatea de a-l construi. Pentru ei, este vorba să se determine concepţia cea mai utilă genului uman, — şi fiecare a căutat să o determine în felul său. Astfel ei nu admit că adevărul ar fi arbitrar. Pasul acesta l-au făcut pragmatiştii italieni.

Pragmatismul italian pare a se fi născut ca o reacţiune a spiritului generaţiei tinere dela începutul secolului trecut, împotriva filosofiei oficiale care se preda în universităţile italiene. Filosofia italiană de care e vorba era, cum s'a spus, un „pozitivism savant" şi un „kantism profund". Amândouă doctrinele erau tratate din punct de vedere strict teoretic, independent de aspiraţiile timpului. Impotriva unei asemenea filosofii, care nu voia să stabilească niciun raport între cugetarea filosofică şi viaţa socială şi literară, s'a ridicat un grup de tineri scriitori, cari, entusiasmaţi pentru nouile teorii pragmatiste ce promiteau să schimbe atmostera greoae a filosofiei oficiale, au format la Florenţa un cerc pragmatist, şi pentru a răspândi nouile lor convingeri au înfiinţat, în 1903, revista „*Leonardo*", care a apărut până în 1907.

Doctrina în numele căreia se hotărâseră să lupte redactorii acestei reviste avea avantajul care lipsea filosofiei ce se preda în universităţile italiene de a putea fi pusă în serviciul aspiraţiilor politice şi culturale ale timpului. Nu toţi leonardiştii au apărat însă cu acelaş zel noua lor doctrină filosofică. Dintre ei, *Papini* şi *Prezzolini* au pus mai multă energie pentru a susţine teza pragmatistă preocupându-se mai puţin de exagerările compromiţătoare la cari îi ducea zelul lor lipsit de măsură. Ei au mers atât de departe în afirmările lor, încât se pune întrebarea, dacă s'au luat ei înşiş în serios şi dacă merită a fi luaţi în considerare. *Vailati* şi *Calderoni*, dimpotrivă, au păstrat măsura impusă de cercetarea riguroasă a adevărului.

De acord cu pragmatiştii englezi şi americani, filosofii leonardişti au recunoscut că adevărul nu valorează decât în raport cu

un scop oarecare sau cu o ordine de scopuri. De aici însă, ei au dedus că adevărurile pot fi schimbate după nevoe. Astfel, după ei, suntem liberi să ne construim adevărurile cari ne convin. Condițiunea unică a adevărului este de a fi util, de a satisface preferințele noastre, de a ne asigura succesul. Căutând să facă înțeleasă această calitate a pragmatismului de a justifica cele mai variate convingeri, fără a impune una anumită, și de a da fundament teoretic oricării acțiuni productive, Papini l-a comparat cu o teorie coridor prin ale cărui numeroase uși se poate intra după plăcere în încăperi unde ne așteaptă cele mai variate ocupații și cele mai variate convingeri. In felul acesta pragmatismul a devenit în Italia, cum s'a spus, „un oportunism machiavelic". „Calitatea pragmatismului înțeles astfel, spunea Lalande, este de a ne duce acolo unde ne place să mergem. El este arta de a face ceeace dorim și teoria justificatoare a unui asemenea procedeu. Nu mai există niciun adevăr obiectiv, care să depășească individul și pe care să avem drept să-l revendicăm în contra lui. Libertatea absolută de a crede; suprimarea oricării discipline comune considerată ca o îngustime de spirit și o teorie. Pare într'adevăr că nu s'ar putea împinge mai departe ceeace ei numesc *dissirrigidimento" (Pragmatisme et Pragmaticisme*. Rev. Philos. Febr. 1906).

Scriitorii leonardiști nu s'au oprit însă mult timp la teoriile paradoxale formulate în protestul furtunos cu care revista lor își făcuse apariția. Preocupări de ordin științific și filosofic mai întinse, precum și faptul că pe teoriile lor pragmatiste unii încercaseră să întemeeze credințe pe cari ei nu voiau să le accepte, i-au îndepărtat dela pragmatism, pentru a-i îndrepta spre teorii mai puțin antrenante, mai puțin paradoxale, dar mai întemeiate și mai admisibile. Astfel, Prezzolini, care în *Arta de a convinge* susținuse că convingerea e legitimă pe orice cale ar fi câștigată și că ea este măsura adevărului, în *Catolicismul roșu* se întemeia pe o înțelegere a adevărului cu totul diferită, — nu așa de nouă, dar incomparabil mai admisibilă. O transformare asemănătoare au suferit ideile lui Papini, care în *Crepusculul filosofilor* declarase falimentul oricării filosofii.

§ 62. *Antiintelectualismul*. — Despre concepțiile antiintelectualiste se poate spune că ele reprezintă o formă nouă a scepticismului. Ideea lor fundamentală este că inteligența nefiind un instrument de cunoaștere, nu poate niciodată să ajungă la un adevăr obiectiv. Ea nu este instrument de cunoaștere, și deci adevărurile ei sunt subiective. Ceeace le face totuși să nu fie în totul pe linia scepticismului și să se încadreze în seria soluțiilor intermediare ale problemei valorii de adevăr a cunoașterii, este faptul că, dacă ele tăgăduesc inteligenței posibilitatea de a descoperi adevăruri teoretice, îi admit totuși pe aceea de a descoperi adevăruri practice. Altfel în numărul lor intră concepții filosofice simțitor deosebite.

a. *Perspectivismul lui Nietzsche.* — Concepţia epistemologică a lui Nietzsche este una dintre acestea. Rolul inteligenţei este pentru filosoful german de a servi vieţii. Pentru aceasta ea a modificat în ochii oamenilor în aşa fel lucrurile, încât ei să le poată lua în stăpânire cu uşurinţă. Ea a creat astfel erori destinate să dea vieţii posibilitatea de a utiliza lucrurile din natură. Asemenea propoziţiuni false sunt bunăoară acele cari stau la temelia gândirii noastre, că există lucruri cari durează, că există lucruri asemănătoare, că lucrurile sunt aşa cum ne apar, şi altele. Unele dintre acestea s'au dovedit utile acţiunii omeneşti sau chiar necesare şi capabile să conserve specia omenească, motiv pentru care au fost adoptate drept adevăruri. Ceeace aşadar oamenii numesc adevăruri, nu sunt decât erori mai statornice, iluzii utile vieţii. Adevărul este ceeace întreţine viaţa, ceeace conservă specia, ceeace este util biologiceşte, este eroarea fără de care nu am putea să trăim. Cine nu a ştiut bunăoară să descopere „asemănătorul" cu privire la hrană sau cu privire la duşmanii lui, cine deci generaliza prea rar, era prea prevăzător în generalizări, a avut mai puţine şanse de a se conserva pe sine şi de a perpetua specia sa decât acela care la toate lucrurile asemănătoare socotea imediat că este identitate, fiindcă putea să aplice la lucruri noui experienţe anterioare şi era astfel în măsură să le utilizeze. Adevărul nu este dar contrarul erorii. Adevărul este o eroare mai veche, mai înrădăcinată, mai folositoare.

Adevărurile ştiinţifice ele însele nu au altă origină şi altă valoare. Ca operă a inteligenţei, ştiinţa este alcătuită din aceleaş noţiuni cu cari lucrează gândirea comună. Ea se întemeiază pe postulatul unor obiecte omogene, cum sunt mişcarea în mecanică sau spaţiul în geometrie, şi pe postulatul că există obiecte fixe, moarte, imobile, invariabile, cum sunt substanţele sau atomii. Ea creiază obiecte cari nu au nicio realitate, cum sunt materia, spaţiul divizibil, timpul divizibil, linii, planuri, puncte. In realitate există o continuitate vie de calităţi eterogene supusă unei veşnice deveniri. Natura nu este moartă; ea nu se compune din corpuri inerte, aşa cum o înfăţişează ştiinţa. Un intelect, spunea Nietzsche, care ar vedea cauza şi efectul ca un continuu, nu ca pe o existenţă îmbucătăţită, cum o vedem noi, acela care ar vedea curgerea fenomenelor, ar respinge ideea de cauză şi de efect de care face atâta uz ştiinţa şi ar tăgădui orice limitare. Noi împărţim însă în mod arbitrar continuitatea vie a realităţii, împinşi de nevoile noastre de acţiune, şi neglijăm diferenţele calitative dintre lucruri precum şi continua lor transformare, pentru a le socoti asemănătoare între ele şi permanente. Astfel cunoaşterea ştiinţifică nu ne dă decât ficţiuni practice, simboale utile, pe cari gândirea le-a creat pentru a le pune în serviciul acţiunii. Ştiinţa umanizează natura. Ea transformă lucrurile după nevoile noastre. Legile ştiinţifice nu sunt decât aproximaţii ale realităţii, viziuni îndepărtate şi deformate ale naturii.

Nietzsche totuşi nu credea că singură utilitatea biologică şi interesele individuale ar sta la origina convingerilor noastre. La

aceste nevoi directe ale vieţii individuale el le adăuga pe acele ale vieţii colective, cari pentru a se satisface impun deasemenea oamenilor convingeri. Credinţele religioase şi concepţiile filosofice îndeplinesc o asemenea funcţiune. Religiile mai cu seamă reprezintă nevoile şi aspiraţiile vieţii sociale, şi o fac posibilă.

Deşi însă Nietzsche reducea împreună cu sofiştii valoarea cunoaşterii la simpla ei utilitate biologică şi socială, el nu a rămas totuşi ca sofiştii la ideea că din punctul de vedere al cunoaşterii am fi închişi pentru totdeauna în subiectivitatea noastră. Crescut în atmosfera de idei a romantismului, el a depăşit această limită admiţând că spiritul are posibilitatea să cunoască pe o altă cale decât pe aceea a inteligenţei natura reală a lucrurilor. Dar ea duce la o cunoaştere iraţională. Este anume intuiţia artistică, prin care cunoaştem în mod direct varietatea calitativă, continuitatea vie, proprietăţile constitutive deci ale realităţii. Intuiţia de care e vorba constă dintr'o viziune directă a existenţei. Singur artistul este capabil să o realizeze. Stăpânit de *„beţie dionisiacă"* el simte în mod direct fluxul continu al existenţei. Intuiţia este deci contactul direct pe care spiritul îl ia cu realitatea. Ea este independentă de cunoaşterea conceptuală, şi nu operează cu categoriile gândirii. Din această cauză însă, ea rămâne incomunicabilă.

Nu se poate spune totuşi că Nietzsche ar fi găsit în intuiţie mijlocul de a descoperi adevărul absolut. „Ca şi raţionamentul filosofului, observă Berthelot, sau metodele savantului, intuiţia dionisiacă a artistului nu va face să atingem adevărul impersonal. Ea nu poate fi transformată într'o metodă. Ea ne face să simţim viaţa în continua ei reînoire ca pe o putere care este dincolo de bine şi de rău, dincolo de adevăr şi de fals. Ea ne face să o sesizăm la individ el însuş, în toate imaginile neşterse pe cari ea le proectează înaintea lui, în toate instinctele cari luptă în el pentru preponderenţă, în toate credinţele cari scânteiază din aceste instincte şi dintre cari fiecare tinde să se desvolte în lupta pentru a domina pe celelalte. (*Un romantisme utilitaire*. Vol. I). Cu toată teoria sa a intuiţiei, Nietzsche rămâne dar un agnostic.

b. *Intuiţionismul lui Bergson.* — Bergson a protestat de mai multe ori împotriva încercării de a da concepţiei sale filosofice o interpretare antiintelectualistă. Totuşi ea rămâne pe deplin justificată. Pentru filosoful francez, ca şi pentru Nietzsche, inteligenţa în procesul cunoaşterii deformează realitatea, şi ea face aceasta fiindcă nu este instrument de cunoaştere, ci de acţiune. Inteligenţa este, spune Bergson, destinată a servi vieţii, nu speculaţiei. Ea este instrument de acţiune, şi nu de contemplaţie. Inteligenţa este o facultate câştigată în cursul evoluţiei pentru motive de utilitate.

Destinată acţiunii, gândirea nu poate să înţeleagă decât lucrurile materiale asupra cărora acţiunea noastră se exercită. Inteligenţa se simte deaceia la ea numai atâta timp cât este lăsată printre obiectele inerte, în special printre solide, în cari acţiunea noastră

găseşte punctul ei de sprijin. Obiectul principal al inteligenţei este deaceea solidul neorganizat. Ea nu-şi reprezintă clar decât discontinuul şi imobilul. Ideile noastre generale s'au format după imaginea solidelor. In general, legile după cari gândim sunt legile corpurilor materiale, — discontinue şi inerte. Logica noastră este logica solidelor. Aşa se explică dece inteligenţa triumfă în geometrie, unde se ia ca obiect soliditatea corpurilor. In schimb, ea este incapabilă să înţeleagă natura adevărată a vieţii sufleteşti şi a vieţii în general, care este continuă evoluţie creatoare. Ea îşi reprezintă devenirea ca o serie de stări omogene din cari nu se schimbă decât aspectul exterior.

La aceste consideraţii, cari nu neagă valoarea de adevăr a cunoştinţelor intelectuale decât în domeniul vieţii, expuse în *Incercare asupra datelor imediate ale conştiinţei*, Bergson a adăugat în *Materie şi Memorie* altele destinate să nege valoarea ei şi în domeniul lucrurilor materiale. El afirmă anume în această lucrare că rolul percepţiei fiind de a prepara acţiunea, ea nu face decât să schiţeze în conştiinţă, nu imaginea obiectului exterior, cum credem, ci acţiunea noastră posibilă asupră-i. Astfel reprezentările lucrurilor exterioare sunt în realitate schiţe ale acţiunii noastre posibile asupra lor. Ele nasc din percepţii pe cari le reproduc pe cale mintală, iar percepţiile nasc prin aducerea în conştiinţă a amintirilor cari interesează la un moment dat nevoile noastre de acţiune. Selecţiunea care trebue să se facă între datele memoriei noastre în asemenea împrejurări, pentruca să nu fie primite în conştiinţă decât acele cari folosesc în mod real acţiunii noastre prezente, o face corpul nostru el însuş. Orientat veşnic spre acţiune, el are funcţiunea de a limita, în vederea acţiunii, viaţa spiritului, care fără acest control s'ar pierde într'un haos de amintiri.

Inteligenţa nu ne pune dar la îndemână decât o cunoaştere utilă, nu şi una adevărată. Ca să cunoaştem cu adevărat, trebue să realizăm o viziune directă a realităţii. Aceasta ne-o dă intuiţia cu ajutorul căreia pătrundem în ceeace au lucrurile unic şi inexprimabil. Bergson nu este dar un agnostic, şi cu atât mai puţin un sceptic. Este însă departe de a fi un intelectualist dogmatic. In ceeace priveşte valoarea de adevăr a cunoaşterii, concepţia sa rămâne o soluţie de mijloc între dogmatism şi scepticism. Intrucât însă se referă la o cunoaştere prin intuiţie a unei realităţi de fapte, concepţia de care e vorba a putut fi considerată ca un adevărat pozitivism sau ca un gen de pizitivism, aşa cum a făcut d. *Mircea Florian* în *Metafizica şi Problematica ei* p. 67 (Bucureşti 1932).

SECȚIUNEA II.

PROBLEMA UNIVERSULUI.

Problema explicării universului sau, cum i se spune, *problema cosmologică*, cum am arătat în unul din capitolele anterioare, este problema originei, alcătuirii și scopului universului. Problema aceasta este aceea dela care a plecat cugetarea filosofică antică, iar soluțiile cari i s'au dat atunci au rămas în istoria filosofiei sub numele de *cosmogonii* și *cosmologii*. Se vorbește astfel despre cosmologia greacă înțelegându-se concepțiile grecilor vechi asupra originei și alcătuirii universului. Teoriile cosmologice mai noui sunt cunoscute mai adesea sub denumirea de *filosofii ale naturii*.

Două sunt principalele ei categorii de soluții: *mecanismul* și *finalismul*. Mecanismul sau mecanicismul explică universul prin cauzalitate naturală sau, — ceeace este acelaș lucru, — prin forțe sau prin legi ale naturii. Finalismul explică universul prin intervenția unui principiu ordonator. Explicările finaliste, pentru motivul că admit scopuri în univers, se mai numesc și teleologice, τέλος însemnând în grecește scop. Explicările mecaniste sunt *mecanismul* propriu zis, ai cărui reprezentanți de frunte au fost Anaximandru și Democrit în antichitate, Descartes, Spinoza și Kant în timpurile moderne; și *evoluționismul*, al cărui principal reprezentant este Spencer. Explicările finaliste se împart în *imanentiste* și *transcendentaliste*, dupăcum principiul ordonator la care recurg este conceput ca interior sau exterior universului. *Teismul* și *deismul* sunt formele finalismului imanentist. Reprezentanții lui mai de seamă au fost Socrate, Platon și Aristotel în antichitate, și Leibniz în timpurile moderne. Formele principale ale finalismului transcendentalist au fost: *panteismul*, reprezentat de stoici în forma unei concepții finaliste, — panteismul lui Spinoza a fost mecanist; *panlogismul*, reprezentat de Hegel; și *pantelematismul*, reprezentat de Schopenhauer.

CAP. VIII.

Mecanismul.

§ 63. *Mecanismul antic Anaximandru, Leucipp, Democrit, Epicur.* — Trecerea dela explicările religioase la cele filosofice s'a făcut în antichitatea greacă prin înlocuirea cauzelor supranaturale prin cauze naturale. *Tales din Milet* este primul care a conceput ideea unei asemenea schimbări. El a înlocuit primul cauzele antropomorfice supranaturale, prin cari religia explica origina şi fenomenele universului, prin cauzele naturale şi impersonale, la cari aveau să recurgă de atunci înainte filosofia şi ştiinţa în explicarea universului. Prima încercare propriu zisă de a explica origina şi alcătuirea universului într'un asemenea mod ne-a rămas totuşi nu dela el, ci dela Anaximandru, unul din continuatorii săi.

Dar şi despre acest filosof ca şi despre înaintaşul său ştim foarte puţin. A fost probabil prieten şi discipol al lui Tales. Din cartea sa asupra naturii ne-au rămas numai câteva rânduri, însă nicio frază complectă. Cea mai bună parte din ceeace ştim despre el se reduce la informaţiile cari ne vin dela Teofrast. Acesta pare însă a fi avut în mână opera lui Anaximandru. Ea cuprindea, — după cât putem şti, — prima expunere în proză a unei concepţii despre univers, întrucât cele dinaintea lui fuseseră făcute în versuri şi constitue începutul ştiinţei greceşti despre natură.

Privitor la alcătuirea universului, părăsind vechile concepţii potrivit cărora pământul era o suprafaţă plană sprijinită pe ape iar cerul se sprijinea ca un clopot pe marginile lui, filosoful ionian a susţinut că pământul este de formă cilindrică şi că pluteşte liber în spaţiu nesusţinut de nimic. Mai exact pământul avea după el forma rotundă a unei lentile convexe şi se menţinea pe loc în spaţiu datorită faptului că era la o egală distanţă de tot. Corpurile cereşti, soarele, luna şi stelele, erau considerate ca nişte cercuri de foc separate de aer. In aer erau găuri prin cari ele respirau şi prin cari puteau fi văzute. Eclipsele de lună şi de soare se produceau când aceste găuri erau astupate. Anaxagora numea zei atât sfera cerească cât şi elementele din natură, dar este probabil fără să le atribue personalitate antropomorfică.

Universul a luat naştere, după filosoful grec, în forma în care am arătat că îl concepea, printr'un proces de „separare'". S'a susţinut că Anaxagora ar fi pus la origina universului „mişcarea eternă", care ar fi existat dela început. Dar nu este probabil că a întrebuinţat el această expresie, proprie mai degrabă lui Aristotel. Substanţa din care a luat naştere lumea a fost infinitul nedeterminat. Un lucru capabil de a produce caldul şi recele, spunea Anaximandru a fost separat la origină din etern. Caldul, care era mai uşor, a trecut la periferie, iar recele a rămas în centru. S'a format astfel o sferă de foc exterioară. Prin căldura ei ea a evaporat apa cuprinsă în centrul rece şi umed. Aşa au luat naştere aerul prin evaporare şi pământul prin condensare. Cu timpul, sfera de foc s'a rupt în inele, — datorită probabil presiunii pe care a exercitat-o asupra ei apa evaporată. Aşa au luat naştere soarele, luna şi stelele. Recele la rândul lui s'a separat în pământ, apă şi aer, — fără să ştim care era, după filosoful ionian, cauza acestei separări. Fiinţele vii şi omul s'au născut deasemenea prin acţiunea cauzalităţii naturale. Animalele au apărut pe pământ din elementul umed; când a fost evaporat de căldura solară. Omul s'a născut din animale de altă specie. Dacă el ar fi fost dela început ceeace este, spunea Anaximandru, lipsit de puterea şi de priceperea pe cari i le dau timpul şi experienţa, el nu ar fi putut supravieţui. Omul trebue să fi fost deaceea la început asemenea altor animale, probabil asemenea peştelui. Altfel Anaximandru credea că la origină toate animalele trebue să fi fost acvatice.

Desigur că cosmologia filosofului ionian era plină de ceeace n'am mai putea azi considera decât ca erori copilăreşti. Ea reprezintă totuşi în evoluţia gândirii omeneşti un pas hotărâtor. Inlocuirea cauzelor supranaturale prin cauze naturale înseamnează începutul cugetării filosofice şi al cercetării ştiinţifice, aşadar începutul unei noui epoci în istoria omenirii.

O nouă concepţie mecanistă despre univers a fost reprezentată în aceeaş epocă presocratică a filosofiei greceşti de *Leucipp* şi *Democrit*. Despre primul ştim foarte puţin. Uneori i s'a tăgăduit chiar existenţa. Singurul fragment care ne-a rămas dela el exprimă tocmai ceeace caracterizează concepţia sa mecanistă ca şi pe a continuatorului său, Democrit. „Nimic nu se produce pentru nimic, spune acest fragment, ci fiecare lucru se întâmplă pentru o cauză şi prin necesitate". Mecanismul acestor doi filosofi era deci un mecanism strict determinist. Cauza mişcării din natură, care a produs alcătuirea actuală a lucrurilor, trebue căutată, după ei, în atomi, cari sunt elementele ultime ale existenţei. Iar mişcarea nu se produce la întâmplare, ci după legi determinate şi necesare.

Iată acum modul în care credeau ei că a luat naştere universul. In spaţiul gol în care erau împrăştiate la început în dezordine atomii materiali, identici din punct de vedere calitativ, dar deosebiţi prin mărime şi formă, ei se mişcau în toate direcţiile. Mişcările atomilor, cari erau la început haotice, au ajuns cu vremea să ia direcţii mai

mult sau mai puţin uniforme, dând naştere unor vârtejuri. Ingrămădindu-se unii în alţii, după potrivirile lor de formă şi de mărime, ei s'au alipit unii de alţii formând agregate de diferite mărimi. Atomii cei mai mari şi mai neregulaţi au alcătuit agregatele cele mai voluminoase. Fiind mai grele, ele au fost împinse către părţile interioare ale vârtejului, unde au format cu timpul o masă compactă, care este pământul, cel mai greu dintre corpurile cereşti. Din acest spaţiu ocupat de pământ au fost alungaţi spre periferie atomii mai mici, cari erau mai uşori şi mai mobili. Ei au dat naştere corpurilor cereşti.

Democrit credea că lumea noastră nu este singura care a luat naştere în acest mod prin împreunarea atomilor. Există, după el, o infinitate de lumi în diferite stadii de desvoltare şi în forme diferite. Unele din acestea au mai mulţi sori, altele n'au niciunul; Unele sunt la începutul desvoltării lor, altele se îndreaptă spre sfârşit; unele sunt mai mari decât a noastră, altele sunt mult mai mici.

Caracterul deosebitor al acestei concepţii mecaniste este, cum am mai spus, determinismul. Continuatorii lui Democrit însă au renunţat la el. Aşa a făcut *Epicur*, care adoptând fizica atomistă a introdus în mişcarea atomilor indeterminismul şi hazardul. Dar el a făcut aceasta nu fără nevoe. Pentru primii reprezentanţi ai atomismului, atomii materiali aveau întinderea ca singură proprietate a lor. Spre a explica mişcarea lor, Epicur a găsit că trebue să le adauge greutatea ca pe o proprietate. Intrucât însă greutatea îi făcea să cadă de sus în jos în aceeaş direcţiune, aşa încât nu ar fi putut explica producerea vârtejurilor, el a crezut că este nevoe să recurgă la intervenţia unei forţe de deviere, căreia i-a dat numele de παρέγκλυσις iar Lucretiu pe acela de „clinamen", şi care introducea în sistem un element de libertate.

§ 64. *Mecanismul modern: Descartes.* — In epoca modernă reprezentanţii mecanismului au fost numeroşi. *Descartes* este singurul însă care a dat concepţiei o formă complectă şi originală. Teoria sa cosmologică a fost numită un „mecanism geometric", pentru motivul că figura geometrică este elementul fundamental al explicărilor sale. Ea nu este însă un mecanism pur, întrucât recurge la intervenţia lui Dumnezeu pentru a explica origina mişcării, şi ca atare cuprinde un element teist.

Descartes admitea că în natură nu lucrează decât cauze naturale. Pentruca însă aceste cauze să intre în acţiune, a fost nevoe de intervenţia lui Dumnezeu. Materia era în concepţia sa întindere pură, şi ca atare era inertă. Mişcarea, care este un transport al lucrurilor dintr'un punct al spaţiului în altul, nu se poate face decât cu ajutorul unei forţe, şi forţa iniţială de mişcare a corpurilor le-a fost imprimată de Dumnezeu. Origina divină a mişcării explică constanţa ei cantitativă din natură. Din invariabilitatea lui Dumne-

zeu ca ființă absolută rezultă invariabilitatea cantitativă a mișcării din univers, întrucât ea își trage origina direct din ființa sa.

Altfel, prin natura ei materia este inertă, imobilă. Unica ei proprietate fiind întinderea ea nu se deosebește de spațiul gol și formează o masă continuă infinită. Origina universului în forma lui din prezent trebue să se explice prin legile mișcării, cari sunt necesare și exclud orice finalitate. Prima lege a mișcării este aceea a inerției, iar a doua aceea a direcției uniforme. Prin aceste două legi mecanice și prin acele cari rezultă dintr'însele se explică nașterea universului. Mișcarea inițială, din care au derivat apoi celelalte trebue să fi fost în mod necesar circulară, din cauza că se făcea într'un spațiu plin. Altfel aceeaș formă circulară au toate mișcările cosmice permanente, cum sunt acele ale corpurilor cerești. Pamântul el însuș posedă o asemenea mișcare. Pentru a evita totuși concepția copernicană, din pricina căreia Galilei fusese condamnat, Descartes, care era departe de a fi un îndrăzneț, a recurs la un subterfugiu. El susținea astfel că nu corpurile cerești ele însele se mișcă, ci mediul eteric în care plutesc și în raport cu care ele rămân imobile.

Mișcarea circulară inițială a produs un fel de vârtejuri, cari au dus în mod necesar, prin frecarea părților, la diviziunea materiei. Părticelele de materie astfel divizate au ajuns să dea naștere stelelor. Corpuri rotunde, calde și luminoase, ele n'ar putea fi formate decât din părticelele cele mai mici și mai ușoare ale materiei. Părțile ei mai mari și mai grele au dat naștere pământului. Iar eterul, materia fluidă din univers, este format din părticelele cele mai subtile.

Valoarea concepției cosmologice cartesiene așa cum a fost expusă în *Principiile Filosofiei* stă în aceea că se întemeia pentru prima oară pe o argumentare riguros rațională. Desigur că și celelalte concepții cosmologice căutau să respecte nevoile experienței și ale rațiunii și aduceau în sprijinul lor argumente de ordin rațional. Niciodată însă până la Descartes procedeul nu a fost dus atât de departe. Dacă însă era perfect rațională, concepția cartesiană s'a arătat în schimb, pe alocurea cel puțin, în dezacord cu experiența, și deaceea nu a putut să se impună multă vreme. Mecanismul a mai fost susținut în filosofia modernă, înainte și după Descartes, în forme diferite, de Gassendi și Spinoza. Leibniz el însuș, care era finalist, nu respingea totuși în întregime mecanismul ca mod de explicare al naturii. *Gassendi,* deși era adversar al lui Descartes, susținea ca și acesta o concepție cosmologică mecanistă, întemeiată însă pe fizica atomistă așa cum o găsise la reprezentanții ei antici. *Spinoza* era panteist, se deosebea așadar fundamental în concepția sa ontologică atât de Descartes cât și de Gassendi, și totuși nu admitea în natura fizică acțiunea altor cauze decât a acelora naturale ale mișcării. Există, după el, o singură substanță în univers, infinită și absolută, care este Dumnezeu. Materia și spiritul

sunt singurele ei atribute pe cari le cunoaştem. Şi fiecare din ele îşi are cauzalitatea ei proprie. Iată dece, spiritul nu poate să determine materia, iar materia nu poate să determine spiritul. Aşa fiind, în universul material nu pot exista decât cauze materiale, iar explicarea lui nu poate fi decât mecanică. *Leibniz* credea dimpotrivă că universul comportă o explicare finalistă, — pentru motive pe cari le vom vedea mai departe. Convingerea sa era totuşi că numai în ansamblul său universul comportă o asemenea explicare. Fenomenele particulare din natură trebuesc explicate, după el, mecanic. Aceşti filosofi moderni nu au dat însă o formă complectă concepţiei lor cosmologice, întrucât nu au arătat nici cari sunt legile mecanice după cari se produc fenomenele din natură nici modul cum au lucrat ele în producerea ordinei actuale din univers. Singur Descartes a făcut aceasta.

§ 65. *Mecanismul contemporan: Kant.* — Ultima formă a mecanismului în filosofia modernă este aceea pe care i-a dat-o *Kant* în *Istoria generală a naturii şi teoria cerului,* apărută în 1855. In această operă filosoful german, care la începutul activităţii sale s'a ocupat mai mult de ştiinţă decât de filosofie, a încercat să ducă mai departe opera lui Newton complectându-i lipsurile. Newton credea că origina universului nu se poate explica decât prin intervenţia lui Dumnezeu. Invăţatul englez îşi întemeia această convingere pe armonia desăvârşită şi pe uniformitatea perfectă a mişcărilor din univers. Kant a constatat însă că tocmai această armonie şi uniformitate lipseşte, şi a încercat deaceea să explice alcătuirea actuală a universului cu mişcările cari se produc înlăuntrul lui prin simpla acţiune a forţelor din natură. El constatase anume că planurile orbitelor planetare formau cu planul ecvatorului solar unghiuri de mărime diferită, şi că unele mişcări de rotaţie erau retrograde. Aceste particularităţi în alcătuirea universului făceau, pentru Kant, mai probabilă o explicare mecanică.

Forţele active în univers erau, după el, atracţia şi repulsia materiei. Despre existenţa atracţiei ca forţă cosmică luase cunoştinţă Kant din opera lui Newton, iar despre existenţa repulsiei din opera lui Leibniz, care o considera ca o însuşire fundamentală a materiei. Modul actual de alcătuire al universului i s'a părut lui Kant că poate fi explicat în întregime ca un produs al acţiunilor combinate ale acestor două forţe inerente materiei.

Iată acum în ce consta în liniile ei generale explicarea lui Kant. Inainte de a fi luat naştere universul în forma pe care o constatăm, materia care îl alcătueşte în prezent se găsea într'o stare de extremă diviziune şi de repaos relativ. Repaosul materiei în starea ei primitivă nu putea fi absolut, pentrucă densitatea ei dela început nu putuse fi pretutindeni aceeaş. Partea în care densitatea materiei a fost mai mare a trebuit să devină un centru de atracţiune. Aşa fiind particulele de materie din jurul acestui centru de atrac-

ţiune s'au pus în mişcare în direcţia lui. Impiedecându-se însă unele pe altele în această mişcare, au început să fie active forţele de repulsiune. In felul acesta mişcarea rectilinie a suferit devieri laterale, cari au luat cu timpul forme curbe. Pe măsură ce elementele materiale s'au îngrămădit, mişcările lor curbe au început să se armonizeze transformându-se într'o învârtire comună regulată în jurul centrului de gravitaţie. In timpul acesta ciocnirile şi frecarea particulelor materiale au produs ridicarea temperaturii întregei mase materiale concentrate în jurul acelui centru de atracţie de care am vorbit. Aşa s'a format soarele. In alcătuirea lui nu au intrat însă decât particulele materiale din imediata vecinătate a centrului de atracţie şi prin aceasta s'a format în jurul lui un gol. Particulele mai îndepărtate nu au scăpat totuşi de acţiunea de atracţie a masei solare. Ele au început dar să se apropie de soare cu iuţeli considerabile datorită depărtării mari din care erau atrase. Ele erau animate însă în acelaş timp datorită forţei de repulsie de mişcări curbe, cari au ajuns la un moment dat să facă echilibru gravitaţiei. Astfel ele nu au mai căzut pe soare, ci au continuat mişcările lor curbe în jurul lui. Din particulele materiale cari le alcătuiau s'au format două inele de materie deasupra şi dedesuptul ecuatorului solar, cari au continuat învârtirea lor în jurul soarelui. Din ele s'au rupt apoi planetele. Condiţiuni fizice asemănătoare cu acele ale masei centrale au făcut posibilă încălzirea lor. Fiind însă mult mai mici, ele s'au răcit mult mai repede.

Printr'o acţiune analoagă trebue să se fi format, spunea Kant, nu numai sistemul nostru planetar, ci întregul sistem sideral din care face el parte. Stelele, cari sunt şi ele nişte sori, trebue să formeze împreună un sistem mult mai vast cu un centru de gravitaţie comun, dar asemănător cu al sistemului nostru solar. Aşadar corpurile cereşti cari îl alcătuesc trebue să fie distribuite cam pe acelaş plan, ceeace explică prezenţa pe cer a Căii lactee, care este îngrămădirea de stele din planul pe care se mişcă întregul sistem stelar ce alcătueşte universul nostru fizic.

Susţinând privitor la origina universului o asemenea ipoteză mecanistă, care excludea intervenţia lui Dumnezeu, Kant a căutat să înlăture acuzarea de ateism ce credea că s'ar fi putut să i se aducă. Iată dece, în prefaţa *Istoriei naturale*, el a afirmat că explicând armonia naturii prin legi mecanice intervenţia unui principiu ordonator superior nu devine inutilă. Intreaga natură, spunea el, şi în deosebi cea neorganizată, este plină de fapte cari silesc să se recunoască că materia, constituindu-se ea însăş prin mecanismul propriilor ei forţe, poate să ajungă la o ordine admirabilă în efectele sale, fără constrângerea regulelor armoniei. Materia, ascultând legilor ei generale, produce prin procedee naturale sau prin impulsiunea unui mecanism orb, efecte armonioase, cari par a conduce la negarea unei înţelepciuni superioare. Totuşi,

spunea Kant mai departe, teoria mea nu face aceasta. Nu neg că teoria atomistă nu are multă asemănare cu teoria mea. In locul greutăţii şi a forţei de deviaţie a lui Epicur admit ca forţe active în univers atracţia şi repulsia, cari sunt cam acelaş lucru. Iar vârtejul eşit din jocul acestor forţe are în teoria mea aceeaş însemnătate pe care o are în teoria atomistă. Atâtea puncte de contract cu o doctrină care în antichitate era adevărata teorie a negaţiei lui Dumnezeu nu trebue totuşi să facă să fie privită a mea, spune Kant mai departe, ca o complice a erorilor ei. Cu toate asemănările rămân deosebiri destul de esenţiale pentruca consecinţele să fie absolut opuse. Atomiştii scoteau armonia universului dintr'un hazard pur accidental. In sistemul meu găsesc materia supusă unor legi necesare, consecinţă necesară ale proprietăţilor ei naturale. Existenţa tocmai a acestor legi dovedeşte existenţa lui Dumnezeu. Căci tocmai fiindcă natura, chiar şi în haos, nu poate proceda decât cu regulă şi în ordine, trebue să existe un Dumnezeu.

Cu toate aceste lămuriri şi declaraţii Kant era departe de a fi un teist, iar concepţia lui cosmologică rămânea un mecanism pur. Dealtfel, mai târziu, în *Critica Raţiunii pure*, el a arătat că nici acest argument cosmologic, prin care se dovedeşte existenţa lui Dumnezeu, şi nici celelalte nu sunt valabile. Iar finalist era Kant cu atât mai puţin. El a admis o finalitate fără scop în estetică şi o oarecare finalitate în biologie. In lumea fizică mecanismul său nu făcea nicio excepţie.

CAP. IX.

Finalismul

A. — Finalismul transcendentalist

§ 66. *Teismul antic: Anaxagora, Socrate, Platon, Aristotel, Filon, Plotin.* — Cum am arătat, primele concepţii filosofice au fost mecaniste. Curând după apariţia lor însă, gândirea filosofică a fost nevoită să renunţe la ele. Neajunsul lor fundamental era disproporţia prea mare pe care o lăsau între cauzele explicative şi efectele de explicat. Cauzele cu alte cuvinte prin cari cosmologiile mecaniste explicau ordinea din univers, şi cari erau jocul orb şi întâmplător al elementelor constitutive ale naturii, erau prea mici pentru a explica ordinea şi armonia din univers. Iată dece, unii cel puţin dintre reprezentanţii gândirii filosofice de pe atunci au simţit nevoia să recurgă, pentru a explica origina universului şi ordinea lui actuală, la un principiu ordonator. Se înţelege că un asemenea principiu nu ar fi putut să creeze universul decât după un plan anumit şi în vederea unui scop. Pentru acest motiv concepţiile constituite pe baza unui atare principiu au fost concepţii finaliste. *Anaxagora din Clazomene* a fost primul care a avut în filosofie ideea de a admite la origina universului acţiunea unui principiu ordonator. Acest principiu se numea în concepţia lui gândire, νοῦς . Modul însă în care filosoful ionian concepea natura acestei gândiri şi raportul ei cu lumea, — cum vom arăta mai departe, — nu făcea din el nicidecum un teist. Adevăratul întemeetor al teismului filosofic a fost Socrate.

Celebrul filosof atenian a fost primul care a avut ideea unui Dumnezeu personal, principiu ordonator al lumii, şi care a găsit proba existenţei lui în armonia din univers, aşadar în realitatea cauzelor finale. Deşi este considerat mai mult ca un moralist şi ca un teoretician al adevărului, este neîndoelnic că el s'a ocupat în tenereţe de fizică şi de cosmologie. Prin Arhelau Socrate a cunoscut cosmologia lui Anaxagora. Dar concepţia acestuia l-a nemulţumit. Obiecţia pe care i-o aducea era că admitea la origina universului prezenţa unei inteligenţe, dar nu se servea

de ea în explicarea originei universului şi a desfăşurării fenomenelor lui. După Socrate, nu inteligenţa trebuia să constitue esenţa cauzei prime a universului, ci binele, întrucât scopul în vederea căruia a creat lumea trebuia să-i constitue esenţa. Că binele a trebuit să fie scopul principiului care stă la origina universului, o dovedea pentru el simpla observare a lucrurilor din natură. Combinarea fericită a organelor şi a funcţiunilor corpului omenesc, precum şi înlănţuirea armonioasă a cauzelor şi a efectelor, a mijloacelor şi a scopurilor din întregul univers dovedesc aceasta. Universul trebue dar conceput ca produs al unei voinţe binefăcătoare, aşadar al unei cauze morale. Cauza aceasta a universului face ca fenomenele să se producă nu fiindcă e necesar, ci fiindcă e bine. O asemenea cauză nu poate fi decât de natură divină, iar acţiunea ei în univers nu poate fi decât permanentă.

Teismul filosofic al lui Socrate era aşadar întemeiat pe constatarea existenţei scopurilor din univers, din care deducea existenţa unui principiu divin la origina lumii. Iar acţiunea acestui principiu era concepută, nu ca o creaţiune, ci numai ca o ordonare a universului. Un rol asemănător a atribuit şi *Platon* principiului ordonator al lumii, la care a crezut şi el că este necesar să recurgă în explicarea originei universului. Cu deosebirea însă că el a ajuns la ideea aceasta pe calea cu totul diferită a concepţiei sale ontologice.

Timeu este dialogul în care Platon a expus concepţia sa privitioare la origina lumii. Dialogul este în întregime pitagoreic. Forma în care se arată modul cum a luat naştere lumea este mitică.

O asemenea expunere îngreuiază desigur mult înţelegerea concepţiei platoniciene, întrucât nu se poate şti până unde trebuesc crezute ca adevărate povestirile lui Platon. Filosoful el însuş pare a-şi fi dat seama de această imperfecţiune a operei sale, dar nu a căutat să o îndrepteze, întrucât a găsit că nu este posibil. „Eu care vă vorbesc, spunea el în *Timeu*, şi voi cari mă înţelegeţi suntem cu toţii oameni, şi nu este îngăduit a ne cere asupra unui asemenea subiect (naşterea lumii) decât istorisiri verosimile". Ceeace promitea aşadar Platon să dea erau simple povestiri cu aparenţa de adevăr, adevărul neputând fi descoperit de slabele puteri ale minţii omeneşti.

Cauza care trebue să-l fi determinat pe supremul ordonator să creeze lumea trebue să fi fost bunătatea lui. Creatorul este ideea însăşi a Binelui, care este existenţa supremă. Intrucât acel ce este bun nu cunoaşte niciun fel de invidie, lipsit el însuş de invidie, arhitectul suprem, pe care Platon îl numea Demiurg, a trecut la realizarea operei sale. Din acelaş motiv al bunătăţii sale el a voit ca toate lucrurile din lume să fie atât cât este posibil asemănătoare lui însuş. „Demiurgul voind, spunea Platon, ca totul să fie bun, şi nimic să nu fie rău, atât cât lucrul acesta este posibil, a luat masa lucrurilor vizibile, care se agita într'o mişcare neîn-

frânată şi fără normă, şi din haos făcu să nască ordine, gândind că ordinea era mult mai bună. Acel care este perfect în bunătate nu a putut face nimic care să nu fie foarte bun. El a găsit astfel că din toate lucrurile vizibile nu putea scoate niciun lucru mai frumos ca o fiinţă inteligentă, şi că inteligenţa nu putea fi fără suflet. El a pus deaceea inteligenţa în suflet, sufletul în corp, şi a organizat universul ca să fie prin însaş constituţia sa opera cea mai frumoasă şi cea mai perfectă".

Construit după un asemenea plan, universul îi apărea lui Platon ca o fiinţă vie dotată cu suflet şi cu inteligenţă. Demiurgul a început a alcătui corpul viu al universului din foc şi din pământ între cari a pus apa şi aerul. I-a dat apoi forma cea mai potrivită naturii sale şi cea mai apropiată de perfecţiune, care este cea sferică, şi i-a imprimat mişcarea de rotaţie, care este cea mai perfectă. Pământul este situat în centrul acestei lumi, singura la care a lucrat Demiurgul.

Lumea era aşadar, după Platon, frumoasă şi perfectă. Concepţia sa cosmologică avea astfel un pronunţat caracter optimist. Lumea îi apărea ca o copie a Binelui. Totuşi existenţa răului din univers neputându-se tăgădui, Platon a căutat să o explice. Imperfecţiunile naturii, cari apar sub forma răului, apar ca o consecinţă a materiei din care Demiurgul a construit lumea după modelul ideilor. Materia nu a fost creată de Demiurg. Ea exista de mai înainte ca ceva lipsit de orice însuşire, din care cauză ea nici nu era o existenţă propriu zisă. Ea era „ceeace nu există". Demiurgul a construit universul împreunând realitatea ideilor cu irealitatea materiei. Deşi ireală, ea constitue în univers un germene de imperfecţiune şi sursa răului. Răul nu este totuşi în univers decât accidental neavând realitatea pe care o are binele. Şi nici nu este general. In ansamblul său universul apare ca fiind opera binelui.

Cum se vede, Platon a dus mai departe teismul lui Socrate. Exista totuşi o deosebire între concepţiile lor cosmologice. Pecând Socrate deducea bunătatea cauzei prime din bunătatea operei sale, Platon proceda invers deducând bunătatea operei din bunătatea cauzei prime. In afară de această deosebire, care nici nu este esenţială, concepţiile lor au aceleaş idei fundamentale. Binele este pentru amândoi cauza primă a universului, a cărei acţiune este numai organizatoare, nu şi creatoare, întrucât a construit universul dintr'o materie preexistentă. Cât despre deosebirea de care am vorbit, ea nu se constată decât în *Timeu*. In celelalte dealoguri, în *Legi*, în *Sofistul* în *Fileb* şi în *Fedon*, Platon a procedat ca şi maestrul său deducând din bunătatea operei bunătatea cauzei ei prime. Aşaîncât nici deosebirea în chestie, care este secundară, nu a apărut decât târziu, în opera de bătrâneţe a filosofului.

Aristotel, discipol al lui Platon, a fost ca şi înaintaşii săi un reprezentant al teismului finalist. Amănuntele concepţiei sale

cosmologice diferă însă simţitor de acele ale concepţiei socratice şi platoniciene. Din punct de vedere ontologic existenţa se reducea, după Aristotel, la materie, care era concepută ca o simplă posibilitate, şi formă, care era concepută ca actualitate pură. Dumnezeu, care este formă pură, este cauza primă a universului. Ca formă pură, lipsită de orice materie, Dumnezeu nefiind decât gândire pură nu se putea gândi decât pe sine. El nu putea gândi lumea, nici n'o putea dori şi prinurmare nici nu putea să o realizeze după un plan. Totuşi lumea a luat naştere prin tendinţa firească şi irezistibilă a materiei spre formă. Rolul lui Dumnezeu în cosmologia aristotelică a fost aşadar să deslănţuiască fără să ştie, fără să dorească şi fără să vrea tendinţa către formă, adică tendinţa către determinare şi perfecţiune, a materiei nedeterminate şi imperfecte. Naşterea lucrurilor individuale din univers a luat astfel aspectul unei porniri generale spre desăvârşire sau spre mai bine.

Ca „prim motor imobil", situat în afara lumii pe care o pune în mişcare, Dumnezeu îşi exercită acţiunea asupra sferei stelelor fixe, care poartă numele de „prim motor mobil". Această parte periferică a universului are mişcarea cea mai perfectă, adică mişcarea circulară, întrucât ea se mişcă sub influenţa directă a lui Dumnezeu. La rândul ei ea pune în mişcare restul lucrurilor din univers, cari alcătuesc sferele planetare, ce se învârt în jurul pământului, precum şi pământul el însuş. Acestea din urmă alcătuesc împreună regiunea sublunară, o parte mai restrânsă a universului, construită din materie coruptibilă. Pământul, care are forma unei sfere mici, este situat în centrul regiunii. Dovada o găsim în faptul că toate corpurile grele, cari tind spre centrul universului, cad spre centrul lui. Situat în mijlocul universului, pământul serveşte de punct de sprijin întregei lui construcţii. Totuşi el nu reprezintă partea cea mai excelentă a universului. Calitatea aceasta revine sferei stelelor fixe, care este construită dintr'o substanţă incoruptibilă, eterul sau „a cincea esenă a cerului", *quinta coeli essentia*, cum îi ziceau scolasticii. Iată dece, sfera stelelor fixe era, după Aristotel, un corp însufleţit şi divin.

In tendinţa irezistibilă a materiei spre formă, în tendinţa ei aşadar spre determinare şi spre perfecţiune, prima existenţă care a luat naştere în univers a fost aceea a lumii anorganice. Ea reprezintă prima categorie de forme ale materiei în curs de determinare. Tendinţa către organizare a materiei a dat naştere mai departe fiinţelor vii. La început au luat naştere pe calea aceasta fiinţele cele mai simple ce ies din pământ, şi anume plantele. Fiinţele acestea însă duc o viaţă numai vegetativă şi sunt inconştiente. Materia în tendinţa ei de organizare nu s'a putut opri aici. Ea a căutat să realizeze o formă de viaţă conştientă, care adică să se simtă pe sine. Aşa au luat naştere animalele, cari reprezintă cea de a treia treaptă a existenţei. Infine, tendinţa spre

perfecţiune a materiei urmărind mai departe scopurile ei a realizat cea de a patra treaptă a existenţei, care este lumea oamenilor.

Iată modul în care întemeetorul şcoalei peripatetice concepea origina universului şi alcătuirea lui. Deşi teoria sa este un teism finalist ca şi aceea a lui Socrate şi Platon, nu i se poate tăgădui totuşi originalitatea. Celebrul filosof stagirit, care a fost în multe alte privinţe un deschizător de drumuri, a fost totuşi în problema cosmologică mai puţin fericit. Teoria sa despre origina universului a avut un răsunet mai slab. Adepţi mai numeroşi pare să fi avut teoria sa despre alcătuirea ierarhică a universului, pe care o întâlnim până în epoca Renaşterii. Privitor la origina universului concepţia platoniciană pare a se fi impus mai mult, — deşi nu fără modificări apreciabile. Cu asemenea schimbări o regăsim la reprezentanţii misticismului alexandrin, la Filon şi Plotin precum şi înlăuntrul creştinismului.

Concepţia cosmologică a lui *Filon* din Alexandria, ca şi dealtfel întreaga sa concepţie filosofică, este un amestec de platonism, stoicism şi iudaism, eşit din preocuparea lui de a împăca credinţele cuprinse în Biblia mozaică cu teoriile cosmologice mai apropiate de ele din filosofia greacă. Concepţia aristotelică despre o divinitate, care nu cunoaşte, nu doreşte şi nu lucrează direct la naşterea lumii, era mai greu de conciliat cu o interpretare simbolică a legendelor biblice. In schimb ideea platoniciană despre un Demiurg plăsmuitor sau ideea stoică despre un foc plăsmuitor se putea pune uşor în acord cu ele, — ceeace Filon a şi făcut.

Dumnezeul lui Filon nu mai era totuşi numai un simplu arhitect, ci era creator al lumii. Pentru filosoful alexandrin Dumnezeu reprezenta existenţa absolută. Ca atare esenţa lui nu putea fi cunoscută cu ajutorul raţiunii. Dumnezeu trebue conceput totuşi ca fiind unitar, simplu şi etern, iar fiinţa lui trebue concepută ca fiind separată de lume. Lumea nu poate fi decât opera lui. El n'a putut-o crea însă în mod direct. Intre unitatea lui absolută şi multiplicitatea absolută a lumii distanţa este prea mare. Iată dece, pentru a crea lumea, Dumnezeu a trebuit să creeze o serie de unităţi intermediare. Prima a fost Logosul, pe care Filon îl mai numea Primul născut şi Fiul. El este în acelaş timp o raţiune cosmică şi cuvântul creator. Cu ajutorul lui, ca loc al ideilor sau idee a ideilor, Dumnezeu a creat lumea. Cu alte cuvinte, ca şi în concepţia lui Platon, Dumnezeu a făcut lumea cu ajutorul ideilor. Ele îl înconjură, spunea Filon, ca pe un monarh sfetnicii şi servitorii săi. Deasemenea ca şi în aceeaş concepţie, Dumnezeu s'a servit când a creat lumea nu numai de idei, ci şi de materia lipsită de proprietăţi, care este o non-existenţă, un neant. Iar motivul care l-a împins să realizeze opera sa a fost aceeaş iubire a binelui pe care am întâlnit-o şi în concepţia platoniciană.

Există totuşi şi deosebiri între aceste două concepţii cosmologice. Platon identifica divinitatea cu Binele, pecând Philon o

punea deasupra lui. In al doilea rând, pecând Platon credea că existența divinității poate fi dovedită rațional, Philon credea că ea este chestiune de certitudine imediată. Dar deosebirea cea mai mare constă în aceea că divinitatea lui Philon era creatoare. Cu el apare astfel pentru prima oară ideea unui Dumnezeu creator. Totuși și la Philon creația lui Dumnezeu se mărginește numai la Logos și la idei ca existențe spirituale, materia având și în concepția sa existență anterioară creației.

Mai apropiat pare a fi fost de gândirea platoniciană, din care s'a inspirat în abundență, teismul lui *Plotin*, filosoful alexandrin din secolul al treilea. El a identificat din nou așa cum făcuse Platon ființa primordială cu binele dându-i denumirea de unul absolut, τὸ ἕν cum îi spunea el. Din cauza absolutei sale unități „unul" nu este nici rațiune nici obiect al ei, cari presupun deopotrivă o opoziție, așadar o multiplicitate. Din prisosința puterii sale „unul" a născut din sine o copie a sa. Intrucât copia s'a îndreptat în mod necesar spre original ea a devenit prin însuș actul acesta gândire. Gândirii acesteia cosmice Ideile îi sunt interioare, așa cum sunt ideile față de orice gândire, însă nu ca simple procese, ci ca existențe individuale. Gândirea nici nu este decât unitatea lor. Ele constituesc ceeeace există cu adevărat în univers și este viu. La rândul ei gândirea a dat naștere spiritului, pe care l-a făcut ca pe o copie a sa. Spiritul a creat la rândul său existențele individuale din univers, alcătuite din materie. O oarecare materie intră și în alcătuirea ideilor. Materia pe care o cuprind obiectele sensibile nu este însă decât generic identică cu materia care se găsește în idei. Aceasta nu are întindere spațială nici soliditate, pecând materia corpurilor sensibile este întinsă și posedă soliditate. Ea este însă ceva fără esență. Ca și pentru Platon, pentru Plotin materia este ceeace nu există Obiectele corporale sunt așadar născute de spirit din materia, care preexistă sub forma unei absolute nedeterminări. Ele sunt copia ideilor. Ideile ele însele sunt în acelaș timp formă și materie. Dacă ele n'ar cuprinde materia sub o formă oarecare, lucrurile sensibile n'ar avea cum să mai fie copia lor.

Lumea a luat naștere așadar în concepția lui Plotin din Dumnezeu printr'un proces de creație continuată sau indirectă, ca și în concepția lui Philon. Ceeace îl deosebește însă de filosoful alexandrin și îl apropie pe Plotin de întemeetorul Academiei este caracterul net optimist al concepției. Lumea este, pentru Plotin ca și pentru Platon, cea mai bună care poate să existe, întrucât binele este cauza primă a existenței. Tot ce există în univers își are origina în bine și se sfârșește în bine. Răul nu este decât o aparență și un accident, și el se produce în vederea binelui.

§ 67. *Teismul modern și contimporan: Leibniz, Paul Janet.* — Teismul a continuat a avea reprezentanți și în filosofia modernă, cu toate greutățile din ce în ce mai mari pe cari începuse a le

întâmpina dela Renaştere înainte odată cu progresele realizate de ştiinţele naturii şi cu toate atacurile ce i s'au îndreptat împotrivă de către unii dintre gânditorii mai independenţi. Faţă de condiţiunile noui de cari e vorba, teismul a trebuit să-şi impună importante modificări. Determinismul fenomenelor naturii, pe care ştiinţele începuseră să-l afirme cu din ce în ce mai multă tărie, a făcut în primul rând ca, la unii cel puţin din cei ce-l mai admiteau, teismul să înceteze a mai fi finalist. Aşa a apărut teismul mecanist al lui *Descartes*. Iar la cei ce au menţinut caracterul finalist al concepţiei, — cum vom vedea că este cazul lui *Leibniz*, — explicarea finalistă a căpătat un înţeles mult mai restrâns lăsând loc şi uneia mecaniste. O altă schimbare ce se observă în teismul modern este că reprezentanţii lui încetează de a mai intra în amănunte cu privire la actul creaţiei universului. Teiştii moderni se mulţumesc aşadar să constate că ordinea generală a universului nu se poate explica prin cauze naturale şi se socotesc deaceea îndreptăţiţi să presupună existenţa la origina lumii a unui principiu ordonator înzestrat cu inteligenţă. Alteori, deşi ei văd în cauzele naturale o explicare satisfăcătoare a ordinei din univers, cred totuşi că legile după cari lucrează ele nu pot avea o origine întâmplătoare şi deaceeea trebue să presupună existenţa unui principiu care le-a conconceput şi le-a stabilit. Aceasta din urmă este forma pe care a luat-o teismul la *Kant*, dacă luăm în considerare rezervele pe cari le-a făcut filosoful german în *Istoria generală a Naturii* cu privire la interpretarea din punct de vedere religios a ipotezei sale mecaniste privitoare la origina universului. Dar, întrucât de Kant ne-am ocupat din acest punct de vedere, să ne oprim un moment asupra concepţiei lui *Leibniz*.

Existenţa este alcătuită, după el, din monade, cari sunt substanţe spirituale create şi finite. Origina lor este în monada monadelor, care este Dumnezeu şi din care s'au născut printr'un fel de scânteere. Dumnezeu este aşadar cauza primă sau, cum spunea Leibniz, „raţiunea primă" a lucrurilor. Absolut din toate punctele de vedere, el nu a putut să lucreze decât conform cu principiul perfecţiunii şi al binelui. Iată dece lumea care există, singura pe care a creat-o, este cea mai bună din toate lumile posibile. Concepţia cosmologică a lui Leibniz are, cum se vede, un pronunţat caracter optimist. Optimismul rezultă ca o consecinţă logică a ideii perfecţiunii lui Dumnezeu, este deci stabilit apriori.

Pentru acest motiv, Leibniz credea că finalitatea din natură nu trebue considerată în fiecare fenomen luat individual. Se poate ca ceeace este un bine în planul general al creaţiei să apară ca un rău dacă este luat individual. In faptele particulare nu se poate observa finalitatea naturii. Fenomenele individuale sunt strict determinate şi se produc potrivit legilor mecanice ale naturii. Dumnezeu nu intervine în producerea fiecărui fenomen în parte. El a sta-

bilit odată pentru totdeauna legile după cari fenomenele universului aveau să se desfăşure.

Cam aceeaş formă a dat finalismului în epoca contemporană *Paul Janet* în scrierea întitulată *Cauzele finale* şi apărută în 1876. Finalitatea din natură însă nu mai este pentru el consecinţa logică a ideii de Dumnezeu, ci este un adevăr inductiv, un adevăr aşadar întemeiat pe constatările experienţei. Finalitatea, spune Janet, este o lege a naturii căpătată prin observare şi prin inducţie.

Şi iată cum se întemeiază. Pretutindeni unde este o combinare sau o concordanţă de fenomene, spune Janet, este nevoe de o cauză precisă pentru a o explica. Dacă combinarea sau concordanţa de care e vorba mai are caracterul de a fi determinată în raport cu un fenomen viitor mai mult sau mai puţin îndepărtat, principiul cauzalităţii cere ca să ne explicăm acest raport prin intervenţia unui scop, care, între o infinitate de combinări posibile, pare a fi circumscris acţiunea cauzei eficiente. Iar prezenţa unui scop presupune prezenţa unei inteligenţe care l-a conceput. Altfel originea lui este inexplicabilă. Dacă ne întoarcem acum la fenomenele din natură, constatăm că ele nu se produc în dezordine. Există dimpotrivă o evidentă armonie şi o evidenţă finalitate în natură. In deosebi în lumea fiinţelor vii finalitatea nu poate fi pusă la îndoială. Mecaniştii au încercat să explice prin cauze naturale ordinea aceasta din natură. Cauzele de cari se servesc ei sunt însă prea mici pentru a putea explica efectele produse. Evoluţionismul încearcă să reducă această disproporţie introducând factorul timp în producerea fenomenelor. Disproporţia rămâne totuşi şi înlăuntrul acestei explicări „sub forma legii segregaţiei", care nu poate să explice prin simple separări şi redistribuiri ale elementelor de acelaş fel alcătuirea complicată şi armonică a universului. Aşa fiind, trebue să admitem că finalitatea din natură trebue să aibă o cauză primă, care nu poate fi decât absolută şi care trebue să fie Dumnezeu.

§ 68. *Deismul modern.* — Deismul nu a fost decât o formă particulară pe care a luat-o teismul finalist în filosofia engleză modernă. Reprezentanţii săi admiteau aşadar că la origina universului trebue admisă acţiunea unei cauze prime de natură divină şi care există în afara lumii. Ideea aceasta ei o întemeiau pe existenţa ordinei din natură. Ceeace îi deosebea era atitudinea lor negativă faţă de religiile istorice întemeiate pe revelaţie. Impotriva acestora ei erau pentru o religie naturală întemeiată pe raţiune. *Herbert of Cherbury* a expus pentru prima oară această idee în lucrarea sa De Veritate, apărută în 1624. I-au urmat apoi *John Toland* cu *Creştinismul fără mister*, lucrare apărută în 1696, *Anthony Collins* cu *Discurs despre libera cugetare* din 1713 şi *Matheus Tindal* cu *Creştinismul tot atât de vechi ca creaţiunea*, din 1730. Toţi admiteau că ordinea din univers dovedeşte existenţa unui principiu

ordonator inteligent şi bun, care trebue conceput ca o divinitate. Dumnezeu însă nu poate fi cunoscut, după ei, decât prin raţiune, şi nu prin revelaţie. Pe această cale a şi ajuns mintea omenească la credinţa în Dumnezeu.

B. — Finalismul imanentist.

§ 69. *Panteismul.* — Cuvântul este relativ nou. A fost întrebuinţat pentru prima oară în 1705 de *Toland*, filosoful englez despre care am mai vorbit. Concepţia este însă foarte veche. Panteist este pentru Toland acel care îndepărtând credinţele şi superstiţiile religioase ajunge pe calea raţiunii la convingerea că Dumnezeu este o forţă care însufleţeşte lumea, că Dumnezeu este cu alte cuvinte sufletul lumii şi deci nu are existenţă independentă de aceea a lumii. Cum se vede, panteismul era la filosoful englez o concepţie ontologică. In aceeaş situaţie a rămas la toţi reprezentanţii săi. Este greu de desprins o doctrină unitară din formele foarte diferite pe cari le-a luat această concepţie la diferiţii ei reprezentanţi. Se poate spune totuşi că panteismului i-a fost totdeauna fundamentală ideea că divinitatea este interioară lumii, — sau imanentă, cum se spune, — constituind realitatea ei ultimă. Ca atare panteismul este o concepţie ontologică şi va trebui deaceea să ne ocupăm de el mai departe. El prezintă însă şi un aspect cosmologic, de care trebue să ne ocupăm acum.

In teza lor cosmologică panteiştii pun la origina universului un principiu ordonator, ca şi teiştii, de natură divină, însă nu exterior lumii, ci interior ei. Panteiştii admit deaceea şi existenţa scopurilor în natură, concepţia lor căpătând un caracter net finalist. Totuşi există din acest punct de vedere deosebiri apreciabile între diferitele forme istorice ale concepţiei. *Spinoza*, care la începutul epocii moderne a fost reprezentantul de frunte al panteismului, a respins cu hotărâre întrebuinţarea cauzelor finale sau a scopurilor în explicarea fenomenelor naturii. Concepţia sa cosmologică este deaceea net mecanicistă. Cât priveşte modul cum a luat naştere universul, cei mai mulţi panteişti nu-şi pun nicidecum problema, pentru simplul şi hotărâtorul motiv că ei consideră lumea eternă, ca şi Divinitatea cu care pentru ei se confundă. Lumea a existat aşadar după cei mai mulţi panteişti din eternitate, şi deci nu este cazul să i se explice origina. Unii dintr'înşii cred totuşi, ca *Herder* bunăoară, că lumea a luat naştere ca un produs al gândirii divine. Intrucât însă ei nu dau alte amănunte asupra actului creaţiei, trebue să ne mulţumim şi noi cu atât. Dintre toţi reprezentanţii panteismului, *stoicii* singuri par a fi dat mai multe detalii asupra originei universului şi par a fi dat concepţiei lor cosmologice un caracter mai pronunţat finalist.

Ei puneau la origina lumii o substanţă de natură divină, care era eterul înflăcărat şi pe care din cauza virtuţii sale creatoare

îl numeau „focul artist", πῦρ τεχνικὸν cum îi spuneau ei. Lumea a luat naştere nu prin agregări întâmplătoare, ci prin acţiunea creatoare a acestei cauze prime. O divinitate lăuntrică lumii este aceea care impune înlănţuirea necesară dintre cauze şi efecte în desfăşurarea fenomenelor ei excluzând hazardul, care nu se datoreşte decât necunoaşterii noastre a cauzelor reale ale lucrurilor. Iar mecanismul prin care a luat naştere lumea este acel al creşterii tensiunii forţei creatoare a focului primitiv. Prin propria sa natură focul artist este stăpânit de un irezistibil elan generator. Impulsul acestui elan este acela care a mărit tensiunea forţei sale şi a pus în mişcare procesul prin care avea să ia naştere lumea.

Focul primar condensându-se prin creşterea tensiunii sale lăuntrice s'a prefăcut în aer, iar aerul condensându-se mai departe s'a prefăcut în apă, care a luat forma unei sfere imense. Străbătută de un suflu de aer aprins, care rămăsese la suprafaţa ei, sfera aceasta a dat naştere unui germene central, pe care stoicii îl numeau „raţiune seminală", — λόγος σπερματικός, cum îi spuneau ei, — destinat a produce fiinţele individuale din univers. Pentru a-i da naştere, o parte din apă în centrul lumii s'a condensat în pământ, o parte rămânând la suprafaţa lui sub forma mărilor şi a oceanelor. Căldura exterioară sferei acesteia continuând să lucreze asupra ei, parte din apa ce o acoperea s'a evaporat, şi ridicându-se în înălţimi a dat naştere mai multor sfere de aer, iar deasupra lor, din vaporii cei mai uşori, unei sfere de eter, în care plutesc astrele. Astrele sunt fiinţe vii însufleţite. Ele sunt fiinţele vii cele mai inteligente şi capabile de mişcarea cea mai perfectă. Fiinţele vii individuale de pe suprafaţa pământului s'au născut prin desvoltarea acelui germene central numit raţiune seminală. Ele au apărut dintr'odată în părţi distincte având fiecare locul şi funcţiunea ei. Oamenii au luat naştere prin acţiunea aceluiaş germene primitiv.

In forma pe care a luat-o astfel, lumea nu este eternă, după stoici. La capătul unui „mare an", când toate astrele revin la poziţiile lor primitive, lumea trebue să producă un nou germene capabil să dea naştere unei lumi noui, care va fi imaginea exactă a celei dintâi. Ea va avea aceiaş indivizi, şi în ea se vor produce aceleaş evenimente. Intre ele rămâne totuşi o adevărată prăpastie, peste care nu se poate trece în niciun fel. Lumea cea nouă nu poate să apară decât prin distrugerea celei vechi. Lumea actuală a luat naştere prin creşterea tensiunii forţei creatoare de care dispunea la început, în starea lui primitivă, focul artist. La capătul unui mare an, un proces invers de scădere a tensiunii acestei forţe începe să se producă. Rezultatul la care se ajunge este că lumea se distruge revenind în starea focului primitiv. Abia când a ajuns aici începe naşterea unei lumi noui. Stoicii credeau aşadar într'o eternă revenire sub forma de cicluri ale existenţei sau de

existențe ciclice. Pe concepția aceasta fatalistă întemeiau ei morala lor.

Este ușor de remarcat caracterul imaginar al concepției cosmologice a stoicilor. Ea avea totuși la temelia ei o motivare logică ce o făcea să constitue o soluție mai satisfăcătoare a problemei cosmologice decât cea mecanistă sau cea teistă. Prin disproporția prea mare dintre cauzele explicative, cari erau prea mici, și efectele de explicat, cari erau prea mari, mecanismul nu putea constitui o explicare satisfăcătoare. Nici acțiunea din afară însă a unei forțe creatoare, la care au recurs Socrate, Platon și Aristotel ca reprezentanți ai teismului, nu putea să explice în mod satisfăcător modul în care a luat naștere lumea. Experiența ne arată că ființele din natură nasc și se desvoltă din germeni printr'o forță creatoare lăuntrică, nu prin acțiunea unei forțe externe. Lumea ea însăș, spuneau stoicii, trebue să fi luat naștere prin desvoltarea unui germene lăuntric. Pe această cale au ajuns ei la concepția lor panteistă. Mai târziu, reprezentanții panteismului au adăugat la motivul empiric pe care se întemeiau stoicii motive de ordin rațional privitoare la posibilitatea logică de a concepe raportul dintre Dumnezeu și lume. Aceștia au încetat însă de a se mai ocupa de problema originei și alcătuirii universului, din care motiv concepția lor nu mai prezintă interes cosmologic.

De problema originei universului reprezentanții moderni ai panteismului au încetat a se mai ocupa, așa încât nu mai găsim la niciunul dintr'înșii o teorie specială în această privință. Dar ei au continuat totuși să exprime unele vederi asupra alcătuirii universului și asupra modului cum se desfășoară fenomenele lui. In această privință însă, teoriile lor au luat un caracter mecanist mai mult sau mai puțin pronunțat, astfel că panteismul lor a încetat a mai fi finalist. Acesta este cazul atât al panteismului lui *Giordano Bruno* cât și al panteismului lui *Spinoza*. Bruno este acela care a căutat pe bazele unei metafizice panteiste și a teoriei copernicane heliocentrice să înlăture concepția aristotelică despre alcătuirea universului. Dar preocuparea aceasta, ca și preocuparea lui Spinoza de a înlătura explicările finaliste, ese în afara finalismului ca soluție a problemei cosmologice. Incă mai puțin interes prezintă din acest punct de vedere panteismul materialist, așa cum a apărut la unii dintre reprezentanții filosofiei contemporane, la *Haeckel* bunăoară.

§ 70. *Panlogismul.* — Panlogismul este deasemenea o concepție ontologică. El implică însă, ca și panteismul, o anumită concepție cosmologică, și anume un finalism imanentist, după care principiul ordonator interior universului este o rațiune cosmică. *Hegel*, — altfel reprezentantul cel mai de frunte al acestei con-

cepţii, — a desvoltat mai mult consecinţa ei cosmologică. De ea urmează să ne ocupăm acum ca fiind reprezentativă.

Trebue să atragem atenţiunea însă dela început, că în concepţia lui Hegel raţiunea nu joacă rolul unui simplu principiu ordonator al universului sau al naturii, cum spunea el, ci este natura ea însăş. Natura nu este, după filosoful german, decât raţiunea cosmică în unul din aspectele ei sau în unul din momentele evoluţiei sale logice. Aşa fiind rezultă că natura nu a existat totdeauna. La început, nu era decât raţiunea. Din ea, printr'o evoluţie care, dată fiind natura ei, nu putea fi decât logică, a luat naştere lumea.

Raţiunea cosmică a trebuit să devină natură, pentru a părăsi existenţa ei contradictorie, care era în acelaş timp fiinţă şi nefiinţă. Intrând în devenire însă, ea a ajuns din nou la o existenţă contradictorie. Materia, ce reprezintă forma pe care a luat-o raţiunea pentru a se determina devenind altceva, era o raţiune ce nu mai putea gândi. O asemenea existenţă este evident contradictorie în aceeaş măsură în care era fiinţa ei primitivă nedeterminată, care era identică cu nefiinţa. Iată dece, materia ea însăş a intrat în devenire urmărind să ia forme din ce în ce mai apropiate de ceeace a fost la început, urmărind cu alte cuvinte să redevină gândire.

Natura este aşadar, pentru Hegel, raţiunea sau ideea devenită materie printr'o evoluţie logică necesară. Hegel spunea că natura este ideea în forma alterităţii sau a exterioităţii. Natura este aşadar raţiunea înstrăinată de fiinţa ei proprie. Cu cuvintele filosofului, „în natură ideea devine exterioară sie însaş". Totuşi ideea sau raţiunea nu trebuesc concepute ca existând în afara naturii. „Natura, spunea Hegel, nu trebue să fie considerată exterioară faţă de idee, nici chiar faţă de existenţa sa subiectivă. Acest chip al ei de a fi exterioară trebue considerat ca o determinare în care ea există ca natură".

Natura fiind gândire care se exteriorizează devenind altceva decât ceeace este, ea tinde să se reîntoarcă la starea ei de interiorizare primitivă. Astfel, din împrăştierea în care a ajuns în mod necesar, ea se îndreptează spre o unitate care este deasemenea necesară, şi care nu poate fi decât contrarul exterioităţii, — este anume interioritatea şi subiectivitatea. Natura în transformările ei apare aşadar ca o ridicare continuă a meteriei către spirit, ca o spiritualizare sau ca o idealizare continuă a ei. Trecerea aceasta dela natură la spirit se face în trei faze: mecanică, fizică şi organică.

Prima fază mecanică cuprinde mai întâi categoriile de spaţiu, timp, materie, şi mişcare. Mişcarea naşte din împreunarea timpului şi a spaţiului. Mişcarea ea însăş fixându-se în spuţiu dă naştere materiei. La rândul ei materia se manifestă în trei forme diferite. In starea ei de diferenţiere ea are repulsiunea ca atribut fundamental. Dar ea posedă în acelaş timp şi tendinţa de a-şi menţine

unitatea. Din acest punct de vedere ea este atracţie. Atracţia şi repulsia ca atribute contradictorii ale materiei îşi găsesc împăcare într'o nouă proprietate a ei, care este greutatea.

Cu ajutorul atracţiei, repulsiei şi greutăţii ca atribute fundamentale ale materiei Hegel a căutat să explice alcătuirea actuală a universului şi legile lui, — se înţelege aşa cum şi le închipuia. Soarele era pentru el nu numai centrul mecanic al sistemului nostru planetar, ci centrul mecanic al întregului univers. Stelele constituiau după el o îngrămădire haotică de corpuri lipsite de unitate şi de viaţă. In mijlocul tuturor pământul avea pentru filosoful german o situaţie privilegiată din punct de vedere metafizic. Pământul constituia centrul metafizic al lumii, întrucât pe suprafaţa lui trebue ca raţiunea să se reîntoarcă la starea ei primitivă recunoscându-se ca fiind esenţa universului.

In cea de a doua fază a ei, în faza fizică, evoluţia materiei se continuă. Hegel a căutat să arate în cele trei volume ale *Filosofiei Naturii* cum au luat naştere în faza aceasta a evoluţiei naturii corpurile materiale. Ar fi însă fără niciun folos să-l urmărim în amănuntele acestor desvoltări. Este deajuns credem să spunem că, după el, mecanismul producerii corpurilor din natură este determinat de mecanismul logic al opoziţiei tezei şi antitezei şi al împăcării lor într'o noţiune superioară, care este sinteza. In natură aşadar operaţiile logice ale gândirii devin adevărate procese fizice de generare a corpurilor.

In cea de a treia şi ultima fază a naturii apare, prin acţiune chimică, viaţa. Ea reprezintă gradul cel mai înalt la care se ridică natura. Totuşi, spunea Hegel, „ca idee care este încă în natură, viaţa este încă în voia forţelor iraţionale ale lumii exterioare". Ea se organizează în natură trecând prin trei faze. Prima este organizarea geologică, ce constitue o formă mai generală de viaţă. De aici rezulta că pământul el însuş este un organism viu. Hegel nu numai că nu a ocolit o asemenea idee, dar pentru el natura întreagă era în sine un tot viu. Cea de a doua fază este aceea a organismelor vegetale, în cari viaţa se particularizează în subiecte individuale, dar fără a căpăta conştiinţa de sine. Abia cu organismele animale, cari constituesc a treia fază de desvoltare a vieţii, viaţa devine conştientă de sine într'un subiect individual.

Toate schimbările acestea cari se produc în natură, dela apariţia timpului şi a spaţiului şi până la apariţia animalelor şi a omului, nu trebuesc considerate ca o evoluţie în felul aceleia prin care ştiinţa explică origina universului şi a fiinţelor vii din natură. Hegel nu era un evoluţionist. Teoriile sale privitoare la origina lucrurilor din natură au numai o aparenţă evoluţionistă sau cel mult constituesc un evoluţionism cu un caracter cu totul particular. Momentele evoluţiei hegeliene se leagă intim unele cu altele. Iar succesiunea lor nu este o generare şi nu se produce în timp. Singur spiritul, spunea Hegel, are o istorie. In natură

toate stările sunt contimporane. Hegel a căutat să respingă în deosebi ipoteza că fiinţele vii s'ar fi născut prin transformările materiei şi s'ar fi transformat printr'o evoluţie temporală. „Gândirea speculativă, spunea el, trebue să respingă pretinsele transformări ale naturii, după cari plantele şi animalele ar fi eşit din apă, iar animalele cari au o organizare mai perfectă ar proveni dintr'o clasă inferioară. Aceste explicări vagi şi obscure n'au alt fundament decât experienţa sensibilă".

Natura are totuşi, după Hegel, la temelie un principiu ordonator, şi desfăşurarea fenomenelor ei urmăreşte un scop. Principiul ordonator în chestie este ideea. „Principiul intern care naşte fazele diferite ale naturii, spunea Hegel, este mişcarea dialectică a ideii. Iar scopul naturii este de a se distruge ca ansamblu de indivizi, de a se ridica deasupra materiei, pentru a deveni spirit. Spiritul însă, spre care tinde natura, nu este un produs al ei, ci este cauza primă a naturii. Spiritul este aşadar atât punctul de plecare cât şi ţinta ultimă a naturii, şi este în acelaş timp substratul ei metafizic.

§ 71. *Pantelematismul.* — Sau pantelismul şi voluntarismul, cum i se mai spune, este deasemenea o concepţie ontologică, după care Voinţa este natura intimă a existenţei sau lucrul în sine. El implică însă, ca şi celelalte concepţii ontologice de cari ne-am ocupat, o concepţie cosmologică finalistă. Reprezentantul lui mai de seamă a fost Schopenhauer. El nu a lăsat în opera sa o expunere mai amănunţită a modului cum a luat naştere universul din Voinţa primordială, ci numai unele indicaţiuni cu totul generale şi nesatisfăcătoare. Lumea este, după Schopenhauer, o manifestare a Voinţei, este aspectul ei exterior. In această calitate, lumea a luat naştere ca un rezultat al tendinţei invincibile a Voinţei de a exista, tendinţă ce-i constitue esenţa. Aşa fiind, între Voinţă şi corpurile din natură nu există un raport cauzal. Ele sunt unul şi acelaş lucru sub două aspecte. Corpurile din natură reprezintă aspectul fenomenal al existenţei, adică aparenţa ei, iar Voinţa reprezintă aspectul ei numenal, adică esenţa ei.

Lumea fenomenală ca aparenţă sau ca manifestare a Voinţei a luat naştere într'o serie de etape diferite, în cari Voinţă s'a ridicat dela formele de existenţă fenomenală cele mai elementare, cari sunt corpurile organice, până la formele ei cele mai desăvârşite, cari sunt oamenii ca fiinţe conştiente. Cea mai joasă manifestare sau, cum îi spunea Schopenhauer, obiectivare a Voinţei sunt forţele generale ale naturii, cum sunt: greutatea, impenetrabilitatea, soliditatea, electricitatea, proprietăţile chimice, etc. Din ele au luat naştere apoi, cu ajutorul timpului şi al spaţiului, cari constituesc împreună principiul individuării, adică acel factor care dă lucrurilor individualitate proprie, corpurile din natură. S'au născut mai întâi corpurile anorganice. Lor le-au urmat apoi fiinţele vii, plantele şi ani-

malele, şi înfine oamenii. Acestea din urmă reprezintă treptele cele mai înalte ale obiectivării Voinţei, pentru motivul că în ele apare individualitatea în forma cea mai desăvârşită.

Acesta şi este scopul pe care-l urmăreşte Voinţa în tendinţa ei de obiectivare. Obiectivarea cea mai clară şi cea mai complectă a Voinţei este în om. Era necesară totuşi înainte de apariţia omului naşterea formelor intermediare de obiectivare ale ei. Omul, sau mai degrabă Ideea platoniciană de om, care am arătat că este ca Idee prima obiectivare a Voinţei, nu ajunge pentru a exprima în întregime esenţa Voinţei. „Ca să se arate în toată semnificarea ei, spunea Schopenhauer, Ideea omului avea nevoe să nu apară singură şi detaşată, ci să fie însoţită de seria ce coboară prin trepte dealungul tuturor formelor animale şi vegetale, până la cele anorganice. Reunirea sau ansamblul lor este acela care complectează obiectivarea voinţei". Scopul creaţiei este aşadar individualitatea umană. Existenţa ei presupune existenţa tuturor celorlalte lucruri din natură. Dacă diferitele categorii de lucruri din natură sunt comparabile în ordinea lor ierarhică unei piramide, individualitatea umană reprezintă vârful acestei piramide. O *necesitate* atât *internă* cât şi *externă* a dat naştere, spunea Schopenhauer, ierarhiei de care e vorba, înţelegând prin aceasta că atât condiţiile suqiective ale Voinţei cât şi cele obiective ale naturii impuneau ca lumea să apară în trepte ierarhice.

Aşa fiind, finalitatea din natură nu poate fi tăgăduită. Este drept că în lumea anorganică explicarea prin cauze finale, adică prin scopuri, este inaplicabilă. Aici trebue să ne servim de cauze eficiente, spunea Schopenhauer. Pentru a înţelege însă natura organică, trebue să ne folosim de cauze finale. Natura anorganică nu este lipsită total de scopuri. Dar în ea cauzele finale ocupă un plan secundar, şi deaceea finalitatea ei este îndoelnică. Explicarea lipsei de finalitate în care ne apare lumea anorganică este în faptul că în ea Voinţa nu se obiectivează în indivizi, ca în natura organică, unde ei formează fiecare un tot separat, ci în forţele generale ale naturii şi în activitatea lor generală, aşa încât raportul dintre mijloc şi scop fiind prea îndepărtat este mai greu de observat. Raportul dintre mijloc şi scop înlăuntrul unui organism individual este dimpotrivă uşor de observat, fiindcă este nu numai apropiat, ci chiar direct. Iată dece, finalitatea este aici incontestabilă şi explicările nu se pot da decât prin scopuri. Iar forma pe care o ia finalitatea în lumea fiinţelor vii este dublă. Există atât o *finalitate interioară*, care constă în alcătuirea în vederea unui scop anumit a fiecărui organism individual în parte, cât şi o *finalitate exterioară*, care constă în sprijinul pe care şi-l dau între ele fiinţele vii asigurându-şi reciproc existenţa, cât şi în ordinea naturii fizice, care are acelaş scop.

Totuşi atât finalitatea lumii organice cât şi regularitatea celei anorganice nu sunt opera unui principiu inteligent şi bun, cum cred teiştii. Forma regulată în spaţiu pe care o iau lucrurile din natură nu există decât pentru mintea noastră, al cărei mod de percepere în

intuiţia sensibilă este spaţiul. Deasemenea finalitatea din lumea organismelor vii nu există decât pentru mintea noastră, a cărei funcţionare este în operaţiile raţiunii inseparabilă de noţiunile de scop şi de mijloc. Finalitatea din natură este aşadar, după Schopenhauer, introdusă de mintea noastră, nu este opera unui principiu ordonator. Concepţia teistă care se întemeiază pe existenţa finalităţii din natură este aşadar, pentru filosoful german, nejustificată. Ideea aceasta că finalitatea ar fi de natură subiectivă se întemeia la el, ca şi la Kant, care o susţinuse înaintea lui, pe motivele de ordin epistemologic, pentru cari existenţa lumii sensibile era ideală.

CAP. X.

Evoluţionismul.

Evoluţionismul explică universul prin cauze naturale şi eficiente, este aşadar o concepţie cosmologică mecanistă, — de un gen însă particular. Originalitatea lui constă în aceea că în explicarea originei universului introduce factorul timp. După concepţia evoluţionistă, universul a luat naştere prin transformări lente şi succesive dealungul unei perioade de timp foarte îndelungate. Iar aceste transformări s'au făcut şi se continuă datorită unor legi necesare ce rezultă din natura însăş a existenţei. Astfel conceput evoluţionismul dădea explicării prin cauze naturale a lumii o nouă formă destinată să înlăture neajunsul de care sufereau vechile explicări mecaniste. Am arătat că mecanismul vechi lăsa în explicările pe cari le da o disproporţie prea mare între cauzele explicative şi efectele de explicat, întrucât cauzele erau prea mici iar efectele prea mari. Cu alte cuvinte cu ajutorul explicărilor mecaniste nu se putea înţelege cum din jocul întâmplător sau în tot cazul lipsit de inteligenţă al elementelor constitutive ale naturii ar fi putut să ia naştere universul cu alcătuirea lui complicată şi armonică, precum şi fiinţele vii din natură cu minunata alcătuire a organismului lor. De aici criticile cunoscute pe cari le-au adus concepţiei mecaniste reprezentanţii finalismului. Evoluţionismul recunoscând că atât alcătuirea şi ordinea universului în general cât şi alcătuirea şi armonia organismelor vii în deosebi au luat naştere prin schimbări insensibile acumulate dealungul timpului a făcut să dispară aproape cu totul disproporţia dintre cauze şi efecte, care constituia punctul slab al vechilor explicări mecaniste. Cu ajutorul explicării pe care o dă se poate înţelege acum destul de uşor modul în care a putut să ia naştere dintr'o materie lipsită de orice organizare universul cu tot ce-l alcătueşte şi ordinea care domneşte într'însul.

§ 72. *Precursorii evoluţionismului.* — Ceeace înlesneşte posibilitatea evoluţionismului de a fi înţeles şi acceptat ca teorie cosmologică este faptul că explicarea generală pe care o cuprinde nu se prezintă decât ca o generalizare a explicărilor parţiale date de

ştiinţe în diferitele domenii ale naturii. Evoluţionismul, care datează dela mijlocul secolului trecut şi este opera filosofului englez *Herbert Spencer*, nici nu a apărut decât ca o generalizare a rezultatelor la cari ajunseseră ştiinţele naturii în cercetările lor, — în deosebi ale rezultatelor Astronomiei, ale Geologiei şi ale Biologiei. Geologia şi Biologia mai întâi, iar Astronomia mai târziu, ajunseseră până la mijlocul secolului trecut să se folosească de ideea unei transformări lente şi succesive conformă legilor generale ale naturii pentru a explica origina fenomenelor pe cari le studiau. In Geologie *Leonardo da Vinci* fusese iniţiatorul acestei idei, iar în primele decenii ale secolului XIX *Karl Ernst von Hoff* şi *Charles Lyell* întemeetorii Geologiei evoluţioniste, primul în lucrarea *Istoria Schimbărilor naturale ale Scoarţei Pământului*, apărută în 1822—1824, iar cel de al doilea în *Principiile de Geologie*, apărute în 1830—1833. Este cunoscut, întrucât a rămas în ştiinţă şi se studiază în şcoale, modul în care aceşti doi geologi explică prin acţiunea cauzelor naturale origina aspectului actual pe care îl prezintă planeta noastră. Cercetările ulterioare au adus şi vor aduce simţitoare modificări în teoriile lor. Ideea fundamentală însă pe care se întemeiază ele a rămas neschimbată, şi ea serveşte drept unul din stâlpii de susţinere ai concepţiei evoluţioniste. In Biologie, *Buffon* în *Istoria Naturală*, care publicată în mai multe volume, a început să apară din 1749, şi *Lamarck* în *Filosofia zoologică*, apărută în 1809, puseseră bazele transformismului ca formă biologică a evoluţionismului. Teoriile parţiale au suferit şi aici schimbări importante. Ideea fundamentală însă a evoluţiei a rămas neschimbată şi serveşte drept fundament concepţiei cosmologice evoluţioniste. Infine, în Astronomie ideea evoluţionistă a fost introdusă într'o formă care deasemenea este cunoscută, dar care a suferit şi ea schimbări, de către *Kant* în *Istoria generală a Naturii şi Teoria Cerului*, apărută în 1755 şi de către *Laplace* în *Expunerea Sistemului Lumii*, apărută în 1796. Naşterea sistemului nostru solar ca şi a celorlalte corpuri cereşti începuse astfel să fie explicată, ca şi formarea pământului în Geologie şi ca şi apariţia speciilor de fiinţe vii, plante şi animale, prin transformări lente ale materiei, cari s'au produs datorită legilor generale ale naturii, legile ele însele nefăcând decât să exprime modul propriu şi necesar de acţiune al forţelor generale ale naturii.

§ 73. *Evoluţionismul lui Spencer.* — In acest stadiu de desvoltare a găsit Spencer ştiinţele naturii în momentul în care interesul său a început să se îndrepteze spre problemele generale ale filosofici. Spencer el însuş s'a gândit mai întâi să aplice ideea evoluţiei într'un domeniu în care nu fusese încă aplicată până atunci, şi anume în domeniul vieţii sufleteşti, ceeace a şi făcut în *Principiile de Psihologie*, apărute în 1855. Ideea evoluţiei ca proces general al naturii a exprimat-o pentru prima oară într'un articol apărut în *Westminster Review*, în anul 1856, sub titlul *Progresul*

Legea și Cauza lui. Evoluția era atunci pentru Spencer o trecere dela omogen la eterogen, o schimbare așadar care consta într'o complicare continuă a modului de alcătuire al naturii în general ca și al tuturor lucrurilor în particular. Iar explicarea ei era în principiul multiplicării efectelor, cu alte cuvinte în acea lege generală a naturii, după care orice efect devine la rândul său cauză producând, nu un singur efect, ci mai multe, așa încât numărul efectelor cari se produc în natură crește necontenit.

Mai târziu, filosoful englez a ajuns să-și facă despre evoluție o idee mai precisă și mai completă, pe care a expus-o în partea a doua a *Primelor Principii* apărute în 1862. Evoluția era concepută în această lucrare ca o integrare de materie însoțită de o risipire de mișcare în timpul căreia materia trece dela o omogenitate indefinită și incoherentă, la o heterogeneitate definită și coherentă, și în timpul căreia mișcarea reținută sufere o transformare asemănătoare. Evoluția era dar concepută ca o trecere a materiei și a mișcării dela o stare omogenă, indefinită și incoherentă la o stare eterogenă, definită și coherentă. In procesul general al evoluției cosmice se constată astfel o îngrămădire necontenită a materiei din starea ei haotică primitivă în corpuri cu structură din ce în ce mai complicată, mai precisă și mai durabilă. Că procesul acesta este real, nu încape îndoială. Astronomia, Geologia și Biologia l-au stabilit cu destulă certitudine atât în domeniul corpurilor neînsufletite cât și în acel al organismelor vii.

Se ridică însă în legătură cu procesul general al evoluției întrebarea dacă modul în care se produce este necesar. La această întrebare Spencer a crezut că poate să răspundă afirmativ. Necesitatea evoluției rezulta, pentru el, din principiul persistenței forței ca lege generală a naturii. Un examen sumar al nevoilor logice fundamentale ale minții noastre ne duce la concluzia că este imposibil să admitem că ceva ar putea să nască din nimic sau să dispară în nimic. Gândirea noastră, ale cărei operații constau totdeauna în stabiliri de raporturi, nu ar avea cum să conceapă începuturi sau sfârșituri absolute, așa cum ar trebui să fie o apariție din nimic sau o dispariție în nimic. Așa fiind, gândirea noastră nu poate să conceapă apariția din nimic nici dispariția în nimic a unei cantități oricât de neînsemnate de materie sau de mișcare. Trebue să admitem dar ca absolut necesară legea conservării materiei și a mișcării din univers. Pentru a o simplifica, Spencer i-a spus pe scurt *principiul persistenței forței*. Din principiul acesta rezultă ca fiind necesar *principiul instabilității omogenului*. Instabilitatea omogenului este consecința faptului, spune Spencer, că diferitele sale părți ocupând poziții diferite sunt expuse în mod necesar unor forțe diferite și sunt deaceea în mod necesar modificate diferit. Că aceasta se datorește principiului persistenței forței, se vede de acolo că singur principiul în chestie ne impune să admitem că forțe diferite produc efecte diferite. Altfel, dacă am putea admite că o cantitate

de forţă oarecare poate să apară sau să dispară în nimic, am putea să admitem şi cealaltă consecinţă, că forţe diferite pot să producă efecte identice, — ceeace ar avea drept consecinţă echilibrul şi nu instabilitatea omogenului.

Prin acest principiu mecanic al instabilităţii omogenului se explică faptul că evoluţia a trebuit să se producă în mod necesar. Masa materială omogenă din care era alcătuit universul în starea lui primitivă era în echilibru instabil. Forţele cari lucrau diferit asupra părţilor ei din cauza poziţiilor diferite pe cari le ocupau înlăuntrul ei au pus-o în mişcare dând naştere evoluţiei. Din omogenă cum era la început, ea a continuat astfel să devină eterogenă. Iar odată începută, evoluţia nu numai că s'a continuat în mod necesar, dar a luat un ritm din ce în ce mai accelerat. Caracterul acesta al evoluţiei se explică printr'un nou principiu mecanic, care poartă numele de *principiul multiplicării efectelor*, principiu ce rezultă deasemenea din acel al persistenţei forţei. Principiul persistenţei forţei impune ca forţa care a dat naştere unui efect să nu dispară, ci să devină la rândul ei cauză a altor efecte. Că este aşa, se poate vedea din experienţă, în care se constată cum totdeauna un efect devine la rândul său cauză a mai multor efecte, şi aşa mai departe. Contractarea masei pământului bunăoară este efectul pierderii de căldură. La rândul ei însă, contractarea masei pământului devenind ea însăş cauză a produs efecte numeroase: ruperea scoarţei sale solide şi formarea de încreţituri sub forma de coline şi munţi. Iată dar cum o singură cauză, pierderea de căldură, a putut să producă un număr mai mare de efecte. Iar dacă aceste efecte le considerăm sub adevăratul lor aspect, care este imensa eterogenitate a suprafeţei pământului, şi le raportăm la singura lor cauză, care este pierderea de căldură, putem să ne dăm seama ce mare eterogenitate poate să producă în univers acţiunea unei singure cauze.

Faptul că schimbările produse astfel în univers nu au luat o formă haotică, ci dimpotrivă s'au desfăşurat într'o ordine anumită şi au dat naştere unui tot armonic, se explică printr'un ultim principiu mecanic care poartă numele de *principiul segregării*. Consecinţa inevitabilă care rezultă din principiul persistenţei forţei este că aceleaş forţe produc totdeauna aceleaş efecte. Dacă s'ar întâmpla altfel una şi aceeaş forţă producând odată un efect mai mare iar altădată un efect mai mic, o cantitate oarecare de forţă, care ar constitui diferenţa, ar trebui să apară din nimic sau să dispară în nimic, — ceeace principiul persistenţei forţei arată că nu este posibil. Aşa fiind aceleaş forţe produc în condiţiuni identice efecte identice. De aici rezultă o separare sau o triere care se produce în univers prin acţiunea forţelor între lucrurile cari prezintă condiţiuni identice sau asemănătoare, triere căreia Spencer i-a dat numele de segregare şi care are ca rezultat ordinea din univers.

Iată modul în care dovedea filosoful englez caracterul necesar al evoluţiei ca trecere dela omogen la eterogen, dela indefinit la

definit și dela incoherent la coherent. Evoluția nu este un proces întâmplător. Ea este rezultatul inevitabil al acțiunii forțelor naturii conform celor trei principii mecanice al instabilității omogenului, al multiplicării efectelor și al segregării. Iar principiile acestea ele însele sunt consecința unei legi fundamentale a naturii, care se numește legea sau principiul persistenței forței.

Se va continua totuși evoluția la infinit? Spencer credea că nu. El credea că evoluția are o limită finală peste care nu poate trece. Limita de care e vorba se caracterizează printr'o stare de echilibru mobil. In această stare un agregat material este ajuns la capătul transformărilor sale și este supus tuturor acțiunilor mediului în care se găsește. Acțiunile de cari e vorba putând să mărească fie lent fie brusc cantitatea de mișcare pe care agregatul o posedă, ele vor sfârși prin a-i da un plus de mișcare a cărei consecință va fi desintegrarea sau *disoluția*. Disoluția este un proces contrar evoluției, în care materia se desintegrează revenind la starea ei omogenă, indefinită și incoherentă. Aceasta va fi, într'un viitor desigur foarte îndepărtat, starea în care va ajunge materia ce alcătuește universul în starea lui actuală.

De aici rezultă că, după Spencer, nașterea universului nostru nu poate fi considerată ca un fenomen unic. Este probabil ca în spațiul infinit să mai existe lumi pe trepte diferite de evoluție. Deasemenea este probabil ca în timpul infinit să fi existat în trecut și să mai existe în viitor alte lumi a căror naștere și dispariție să se producă în condițiuni asemănătoare cu acele ale lumii noastre. Dar filosoful englez nu s'a ocupat de aceste consecințe asupra pluralității lumilor și asupra ciclurilor existenței cari rezultă din concepția sa evoluționistă.

SECȚIUNEA III.

PROBLEMA EXISTENȚEI.

Problema în studiul căreia intrăm este privitoare la natura intimă a existenței, privitoare așadar la ceeace există în mod permanent și absolut dincolo de lumea aparentă și veșnic schimbătoare a fenomenelor. In observarea naturii mintea omenească a fost isbită de deosebirea dintre cele trei categorii de fenomene: fizice, biologice și psihologice. Cu tendința ei firească de a atribui fenomenelor un substrat real, ea a presupus că ele sunt produsul a trei categorii deosebite de existențe: materia, viața și spiritul. Cugetarea filosofică nu s'a putut opri la această concepție populară despre natura existenței. Ea a trebuit să-și pună mai departe întrebarea: ce este materia, ce este viața și ce este spiritul? In modul acesta s'a ridicat în filosofie problema ontologică.

Dintre întrebările ei fundamentale, prima și ultima, — aceea privitoare la natura materiei și aceea privitoare la natura sufletului, — au constituit oarecum polii ei, pentru motivul că îndeobște răspunsul care se dă întrebării privitoare la natura vieții este condiționat de acela care se dă întrebării privitoare la natura sufletului. Problema ontologică nu a apărut însă deodată în evoluția sufletească a omenirii în această formă, complexă și sistematică. Ea a apărut mai întâi sub forma întrebărilor naive ce se ridicau dinaintea minții obtuze a oamenilor primitivi sub sugestia experienței lor curente. Din acele întrebări au eșit, ca un răspuns al lor, mai întâi superstițiile vulgare, apoi credințele religioase, și în cele din urmă ideile științifice și filosofice.

Prima și cea mai de seamă dintre întrebările de cari e vorba trebue să fi fost aceea sugerată de constatarea deosebirii dintre ființele vii, cari posedă mișcare spontană, și corpurile brute, cari rămân inerte câtă vreme o forță externă nu le pune în mișcare. Iar constatarea că mișcarea spontană a ființelor vii este totdeauna legată de respirație sau de suflare trebue să-i fi determinat pe oamenii primitivi să o atribue acestui fenomen. Cu evoluția ulterioară a minții omenești, fenomenul în chestie, de care viața părea

dependentă, a devenit un adevărat principiu de viață, independent de corpul material. Pe calea aceasta a ajuns gândirea omenească la dualismul spiritului și al materiei, care a constituit prima soluție a problemei ontologice. Ea a rămas și în filosofie. Dar nu singura. Nevoia de unitate a dus spiritul omenesc la concepțiile moniste, cari constituesc cea de a doua categorie de soluții ale problemei. Inlăuntrul acestor concepții ontologice, existența este alcătuită dintr'o singură categorie de substanțe. Și dupăcum substanța unică este materială sau spirituală, monismul este al spiritului sau al materiei.[1])

1) In expunerea care urmează am folosit ca bază de desvoltări expunerea făcută de noi în partea filosofică a cursului de Enciclopedie a Filosofiei, Problema ontologică, din anul 1933—1934, a cărui parte științifică aparține d-lui Prof. P. P. Negulescu.

CAP. XI.

Dualismul.

§ 74. *Dualismul antic.* — Concepția ontologică dualistă admite că lumea este alcătuită din două categorii de substanțe de natură diferită: una spirituală și alta materială. Origina ei este în dualismul primitiv. Odată apărut în gândirea vulgară, dualismul spiritului și al materiei s'a transmis dealungul timpului din generație în generație, și durează încă constituind modul obișnuit de a înțelege lumea al maselor populare, chiar și la popoarele cele mai înaintate în civilizație, iar uneori și al oamenilor învățați. Lunga durată a acestei concepții trebue să se datorească faptului că credința în existența sufletului a dat naștere, când a apărut, unui cult religios, cultul așa numit al sufletelor, care alcătuia animismul primitiv, cult care a fost apoi primit și păstrat de religiile istorice și transmis de ele mai departe, așa încât a putut să ajungă, — sub forme diferite firește, — până în timpurile noastre.

Tradiția religioasă n'a fost totuși singura cauză care i-a împins pe unii gânditori să susțină dualismul și îi face încă pe cei mai mulți dintre oameni să-l admită ca adevărat. La ea s'a adăugat în primul rând deosebirea radicală, care există pentru observarea curentă, între ființele vii și corpurile brute. Nevoia de a o explica a împins totdeauna și împinge încă mintea omenească să admită existența, alături de materie, a unui principiu imaterial, care întreține viața și produce fenomenele ei caracteristice. Iar înclinarea instinctivă a conștiinței omenești de a se considera indestructibilă, în deosebire de corpul material, care este supus distrugerii, nu a făcut decât să mențină și să întărească această credință.

Pentru cugetarea filosofică, în constituirea dualismului ca soluție filosofică a problemei ontologice s'au mai adăugat motive de ordin logic. Dar filosofia nu a început prin a susține dualismul. Ea a plecat dela o concepție diferită despre natura existenței, și nu a ajuns la dualism decât în evoluția ei ulterioară. Mai mult, ea a plecat dela combaterea dualismului vulgar luând împotrivă-i o atitudine contrară. Așa s'a întâmplat la începutul

filosofiei antice, când primii gânditori greci şi-au afirmat punctul lor de vedere. Problema dela care au plecat ei nu era aceea a naturii existenţei, ci a originei universului. Preocuparea cosmologică a primilor filosofi greci nu a fost lipsită de consecinţe ontologice. Iată dece o atitudine în faţa problemei ontologice găsim dela primele manifestări ale filosofiei greceşti. Iar această atitudine este simţitor deosebită de dualismul vulgar. Primii filosofi greci puneau o materie primordială la origina tuturor lucrurilor din natură. Pentru *Tales*, — primul din seria filosofilor greci din antichitate, — materia primordială era apa. In evoluţia ulterioară a cugetării filosofice greceşti, elementul primordial a fost înlocuit cu aerul, focul, pământul sau cu infinitul nedeterminat. Cum se vede, dela apariţia ei, cugetarea filosofică s'a îndreptat spre o deslegare monistă a problemei ontologice. Dar trebue menţionat că monismul primilor filosofi greci nu era îndeajuns de bine caracterizat. Materia pe care o puneau ei la origina universului nu era o materie moartă, în înţelesul în care o concepem noi în prezent. Materia, din care aveau să apară nu numai corpurile brute din natură, ci şi fiinţele vii, era ea însăş înzestrată cu viaţă. Ea era aşadar vie. Din acest motiv concepţia ontologică a primilor filosofi greci poartă numele de *hilozoism*, al cărui înţeles etimologic este de teorie a unei materii vii.

Ideea unei existenţe spirituale alături de aceea materială a apărut pentru prima oară în filosofie cu *Anaxagora din Clazomene*. Cum era însă firesc, orice început fiind imperfect, ea nu a apărut dintr'odată într'o formă îndeajuns de precisă. Filosoful grec concepea spiritul ca pe o inteligenţă ordonatoare a universului. Această inteligenţă sau gândire cosmică era aceea care, din amestecul amorf al tuturor elementelor naturii, dăduse naştere universului. Iar viaţa fiinţelor vii se datora numai unei părţi a acestui suflet al lumii, care se adăpostea vremelnic în corpul lor material. Există însă serioase motive de a ne îndoi că Anaxagora concepea îndeajuns de clar natura spirituală a inteligenţei cosmice. El spunea că este lipsita de orice amestec, şi nu conţine ca celelalte lucruri porţiuni din toate elementele naturii. Cum observă John Burnet în *Aurora Filosofiei greceşti*, o asemenea afirmare nu ar fi fost necesară despre o existenţă, dacă ar fi fost concepută ca imaterială. După Anaxagora, deasemenea, inteligenţa cosmică este cel mai subtil din toate lucrurile, aşa încât poate să pătrundă pretutindeni. Şi această afirmare nu ar fi avut niciun înţeles, dacă gândirea cosmică ar fi fost concepută ca o existenţă spirituală. Infine, aceeaş gândire cosmică nu este lipsită, după Anaxagora, de întinderea corpurilor materiale. Ea este dar întinsă ca şi materia. Dacă totuşi el nu o concepea ca pe o existenţă materială, ideea naturii ei spirituale era încă cu totul neclară în mintea sa.

Un înţeles mai clar a ajuns să capete ideea unui spirit imaterial în concepţia lui *Aristotel*. In scrierea lui despre suflet fi-

losoful stagirit definea sufletul ca fiind forma unui corp organic. Prin aceasta nu trebue să se înţeleagă însă forma exterioară a fiinţelor vii. La Aristotel forma este principiul vital şi plăsmuitor al corpului, iar materia este substratul din care este alcătuit corpul. Ca atare materia este o simplă posibilitate. Forma face din ea un lucru determinat şi real, şi este aceea care îi dă activitate; ea este sufletul acelui lucru.

Dar nici de data aceasta dualismul nu şi-a găsit un adevărat reprezentant. Principiul existenţei este, după Aristotel, forma. Materia nu este decât o posibilitate nedeterminată, şi deaceea neperceptibilă. Ca atare ea nu este propriu vorbind o existenţă. Singura existenţă reală este forma sau spiritul. Cu asemenea vederi filosoful stagirit înclina mai mult spre monismul spiritualist decât spre dualism[1]).

§75. *Dualismul modern.* — Clar şi precis, dualismul ontologic a apărut abia în filosofia modernă cu *Descartes*.

Lucru care poate să pară cu totul ciudat sau chiar imposibil pentru cine nu cunoaşte înlănţuirea logică a ideilor în filosofia cartesiană, întemeetorul filosofiei moderne a găsit sursa convingerilor sale filosofice în negarea adevărului oricării convingeri. Mă îndoesc, spunea Descartes, de adevărul tuturor credinţelor mele. De îndoiala mea însă, nu m'aş putea îndoi. Iar întrucât mă îndoesc, cuget: de aceasta nu m'aş putea îndoi. Şi devremece cuget sau gândesc, însemnează că exist ca fiinţă cugetătoare sau gânditoare. Pot să mă îndoesc de existenţa tuturor lucrurilor din natură. Pot să mă îndoesc de existenţa propriului meu corp: de unde ştiu că nu este o simplă închipuire? Cât timp însă am această neîncredere, gândesc, şi ca atare exist ca o fiinţă gânditoare independentă de corpul material.

Ideea gândirii este distinctă de ideea corpului material, pentrucă pot fi concepute independent una de alta. Gândirea este concepută ca un spirit neîntins şi imaterial, pecând materia este concepută ca ceva întins. Şi ele trebue să existe în această formă în care le concepem. Garanţia de adevăr a unei asemenea afirmări ne-o dă existenţa lui Dumnezeu. Concepem clar şi distinct spiritul ca gândire pură şi materia ca întindere pură, — şi ar însemna că Dumnezeu a voit să ne înşele dând minţii noastre aceste idei, dacă am pune la îndoială adevărul lor. Iar proba existenţei lui Dumnezeu o avem în însăş ideea noastră despre fiinţa sa absolută, pe care n'am fi putut-o căpăta decât dela el însuş.

Pe această cale a ajuns Descartes să întemeeze dualismul ontologic, care apărea pentru prima oară într'o formă bine de-

1) *Diferitele aspecte ale concepţiei antice despre natura existenţei*, asupra cărora n'am putea să ne oprim aici mai mult, au fost examinate amănunţit de d. Mircea Florian în Cosmologia elenă, Bucureşti 1929.

finită. Cu toate sforţările lui însă, de a-i da o cât mai bună întemeere, ea întâmpina totuşi o mare dificultate. Ea ridica anume aşa numita problemă a comunicării substanţelor, care consta în întrebarea: cum poate spiritul şi materia, cari sunt de natură diferită, primul gândire pură şi cea de a doua întindere pură, să se influenţeze reciproc, aşa cum se constată în experienţă?

Problema aceasta şi-a pus-o Descartes el însuş, — şi de greutatea ei şi-a dat seama. Este greu să ştim, spunea el, cum lucrează spiritul asupra materiei. Acţiunea de care e vorba o constatăm în experienţă. Noi simţim în propria noastră viaţă sufletească cum spiritul nostru influenţează asupra corpului material şi cum corpul material lucrează asupra spiritului nostru. Ipotezele pe cari le-am face, pentru a explica această acţiune reciprocă, nu ar putea decât să întunece faptul atât de simplu al experienţei noastre. Aceasta este mărturisirea pe care o făcea într'o scrisoare adresată principesei Elisabeta. Iată dece, el nu a căutat să formuleze o ipoteză metafizică pentru a explica modul în care se uneşte sufletul cu trupul. Pentru el, acesta este un lucru evident şi clar prin sine.

Totuşi Descartes nu a putut să nu facă unele presupuneri privitoare la raportul care există între corp şi suflet înlăuntrul fiinţei omeneşti. El a admis deaceea că sufletul ar fi legat de tot corpul. A mers chiar până la afirmarea, că sufletul ar fi unit substanţial cu corpul. Dovada el o găsea în faptul că noi percepem durerile fizice, nu numai cu inteligenţa, ci le simţim ca pe afecţiuni ale spiritului. Dacă însă spiritul ar fi simplă gândire, şi dacă nu ar fi legat substanţial de corpul material, nu se vede dece el ar trebui să ia parte la afecţiunile corpului, şi nu le-ar percepe ca pe nişte simple cunoştinţe. Descartes credea aşadar că sufletul este legat de tot corpul. El admitea totuşi că sufletul are un loc principal în *glanda pineală*, o excrescenţă situată în creer deasupra ventriculului median. De aici credea el că sufletul lucrează asupra corpului material dirijând prin intermediul aşa numitelor „spirite animale", cantitatea constantă de mişcare existentă în corp.

Cu toate eforturile lui Descartes de a o înlătura, dificultatea pe care o întâmpina concepţia dualistă în problema comunicării dintre substanţe a rămas în picioare. Iată dece, continuatorii săi au fost nevoiţi să recurgă la mijloace noui de a o înlătura. Unul dintre ele a fost aşa numita *ipoteză a ocazionalismului* sau *a cauzelor ocazionale*, pe care am arătat-o în ce a constat. (§ 41). Un altul a fost ipoteza lui Leibniz numită a *armoniei prestabilite*.

Problema corespondenţei dintre suflet şi corp a luat în filosofia lui Leibniz cu totul alt aspect decât în filosofia cartesiană. Concepţia sa ontologică despre monade ca existenţe ultime de natură spirituală înlăturase ireductibilitatea dintre suflet şi corp, şi prin aceasta problema comunicării lor. Potrivit ei, spiritul şi materia nu mai erau substanţe diferite prin natură, deosebirea lor,

altfel reală, reducându-se numai la o deosebire graduală de claritate a percepţiilor. Totuşi nici Leibniz nu ar fi putut admite un schimb de influenţe între suflet şi corp. Corpul ne apare întins; este deci o grupare de monade, cari evoluiază după legea lor interioară. Intrucât însă monadele sunt izolate, armonia care există între mişcările corpului şi reprezentările monadei suflet nu se datoreşte unei influenţe reciproce, ci ordinei sau armoniei stabilite dinainte de creeator între monadele componente ale fiinţei însufleţite, ca dealtfel între toate monadele din univers. Cu alte cuvinte, nici reprezentările spiritului nu pot modifica mişcările corpului, nici mişcările corpului nu pot modifica reprezentările spiritului, cum credea Descartes. In aparenta lor acţiune reciprocă este vorba, aşadar, nu de o comunicare a substanţelor, ci de o armonie prestabilită.

§ 76. *Dualismul contemporan.* — In filosofia contemporană soarta dualismului nu a fost din cele mai bune: el a găsit mai mult adversari decât adepţi. Dintre cei cari l-au susţinut a fost mai întâi întemeetorul şcoalei scoţiene: *Thomas Reid*. Impotriva scepticismului lui David Hume, Reid a recomandat reîntoarcerea la *simţul comun*, prin care el înţelegea convingerile obişnuite şi spontane ale oamenilor întemeiate pe bunul lor simţ. Pe baza acestui bun simţ filosoful scoţian a susţinut din punct de vedere ontologic dualismul spiritului şi al materiei. Aceeaş concepţie a fost introdusă apoi în Franţa de *Royer-Collard*, şi a fost continuată apoi de *Jouffroy, Cousin, Maine de Biran, Ravaisson* şi alţii. In Franţa, în tot secolul al XIX-lea, dualismul sub denumirea de spiritualism s'a păstrat ca o tradiţie la reprezentanţii cei mai de seamă ai mişcării filosofice.

Argumentul fundamental pe care s'a întemeiat a fost imposibilitatea de a explica modul cum viaţa sufletească ar putea să fie produsul materiei. Deosebirea radicală care există între una şi alta ne fac să nu putem admite că materia ar fi sursa din care ia naştere viaţa sufletească. Materia este întinsă, iar fenomenele ei se produc sub forma mişcării, care este o modificare în întindere. Aşa este bunăoară căderea corpurilor, care este o mişcare, precum şi orice alt fenomen fizic. Nu totastfel se produc stările sufleteşti. Ele sunt modificări ale conştiinţei. Ca atare, sunt imateriale, căci conştiinţa este neîntinsă. Desfăşurarea lor se face numai în timp. Deaceea materia nu ar avea cum să le producă. Ea nu poate produce decât fenomene mecanice, la cari se reduc toate fenomenele fizice din natură. Oricât ne-am osteni, ne e peste putinţă să ne reprezentăm modul în care simple fenomenc mecanice ar putea produce stări sufleteşti. Să ne închipuim, spun reprezentanţii dualismului, că creerul, care se pretinde de unii că ar produce stările sufleteşti, ar fi, într'un caz special, de dimensiuni uriaşe aşa încât ne-am putea mişca cu uşu-

rință înlăuntrul și în jurul celor mai mici părticele ale lui. Ce am observa în asemenea condițiuni privilegiate de experiență? Desigur că n'am vedea nimic altceva producându-se decât fenomene mecanice obișnuite. Cât despre stările sufletești, nu le-am putea vedea în niciun fel producându-se. Aceasta dovedește că sursa lor nu este în materie, ci în eul nostru spiritual. Aici trebue să ne îndreptăm privirile, dacă vrem să vedem modul cum se produc stările sufletești, și nu spre materie, care este incapabilă să le producă.

CAP. XII.

Monismul.

Monismul este concepţia ontologică după care universul este alcătuit dintr'o singură substanţă.

Am arătat că în problema existenţei mintea omenească a plecat dela o concepţie dualistă, după care universul ar fi alcătuit din spirit şi din materie, şi că ea s'a continuat apoi în filosofie ajungând până în timpul nostru. Trebue să precizăm acum însă, că totuşi cugetarea filosofică s'a îndreptat încă dela început spre o concepţie ontologică monistă, şi a manifestat această înclinare dealungul întregei sale evoluţii, — iar dualismul a constituit pentru ea numai abateri momentane. Cum se ştie, filosofia greacă a început cu monismul hilozoist, care a luat în evoluţia ulterioară a cugetării filosofice forme diferite, rămânând însă, totdeauna aproape, un monism sau revenind la monism oridecâteori încerca să-l părăsească. Acelaş lucru s'a întâmplat în cursul epocii moderne, când, îndată după apariţia dualismului cartesian, filosofia a revenit la monismul substanţei cu Spinoza şi la monismul forţei cu Leibniz. Cu alte cuvinte, în deosebire de gândirea vulgară, cugetarea filosofică a înclinat totdeauna să considere universul constituit dintr'o substanţă unică.

Este probabil că preferinţa de care e vorba se datoreşte, în bună parte cel puţin, dificultăţilor mari cari se ridică dinaintea dualismului. Mai importantă este aceea care provine din necesitatea de a admite comunicarea celor două substanţe şi imposibilitatea de a o susţine. Spiritul şi materia lucrează reciproc, — cel puţin în fiinţa omenească, dacă nu şi înluăntrul tuturor organismelor vii. Cum este posibilă însă o asemenea acţiune reciprocă între substanţe de natură cu totul deosebite? Cum poate corpul material să lucreze asupra spiritului imaterial, — şi invers? Am arătat (§ 75), că prin ipoteza ocazionalistă şi prin aceea a armoniei prestabilite cugetarea filosofică a făcut eforturi de a înlătura această dificultate, dar fără succes. In faţa unor asemenea greutăţi, dualismul a trebuit să capituleze.

Nu este mai puţin adevărat însă, că monismul răspunde nevoii de unitate a minţii omeneşti. Nevoia de care e vorba constă în aceea că gândirea nu se simte satisfăcută, şi nu se opreşte în explicările ei, decât atunci când isbuteşte să le reducă la una singură. Nevoia aceasta trebue să fi orientat cugetarea filosofică spre monism mai mult decât greutăţile întâmpinate de concepţia dualistă. Faptul că totuşi dualismul s'a menţinut permanent în gândirea populară, trebue să se explice prin aceea că fundamentul ei este, în deosebire de acel al gândirii filosofice, mai puţin logic decât afectiv.

Dar, dacă cugetarea filosofică a fost împinsă totdeauna spre monism, ea nu a conceput totdeauna în acelaş mod principiul unic şi universal al existenţei. Uneori el a fost conceput ca fiind de natură spirituală, în care caz monismul a fost spiritualist. Alteori a fost conceput ca fiind de natură materială, în care caz monismul a fost materialist. Alteori, înfine, a fost conceput ca nefiind nici de natură materială nici de natură spirituală, dar ca putând să apară sub amândouă aceste forme, în care caz monismul a fost paralelist sau al substanţei.

A. — Monismul spiritualist.

Monismul spiritualist reprezintă consecinţa la care au ajuns reprezentanţii dualismului căutând să înlăture greutatea de a explica acţiunea reciprocă a spiritului şi a materiei. Nefiind nicio posibilitate de a se face admisibilă o asemenea acţiune, cei cari credeau totuşi în existenţa spiritului au găsit că trebue să renunţe la existenţa materiei rămânând a nu mai fi considerată decât ca o reprezentare a spiritului. Argumentul fundamental al reprezentanţilor acestui punct de vedere este că între ipoteza că materia ar naşte spiritul şi aceea că spiritul ar produce materia ca pe o reprezentare, cea de a doua este cu totul lesne de înţeles, pecând prima este inadmisibilă. Dar înlăuntrul monismului spiritualist substanţa spirituală care constitue natura intimă a existenţei nu a fost concepută în acelaş mod. Să le arătăm pe cele mai de seamă.

§ 77. *Panlogismul; Platon, Plotin, Hegel.* — Inlăuntrul panlogismului, spiritul este concept ca fiind o gândire cosmică, o idee sau o pluralitate de idei. Iar desfăşurarea fenomenelor din natură este considerată ca fiind în ultimă analiză un proces logic. Forma primitivă a acestei concepţii este idealismul lui Platon, care din punct de vedere ontologic este un realism al Ideilor.

Pentru *Platon*, natura intimă a existenţei consta dintr'o pluralitate de Idei suprasensibile, prototipuri eterne ale lucrurilor sensibile, iar lumea fenomenală se reducea la o simplă palidă şi fugară aparenţă a lor. Materia, care pare a exista în univers,

este o simplă non-existenţă, ea este „ceeace nu este". Lucrurile din natură iau naştere prin colaborarea realităţii Ideilor cu irealitatea materiei.

Celebrul filosof atenian a ajuns la această concepţie în deosebi sub influenţa maestrului său Socrate. Dela el trebue să pornim ca să putem înţelege realismul ontologic al lui Platon.

Elementul original adus de Socrate în filosofia greacă fusese metoda sa dialectică îndreptată spre cunoaşterea de sine şi întemeiată pe convingerea că singură raţiunea este capabilă să hotărască între adevăr şi eroare. Preocuparea sa principală era să determine ce putem şti. Iar metoda sa riguroasă de a pune la îndoială orice interpretare, de a o examina şi de a proceda apoi la separarea elementului universal şi permanent din lucruri de ceeace este individual şi trecător, şi de a da definiţii precise, l-a dus desigur la concluzia că ştiinţa nu poate sta în individual, ci în universal. Deasemenea încrederea sa în raţiune trebue să fi fost încă un îndemn în convingerea că ştiinţa se întemeiază pe idei generale şi nu are a se pierde în instabilitatea lucrurilor sensibile.

In concepţia socratică despre ştiinţă Platon a găsit germenele idealismului său. Socrate el însuş nu recunoştea în idei decât abstracţii ale minţii omeneşti. Procesul mintal de trecere dela pluralitatea datelor sensibile la ideile generale se petrecea prea sub ochii săi şi sub îndemnul dialecticei sale, pentruca să confunde ideile cu realităţi obiective. Transformarea ideilor în existenţe ontologice este opera ilustrului său discipol, — filosof şi poet în acelaş timp. Totuşi nu trebue să credem că realismul Ideilor era prea departe de vederile lui Socrate el însuş. „Dincolo de formele logice ale metodei sale de definiţie, spune Fouillée în *Filosofia lui Socrate.* Socrate pare a fi căutat fondul metafizic. El nu se mulţumeşte cu definiţia formală şi logică, el caută definiţia reală şi metafizică, şi o găseşte în raţiune, în cauză, în esenţă, în gen. El trădează astfel o tendinţă idealistă cu atât mai incontestabilă cu cât ea apare în Xenofon el însuş". La această metodă socratică s'a adăugat imaginaţia lui Platon, care a făcut posibilă constituirea doctrinei Ideilor.

Iată modul în care filosoful atenian o întemeia. Spiritul nostru, spunea el, posedă idei pe cari nu ar putea să le aibă din experienţa simţurilor. Avem bunăoară ideea unui bine care există prin sine şi care este absolut, pecând totdeauna binele care se prezintă în experienţa noastră nu este decât un bine parţial, trecător şi condiţionat. Tocmai acest bine relativ deşteaptă în spiritul nostru ideea binelului absolut, care există prin sine; iar binele relativ nu este bine decât în măsura în care corespunde ideii binelui absolut, — sau în termeni platonicieni: în măsura în care participă la această idee. Cum însă binele absolut, a cărui idee o avem, nu se găseşte în lumea sensibilă, rezultă că el nu este obiect

al simţurilor, ci numai al raţiunii. Dar, în afara ideii de bine, raţiunea mai posedă o infinitate de idei cu exact aceleaş caractere. Fiecare categorie de lucruri, fiecare specie de fiinţe şi fiecare proprietate, de orice natură ar fi, este reprezentată în raţiune printr'o idee, care nu suferă nicidecum vicisitudinile lucrurilor sensibile şi care nu a putut deriva din acestea. Ideea este un model ideal al lucrurilor, cari o reprezintă în mod imperfect.

Dacă însă atribuim realitate datelor schimbătoare ale simţurilor, trebue cu atât mai mult să o atribuim obiectelor raţiunii. In primul rând, fiindcă raţiunea este o facultate superioară sensibilităţii. In al doilea, din cauza deosebirilor de natură dintre idei şi lucruri. Evident că realitate are ceeace este etern, nu ceeace necontenit naşte şi se distruge. Insă pecând lucrurile sensibile sunt trecătoare, Ideea rămâne totdeauna aceeaş, singură în genul ei şi absolută. Rezultă că Ideile au mai multă realitate decât lucrurile. Cu alte cuvinte, în afară de lumea aparentă a simţurilor, există o lume inteligibilă mult mai reală, lumea Ideilor eterne. Ştiinţa este cunoaşterea lor prin intuiţie raţională.

Este anevoe de determinat Ideile căror lucruri admitea Platon că există. Platon el însuş nu s'a exprimat cu destulă preciziune în privinţa aceasta. Parmenide întrebând pentru cari lucruri există Idei şi dacă sunt Idei şi ale celor mai abjecte lucruri, Socrate i-a răspuns. „Uneori mi-a venit în minte că orice lucru ar putea să aibă Ideea sa. Dar când cad asupra acestui gând, mă grăbesc să fug de teamă să nu mă pierd într'un abis. Mă refugiez deci aproape de astelalte lucruri pentru cari am recunoscut împreună că există Idei şi mă consacru în întregime studiului lor" (Platon, *Parmenide)*. Este neîndoelnic că Platon admitea existenţa Ideilor pentru toate lucrurile cari au în ele un grad de perfecţiune şi mai ales pentru toate noţiunile abstracte, bunăoară Ideea de bine, de frumos, de adevăr. Deasemenea este cert că el admitea existenţa Ideilor pentru toate noţiunile logice de cari se serveşte gândirea. Fouillée, care regretă obscuritatea platonismului în această chestiune, a arătat că în sistemul lui Platon se poate admite că sunt Idei pentru existenţe, pentru calităţi şi pentru relaţiuni. El combate ca fiind contrară literei şi spiritului doctrinei platoniciene interpretarea lui Proclus şi Alcinous, cari căutând în doctinra lui Platon neoplatonismul alexandrin pretindeau că Platon nu admitea că există Idei ale lucrurilor relative. Orice relaţiune, observă Fouillée, presupune, după Platon, deasupra ei ceva real, care o face posibilă şi inteligibilă, — ceeace nu poate fi decât o Idee. Platon recunoştea deaceea că există Idei ale relaţiunilor, ca egalitatea, asemănarea, mărimea, viteza, dupăcum recunoştea că există Idei pentru lucruri negative, cum sunt viciul sau răul. Singur neantul, care este negaţie pură, nu poate avea o Idee, fiindcă în cazul acesta ar fi real. „Tot ce este conceput distinct de spirit şi deci îmbrăţişat sub o unitate specifică, conchide

Fouillée, are în natura eternă a existenţei şi a gândirii natura sa proprie, Ideea sa distinctă, principiu şi cauză de diferenţă". (*Filosofia lui Platon*. Vol. I).

In ceeace priveşte natura Ideilor, Platon le-a considerat ca fiind înzestrate cu proprietăţi contrare acelora ale lucrurilor sensibile. El concepea lumea Ideilor în directă opoziţie cu lumea experienţei. Pecând, după el, lucrurile nasc şi dispar neîncetat, Ideile au existenţă eternă. Ideile sunt imuabile şi neschimbătoare, corpurile se mişcă şi se transformă. Ideile sunt totdeauna unitare şi totdeauna de aceeaş natură; ele există în afara timpului şi a spaţiului. Lucrurile sunt multiple şi de natură diferită; ele există în timp şi în spaţiu, de cari sunt condiţionate. Ideile au realitate absolută; ele nu sunt lucruri, ci raţiunea lucrurilor, şi existenţa lor este independentă de acestea, pecând lucrurile sunt relative. Ideile nu cad sub simţuri. Deaceea ele nu pot fi decât concepute cu gândirea.

Dar, după Platon, Ideile, deşi sunt absolute, ele nu posedă acelaş grad de realitate. Ceeace el a stabilit în *Menon* din punct de vedere logic, că ideile inteligenţei formează în spiritul nostru un sistem unitar şi ierarhic, a stabilit în *Sofistul* şi în *Parmenide* cu privire la lumea Ideilor eterne. In sistemul ierarhic al acestora din urmă, analog sistemului ideilor noastre raţionale, Ideile se sprijină unele pe altele, până la una supremă, care nu presupune nicio alta şi pe care toate celelalte o presupun. Prinurmare, dupăcum ideile noastre reduc la unităţi ideale pluralitatea lucrurilor sensibile, totastfel o anumită Idee, care posedă maximum de realitate, reduce la o unitate ultimă pluralitatea Ideilor eterne. Platon găsea că această funcţiune este îndeplinită de Ideea Binelui, — nu moral, ci metafizic. Raţiunea acestei afirmări este în observarea că singur Binele absolut este deasupra oricării existenţe, că el este raţiunea tuturor lucrurilor cari nu există decât prin el şi pentru el.

Privită sub acest aspect, doctrina Ideilor pare a fi un monism al Binelui. Platon însă nu s'ar fi putut opri aici. In deosebire de eleaţi, cari considerau lumea sonsibilă ca pe o simplă aparenţă, şi de acord cu pitagoricienii, el recunoştea că lumea sensibilă există ca o imitaţie imperfectă a lumii inteligibile sau ca un amestec confuz al Ideilor. Deci, în afara Ideilor, rămânea de explicat proveniența lumii sensibile. Nevoia acestei explicări l-a constrâns pe Platon să se îndepărteze dela monism prin recunoaşterea existenţei unui al doilea principiu, — de data aceasta material. In *Sofistul* şi în *Parmenide* el a încercat să înlăture dualismul reducând materia, — pentru care el nici nu avea termen, — la o pură nonexistenţă. In *Timeu* însă, unde se angaja să arate cum a luat naşteere universul, el a admis că în afara Ideilor există o substanţă materială. Deosebirea provine desigur din faptul că pecând în primele dialoguri preocuparea centrală era demonstrarea existenţei şi a naturii Ideilor, în ultimul ea era explicarea lumii materiale.

In *Sofistul* şi în *Parmenide* Platon avea toată libertatea să afirme despre materie că ea nu există. In *Timeu* însă, lumea sensibilă trebuia explicată, imperfecţiunile ei motivate, şi atunci era necesar să se admită existenţa unui substrat material, în sarcina căruia să se poată da toate imperfecţiunile lumii sensibile. Divergenţa de vederi dela un dialog la altul era dar inevitabilă, — sau cel puţin devine explicabilă.

Totuşi se încearcă adesea a se dovedi că Platon ar fi reprezentantul unei concepţii pur moniste. Pentru a se dovedi că el nu a recunoscut existenţa materiei, se afirmă că *Timeu*, care reprezintă o concepţie hotărât dualistă, nu este autentic sau că, admiţând autenticitatea lui, nu cuprinde ultimul cuvânt al filosofului; că adevărata concepţie platoniciană despre materie se găseşte în *Parmenide*, — deşi concluzia că materia nu există este aici numai indirectă. Alteori, se arată că în gândirea platoniciană are realitate numai ceeace este inteligibil, şi că materia fiind prin sine inaccesibilă raţiunii, este inexistentă. Argumentele sunt totuşi nesatisfăcătoare. Primele nici nu pot fi luate în considerare. Iar cel din urmă presupune că Platon ar fi fost consecvent din punct de vedere logic în teoriile sale, — ceeace este puţin probabil. Emile Saisset, unul din traducătorii şi comentatorii săi, a făcut observaţia justă că cei vechi aveau idei mai multe, dar mai incoerente decât ale noastre, cari sunt mai puţin numeroase, dar mai bine legate.

Adevărul este că în filosofia platoniciană, la care principalele concepţii ale trecutului au concurat pentru a se realiza o sinteză originală, nici atomismului, care era un monism materialist, nu i s'a refuzat orice contribuţie. După Platon, materia este lipsită prin sine de orice calitate; ea este nedeterminată, şi deaceea se confundă cu spaţiul sau este inseparabilă de spaţiu. Materia este informă, haotică, divizibilă la infinit şi supusă unei eterne deveniri. Prin intervenţia activităţii plastice a Ideilor, ea capătă un grad oarecare de realitate. Deşi redusă însă la o simplă posibilitate, ea nu este totuşi pasivă, căci opune rezistenţă formelor pe cari Ideile voesc să le realizeze şi împrumută acestor forme natura ei, de unde provin toate imperfecţiunile lucrurilor, deşi ideile sunt absolut perfecte. Până aici, atomismul pare a fi fost neglijat. Ca şi atomiştii însă, Platon admitea că substanţa materială ar fi alcătuită din corpuscule omogene, din a căror combinare diferită nasc elementele materiale. In opoziţie însă cu atomiştii, el admitea că forma corpusculelor materiale nu este întâmplătoare, ci raţională şi finală. El le numea deaceea, după exemplul pitagoreicilor, existenţe matematice atribuindu-le formă geometrică şi plasându-le din punctul de vedere al realităţii ca intermediare între Idei şi lucrurile sensibile. Din diferitele lor combinări nasc cele patru elemente primitive ale cosmosului: aerul, apa, pământul şi focul, din cari apoi se constituesc corpurile din natură.

Asemenea idei dovedesc că monismul lui Platon era departe de a fi fost consecvent. Intrucât însă, pe deasupra inconsecvenţelor

sale, Platon admitea că Ideile sunt elementele ultime ale existenţei, concepţia lui ontologică poate fi totuşi socotită ca un panlogism.

Mai consecvent pare a fi apărut panlogismul în filosofia neoplatonică a şcoalei din Alexandria, al cărei reprezentant mai de frunte a fost *Plotin*.

Filosoful alexandrin a luat ca punct de plecare al concepţiei sale ideea stoică, după care un lucru are atâta realitate câtă unitate posedă. In virtutea acestui principiu el a admis că absolutul trebue să fie o unitate absolută. Deaceea el îl şi numea Unul sau Unicul. Unul este, după Plotin, ca existenţă absolută, fiinţa primordială. Ca atare el nu este nici raţiune şi nici obiect al ei. Unitatea lui absolută îl face să fie în afara opoziţiei dintre obiect şi subiect, pe care o presupune raţiunea şi obiectul ei. Fiind însă bine absolut, el dă naştere din sine prin prisosul puterii şi al bunătăţii sale unei copii. Odată produsă, copia se îndreaptă cu necesitate spre sursa din care provine devenind gândire. Gândirea reprezintă astfel prima fază de existenţă a lumii. Căci într'atât cât este gândire, ea cuprinde în sine Ideile, cari nu sunt simple stări subiective, ci existenţe reale. Ele constituesc la un loc ceeace există cu adevărat. Prin ele ia naştere spiritul ca o copie a gândirii. Iar spiritul el însuş creiază lumea sensibilă a corpurilor materiale. Prin natura şi prin funcţiunea lui, spiritul este intermediar între gândire şi materie. Materia însă nu există în realitate, aşa cum există gândirea. Ea este „ceeace nu există"; este aşadar o irealitate sau este ceva fără esenţă.

Ceeace există aşadar, după Plotin, în realitate, nu este materia, ci gândirea, care este o existenţă spirituală. Este adevărat că şi Ideile pe cari le cuprinde gândirea posedă o materie alături de forma lor. Dar materia de care e vorba la ele nu este identică cu materia din care sunt alcătuite corpurile din natură. Deosebirea fundamentală dintre ele este, că pecând aceasta din urmă are întindere şi soliditate, cea dintâi este lipsită de asemenea proprietăţi. Şi materia corpurilor din natură însă este produsul spiritului. Existenţa ei este departe de a fi absolută. Corpurile materiale din natură nu sunt decât copii ale Ideilor. Dacă natura lor ar fi alta decât aceea a spiritului, ele n'ar mai putea fi copiile acestora.

In epoca contemporană, această concepţie a fost reluată de Hegel, după care natura ultimă a existenţei este o raţiune sau o idee cosmică.

Prieten şi colaborator al lui Schelling, *Hegel* începuse prin a adopta monismul acestuia, după care absolutul ar exista dincolo de eu şi non-eu într'o sinteză a lor. Mai târziu însă, el şi-a dat seama de neajunsurile unei asemenea concepţii. El a observat în primul rând că absolutul despre care se vorbeşte în filosofia lui Schelling nu este dovedit prin nimic, fiind pur şi simplu presupus, — ceeace constituia evident dela început un punct compromiţător pentru doctrină, care se înfăţişa, din primul moment, ca o teorie arbitrară. Mai departe, el a constatat că din acest absolut „tras ca

din puşcă" Schelling construia întreaga existenţă în mod cu totul simplu şi fără multă preocupare de metodă, prin utilizarea alternativă a termenilor de real şi ideal. Schelling procedează, spunea Hegel, ca un pictor care pentru a face un peizaj cu animale ar lua numai două culori, negru şi roşu bunăoară. Dar în afara acestora Hegel a observat în doctrina lui Schelling o dificultate cu mult mai importantă. Cât timp, spunea el, absolutul este simpla indiferenţă a contrariilor, aşa cum îl concepe Schelling, ne lovim de imposibilitatea de a explica modul cum au luat naştere din el spiritul şi materia precum şi activitatea lor, fiindcă nu poate să rezulte din el niciuna din aceste consecinţe. Dacă absolutul este ceva care există dincolo de materie şi de spirit, atunci materia spiritul şi transformările lor rămân inexplicabile. Pentru acest motiv, Hegel credea că absolutul trebue să existe în chiar manifestările sale, adică în natură. Natura nu poate fi un efect sau un aspect al absolutului, ci absolutul el însuş.

Ce este dar absolutul? Ştim, spunea Hegel, că schimbările din natură se fac după anumite norme invariabile şi în vederea unui scop. Deasemenea normă şi scop există în gândire. Ceeace dă însă gândirii normele ei invariabile şi scopul ei este raţiunea. Aşa fiind, o raţiune trebue să dea normă şi scop şi naturii. De aici rezultă că raţiunea nu este o simplă facultate subiectivă, ci o realitate obiectivă. Deosebirea dintre gândire şi natură se reduce la aceea că în gândire raţiunea este interioară sieşi, pecând în natură ea devine exterioară. Opoziţia care se stabileşte aşadar în mod obişnuit între ele este fictivă.

Sunt însă gândirea şi natura forme concomitente ale absolutului? Există adică ele împreună? Am văzut că gândirea este raţiunea în interioritatea ei, iar natura raţiunea exteriorizată. Am mai văzut, apoi, că absolutul nu poate să existe în afara manifestărilor sale. Dar absolutul nu ar putea fi în acelaş timp natură exterioară şi gândire sau spirit interior. Iată dece, ele nu pot fi stări concomitente ale absolutului, ci stările lui succesive. Natura este raţiunea devenită exterioară sie însăş. Forma deci în care ea se înfăţişează în natură nu este o formă primitivă a ei, ci derivată. Inainte de a deveni exterioară luând aspectul naturii, raţiunea a fost interioară propriei sale fiinţe sub aspectul unui spirit sau al unei idei. Efortul permanent însă al raţiunii devenită natură, este de a se reîntoarce la starea ei primitivă de interioritate redevenind spirit. Procesul acesta explică transformările naturii la începutul cărora este materia neînsufleţită şi la capătul cărora este omul cu viaţa lui sufletească superioară, în care raţiunea se regăseşte pe sine recunoscându-se ca esenţă a universului. Absolutul evoluiază astfel dela spirit la spirit trecând prin forma de natură, care este tot spiritul, însă în fiinţa sa exteriorizată. Filosofia, al cărei obiect este să reproducă pe cale dialectică evoluţia absolutului, trebue să determine fazele lui succesive.

Cum am arătat, în evoluţia lui, absolutul pleacă dela fiinţa sa interioară, care este raţiunea sau ideea, se exteriorizează apoi în natură, şi se reîntoarce la propria sa fiinţă interioară, care este spiritul. Potrivit acestor trei faze fundamentale ale existenţei, — cari nu sunt succesive decât din punct de vedere logic, nu şi în timp, — filosofia se împarte în trei mari diviziuni: Logica, ştiinţa ideii în şi pentru sine; Filosofia naturii, care este ştiinţa ideii în existenţa sa exterioară; şi Filosofia spiritului, care este ştiinţa ideii care revine la ea însăş dela existenţa sa exterioară.

Cât despre modalitatea în care se produce acest proces, ea este pur logică. Evoluţia absolutului se face în trei faze. Este, mai întâi, afirmarea lui în raţiune, care reprezintă fiinţa sa proprie, fază numită de Hegel teză. Este, apoi, exteriorizarea lui în natură, fază opusă celei dintâi, pe care Hegel a numit-o antiteză. Este, înfine, reîntoarcerea raţiunii la spirit, fază care întruneşte în sine pe prima şi pe cea de a doua, pe care Hegel a numit-o sinteză. Ritmul acesta al tezei, antitezei şi sintezei este urmărit de absolut în toate amănuntele evoluţiei sale. El provine, după Hegel, dintr'o necesitate logică fundamentală a ideilor. Ea constă în aceea că fiecare idee, ca teză, are negaţiunea ei, ca antiteză; iar realitatea lor stă într'o altă idee, care le cuprinde pe amândouă ca sinteza lor. Starea aceasta de lucruri determină procesul de trecere al tezei la antiteză şi al acestora la sinteză. Procesul cosmic este dar în esenţă un proces de natură logică.

Prima parte a filosofiei, Logica, trebue să plece dela ceeace este mai general, dela ceeace, pentru a exista, nu are nevoe de nimic anterior, pe care însă tot restul lucrurilor existente îl presupune. Acest ceva nu poate fi decât fiinţa pură lipsită de orice determinare. Singură ea există înainte de orice. Ea este dar începutul oricării existenţe. Din acest motiv, trebue să fie considerată ca exprimând unul din predicatele absolutului. De aici rezultă prima lui definiţie: absolutul este fiinţa. Deşi însă filosofia pleacă dela fiinţă, ea nu trebue socotită ca supremă realitate. Dimpotrivă, fiind lipsită de orice determinare, departe de a fi realitatea ultimă a lucrurilor, negare a oricării determinări, este una cu nefiinţa. De aici, a doua definiţie a absolutului, care este contradictorie în raport cu cea dintâi: absolutul este nefiinţa. Deşi pare că între fiinţă şi nefiinţă ar fi o prăpastie ireductibilă, deosebirea lor nu este totuşi reală. Trebue să observăm, spune Hegel, că în orice altă diferenţă ne servim de un termen comun, care cuprinde termenii diferenţiaţi. Bunăoară elementul comun a două specii diferite este genul lor. Intre fiinţă şi nefiinţă însă, nu există niciun termen comun. Diferenţa lor nu are deaceea niciun fundament, şi prinurmare nu este reală. Se poate spune că fiinţa şi nefiinţa sunt numai două gândiri, şi că astfel gândirea constitue termenul lor comun. Fiinţa însă nu este o gândire particulară, determinată; ci gândirea care este absolut nedeterminată, şi care tocmai din acest motiv nu trebueşte deosebită

de nefiinţă. Dacă însă fiinţa şi nefiinţa sunt unul şi acelaş lucru, rezultă de aici că adevărul lor trebue să se găsească în unitatea lor, adică în ceva care este în acelaş timp fiinţă şi nefiinţă. Aceasta este devenirea. In adevăr, a deveni este a fi şi a nu fi încă. Devenirea cuprinde deci în acelaş timp caracterul fundamental atât al fiinţei cât şi al nefiinţei. De fapt am arătat că fiinţa şi nefiinţa, prin cari a fost definit absolutul, sunt abstracţiuni goale. Prima noţiune, care exprimă natura adevărată a absolutului, este devenirea. Dar nici ea nu epuizează caracterele absolutului. Devenirea în sine nici nu este ceva. Ea este ceva numai când ceva real devine. Tocmai deaceea, pentru a fi reală, ea trebue să ajungă ceva, să se determine. Una din determinările devenirii o găsim în viaţă. Dar viaţa nu epuizează noţiunea devenirii. Devenirea o găsim într'o formă încă mai înaltă în spirit, el fiind o devenire mai intensă şi mai bogată decât viaţa. Nici spiritul însă nu cuprinde întreaga devenire. In afara devenirii am arătat că există fiinţa. Adevărul fiinţei şi al devenirii trebue să fie în ceva comun lor. Sinteza lor nu poate fi decât existenţa. Rezultatul fiinţei şi al devenirii este dar existenţa. Orice altceva ar fi numai o parte a sintezei lor. Existenţa însă este o proprietate; şi o proprietate pentru a exista trebue să fie determinată într'un fel, să fie redusă deci la cantitate. Cantitatea şi calitatea la rândul lor găsesc unitatea mai înaltă în măsura, care le cuprinde deopotrivă.

Iată modul în care Hegel a arătat în prima parte a Logicei cum fiinţa pură ajunge să se determine devenind existenţă. In partea a doua a Logicei el a tratat chestiunea dublului aspect de interioritate şi de exterioritate al existenţei, care dă naştere distincţiunii dintre substanţă şi accidentele ei, a căror unitate este realitatea. Deosebirea dintre esenţă şi fenomen corespunde deosebirii dintre substanţă şi accidentele sale. Raportul acestor doi termeni opuşi ai realităţii este de cauzalitate. Trebue să observăm însă că o cauză nu există decât întrucât are un efect, şi că dimpotrivă efectul nu există decât datorită unei cauze. Cauza există aşa de puţin independent, încât la rândul ei ea a fost efect, înainte de a deveni cauză. Efectul deasemenea devine la rândul său cauză. Intre cauză şi efect acţiunea este deci reciprocă. De aici rezultă că raportul dintre substanţă şi accidente, dintre esenţă şi fenomen este o acţiune reciprocă, — de unde rezultă că fenomenele sunt totatât de reale cât este substanţa. Substanţa nu este decât totalitatea sau unitatea fenomenelor ei.

In partea a treia şi ultimă a Logicei, fiinţa şi esenţa se identifică în noţiune, în care gândirea ajunge la deplină conştiinţă de sine. Noţiunea însă nu este inertă. Ea se realizează în mod continuu în acelaş timp pe cale subiectivă şi pe cale obiectivă. La capătul acestui proces este Ideea, care cuprinde realitatea absolută fiind unitatea tuturor determinărilor anterioare. In felul

acesta Logica sfârşeşte prin a arăta că absolutul este Idee sau Raţiune absolută.

Absolutul este aşadar, pentru Hegel, identic cu Raţiunea. Iar Raţiunea este gândire, este deci spirit. Natura nu este decât unul din momentele evolutive ale Raţiunii. Ca atare natura nu este în afara absolutului, ci este absolutul într'un anumit moment al procesului său logic. Cu alte cuvinte, dacă fenomenele naturii sunt aparenţe, ele sunt aparenţe reale. Valoarea lor nu este numai subiectivă, ca în concepţia lui Kant şi a lui Fichte. Fenomenele sunt absolutul el însuş în unul din momentele procesului său de desfăşurare logică. Spiritul şi materia sunt momente ale devenirii absolutului. Aşa fiind, se poate spune că existenţa se reduce la o devenire a spiritului.

§ 78. *Panpsihismul: Leibniz, Herbart, Lotze, Berkeley, Fichte.* — Inlăuntrul acestei concepţii ontologice realitatea ultimă a fost considerată ca fiind un spirit pur absolut sau o pluralitate de spirite individuale. *Leibniz* poate fi considerat ca primul ei reprezentant mai de seamă. După el, lumea se reduce la o pluralitate de existenţe spirituale pe cari le numea, — cu un termen împrumutat probabil dela Giordano Bruno, — *monade.*

Punctul de plecare al filosofiei leibniziene este în critica ideii de materie aşa cum era concepută în filosofia şi în ştiinţa timpului său.

In interesul de a determina natura materiei, gânditorii secolului al XVII-lea au căutat să îndepărteze din ideea ei tot ceeace este accidental şi depinde de subiectivitatea noastră, pentru a nu-i lăsa decât proprietăţile inerente ale materiei, fără de cari materia n'ar putea să fie gândită. Ei au observat astfel că gustul, culoarea, mirosul, temperatura, sonoritatea nu pot fi considerate proprietăţi inerente materiei, întrucât ele atârnă de condiţiuni subiective ale noastre; pecând proprietăţile ei spaţiale, cum sunt întinderea, forma, mărimea sunt independente de noi, şi în consecinţă trebuesc considerate ca aparţinându-i. Ceeace rezulta de aici, era că proprietatea fundamentală a materiei este întinderea. Iar fenomenele ei rămâneau a fi explicate prin modificări ale întinderii, adică prin mişcare.

Leibniz a cunoscut aceste idei şi a început prin a le adopta. Strălucitul filosof german însă, a cărui spirit era deschis pentru a primi orice idee nouă, nu a putut să rămână aici. Mai simplu decât Descartes, care era nevoit să recurgă pentru a explica origina mişcării la intervenţia unui prim motor de natură divină, Gassendi şi Hobbes explicau mişcarea prin actualizarea unei tendinţe la mişcare proprie corpurilor în stare de repaos. Descartes admitea că în univers persistă aceeaş cantitate de mişcare pe care a dat-o materiei Dumnezeu la începutul universului. Observarea însă arată că mişcarea nu se păstrează totdeauna nici nu se transmite în orice împrejurare. Uneori, corpuri în mişcare încetează a se mai mişca,

fără a mai transmite altora cel puţin mişcarea lor. Ar trebui să rezulte de aici că mişcarea dispare. Constatăm însă cel mai adesea că deşi mişcarea este suspendată, ea există totuşi, bunăoară în arcul încordat, ca o posibilitate în viitor sau ca o tendinţă la mişcare. Dar ceeace se păstrează în asemenea împrejurări, nu este mişcarea ea însăş, ci puterea de a o produce, care este forţa. Constatarea aceasta ne impune concluzia că între mişcare şi repaos nu există deosebire de natură. Mişcarea este forţa în act, pecând repaosul este forţa potenţială.

Explicaţia cartesiană a fenomenelor fizice prin mişcare şi prin repaos ca stări diametral opuse cuprindea în sine ceva care nu se acomoda cu dispoziţiile naturale ale spiritului lui Leibniz. El era totdeauna dispus a ţine socoteală de elementele infime cari stabilesc pretutindeni continuitatea între lucruri. Ideea cartesiană însă, că totul în univers oscilează între mişcare şi repaos, presupunea discontinuitate între fenomene. Deaceea, într'un tratat de filosofie a naturii, care datează din 1671, întitulat *Nouă ipoteză fizică* Leibniz a susţinut că există o continuitate a mişcării în stările de repaos, şi că această continuitate se datoreşte tendinţei la mişcare a corpurilor în stare de repaos. Pentru acest motiv şi sub influenţa lui Huyghens, el s'a crezut îndreptăţit să înlocuiască principiul cartesian al persistenţei mişcării cu principiul persistenţei forţei. Cartesienii, spunea el, se contrazic admiţând că în univers se păstrează aceeaş cantitate de mişcare, după ce admit că mişcarea poate trece la repaos şi invers. Ca să înlăturăm o asemenea gravă contradicţie, trebue să admitem că, în realitate, nu mişcarea se păstrează, ci cauza ei, care este forţa. Mişcarea şi repaosul sunt numai aparenţe diferite ale forţei.

Odată stabilită, ideea de forţă l-a îndrumat pe Leibniz pe calea reformei radicale a ideii de substanţă materială. Rezultatul la care a ajuns în privinţa aceasta l-a expus pentru prima oară într'o scrisoare adresată publicaţiei periodice *Journal des Savants* sub titlul *Scrisoare asupra chestiunii de a şti dacă esenţa corpurilor constă în întindere*, apărută în 1691. Concluzia la care ajungea aici era că esenţa materiei este forţa, nu întinderea. Dacă întinderea ar fi proprietatea fundamentală a materiei, atunci porţiuni de materie de mărimi egale ar trebui să fie deopotrivă de grele, ceeace nu se întâmplă. Intinderea nu este o proprietate primitivă, ci derivată, a materiei. Ea presupune ceva care se întinde, ceva care posedă deci forţă de expansiune. Ea presupune dar forţa. Intinderea presupune deasemenea rezistenţă, care este o activitate şi deci o forţă. Pentru a fi deci întindere, materia trebue să fie forţă de expansiune şi de rezistenţă. Prinurmare, după cum mişcarea nu este primitivă, ci este numai o aparenţă a forţei, totaşa nu întinderea este proprietatea esenţială a substanţei, ci forţa care se manifestă prin întindere. Materia nu este dar intindere, ci forţă.

Dacă însă esenţa corpurilor este forţa, nu întinderea, întrucât forţa este inaccesibilă cunoaşterii, rezultă că nu putem cunoaşte lucrurile aşa cum sunt în sine, ci numai aşa cum ne apar. Dispunem totuşi, după Leibniz, de un mijloc de cunoaştere directă a realităţii, pe care ni-l oferă propriul nostru suflet. Filosofii, spunea el, au săpat o prăpastie imaginară între suflet şi materie. Ei şi-au închipuit că stările sufleteşti ar fi exclusiv gândire conştientă. In realitate, sufletul posedă percepţii de toate gradele, dela cele mai luminoase până la cele mai întunecoase. Sunt momente chiar, cum se întâmplă în somn, când sufletul nu-şi dă seama nicidecum de percepţiile sale. Activitatea aceasta insensibilă a sufletului constitue puntea de trecere dela spiritual la material. De altă parte, materia se reduce la puncte materiale cari o constituesc. Se ştie că materia aşa cum se prezintă în experienţa noastră este divizibilă. Ea se compune din părţi, este un agregat sau o îngrămădire de particule. Dacă însă aceste părticele componente ale ei ar fi tot materiale şi întinse, ele ar fi la rândul lor deasemenea divizibile, şi aşa la infinit, până când materia ar dispărea. Pentruca materia să existe, întrucât este compusă, componentele ei trebue să fie reale. Ar fi absurd ca un lucru să se compună din părţi cari nu există sau cari se compun la infinit, fără să existe un component ultim al lor. Intrucât corpuri compuse există, trebue să existe şi substanţe reale, simple, necompuse, indivizibile, deci neîntinse şi imateriale, fiindcă numai ceeace este neîntins şi imaterial este indivizibil. Am putea numi atomi asemenea elemente componente ale materiei, dar nu materiali, cum sunt concepuţi în mod obişnuit, ci imateriali. In cazul acesta, realitatea lor nu poate consta decât într'o forţă. Atomii sunt dar centre imateriale de forţă. Proprietatea aceasta a elementelor constitutive ale materiei constitue la rândul ei puntea de trecere dela material la spiritual. Sufletul are aşadar o activitate insensibilă, — noi am spune inconştientă, — ca şi materia, iar materia este alcătuită din elemente imateriale ca şi sufletul. Intre suflet şi materie nu există dar deosebire de natură, ci numai de grad de desvoltare şi de înfăţişare exterioară. De aici rezultă că noi cunoaştem realitatea aşa *cum* este în sine, întrucât ea nu este de altă natură decât sufletul nostru, iar pe acesta îl cunoaştem în mod direct.

Putem spune deci că substanţa este o pluralitate de fiinţe spirituale pe cari le cunoaştem după analogia sufletului nostru. Leibniz le-a numit *monade*. Dar denumirea aceasta nu ni le înfăţişează decât din punct de vedere formal, ca fiind unităţi. Să vedem însă ce gândea Leibniz despre natura lor.

Cum am arătat, în analogie cu sufletul, el le concepea simple şi imateriale. Datorită acestor proprietăţi, ele nu pot primi din afară nicio influenţă, nici nu pot să exercite influenţe în afara lor. Intr'un raport de cauzalitate totdeauna trece ceva dela cauză la efect. Altfel ceeace se găseşte ca element nou în efect s'ar produce

din nimic, ceeace nu este posibil. Nimic însă, nici o substanţă nici un accident, n'ar putea nici să intre în monade nici să le părăsească, dată fiind natura lor simplă şi imaterială. Din acest motiv, monadele există izolate unele de altele, fără să întreţină între ele vreun raport.

Percepţiile monadelor, cari presupun totuşi un asemenea raport, nu se datoresc, după Leibniz, unor influenţe venite din afară. Monadele sunt imateriale. Ca atare fiecare dintr'însele reprezintă totalitatea monadelor, — cu alte cuvinte întregul univers. Ceeace se petrece deci în univers în mare, se petrece în mic în fiecare monadă. Fiecare monadă reproduce dar în sine întregul univers, şi o face cu ajutorul percepţiilor. Natura lor fiind aceeaş cu natura universului, pentru a-şi reprezenta universul, nu au nevoe decât să se reprezinte pe ele însele. De aici rezultă că monadele vor avea reprezentări sau percepţii ale universului cu atât *mai* exacte cu cât ele vor fi imagini mai adecvate ale universului. Astfel monada suflet fiind o imagine mai desăvârşită a universului îşi reprezintă universul mai clar şi mai complect decât celelalte inferioare ale corpurilor materiale.

Nu trebue să credem însă, că monadele s'ar mărgini la o reprezentare indolentă a universului. Ele posedă activitate proprie, care constă în tendinţa de a trece dela o percepţie obscură la alta mai clară, deci dela imperfect la un grad superior de perfecţiune. Ordinea proprie fiecării monade în care se succedă percepţiile ei sub impulsul acestei tendinţe, ordine care este strict determinată din interior, constitue individualitatea monadelor. Prinurmare monadele sunt active în virtutea tendinţei de a trece dela o percepţie la alta. In acelaş timp activitatea lor este supusă unui determinism, autonom şi final, căci el lucrează în conformitate cu o lege imanentă monadei şi în vederea unei stări mai bune.

Cum am arătat, în concepţia lui Leibniz monadele sunt autonome, dispun adică spontan de ordinea percepţiilor lor. Din motivul totuşi că sunt finite şi imperfecte, activitatea lor interioară nu se exercită fără nicio piedică. Aceasta se observă chiar în sufletul nostru, care posedă un grad de perfecţiune destul de înalt. De aici rezultă că monadele nu sunt activitate pură, că în ele rezidă un element pasiv, în care Leibniz vedea principiul de extensiune al monadelor numindu-l *materie primă*. Ea este în monada imaterială un fel de rest inert al unei activităţi trecute.

Act pur, lipsit de balastul materiei prime, nu este decât monada supremă, monada monadelor, care este Dumnezeu. Caracterul imperfect şi finit al monadelor dovedeşte existenţa unei monade infinite şi perfecte, din care s'au născut ele. Monadele finite nasc din ea printr'un fel de scânteere. Iar Dumnezeu fiind infinit, rezultă că şi numărul creaturilor lui, adică al monadelor, este infinit sau cel puţin nelimitat. Contrariul ar dovedi imperfecţiunea lui Dumnezeu. Pentru acelaş motiv, spaţiul gol sau vidul nu există,

pentrucă ar reprezenta lacune în opera Creatorului, — ceeace nu cadrează cu absoluta lui perfecţiune.

Corpurile neînsufleţite sunt grupări de monade. Cum însă monadele sunt imateriale şi deci neîntinse, rezultă că oricât s'ar grupa, ele nu ar fi capabile să dea naştere unui corp întins. Intinderea deci şi materialitatea nu sunt decât o aparenţă. Nu materia întinsă are realitate, ci individualităţile neîntinse, cari o alcătuesc. Ceeace deci ne apare sub aspectul unui corp material, este o pluralitate de existenţe particulare şi imateriale. Intinderea şi continuitatea lui sunt efectele forţelor imateriale cari coexistă în el. Pentru acest motiv, spaţiul nu este o realitate obiectivă, ci o idee subiectivă şi obscură.

In întinderea spaţială a materiei Leibniz vedea o aparenţă El recunoştea totuşi până la un punct realitatea ei obiectivă, spunând că este *un fenomen bine întemeiat*. Fiecare monadă posedând materia ei primă, adică principiul ei de extensiune, gruparea lor dă naştere unei materii întinse, care se numeşte *materie secundă*. Ea nu trebue însă să fie concepută ca o substanţă propriu zisă. Ea este reprezentarea exterioară a grupului de monade, reprezentare care Leibniz susţinea uneori că se naşte datorită intervenţiei unui aşa numit *vinculum substantiale*, deosebit de monade, alteori că este rezultatul grupării însăş a monadelor.

Leibniz reducea aşadar existenţa la o pluralitate de substanţe imateriale de natură sufletească, dar acorda în acelaş timp lumii materiale o oarecare realitate. Totuşi caracterul dominant al metafizicei sale este monismul spiritului sau mai degrabă al forţei, — dat fiind rolul important pe care îl joacă înlăuntrul ei noţiunea de forţă.

O concepţie ontologică asemănătoare, întemeiată însă pe o cu totul altă argumentare, a susţinut în filosofia, contemporană *Herbart*. Realii herbartieni sunt existenţe metafizice incorporale, — ceeace evident că nu înseamnă numaidecât că sunt de natură spirituală. Herbart ii caracteriza ca pe nişte *calităţi simple*. Sub această formă, ei sunt elementele metafizice constitutive ale lumii. O asemenea concepţie este un monism spiritualist, — dar nu îndeajuns de bine caracterizat.

Nu se mai poate spune acelaş lucru despre monismul spiritualist al lui *Hermann Lotze*, pentru care ideea că existenţa ultimă a lucrurilor este de natură spirituală nu mai suferea nicio rezervă. După Lotze, natura intimă a existenţei constă dintr'o pluralitate de fiinţe de natură spirituală.

Experienţa, spunea Lotze, ne arată în univers o acţiune reciprocă continuă între părţile ce-l alcătuesc. O atare acţiune nu poate fi explicată decât în ipoteza că universul este alcătuit dintr'o substanţă unică. Altfel, dacă am admite că în univers există substanţe de natură diferită, cum sunt spiritul şi materia, explicarea acţiunii lor reciproce ar rămânea de domeniul închipuirii. Intr'ade-

văr noi nu putem concepe o acţiune reciprocă între substanţe de natură diferită. Iar substanţa unică din care sunt alcătuite lucrurile din natură trebue să fie spirituală. A face altă presupunere, ar însemna să depăşim posibilităţile noastre de explicare. Modul cum se exercită direct o acţiune nu-l cunoaştem decât înlăuntrul fiinţei noastre spirituale. Ceeace percepem în lumea fizică, nu este acţiunea reciprocă a lucrurilor, ci numai efectul acestei acţiuni. Acţiunea de distrugere bunăoară sau numai de deplasare pe care o poate exercita un corp în cădere asupra altuia întâlnit în cale noi nu o vedem nicidecum. Noi nu percepem forţa de mişcare transmiţându-se de corpul în cădere corpului care era nemişcat. Percepem mişcarea, ceeace este altceva. Nu totaşa se petrec lucrurile în experienţa noastră internă. Aici, noi cunoaştem modul în care se produc acţiunile sub forma actelor de voinţă. Mai mult, nu am putea admite acţiune reciprocă decât între lucruri cari o simt. Asemenea lucruri însă, înzestrate cu simţire, n'ar putea fi decât existenţe spirituale. Iată dece, spunea Lotze, universul nu poate fi alcătuit decât dintr'o pluralitate de existenţe metafizice spirituale.

Monismul spiritualist s'a întemeiat uneori pe bazele idealismului epistemologic de care ne-am ocupat într'un capitol anterior. Se ştie că după această concepţie epistemologică singur subiectul cunoscător există, iar lumea externă nu este decât o creaţie a eului, o reprezentare a acestuia. Din punct de vedere ontologic, înlăuntrul acestei concepţii se susţine, aşa cum nici nu ar fi posibil altfel, că subiectul cunoscător este un eu de natură spirituală. Se înţelege că o asemenea concepţie ontologică este un monism spiritualist. Sub această formă, el a fost susţinut de *Berkeley* şi mai ales de Fichte. Dar nici filosoful german nu a fost un reprezentant consecvent în totul al concepţiei. Pentru a evita solipsismul, concepţia adică după care ar fi trebuit să admită că eul său singur există, el a admis deasupra şi în afara existenţei eului individual existenţa unui eu supraindividual şi absolut. Dar atât de concepţia lui Fichte cât şi de aceea a lui Berkeley ne-am mai ocupat din punct de vedere epistemologic, iar din punct de vedere ontologic ele nu prezintă particularităţi noui.

§ 79. *Pantelematismul: Schopenhauer, Nietzsche, Wundt.* — Că lumea este reprezentarea noastră, a susţinut-o şi *Schopenhauer*. Cu afirmaţia aceasta el îşi începea opera sa filosofică fundamentală *Lumea ca voinţă şi reprezentare*. Din acest punct de vedere, filosoful german ar putea fi socotit ca un reprezentant al idealismului epistemologic şi al monismului spiritualist ontologic, — aşa cum de altfel a şi fost. Dar pentru el lumea nu este numai reprezentare. Titlul operei menţionată mai sus o arată limpede: ea este şi voinţă. Fără îndoială că şi voinţa ca şi eul rămâne o existenţă spirituală. O existenţă spirituală însă, care este concepută nu ca un suflet conştient, ci ca o voinţă inconştientă.

Avem cunoştinţă, spunea Schopenhauer, de propria noastră existenţă ca fiinţe înzestrate cu un corp material şi cu o viaţă sufletească interioară. De corpul nostru material însă nu avem cunoştinţă decât întrucât este reprezentarea noastră. Dealtfel întreaga lume fizică externă nu există pentru noi decât ca reprezentare a noastră. Ca atare şi corpul nostru şi lumea externă sunt simple aparenţe, sunt fenomene, cum li se spune în termeni filosofici, fiindcă reprezentările noastre sunt condiţionate de formele apriori şi subiective ale cunoaşterii.

Nu putem spune însă acelaş lucru despre lumea noastră interioară. Cunoaşterea ei nu mai ia forma unei reprezentări, fiindcă viaţa noastră interioară o cunoaştem direct. Iată dece, în ea noi cunoaştem lumea aşa cum este în sine, nu cum ne apare. Intuiţia interioară a propriei noastre fiinţe sufleteşti reprezintă o pătrundere directă a noastră în ceeace ne constitue esenţa.

Aici, în fiinţa noastră interioară, constatăm că elementul ei constitutiv este voinţa. Inteligenţa este o funcţiune secundară şi derivată a spiritului. Acţiunea ei nu se exercită decât în rare momente, şi totdeauna subordonată voinţei. Dimpotrivă, voinţa este funcţiunea primară a spiritului. Voinţa este totdeauna trează şi activă. Putem spune că spiritul nostru este în întregime voinţă. Voinţa este fiinţa reală a vieţii noastre interioare.

Dar nu numai atât. Ea este ceeace există în întreaga natură în sine. Pretutindeni în natură, atât în lumea fiinţelor vii cât şi în lumea corpurilor neînsufleţite, observarea ne arată că există o tendinţă statornică de afirmare şi de păstrare a existenţei, la fiinţele vii sub forma instinctivului de conservare, iar la corpurile neînsufleţite sub forma rezistenţei. Această tendinţă este manifestarea unei voinţe, inconştientă uneori, conştientă alteori, care constitue fiinţa intimă a tuturor lucrurilor din natură. Este lucrul în sine. Existenţă incorporală şi deci indivizibilă, ea nu ar putea fi decât una şi aceeaş în tot universul. O voinţă cosmică unică aşadar este principiul universal al existenţei.

Lumea nu este decât aparenţa acestei voinţe. Dar ea nu naşte direct dintr'însa. Intre lumea corpurilor individuale sensibile şi lumea suprasensibilă a voinţei există ideile ca fiinţe intermediare. Ele sunt prototipurile sau modelele după cari voinţa se concretizează în lucrurile sensibile. Ele însele existenţe suprasensibile, cunoaşterea lor nu este posibilă decât printr'un gen particular de intuiţie care stă la baza artei şi a filosofiei.

Această concepţie ontologică a fost reluată de *Nietzsche* şi de *Wundt*, dar impunându-i-se oarecari modificări. Fiinţa proprie a lucrurilor este, după Wundt, voinţa, iar unitatea lor ultimă este în unitatea voinţei. Wundt însă nu concepea voinţa, în felul lui Schopenhauer, ca pe o tendinţă oarbă spre existenţă, sau, în felul lui Nietzsche, ca pe o tendinţă spre putere, ci ca pe un

spirit în devenire care posedă atât caracterele unei voinţe cât şi pe acele ale unei inteligenţe. Concepţia lui este deaceea mai mult un monism al spiritului.

B. — Monismul materialist.

Monismul materialist sau materialismul, cum i se spune mai adesea, reduce existenţa ultimă a lucrurilor la materie, spiritul devenind un produs al ei. El se întemeiază, în primul rând, pe critica pe care o aduce monismului spiritualist şi dualismului ca soluţii ale problemei ontologice. In al doilea rând, se întemeiază pe rezultatele la cari a ajuns ştiinţa în studiul vieţii în general şi al sufletului în special.

Spiritualiştii susţin, spun reprezentanţii materialismului, că avem o cunoaştere directă a sufletului nostru. Din ce constă ea? Spiritualiştii ei înşişi trebue să admită că în experienţa noastră internă nu luăm cunoştinţă decât de stările noastre sufleteşti, nu de suflet el însuş ca substanţă spirituală. Putem pătrunde oricât de adânc în viaţa noastră sufletească intrând până în colţurile ei cele mai ascunse, niciodată nu vom întâlni decât o sensaţie plăcută sau penibilă, o emoţie, o dorinţă mai clară sau mai vagă, o hotărâre sau o speranţă, o idee sau o imagine, — aşadar niciodată altceva decât stări sufleteşti. Iată tot ce putem cunoaşte din viaţa noastră interioară. Ansamblul stărilor noastre sufleteşti e tot ce putem şti despre sufletul nostru.

Despre suflet nu putem dar spune decât că este o colecţie de stări sufleteşti. Cât despre existenţa lui substanţială, nu putem decât să o presupunem. Spiritualiştii admit totuşi existenţa independentă a substanţei spirituale dincolo de stările noastre sufleteşti, cari sunt simple fenomene. In modul acesta ei admit un realism psihologic neîntemeiat pe nimic. Ideea pe care îl întemeiază este că eul ar fi mai accesibil cunoaşterii decât non-ul. In realitate şi eul şi non-eul sunt pentru noi simple existenţe fenomenale.

Dacă ar fi adevărat că cunoaştem mai bine lumea interioară decât aceea exterioară, atunci ar trebui ca ştiinţele în legătură cu viaţa noastră sufletească, cum este psihologia, să fie mai înaintate decât acele în legătură cu lumea externă. Totuşi nu este aşa. Ştiinţele naturii: fizica, chimia, astronomia, sunt incomparabil mai înaintate decât psihologia, care este ştiinţa sufletului. Proba evidentă ne-o dă faptul că, pecând cele dintâi au isbutit să devină independente de filosofie, care altădată le îngloba, cea din urmă este încă considerată drept o disciplină filosofică, şi în consecinţă este lăsată să plutească într'un nor îndeajuns de des de incertitudine. Aceasta dovedeşte că cunoaşterea vieţii noastre interioare nu este nicidecum mai uşoară, mai sigură şi mai adâncă decât cunoaşterea lumii exterioare, — cum cred

spiritualiştii, — ci dimpotrivă este mai dificilă şi mai vagă. Aşa fiind, se înţelege că n'am putea să-i atribuim o situaţie privilegiată.

O asemenea situaţie privilegiată revine de fapt cunoaşterii ştiinţifice, nu numai a lumii externe, ci şi a celei interne. Spiritualiştii, — cari desigur că nu sunt dispuşi să recunoască aceasta, — trebue să admită totuşi că filosofia nu poate trece peste rezultatele ştiinţei. Rolul ei este de a întregi şi de a duce mai departe rezultatele ştiinţei. De fapt filosofia nici nu a făcut altfel. Filosofia, — cum a observat Brunschvicg, — a urmat în evoluţia ei pas cu pas progresele ştiinţei. Aşa se explică dece marile crize ale ştiinţei au provocat şi în filosofie crize corespunzătoare. In deosebi, de un timp încoace, cugetarea filosofică pare a se orienta din ce în ce mai mult spre rezultatele cercetării ştiinţifice subordonând lor concepţiile ei.

Dar ştiinţa nu ne arată nicidecum în natură spirite cari ar produce fenomenele fizice, şi ele nu au căutat nici nu caută să substitue legilor mecanice, prin cari ele explică fenomenele din natură, legi sufleteşti, cum încearcă spiritualiştii. Hegel bunăoară voia ca procesele fizice din natură să fie explicate ca fiind de natură logică. Ştiinţele nu se folosesc nicidecum de un asemenea gen de explicări. Ele admit că nu numai fenomenele din natura fizică au la origina lor cauze materiale, ci şi fenomenele biologice şi cele psihologice. Din punct de vedere ontologic, asemenea rezultate ale ştiinţei duc în mod hotărât la monismul materialist.

§ 80. *Materialismul antic. Leucipp, Democrit, Epicur, Lucretiu.* — Un monism materialist vag întâlnim încă dela începutul filosofiei antice în hilozoismul primilor filosofi greci. Preocuparea însă dela care plecaseră aceştia nu a fost de a deslega problema naturii existenţei, ci a originei universului. O concepţie ontologică se întâlneşte totuşi la aceşti primi gânditori. După ei, un element material unic, — care diferă dela un gânditor la altul, — apa pentru *Tales*, aerul pentru *Anaximene*, sau mai multe elemente laolaltă pentru *Empedocle*, — au constituit substanţa primordială din care a luat naştere lumea. Iar această substanţă primordială era, în concepţia primilor filosofi greci, înzestrată cu viaţă. Ea nu era aşadar materie moartă. Iată dece, acest materialism încă neclar al primilor filosofi greci purta numele de hilozoism.

Cu mai multă hotărâre s'a afirmat monismul materialist, câtva timp mai târziu, sub forma atomismului lui *Liucipp* şi *Democrit*. După ei, universul ar fi alcătuit din materie şi din vid, cari nu sunt decât spaţiul plin şi spaţiul gol. Iar materia ar fi alcătuită din particule infime indivizibile, numite „atomi" pentru această proprietate fundamentală a lor. Identici în ce priveşte

constituţia lor, atomii diferă numai prin mărime, formă şi poziţie. Lucrurile din natură au luat naştere prin îngrămădirea întâmplătoare a unor asemenea particule omogene, iar fenomenele din natură se explică prin mişcarea lor. Sufletul ca şi corpurile materiale este alcătuit din atomi, mai subtili, dată fiind deosebita lui mobilitate şi putinţa lui de a pătrunde în interiorul lucrurilor, dar nu de altă natură.

Un secol mai târziu, monismul materialist a fost reluat în filosofia antică grecească de *Epicur*. Materia era şi pentru el elementul constitutiv al tuturor lucrurilor din natură. Şi ca şi pentru Leucipp şi Democrit, pentru el materia era alcătuită din particule indivizibile numite atomi, identice din punct de vedere calitativ şi diferite din punct de vedere cantitativ. Elementul nou pe care l-a introdus Epicur în vechea concepţie atomistă era ideea că greutatea ar fi o proprietate a atomilor şi că în virtutea ei atomii se mişcă. Leucipp şi Democrit explicau mişcarea atomilor prin aceea că în spaţiul gol nefiind nimic care să-i susţină ei cad întâmplător unii asupra altora. Din ciocnirea lor dezordonată şi din împreunarea lor întâmplătoare au născut lucrurile şi fiinţele vii şi se produc fenomenele din natură. Pentru Democrit, atomii posedă activitate, fiindcă sunt grei şi fiindcă greutatea lor îi face să cadă unii asupra altora.

Ca şi pentru ceilalţi atomişti, pentru Epicur sufletul era, ca şi corpul, de natură materială, şi era în consecinţă alcătuit din atomi. Cu alte cuvinte, sufletul nu era socotit ca o funcţiune a corpului material, ci ca un corp material independent de corpul propriu zis. Ca atare el nu era localizat într'o parte anumită a corpului, ci era răspândit în toată întinderea lui, păstrând, uneori, imaginea acestuia. Iar elementele lui constitutive, în proporţii diferite la diferitele fiinţe vieţuitoare, nu erau decât un fel de organe corespunzătoare celor câteva presupuse facultăţi ale spiritului, — cum era, bunăoară, căldura pentru curaj.

Dar din scrierile acestor primi reprezentanţi ai monismului materialist ne-a rămas prea puţin, aşa încât cunoaşterea ideilor lor este cu totul redusă. Prima expunere care ne-a rămas dela reprezentanţii antici ai concepţiei este aceea cuprinsă în poema lui *Lucretiu* întitulată *Despre natura lucrurilor*. In ea găsim întemeerea logică şi empirică a concepţiei [1]).

Ideea că materia este alcătuită din mici particule imperceptibile se întemeia la atomişti pe observarea că corpurile materiale suferă transformări cantitative al căror mod de producere scapă simţurilor noastre. „Expune o stofă pe marginea mării, spunea Lucreţiu, umiditatea o pătrunde; întinde-o la soare, umiditatea se evaporează. Totuşi tu nu ai văzut un fluid pătrunzând ţesutul stofei, nici degajându-se din el sub influenţa căldurii.

1) Am arătat-o în Incercare asupra datelor ultime ale materiei, p. 103 şi urm., după care o reproducem.

Aceasta se întâmplă fiindcă apa, divizată în părţi insensibile, scapă vederii celei mai pătrunzătoare. După un număr oarecare de ani, inelul dela degetul tău se subţiază, picăturile de ploae sapă piatra sub acoperişurile noastre, cuţitul plugului se toceşte în brazdă, pietrele cu cari sunt pavate străzile noastre se uzează sub paşii poporului, şi, la porţile oraşului, mâna dreaptă a statuilor de aramă se micşorează sub sărutările continue ale mulţimii, care intră şi ese. Noi observăm cu timpul că aceste corpuri au suferit pierderi; dar părţile cari se separă de ele în fiece moment natura geloasă ne-a interzis de a le vedea. Niciun ochi nu poate prinde nici părticelele insensibile cari fac ca corpurile să crească lent, nici părţile subtile pe cari bătrâneţea le ia; nu vei vedea nici atomii imperceptibili pe cari sarea rozătoare a mării le ia rocelor ce ameninţă unda ei. Natura nu lucrează deci decât cu ajutorul unor corpuri imperceptibile". *(Despre natura lucrurilor.* I 306—329).

Intemeiaţi pe asemenea observări, — altfel exacte şi sugestive, — cei vechi au ajuns la ideea că materia este alcătuită din mici corpuscule indivizibile numite atomi. Trebue să recunoaştem însă că aceleaş observări ar fi putut mai degrabă să ducă la concluzia că materia este divizibilă la infinit. Iată dece, argumentul hotărâtor al existenţei atomilor a fost de ordin raţional. El se întemeia pe deosebirea de natură dintre materie şi vid. „Cum corpul şi spaţiul sunt în întregime opuse prin natura lor, spunea Lucretiu, e necesar ca unul şi altul să existe pure şi fără amestec. Nu există deci materie, unde se întinde spaţiul, nici vid în locul pe care-l ocupă materia. Elementele corpurilor deci nu cuprind vid în ţesutul lor, sunt adică perfect solide". *(Ibidem,* 504—511). Şi mai departe: „Dacă natura n'ar fi prescris margini divizibilităţii materiei, elementele lumii, minate de trecerea atâtor secole, ar fi reduse la un asemenea grad de epuizare, încât corpurile rezultate din unirea lor n'ar putea să ajungă la maturitate: căci noi vedem corpurile dizolvându-se mai repede decât producându-se; iată dece pierderile pe cari secolele trecute le-ar fi făcut să sufere n'ar putea fi reparate de secolele cari ar urma. Dar cum în natură noi vedem necontenit reparările proporţionale cu pierderile, şi toate fiinţele ajungând în timpuri fixe la gradul lor de perfecţiune, trebue să conchidem de aici că divizibilitatea materiei are limite invariabile şi necesare". *(Ibidem,* I, 552—565.)

Argumentele pe care se întemeia ideea că atomii ar fi identici din punct de vedere calitativ era deasemenea de ordin raţional. A admite diferenţe calitative dela o categorie la alta de atomi, era pentru cei vechi a admite că atomii sunt înzestraţi cu proprietăţi sensibile, — cum ar fi culoarea, mirosul, gustul, temperatura, — ceeace nu era posibil de susţinut. Ei credeau că cunoştinţa proprietăţilor sensibile se capătă prin intermediul unor imagini materiale pe cari le emit corpurile. Atomii fiind însă indivizibili, ei nu pot

emana asemenea imagini, şi sunt deaceea lipsiţi de proprietăţile sensibile cu cari sunt înzestrate numai corpurile. Consecinţa care rezulta de aici era că neposedând niciuna din proprietăţile sensibile ale corpurilor, atomii trebuesc concepuţi ca fiind identici din punct de vedere calitativ.

Aceeaş consecinţă rezulta dintr'o altă probă, oarecum empirică. Ştim din experienţă, spuneau atomiştii, că proprietăţile sensibile ale corpurilor se schimbă cu trecerea timpului. Albastrul mării se transformă necontenit; gustul fructelor nu rămâne totdeauna acelaş; mirosul plăcut al florilor dispare repede, când ele se usucă; iar temperatura unei bucăţi de metal poate trece în scurt timp dela o extremă la alta. Atomii însă ei înşişi n'ar putea suferi atari schimbări. Natura lor cere, spunea Lucretiu, să fie imuabili; altfel universul ar fi nimicit, întrucât un corp nu poate deveni altceva, fără să înceteze a fi ceeace fusese până atunci. *(Ibidem*, II 747 sq.) Natura a dat deaceea forme şi mărimi diferite atomilor, pentru a putea produce şi varia la infinit proprietăţile sensibile ale corpurilor.

Argumentul pur empiric al ideii că atomii sunt identici din punct de vedere calitativ era, pentru atomişti, în faptul că divizând necontenit corpurile constatăm că ele îşi pierd progresiv proprietăţile lor sensibile. Astfel aurul redus în praf şi purpura în fire fine pierd strălucirea lor. Experienţa ne arată dar că materia îşi pierde proprietăţile ei sensibile înainte încă de a fi redusă în stare de atomi. Aceasta dovedeşte că proprietăţile de cari e vorba sunt rezultatul împreunării atomilor, nu proprietăţi ale atomilor ei înşişi. (*Ibidem*, II 825—832).

Dar, dacă atomii sunt identici din punct de vedere calitativ, ei nu sunt identici din punct de vedere cantitativ. Ca să admitem o asemenea identitate, spuneau atomiştii vechi, ar trebui să admitem că ei au fost făcuţi astfel de o fiinţă creatoare, — ceeace nu se poate susţine. O asemenea supoziţie nu s'ar întemeia pe nimic. Dimpotrivă ea ar contrazice alte adevăruri. Căci este un adevăr evident, că atomii nici nu pot fi creaţi din nimic nici nu pot să dispară în nimic. Mintea noastră nu-i poate concepe decât ca existând din eternitate. Nefiind creaţi, atomii n'ar putea să aibă forme identice. Forma lor este întâmplătoare, iar întâmplarea nu ar fi putut să creeze o atare identitate.

In ceeace priveşte mişcarea atomilor, ea se datoreşte, după Lucretiu, atât faptului admis de Democrit, că în spaţiul gol nu există nimic care să-i susţină, aşa încât ei cad unii asupra altora, cât şi greutăţii, aşa cum admitea Epicur. „E adevărat, spunea poetul latin, că în apă sau în aer, corpurile accelerează căderea lor în raport cu greutatea lor, fiindcă undele apei şi fluidul uşor al aerului nu opun tuturor aceeaş rezistenţă, ci cedează mai uşor celor mai grele. Nu e la fel cu vidul. Niciodată şi nicăiri el nu rezistă corpurilor, ci le deschide trecerea tuturor deopotrivă. Astfel atomii,

cu toată inegalitatea maselor lor, se mişcă cu o egală viteză în vid, teatru pasiv al activităţii lor" *(Ibidem*, II 230—239).

De aici poetul latin conchidea că atomii mai grei nu pot cădea pe cei mai uşori şi deci nu pot schimba direcţia mişcării lor prin ciocnire, pentru a explica prin aceasta naşterea vârtejurilor din univers şi din ele a corpurilor şi a fiinţelor vii din natură, aşa cum făcea Democrit. Din acest motiv, el a trebuit să admită, alături de greutate şi de ciocnire, existenţa în natură a unei alte forţe de mişcare capabilă să producă în mişcarea atomilor un grad oarecare de libertate sau de deviere pe care a numit-o *clinamen. (Ibidem*, II, 240—243; 215—229, 284—393).

Concepută în modul acesta, materia era pentru atomişti singura substanţă existentă în univers. Sufletul el însuş era socotit ca fiind de natură materială. El era alcătuit din corpuscule foarte subtile, dar de aceeaş natură materială ca şi corpusculele din cari erau alcătuite corpurile materiale. Dovada că elementele componente ale sufletului ar fi mai subtile decât acele ale corpurilor materiale propriu zise o găseau vechii materialişti în faptul că o fiinţă vie cântăreşte dupăce moare şi deci dupăce a fost părăsită de suflet totatât cât cântărea vie. Cum se poate vedea, sufletul nu era conceput de vechii materialişti ca o funcţiune a creerului, cum îl concep materialiştii mai noui, ci ca un corp material independent de corpul material propriu zis al fiinţelor vii. In acest înţeles, cei vechi îşi reprezentau sufletul ca alcătuit din mai multe elemente materiale, cari, după Lucretiu, erau căldura, suflul şi aerul. Constituit din asemenea elemente, sufletul nu era localizat într'o parte anumită a corpului, ci era răspândit în toată întinderea lui, păstrând uneori imaginea acestuia. Iar elementele lui materiale constitutive, în proporţii diferite la diferitele fiinţe vieţuitoare, nu erau considerate decât ca un fel de organe corespunzătoare ale celor câteva presupuse facultăţi ale spiritului, — cum era bunăoară căldura pentru curaj.

In filosofia antică aşadar monismul materialist a apărut mai mult ca un dualism al spiritului şi al materiei, — un dualism însă care nu voia să atribue sufletului natură spirituală, deşi admitea existenţa lui independentă de corp. Altfel în antichitate şi chiar în evul mediu nici reprezentanţii propriu zişi ai dualismului nu concepeau spiritul ca pe o existenţă de natură imaterială. Se observă în deosebi aceasta la *Anaxagora din Clazomene*, cu care a şi apărut în filosofie ideea existenţei unui principiu spiritual alături de materie. Pentru filosoful grec, o raţiune universală pătrunde materia cosmică şi o organizează. Dar ea nu este de natură spirituală, ci de aceeaş natură materială din care sunt alcătuite corpurile fizice, cu singura deosebire că este „lipsit de orice amestec" şi este „mai subtil" decât materia propriu zisă. Această lipsă de preciziune în deosebirea dintre materie şi spirit s'a menţinut în filosofia antică până spre sfârşitul ei. Stoicii, a căror concepţie intră în seria ma-

rilor sisteme filosofice ale cugetării greceşti, admiteau şi ei existenţa în univers a spiritului alături de materie. Numai că, şi pentru dânşii, tot ceeace există este corporal. Aşadar sufletul el însuş era pentru stoici de natură materială. Este drept că de altă parte ei atribuiau materiei proprietăţi cari revin mai mult spiritului. Aceasta însă nu poate decât să evidenţieze mai mult confuzia dintre materie şi spirit pe care o făceau cei vechi.

Aceiaş concepţie despre materialitatea sufletului se întâlneşte şi la unii dintre reprezentanţii de mai târziu ai filosofiei creştine. Din rândul acestora mai cunoscut este *Tertullian*, după care spiritul, ca şi pentru atomiştii vechi şi pentru stoici, era de natură materială. După acest apologet al Bisericii creştine aşadar, sufletul nu era o existenţă materială. Dimpotrivă era alcătuit, ca toate corpurile din natură în materie, dar evident dintr'o materie mai fină sau mai subtilă. Astfel sufletul era conceput ca un suflu care animă corpul material. Şi deşi era socotit ca având existenţă independentă de corpul material, natura lui nu era concepută ca fiind diferită de natura materială a acestuia.

§ 81. *Materialismul modern.* — Cu concepţiile religioase cari au luat locul acelora strict filosofice, Evul-mediu nu a fost nicidecum o epocă în care monismul materialist să poată să se desvolte în voe. El nu a început deaceea a avea din nou reprezentanţi decât odată cu reluarea concepţiilor filosofice ale antichităţii în epoca Renaşterii. In această epocă, materialismul a reapărut sub forma atomismului cu *Daniel Sennert*, cu *Claude Gillermet* de *Bérigard* şi cu *Pierre Gassendi*. Intr'o formă mai consecventă însă şi mai originală materialismul nu a apărut decât abia la începutul timpurilor moderne, cu filosoful englez *Thomas Hobbes*. Atomismul lui Pierre Gassendi era mai puţin un monism decât un dualism al spiritului şi al materiei. Hobbes dimpotrivă, deşi adversar al atomismului, întrucât admitea divizibilitatea la infinit a materiei, a inaugurat totuşi în filosofia modernă monismul materialist.

Pentru el, în natură nu există decât corpuri materiale. Iată dece, tot ce se produce în univers nu se explică decât prin fenomenul fizic al mişcării. Stările sufleteşti ele însele nu sunt decât produsul mişcării. Asemenea mişcări exercitate de lumea fizică asupra organismului fiinţelor vii şi transmise pe calea organelor de simţire şi a nervilor la creer şi la inimă provoacă din partea lor reacţiuni corespunzătoare cari produc sensaţiile. Sensaţiile nasc dar prin reacţiunea mecanică a organismului faţă de acţiunea deasemenea mecanică a lumii fizice externe.

Cu un asemenea mod de a concepe viaţa sufletească, se înţelege că monismul materialist nu mai avea nimic din inconsecvenţa lui de odinioară. Această concepţie ontologică însă, nu atinsese încă forma ei definitivă în opera filosofului englez. Cu precizarea şi îmbogăţirea ulterioară a cunoştinţelor privitoare la dependenţa

vieţii sufleteşti de funcţiunile fizice ale organismului, monismul materialist a luat, în veacul următor şi în deosebi în Franţa, un nou avânt şi o nouă formă.

Materialismul francez din secolul al XVIII-lea, care, prin ideile etice şi sociale ce rezultau dintr'însul, a pregătit în bună parte mişcarea de idei ce a dat naştere revoluţiei franceze, a fost reprezentat în deosebi de *La Mettrie, d'Holbach* şi *Helvétius*. Pentru toţi aceşti gânditori, sufletul era o funcţiune a corpului material. In univers, după ei, nu există decât materie. Spre a întemeia această concepţie ontologică, pe care ei o înfăţişau ca pe un rezultat al cercetării ştiinţifice, ei stăruiau să arate raportul strâns care există între suflet şi corp în desvoltarea lor paralelă, atât pe scara zoologică cât şi la fiecare individ în parte. De aici, ei trăgeau concluzia că spiritul se reduce la corpul material, a cărui funcţiune este.

Cu noui resurse, pe cari i le dădeau progresele ştiinţei, şi cu un nou avânt, pe care i-l impuneau, ca reacţiune împotriva lor, excesele idealismului german din prima jumătate a veacului al XIX-lea, monismul materialist a reapărut în filosofie, de data aceasta în Germania, la mijlocul veacului al XIX-lea. El a isbucnit în deosebi în urma congresului naturaliştilor germani ţinut la Göttingen, în 1854. La acest congres Rudolf Wagner a susţinut că viaţa fiinţelor vii rămâne neexplicabilă, dacă nu se admite ipoteza existenţei unui principiu vital deosebit de materia moartă şi al cărui rol este să o anime. Cu alte cuvinte, el susţinea ca necesară în ştiinţă concepţia ontologică dualistă. Impotriva lui, *Karl Vogt* a susţinut că viaţa fiinţelor vii ar fi produsul funcţionării organismului lor material. Sufletul însuş nu ar fi decât produsul creerului. Ideile acestea Vogt le-a susţinut intr'o lucrare polemică de o neobişnuită violenţă întitulată *Credinţa Cărbunarului şi Ştiinţa*. Titlul curios al lucrării se referea la afirmaţia lui Wagner care spunea: „Ceeace prefer în materie de credinţă, este credinţa pură şi simplă a cărbunarului".

Reprezentanţii din această epocă ai materialismului au fost, în afară de Vogt, *Moleschott, Büchner* şi, ceva mai târziu, *Haeckel*. Toţi aceştia însă erau naturalişti, nu filosofi. Iată dece, punctul de vedere pe care l-au reprezentat ei în filosofie, printr'o voluntară depăşire a câmpului lor de cercetare, nu a putut fi susţinut cu o cunoaştere îndestulătoare a datelor filosofice ale problemei de care se ocupau. Şi iată dece, mai departe, ei nici nu au isbutit să dea o formă consecventă, din punct de vedere filosofic, concepţiei lor ontologice, şi nu au isbutit să o impună reprezentanţilor filosofiei. Cauza insuccesului monismului materialist trebue căutată totuşi şi în altă parte decât în lipsa pregătirii filosofice a celor ce l-au susţinut. Ea se găseşte anume în puternica tradiţie filosofică pe care a lăsat-o idealismul dela începutul aceluiaş secol precum şi în lipsa pregătirii ştiinţifice a celor ce au reprezentat filosofia şi continuă

încă să o reprezinte. Altfel, cercetarea ştiinţifică orientează cugetarea filosofică în mod categoric spre monismul materialist.

Pentru materialiştii moderni, ca şi pentru cei vechi, în univers nu există decât materie. In deosebire însă de cei vechi, materialiştii moderni nu mai admit existenţa independentă a sufletului de corp şi constituţia lui materială, ci îl consideră ca pe o funcţiune a sistemului nervos. In sprijinul tezei lor, ei aduc ca probă biologică determinismul vieţii sufleteşti şi strânsa ei dependenţă de funcţiunile organismului material, iar ca probă cosmologică ei aduc evoluţionismul.

Pentru cei vechi, cari nu cunoşteau explicarea evoluţionistă a lumii, materialismul întâmpina dificultăţi de neînvins. In concepţia de care e vorba se susţinea că natura a luat naştere prin jocul automatic al elementelor lui materiale constitutive. Experienţa însă nu arăta niciodată fiinţe vii născând prin simpla împreunare întâmplătoare a elementelor materiale. Iar mintea nu putea să conceapă cum printr'un asemenea proces puteau să ia naştere organisme vii cu funcţiuni atât de complicate şi cu organe atât de bine adaptate scopului lor, cum sunt acele ale fiinţelor vii. Iată dece, monismul materialist, care trebuia în mod necesar să se întemeeze pe o asemenea explicare a lumii, a fost silit, curând după apariţie, să cedeze locul acelor concepţii ontologice cari admiteau în univers, alături de materie, existenţa unui principiu inteligent ordonator.

Materialismul modern însă, întemeindu-se pe explicarea evoluţionistă a lumii, scapă de această dificultate. Inlăuntrul acestei concepţii cosmologice, după care universul cu toate lucrurile ce-l alcătuesc a luat naştere prin transformări lente ale materiei cosmice, disproporţia care exista între cauzele explicative şi efectele de explicat în concepţiile mecaniste dispare, şi cu ea dificultatea pe care acestea o întâmpinau.

Dar să arătăm mai precis despre ce este vorba aici. Vechiul materialism înfăţişa viaţa ca pe un produs întâmplător al materiei, şi anume ca produsul împreunării întâmplătoare prin jocul mecanic al elementelor ei constitutive. Noul materialism înfăţişează viaţa ca produsul unor transformări lente, conforme legilor naturii, a materiei organice amorfe şi nedeterminate, care a luat naştere din materia anorganică pe fundul mărilor în epocile primitive de formare a scoarţei pământului. In sprijinul acestei concepţii materialiştii aduc toate probele pe cari evoluţionismul le găseşte în cercetarea ştiinţifică. In astronomie, mai întâi, evoluţionismul găseşte o serioasă confirmare din două puncte de vedere diferite. Primul este acel al constatării existenţei în univers a unor lumi în diferite faze evolutive. Cel de al doilea este acel al alcătuirii actuale a lumii noastre. Din amândouă aceste puncte de vedere, cercetării ştiinţifice i se impune concluzia, că materia din univers trece printr'o continuă şi lentă transformare dealungul căreia, din materia amorfă şi nediferenţiată a nebuloaselor incadescente, nasc lumi armonic alcătuite, cum

este aceea din care facem parte. In geologie deasemenea evoluţionismul se confirmă, întrucât cercetările făcute asupra scoarţei pământului arată că planeta noastră nu a avut totdeauna acelaş aspect, şi că ea nu a fost locuită totdeauna de aceleaş specii de fiinţe vieţuitoare. Iar ordinea de succesiune a transformărilor scoarţei pământului şi a fiinţelor vieţuitoare, după aceleaş cercetări, nu este nicidecum întâmplatoare, ci conformă unor legi, cari se constată pretutindeni în natură. Infine, în embriologie explicaţia evoluţionistă a originei vieţii, care stă la temelia noului monism materialist, găseşte o ultimă confirmare. Aici, cercetarea ştiinţifică arată că fiecare fiinţă individuală, în procesul ei de desvoltare, reproduce în mic formele evolutive pe cari le-a luat în trecut specia de fiinţe vii din care descinde.

O nouă serie de probe o scoate monismul materialist din observarea strânsei dependenţe în care stau fenomenele sufleteşti faţă de funcţiunile organismului. Studiile întreprinse în această privinţă de fiziologi şi de psihologi au arătat că viaţa sufletească, oriunde se constată, este strâns dependentă de sistemul nervos. La diferitele specii de animale gradul de inteligenţă de care ele dau dovadă este totdeauna dependent de greutatea şi desvoltarea relativă a creerului faţă de restul organismului. Totaşa înlăuntrul aceleiaş specii, la oameni bunăoară, gradul de desvoltare al inteligenţei este proporţional cu greutatea relativă a creerului faţă de restul organismului sau faţă de media greutăţii creerului la oameni. Această medie a fost apreciată a fi de 1450 gr. In general greutatea creerului oamenilor cari au dat dovadă de o inteligenţă eşită din comun depăşeşte simţitor media aceasta. Dimpotrivă, oamenii cu o inteligenţă înapoiată, cum sunt sălbaticii, au un creer a cărui greutate este inferioară greutăţii medii a creerului la oameni. Proba dependenţei vieţii sufleteşti de organismul material nu se reduce însă la atât. Experienţa arată că diferitele categorii de stări sufleteşti sunt dependente de anumite regiuni ale scoarţei cenuşii a creerului mare, şi că funcţionarea normală a acestor centri de localizare a diferitelor funcţiuni sufleteşti este condiţiunea riguroasă a producerii stărilor sufleteşti corespunzătoare. Astfel în cazurile în cari unul sau altul din aceşti centri nervoşi este distrus, funcţiunea sufletească corespunzătoare este suspendată. Aşa se întâmplă bunăoară în cazurile de afazie, când bolnavul uită a vorbi, pentrucă centrul nervos corespunzător al acestei funcţiuni sufleteşti, — care este, după cât se ştie, în a treia circumvoluţiune frontală stângă, — a fost distrus. Deasemenea strânsa dependenţă a vieţii sufleteşti de corpul material se poate observa în influenţa pe care ea o suferă în urma oricării modificări în funcţiunile organismului şi în deosebi în funcţiunile sistemului nervos. Se ştie că acţiunea pe care o exercită asupra vieţii noastre sufleteşti într'un moment dat introducerea în organism a unei cantităţi oarecare de alcool este sensibilă. Mai puternică şi mai caracte-

ristică este acţiunea pe care o exercită asupra vieţii sufleteşti introducerea în organism a altor substanţe toxice, — cum sunt cocaina şi opiul. In asemenea împrejurări, ordinea obişnuită a ideilor este complect schimbată, iar viaţa afectivă şi voliţională sunt transformate din temelie. Un om liniştit, cu o cantitate minimă din asemenea substanţă devine un impulsiv; un om trist, devine vesel; un apatic, devine sentimental, şi aşa mai departe. Pe scurt, viaţa sufletească urmează în desfăşurarea ei pas cu pas modificările pe cari le suferă funcţiunile organismului. Ea este strâns dependentă de acestea. Mai mult, faptele par a ne îndreptăţi să admitem că viaţa sufletească este produsul activităţii normale a creerului.

In faţa unor asemenea constatări, dualismul spiritului şi al materiei întâmpină dificultăţi de neînvins. Reprezentanţii materialismului totuşi nu reduc la atât seria probelor pe cari le aduc în sprijinul concepţiei lor ontologice. Constatarea determinismului vieţii sufleteşti este un nou argument de care se servesc ei. Dacă sufletul ar fi imaterial, spun ei, atunci ar trebui să fim din punct de vedere sufletesc liberi. Determinismul este aplicabil numai lumii fizice. In lumea spiritului trebue să domnească libertatea. Reprezentanţii dualismului nici nu susţin altceva. După ei, actele noastre voluntare sunt deplin libere. Materialiştii însă nu sunt de aceiaş părere. După ei, viaţa sufletească este supusă unui determinism totaşa de riguros ca şi acel care domneşte suveran în lumea fizică. Iar libertatea acţiunii noastre voluntare este numai o iluzie psihologică, explicabilă prin aceea că noi nu cunoaştem aproape niciodată cauzele reale cari produc stările noastre sufleteşti şi determină voinţa noastră. Actele noastre de voinţă sunt în realitate determinate de cauze inconştiente. Altfel, întreaga noastră viaţă sufletească este produsul unor asemenea cauze, spun reprezentanţii materialismului. Iată dece, conchid ei, nu trebue să considerăm sufletul decât ca pe un ansamblu de funcţiuni ale sistemului nervos central, iar nu, cum fac spiritualiştii, ca produs al unei substanţe imateriale, de care n'am putea avea în niciun fel cunoştinţă, şi care deaceia nu rămâne decât o simplă presupunere.

C. — Monismul substanţei.

Unii gânditori au admis că realitatea ultimă a lucrurilor nu este nici materia, nici spiritul, nici amândouă împreună, ci o substanţă care nu este nici spirit nici materie, dar care poate să apară ca spirit, şi ca materie sau care poate să producă deopotrivă atât fenomene materiale cât şi fenomene spirituale. Cum este uşor de înţeles, această concepţie, care poartă numele de monism al substanţei, s'a constituit în filosofie ca o încercare de

a înlătura neajunsurile pe cari le întâmpină atât monismul spiritului cât şi acel al materiei.

In evoluţia istorică a cugetării filosofice, monismul substanţei a apărut pentru prima oară totuşi, nu ca o continuare a monismului spiritului sau al materiei, ci ca o reacţiune împotriva dualismului spiritualist sau mai degrabă ca o continuare a acestuia. Dualismul spiritualist de care e vorba era acel al lui Descartes, iar monismul substanţei care i s'a substituit a fost acel al lui Spinoza.

§ 82. *Panteismul lui Spinoza.* — La Spinoza monismul substanţei a luat forma panteismului. Descartes definise substanţa ca fiind ceeace există în sine şi prin sine. De aici rezulta că singur Dumnezeu este substanţă în înţelesul propriu al cuvântului, fiindcă el singur există în sine şi prin sine, — ceeace Descartes el însuş nu s'a ferit să admită. El admitea totuşi că materia şi spiritul pot fi considerate şi ele substanţe, întrucât pentru a exista nu au nevoe de nicio altă fiinţă în afară de Dumnezeu. „Când concepem substanţa, spunea Descartes, concepem numai un lucru care există în aşa mod, încât n'are nevoe decât de el însuş pentru a exista. Propriu vorbind, singur Dumnezeu este astfel. Iată dece, se susţine cu dreptate că termenul de substanţă nu are acelaş înţeles cu privire la Dumnezeu şi la creaturi. Dar fiindcă între lucrurile create unele sunt de aşa natură încât nu pot exista fără altele, noi le distingem de cele cari n'au nevoe decât de concursul obişnuit al lui Dumnezeu, numindu-le pe acestea substanţe, iar pe celelalte calităţi sau atribute ale acestor substanţe". *(Principiile Filosofiei.* I, 51).

Lui Spinoza, care în filosofie a plecat dela Descartes, acest mod de a vorbi i s'a părut neclar. Definiţia corectă a substanţei trebue, după el, să exprime absoluta ei independenţă. Iată dece, în fruntea operei sale filosofice capitale el scria: „Prin substanţă înţeleg ceeace există în sine şi e conceput prin sine; ceva adică a cărui idee nu are nevoe de ideea altui lucru, din care să trebuiască să fie făcut". *(Etica* I, Def. III.). De aici rezulta, pentru Spinoza, că în adevăratul înţeles al cuvântului Dumnezeu singur este substanţă. Materia, ca întindere, şi spiritul, ca gândire, sunt simple atribute perceptibile ale substanţei unice şi infinite, care este Dumnezeu.

Spinoza întemeia aşadar monismul său panteist al substanţei pe o definiţie a substanţei care nu diferea de aceea a lui Descartes decât printr'un grad mai mare de consecvenţă. Dumnezeu, spunea el, substanţa unică şi infinită, posedă o infinitate de atribute. Din ele nu sunt accesibile cunoaşterii noastre decât două: întinderea şi gândirea. Fiecare din aceste atribute ale substanţei infinite se exprimă în moduri diferite. Corpurile materiale sunt moduri ale atributului întinderii, iar sufletele individuale sunt moduri

ale atributului gândirii. Atât este tot ceeace putem şti, după Spinoza, despre substanţa unică ce alcătueşte universul, întrucât, dintre toate calităţile ei, ne sunt cunoscute numai întinderea şi gândirea cu atributele lor respective.

Inlăuntrul acestei concepţii, spiritul şi materia ne mai fiind substanţe independente, ci numai simple atribute ale unei substanţe unice şi universale, între ele nu mai poate fi vorba de o acţiune reciprocă, aşa cum se presupunea înlăuntrul dualismului cartesian, ci numai de un paralelism. Spinoza admitea că fiecărui mod al unui atribut îi corespunde, prin intermediul substanţei unice care le împreumează pe toate, un mod al altuia. Cu alte cuvinte, fiecare lucru întins sau material este şi gândire sau spirit. Perceput din exterior, un lucru ne apare ca fiind material. Perceput din interior, aşa cum ne percepem în conştiinţa noastră, acelaş lucru apare ca fiind un spirit. Se înţelege dela sine că în modul acesta dificultatea pe care o întâmpina dualismul în problema grea a comunicării dintre substanţe era înlăturată. De astă dată nu mai era nevoe să se arate cum gândirea, neîntinsă şi imaterială, poate avea acţiune asupra materiei întinse, şi cum poate să sufere la rândul ei acţiune din partea acesteia.

Cu toată această superioritate, monismul spinozist nu a putut să rămână în filosofie, şi a cedat locul altor concepţii. In afara motivelor de ordin strict filosofic, cari l-au înlăturat, au fost şi motive de ordin religios. Concluzia la care sfârşea Spinoza era că Dumnezeu se identifică cu natura. *Deus sive natura* era formula lui rămasă celebră. O asemenea concepţie însă nu se împăca cu credinţa religioasă dominantă despre existenţa unui Dumnezeu personal creator al lumii. Iată dece, Spinoza a întâmpinat mai întâi opoziţie din partea comunităţii ebraice, — căreia el însuş aparţinea şi din care a fost îndepărtat, — iar mai târziu din partea celor ce reprezentau teologia creştină.

§ 83. *Idealismul obiectiv al lui Schelling.* — Schelling a ajuns la monismul său ontologic plecând dela idealismul subiectiv al lui Fichte, care din punct de vedere ontologic era deasemenea un monism, dar al spiritului, nu al substanţei. Cum se ştie, Fichte susţinea că eul cunoscător există, iar lumea externă nu este decât simpla lui reprezentare. Această concepţie întâmpina mari dificultăţi teoretice. Consecvent punctului său de vedere, Fichte ar fi trebuit să sfârşească prin a admite că singur el există şi că restul lumii, natura moartă ca şi restul fiinţelor însufleţite, este creaţiunea eului său, — concepţie care poartă numele de solipsism. Existenţa celorlalte euri, cum Fichte singur a recunoscut, nu poate fi admisă în concepţia sa decât pe baza unor argumente de ordin moral. Acceptându-le totuşi, printr'o asemenea concesie logică, rămâne să se explice corespondenţa dintre reprezentările diferitelor euri ca şi continuitatea reprezentărilor înlăuntrul aceluiaş

eu, cu alte cuvinte unitatea şi continuitatea naturii. Fichte a căutat să înlăture această dificultate admiţând că în afara eurilor individuale ar exista un eu absolut.

Lucrurile nu deveneau însă mai clare nici printr'o asemenea presupunere. Dimpotrivă ea ridica noui dificultăţi. Mai întâi, prin aceasta devenea inexplicabilă pluralitatea eurilor individuale. Dacă există un eu absolut, nu se vede nevoia de a se fragmenta în euri individuale. Apoi eu şi absolut sunt noţiuni opuse. Absolutul implică lipsa oricării determinări, pecând eul este o existenţă determinată. Un eu absolut este aşadar imposibil de conceput, este un non-sens, aşadar nu poate să existe. Concepţia lui este o pură absurditate. Admiţându-i totuşi existenţa, nu se poate explica de unde provine nevoia de a-şi crea o existenţă suplimentară, natura, câtă vreme este o existenţă absolută, care ca atare nu are nevoe de nimic. Trecând şi peste această dificultate, ne lovim de o alta nu mai puţin însemnată. Să admitem, cu Fichte, că natura ar fi creaţiune a eului. In asemenea condiţiuni, ea ar trebui să fie în întregime accesibilă cunoaşterii eului, a cărui creaţie este. Lucrurile totuşi nu se petrec astfel. Natura rămâne în cea mai mare parte inaccesibilă cunoaşterii noastre. Aceasta dovedeşte că ea nu este o creaţie a noastră.

Pentru asemenea motive, Schelling, care a fost continuatorul imediat al lui Fichte, a crezut că concepţia ontologică a acestuia nu poate fi susţinută. Concluzia la care sfârşea el în critica idealismului subiectiv al lui Fichte era că eul nu este principiul unic constitutiv al lumii, cu alte cuvinte că acesta nu este absolutul. Nici despre natură însă, continua Schelling, nu se poate spune că ar fi absolutul. Ca să admitem aceasta, ar trebui să admitem că eul ar fi produs al naturii, că obiectul creiază subiectul, că materia creiază spiritul, — ceeace ar însemna să cădem în cealaltă extremitate, totaşa de greu de susţinut ca şi prima. Dacă există, conchidea Schelling, absolutul nu poate fi decât un principiu, care este în acelaş timp eu şi non-eu, subiect şi obiect, sau care este deopotrivă cauza lor.

Pentru filosoful german, materia şi spiritul sunt aşadar simple aspecte ale unei substanţe unice absolute. Absolutul este cu alte cuvinte în acelaş timp materie şi spirit, sau mai exact nu este nici una nici alta: el este „indiferenţa contrariilor". Spiritul şi materia sunt cei doi poli ai absolutului. In esenţa lor, materia şi spiritul sunt identice. Iar acest absolut, pe care Schelling admitea că îl cunoaştem printr'o intuiţie intelectuală, trebue conceput ca un suflet al lumii. In modul acesta, monismul lui Schelling înclina spre un monism spiritualist. In faţa spiritului, în concepţia filosofului german, materia a pierdut din valoarea existenţei ei relative, care era egală cu aceea a spiritului. Ea nu a rămas în cele din urmă să mai fie considerată decât ca un spirit stins.

§ 84. *Paralelismul psiho-fizic al lui Fechner.* — In filosofia contemporană, monismul substanţei, sub forma paralelismului psiho-fizic, este legat de numele gânditorului german *Gustav Theodor Fechner.* Motivele cari l-au dus pe acest gânditor la concepţia sa ontologică au fost mai mult de ordin subiectiv. Ele nu l-au împiedicat însă să dea ideilor sale o largă întemeere logică, pe care urmează să o reproducem după expunerea din capitol nostru asupra lui Fechner cuprins în vol. III al *Istoriei Filosofiei moderne.*

Se crede în general, spunea Fechner, că numai omul şi unele animale superioare ar avea privilegiul vieţii sufleteşti, că plantele nu ar fi însufleţite, că înfine Pământul şi astrele de pe cer ar fi bolovani lipsiţi de viaţă şi de conştiinţă. Să fie adevărat?

Ce ne face să admitem că o fiinţă este însufleţită? Cunoştinţă directă nu avem decât despre propria noastră viaţă sufletească. Niciodată nu am perceput direct conştiinţa unei alte fiinţe decât a noastră, ci numai indirect, prin manifestările ei în organismul material, cari se aseamănă cu manifestările propriei noastre conştiinţe. Din asemănările corporale deci conchidem asemănările sufleteşti. Trebue să observăm însă, că aceste asemănări nu presupun identităţi, ci numai comunitatea unor calităţi esenţiale. Cu un om seamănă mai mult o statue decât un vierme. Totuşi nu despre statue spunem că trăeşte şi simte, ci despre vierme. Cari sunt dar acele însuşiri esenţiale în virtutea cărora atribuim viaţă sufletească unui animal? Ele nu pot fi decât constituirea într'un organism unitar, sensibilitatea şi mişcarea spontană. Numai când lipsesc aceste însuşiri credem că lipseşte şi viaţa şi cu ea sufletul. Aceasta înseamnă că toate organismele animale fără deosebire, câtă vreme trăesc, sunt şi însufleţite, întrucât toate sunt înzestrate atât cu individualitate cât şi cu sensibilitate şi activitate spontană. S'ar putea obiecta că activitatea animalelor inferioare nu este liberă ca a omului. In activitatea sa însă şi omul este determinat de natura sa ca şi cea mai umilă fiinţă vieţuitoare. Animalelor inferioare nu trebue să le cerem ceeace nu posedă nici omul. Cât despre sensibilitate, cercetările naturaliştilor au dovedit că o posedă şi animale lipsite de sistem nervos. Din aceste constatări rezultă că animalele au toate un grad oarecare de conştiinţă. Viaţa sufletească nu este legată de o anumită structură a organismului, ci de viaţa în general. Dealtfel dacă conştiinţa ar apărea în unul sau altul din momentele evoluţiei animale, dacă nu ar exista dela început, apariţia ei ar fi inexplicabilă.

Animalele sunt deci însufleţite. Dar plantele? Ele se nasc ca şi animalele, cresc, se înmulţesc şi mor. Prinurmare au şi ele viaţă. Dacă însă este aşa, atunci ele trebue să aibă şi suflet. Căci viaţă fără suflet nu se poate concepe. A admite ca ele sunt vii şi că totuşi nu au suflet, ar fi a admite că natura a avut destulă materie pentru a le construi, dar nu a mai avut suflet cu ce să le mobileze în interior, că deaceea le-a lăsat goale ca

pe niște case pustii. Ne-am obișnuit să negăm viața sufletească a plantelor, pentru motivul că ele seamănă în totul cu noi. Trebue să recunoaștem însă că nici animalele nu ne seamănă în totul, și cu toate acestea le atribuim viață sufletească. Am văzut că aceasta o facem în virtutea unor asemănări esențiale. Intrebarea este dacă aceste asemănări se găsesc și la plante. Dar trebue să recunoaștem că nu avem dreptul aici să mergem prea departe cu analogiile. Este probabil că nimic nu a împiedicat natura să inventeze forme diferite de viață sufletească, dupăcum nimic nu a împiedicat-o să inventeze forme diferite de viață, cum sunt viața animală și viața vegetală. Tocmai fiindcă plantele sunt construite după un alt plan de viață decât animalele, sufletul lor trebue să fie construit deasemenea după un alt plan decât sufletul animalelor și al oamenilor. Intre viața sufletească a plantelor și a animalelor nu trebue să căutăm analogii prea mari. Să le vedem totuși pe acelea cari există.

Ca și animalele, plantele sunt organisme individuale, formate din celule cari se grupează în forme variabile dela o specie la alta. Deosebiera constă în aceea că la plante celulele sunt altfel formate decât la animale, iar în compoziția lor elementele chimice intră în alte proporții. Aceeaș varietate însă se găsește și în regnul animal. Particularitatea fiecării specii constă tocmai în aceea că celulele ei sunt altfel formate și distribuite. Avem deci între plante și animale o primă analogie din punctul de vedere al structurii celulare și al formei lor individuale. Și este probabil că, dupăcum în regnul animal planul unitar și individual de organizare al vieții este purtător al planului unitar și individual al sufletului, tot astfel se petrece și în regnul vegetal, unde am întâlnit deasemenea un plan unitar și individual de organizare. Se va obiecta poate că plantele au mai puțină individualitate decât animanele, ele fiind strâns legate de pământ și putând fi lipsite de cea mai mare parte din organismul lor, fără ca viața lor să înceteze. Lumea animală însă nu este străină de aceste condițiuni. Animalele sunt în aceeaș măsură legate de mediul înconjurător în care sunt legate plantele. Deasemenea și corpul lor poate fi până la un punct oarecare mutilat. Individualitate desăvârșită nu se găsește nici în lumea animală nici în cea vegetală.

O asemănare mai esențială între plante și animale constă în aceea că și unele și altele posedă activitate. Plantele, oricât ar părea de imobile, sunt înzestrate cu mobilitate lăuntrică. Nutriția și creșterea sunt în această privință dovezi ce nu pot fi puse la îndoială. Unele plante posedă și o mobilitate exterioară în totul asemănătoare cu aceea a animalelor. Ele se mișcă după soare, pare că urmărindu-l cu privirea. Altele își mișcă rădăcinile după hrană. O deosebire pare totuși a exista din acest punct de vedere. Mișcările plantelor par a fi determinate, pecând mișcările animalelor par a fi spontane. Trebue să ne înțelegem însă în această

privință. Mișcările plantelor sunt desigur determinate. Libere însă nu sunt nici mișcările animalelor. Legile naturii nu fac excepție în viața animală. Ar fi dar nedrept să cerem dela plante mișcări libere, spontane, nedeterminate, câtă vreme nici animalele nu le posedă. Libere sunt acele mișcări pe cari le face o ființă condiționată de propria ei natură. Așa înțeleasă libertatea, evident că vegetalele nu sunt mai puțin libere în activitatea lor decât animalele. Dacă totuși mișcările animalelor sunt mai violente, mai frecvente și mai vizibile, dacă animalele aleargă necontenit și țipă, pecând plantele respiră și înfloresc în liniște, aceasta nu înseamnă că numai animalele au suflet, iar plantele nu, — de unde ar rezulta că natura a fost incapabilă să creeze suflete cari înfloresc și respiră în tărece.

O mare deosebire între plante și animale pare a consta în aceea că numai animalele sunt înzestrate cu simțire, iar plantele nu. Ideea că plantele nu simt se întemeiază pe constatarea că nu au organe de simțire nici sistem nervos. Am văzut însă că simțirea este posibilă și fără un sistem nervos. Totuși nu este adevărat că plantele nu-l au. Dimpotrivă ele au nervi, — ceeace se observă în diferitele lor organe: în frunze, în flori, și așa mai departe. Totul dovedește deci că plantele posedă conștiință. Este probabil că conștiința lor se reduce la sensibilitate. Redusă însă la această funcțiune, viața sufletească nu dispare. Ea este numai pe o treaptă inferioară aceleia a omului și a animalelor. Este probabil, spunea Fechner, ca viața sufletească a plantelor să fie încă mai sensorială decât a animalelor cari, dacă nu au rațiune și conștiință de sine, au totuși amintirea trecutului și prevederea viitorului, pecând viața plantelor este cufundată în mersul prezent al vieții, fără ca totuși să facă excepție dela însuflețirea generală [1]).

Negăm totuși conștiința plantelor pentru motivul că ele nu se aseamănă în totul cu noi. Pentru acelaș motiv negăm și conștiința astrelor. Să fie însă așa cum credem? Pământul din care s'au născut toate ființele vii, plante și animale, cari îi acoperă suprafața să fie numai un bolovan lipsit de viață, iar universul numai o îngrămădire de materie neînsuflețită?

Ceeace ne-a făcut în bună parte să credem că Pământul ar fi mort trebue să fie confuzia dintre dublul înțeles al acestui termen: acel de țărână și de planetă. Să ne gândim însă, nu la pământul țărână, ci la Pământul planetă cu tot ce-i aparține, cu nenumăratele ființe vii cărora le-a dat naștere din sânul său și le dă hrană. Toate aceste vietăți nu sunt decât părți sau membre ale lui. Mai mult, membrele unei ființe vii pot fi desprinse de corpul care le leagă, pecând nimeni nu ar putea să despartă o

1) Desvoltările privitoare la această parte asupra sufletului plantelor se găsesc în Nanna oder über die Seele der Pflanzen.

fiinţă vie din sistemul unitar al Pământului. Luat în acest înţeles desigur că Pământul nu mai pare nici mort nici neînsufleţit.

O altă cauză care ne-a făcut să credem că Pământul ar fi mort este în deprinderea noastră de a-l confunda cu globul construit de noi cu scopul de a-l reprezenta. Pete şi dungi albastre sunt pe această imagine oceanele, mările şi râurile; altele cenuşii sunt munţii, şi aşa mai departe. Pe această jucărie viaţa nu ar avea cum să se vadă. Activitatea uriaşă a naturii s'a împietrit aici în contururi rigide. Ideea pe care ne-o facem astfel despre globul pământesc o atribuim apoi Pământului. Aşa fiind se înţelege dece Pământul ne apare mort. Il socotim aşa, fiindcă noi înşine l-am omorât. Despre Pigmalion se povesteşte că ar fi făcut o statue atât de frumoasă, încât s'a îndrăgostit de ea. Cerând Afroditei să dea vieaţă pietrei neînsufleţite, zeiţa înduioşată l-a ascultat. Noi facem contrarul. De bucurie că am căpătat o copie a Pământului ucidem modelul. Forma umilă la care am redus Pământul gigantic în mărime şi forţă ne mulţumeşte. Totuşi câtă deosebire! Să eşim în mijlocul naturii, să privim activitatea ei neobosită, să simţim viaţa ei, şi atunci ne vom da seama ce greşit este a crede că Pământul ar fi mort. „Eşi la malul mării, ascultă, priveşte valurile cum isbesc în ţărm, cum vine un val după altul şi marea întreagă este acoperită cu o turmă cătăcitoare; şi fiecare spune: nu eu sunt aceasta, ci forţa întregului, care ne mână, pe mine şi pe tovarăşele mele; ce aş putea eu, val singur?; auzi, priveşte cum vine furtuna şi cum ridică valurile din ce în ce mai sus, iar norii îi alungă şi zguduie corabia, şi toate steagurile fâlfâe într'o singură direcţie; în aceeaş merg norii, în aceeaş valurile; tu însuţi tresari în tine si în afara ta; căci ai desigur un alt sentiment decât atunci când priveai de pe banca de şcoală, iar profesorul îţi spunea: acesta este oceanul Atlantic, iar aceasta marea Mediterană. Acest sentiment s'a născut din viaţa Pământului, din care viaţa ta este o parte, întrucât această viaţă te cuprinde în pulsaţia ei; însă cât timp ai stat pe banca de şcoală ai luat globul drept Pământ, iar ceeace simţi acum socoteşti numai drept o aparenţă, numai drept sensibilitatea ta, numai bun pentru poezie, iar orice poezie drept o născocire; ceeace profesorul ţi-a arătat pe glob şi ceeace ţi-a spus despre mişcarea valurilor, despre flux şi reflux şi despre atracţia lunii, ar fi întregul adevăr despre lume: şi desigur este adevăr, dar nu tot adevărul. Lucrurile se petreceau altfel la primii oameni, cari încă nu reflectau stând deasupra naturii, ei simţeau stând înlăuntrul naturii, cari nu stabiliseră încă deosebirea între organic şi anorganic, între ceeace merge cu suflet şi fără suflet; ci, fiindcă ei simţeau, că forţa care mişcă braţul lor, care agită picioarele lor este o forţă sufletească, că sângele lor curge sub influenţa sufletului, că respiraţia lor porneşte din însufleţit, nu au putut gândi nicio agitare şi nicio mişcare, nicio curgere şi nicio adiere căreia nu-i stă la bază o

forţă spirituală, şi fiindcă ei vedeau în natură o agitare şi o curgere şi o adiere mai puternică decât în micul lor trup, ei se înclinară în faţă-i ca în faţa unei fiinţe divine".[1])

O nouă cauză care ne-a făcut să credem că Pământul nu are viaţă este în mărimea lui uriaşă faţă de micimea noastră, şi în complexitatea formelor lui. Neputând să-l cuprindem cu o singură privire l-am împărţit în bucăţi pe cari le studiem nu numai în ştiinţe diferite, ci şi în institute diferite. Prin aceasta vieţuitoarele au fost separate de restul Pământului, animalele de vegetale, şi aşa mai departe. Cum am putea însă să mai vedem viaţă şi suflet într'un organism tăiat în bucăţi? Este de aşteptat ca după o asemenea operaţie Pământul să ne apară mort.

Totuşi între Pământ şi organismele animale există destule asemănări, pentru a fi în drept să admitem că şi Pământul are viaţă şi conştiinţă. Ca toate fiinţele vii Pământul are un corp unitar, continuu, individual. El este încă individualitate într'un grad mai înalt decât celelalte vieţuitoare, întrucât nimic nu poate fi despărţit de organismul său. Deasemenea ca şi fiinţele vii Pământul este format din materie sub toate stările, distribuită în diverse formaţiuni. Ceeace la o fiinţă vie este scheletul, care dă formă părţilor mobile, pentru Pământ este scoarţa lui solidă; sângele lui este format din apele, cari îl brăzdează în toate direcţiile, şi din materia topită, care se găseşte în interiorul său. Dacă în constituţia Pământului intră pe lângă materiile cari se găsesc în organismele vii şi altele pe cari acestea nu le au, de aici nu rezultă că Pământul ar avea mai puţină viaţă. In niciun caz nu rezultă că Pământul ar fi mort. Deasemenea Pământul dispune de o activitate lăuntrică intensă. Vulcanii, cari isbucnesc cu forţă uriaşă, o arată în chip netăgăduit. Transformările continue ale materiei, circulaţia ei neîntreruptă, sunt noui probe. Activitatea este totaşa de reală înlăuntrul Pământului ca şi înlăuntrul fiinţelor vii. Viaţa nu se întrerupe nicăiri.

Totul dovedeşte deci că Pământul este viu. Dacă nu ar fi aşa, viaţa animalelor şi a plantelor ar rămânea inexplicabilă. Pământul este mama tuturor vietăţilor de pe suprafaţa sa. Dacă însă el nu ar avea viaţă, de unde ar proveni viaţa acestora? Sau poate prin naşterea fiinţelor vii Pământul a cheltuit toată rezerva lui de viaţă? Sau născându-le a murit de durerile facerii? Căci dacă ar fi fost mort dinainte, nu ar fi avut cum să dea naştere fiinţelor vii. Mamă a plantelor şi a animalelor, Pământul trebue să fie cel puţin totaşa de viu ca şi creaturile sale. Pentru acelaş motiv, Pământul trebue să aibă conştiinţă. Altfel fiinţele vii ele însele n'ar fi avut de unde să o capete. Trebue să admitem chiar că

1) G. T. Fechner. Zend-Avesta, die Dinge des über Himmels und des Jenseits, Dritte Auflage. Hamburg und Leipzig 1906. Vol. I, p. 10-11. Desvoltările lui Fechner privitoare la însufleţirea Pământului se găsesc în această scriere: Vol. I, cap II-V şi Vol. II, cap. XV.

conştiinţa Pământului este superioară conştiinţei noastre individuale. Plantele şi animalele împreună cu oamenii sunt ca membrele lui; îi sunt deci subordonate. Pământul este deaceea o fiinţă superioară lor. Dacă însă nu numai se aseamănă fiinţelor vii de pe suprafaţa sa, dar le şi întrece, întrucât conchidem totdeauna dela corporal la spiritual, trebue să admitem că Pământul este însufleţit într'un grad mai înalt decât fiinţele vii individuale.

In sprijinul acestei concluzii vin încă alte constatări. Ştim că viaţa sufletească se măsoară după gradul de individualitate şi de activitate liberă de care dispune o fiinţă vie. Am văzut însă că, în comparaţie cu animalele şi cu omul, Pământul este un organism mai închis, mai unitar, prinurmare mai individual. Deasemenea am văzut că în activitatea sa Pământul este mult mai independent de condiţiuni exterioare decât omul, că prinurmare activitatea sa este mult mai interioară. De unde rezultă că Pământul este mai liber. Libere sunt acţiunile pornite dintr'un principiu interior, iar acţiunile Pământului sunt mai interioare, fiindcă găsesc condiţiunile lor în el însuş. Dimpotrivă omul este mult mai determinat în activitatea sa de condiţiuni exterioare. Dacă însă Pământul este o individualitate mai desăvârşită decât omul şi animalele, şi dacă este mai liber în acţiunile sale, rezultă că este conştient într'un grad mai înalt decât toate aceste fiinţe, — individualitatea şi libertatea fiind măsura conştiinţei. Unii cred totuşi că activitatea animalelor şi a oamenilor este spontană, pecând mişcările Pământului ar fi provocate de forţe exterioare. Adevărul însă nu este acesta. Ca să se deplaseze dintr'un loc în altul, omul are nevoe de rezistenţa pământului. Suspendat în spaţiu, lipsit adică de această rezistenţă, şi presupunând că nici forţa de atracţie a vreunui alt corp ceresc nu s'ar exercita asupră-i, el ar rămânea imobil. Dar Pământul? El se mişcă datorită atracţiei solare. Prinurmare dupăcum, pentru a se mişca, omul are nevoe de rezistenţa pământului, totastfel Pământul are nevoe de atracţia Soarelui. Cum însă rezistenţa şi atracţia sunt deopotrivă forţe ale naturii, rezultă că şi pentru oameni şi pentru Pământ condiţiunile de mişcare sunt aceleaşi, şi că oamenii în mişcările lor nu sunt mai independenţi decât Pământul.

Se poate obiecta că Pământul nu dispune de sistem nervos. Ştim însă din studiul animalelor şi al plantelor că viaţa conştientă nu este în mod necesar legată de un sistem nervos. Există fiinţe cari posedă simţire fără să aibă creer şi fără să aibă nervi. Dacă deci Pământul nu ar avea creer, nu ar fi o probă că este lipsit de simţire. Totuşi el are sistem nervos şi creer. Numai că, ceeace dealtfel este firesc, creerul Pământului este altfel organizat decât al oamenilor şi al animalelor. In sistemul unitar al Pământului, în care sunt cuprinse toate fiinţele vii de pe suprafaţa lui, creerele individuale formează creerul său. Că aceste creere, deşi individuale, totuşi nu exclud posibilitatea unei conştiinţe unitare, este explicabil. Două emisfere cerebrale nu dau conştiinţa noastră unitară? Doi

ochi nu dau o singură imagine? Este posibil ca mai multe creere individuale să dea naştere în unitatea Pământului unei singure conştiinţe. Se va obiecta totuşi că creerele individuale nu sunt legate între ele prin nervi cum sunt legaţi ochii sau cum sunt legate emisferele aceluiaş creer. Totuşi este posibilă conştiinţa individuală şi fără asemenea conexiuni. Ganglionii nervoşi ai insectelor sunt separaţi. Totuşi ei formează în fiecare insectă o conştiinţă individuală. Unitatea corporală a insectei ajunge pentru a forma unitatea conştiinţei sale. În acelaş fel, unitatea Pământului ajunge ca creerele individuale să formeze o conştiinţă unitară. Conştiinţa socială este o asemenea conştiinţă unitară formată de creere individuale.

Sunt dar destule motive să credem că Pământul este însufleţit. Nu se poate însă ca dintre toate astrele el singur să aibă acest privilegiu. Astrele formează în totalitatea lor natura. Pământul cu vieţuitoarele de pe suprafaţa lui este numai o parte a acestui întreg. Ar fi însă de neconceput ca o parte să aibă conştiinţă, iar întregul căruia aparţine să fie mort. Toate astrele sunt de aceeaş natură cu Pământul şi intră în acelaş sistem. Deaceea toate trebue să fie vii şi însufleţite, cum este Pământul. In vechile credinţe religioase corpurile cereşti erau considerate ca fiinţe cari servesc lui Dumnezeu, iar după isvoarele biblice vechi ele ar fi însufleţite. Deasemenea după credinţele populare cerul este locuinţa unor fiinţe intermediare între om şi Dumnezeu, cari se numesc îngeri. Toate aceste credinţe nu sunt lipsite de fundament. Se ştie că fiecare element al naturii îşi are genul lui de fiinţe vieţuitoare pe cari le adăposteşte. Apa adăposteşte peştii, aerul păsările şi aşa mai departe. Cari ar putea fi creaturile eterului ceresc, dacă nu astrele ele însele? Şi ce sunt ele decât fiinţe superioare, cari trăesc într'un element superior o viaţă superioară? „Ele sboară şi înoată într' adevăr fără aripi, purtate de un element pe jumătate spiritual şi de o forţă pe jumătate spirituală; nu aleargă înfricoşate după hrană materială, ci se mulţumesc cu lumina pe care şi-o trimit reciproc; nu se îmbulzesc şi nu se lovesc, ci se mişcă într'o ordine clară pe un drum armonios".[1]) Asemenea fiinţe n'ar putea fi considerate decât ca îngeri, aşa cum le-a considerat totdeauna credinţa populară. Astrele sunt dar nu numai fiinţe vii şi însufleţite, ci sunt fiinţe superioare nouă.

Natura este aşadar, după Fechner, însufleţită. Iată acum modul în care filosoful german credea că se poate dovedi că sufletul naturii este Dumnezeu însuşi. Este neîndoios, spunea el, că natura a dat naştere independenţei şi conştiinţei noastre. De aici rezultă că, departe de a fi moartă, natura trebue sa aibă mai multă independenţă şi mai multă conştiinţă decât noi. Deşi însă în activitatea lor astrele sunt mult mai independente decât noi, fiecare având

1) G. T. Fechner. Zend-Avesta ed. cit. p. 144. Desvoltările privitoare la această parte în Vol. I, cap. VI.

în sine propriile sale condiţiuni de viaţă, totuşi independenţa lor nu este absolută, ci este complectată printr'un mai intim raport dintre activitatea lor, mişcările fiecăruia condiţionând şi fiind în acelaş timp condiţionate de mişcările întregului lor sistem. Intrucât însă acest sistem formează natura întreagă, şi întrucât natura nu este determinată decât de cauze cari îi aparţin, rezultă că el este cel mai liber şi cel mai individual din câte există, deci nu numai conştient, ci şi cel mai conştient. Natura este dar însufleţită, iar sufletul ei este absolut independent. Deasemenea sufletul naturii, cuprinzând în unitatea lui toate conştiinţele individuale, este atotştiutor. Infine, fiindcă cuprinde întreaga activitate a naturii, el este atotputernic. Această conştiinţă absolută, atotştiutoare şi atotputernică nu poate fi decât Dumnezeu. Dumnezeu este deci sufletul întregii naturi. El nu este în afara ci înlăuntrul ei. Natura este cu alte cuvinte însufleţită şi divină. Conştiinţa divină a naturii este ceva mai mult încât unitatea tuturor conştiinţelor individuale. Această unitate superioară nu exclude posibilitatea conştiinţelor individuale. Dupăcum omul nu-şi pierde corpul individual în unitatea Pământului, totastfel el nu-şi pierde conştiinţa individuală în conştiinţa divină a naturii.

In filosofia naturii Fechner a sfârşit deci la un panteism ca acel pe care l-a susţinut Spinoza la începutul timpurilor moderne. In afara însă a unei deosebiri pe care vom vedea-o mai departe, între concepţia lui Fechner şi aceea a lui Spinoza, trebue să remarcăm deocamdată că pecând panteismul celui din urmă este mecanist, exclude deci existenţa cauzelor finale sau a scopurilor din natură, panteismul celui dintâi este finalist, admite deci în natură existenţa scopurilor. Fechner nu a discutat în mod special în opera sa problema creaţiunii. Ca un început de deslegare a acestei probleme el a susţinut totuşi că Dumnezeu este acela care a creat fiinţele individuale având conştiinţa scopului pentru care le-a creat şi făcând din ele un fel de instrumente conştiente ale acţiunii sale. Dacă totuşi în natură se petrec acţiuni cari par a fi făcute fără conştiinţă, trebue, după el, să admitem că ele sunt resturi devenite inconştiente ale unei activităţi care la început a fost conştientă. In propria noastră activitate sunt nenumărate exemple, — cum sunt scrisul şi cetitul, — de acţiuni cari, din conştiente cum au fost la început, au devenit inconştiente.

Concepţia finalistă a lui Fechner are la temelie constatarea acţiunii pe care experienţa individuală ne arată că conştiinţa o exercită asupra corpului material şi asupra lumii înconjurătoare, acţiune care nu este numai conştientă şi voită, dar urmăreşte şi scopuri anumite. Ceeace se petreoe în mic în fiinţele individuale, spunea Fechner, se petrece în mare în natură. El credea chiar că acţiunea conştiinţelor individuale în lume nu se reduce numai la aceea din timpul vieţii, ci se continuă şi după moarte. Cu alte cuvinte el admitea nemurirea sufletului. Moartea, spunea el, trage un fel de văl peste întreaga intuiţie a simţurilor. Ea este comparabilă deaceea cu

închiderea ochilor. Dar a închide ochii nu este a pune capăt vieţii sufleteşti. In locul intuiţiilor sensibile vin în acest caz amintirile. Viaţa de dincolo este deaceea o viaţă de amintiri. Prin moarte corpul individual se risipeşte în natură. Pentru spirit aceasta nu reprezintă nicidecum o pierdere. Dimpotrivă spiritul individual capătă astfel mai multă libertate. Intrând el însuş în spiritul naturii, adică în Dumnezeu, spiritul ajunge deasemenea să-l cunoască pe Dumnezeu printr'o intuiţie directă. Intuiţia sensibilă de care dispune conştiinţa în timpul vieţii este ca ceva exterior. Amintirea este dimpotrivă o cunoaştere interioară. Iată dece cunoaşterea divinităţii va fi intuitivă. Vom cunoaşte în primul rând spiritul general al Pământului, şi vom cunoaşte apoi spiritul întregii naturi. Viaţa de dincolo nu se va reduce însă la amintirile vieţii acesteea. Amintirile ei vor forma numai punctul de plecare al transformărilor pe cari ea însăş le va suferi. Deasemenea nu se poate spune că conştiinţa în viaţa de dincolo va fi cu totul lipsită de corp material. Ea nu va avea un corp mărginit ca acel pe care l-a avut aici; va avea unul mult mai întins; va avea deci unul. Acest corp material al vieţii de dincolo este opera activităţii conştiinţei din viaţa de aici. Fiecare prin ceeace creiază în timpul vieţii îşi asigură continuitatea operei sale după moarte, când spiritul său continuă a fi activ. In această operă stă desvoltarea pe care o ia după moarte viaţa sufletească.

Aşadar Fechner susţinea că universul fiind un organism înzestrat cu conştiinţă trebue să presupunem că activitatea lui ca şi activitatea oricării conştiinţe individuale este finală. El credea însă că finalitatea nu exclude mecanismul din natură, întrucât, după el, acestea nu sunt moduri de activitate incompatibile. Finalitatea nu determină decât *scopul* activităţii din natură. *Ordinea* şi *legalitatea* acestei activităţi se datoresc cauzalităţii mecanice. Mecanismul şi finalismul deci nu se contrazic, ci se complectează. Natura este dar supusă atât finalităţii cât şi cauzalităţii. Legile mecanice sunt acele cari o guvernează. Ele lasă însă un rest de finalitate, căci în natură alături de motive descoperim scopuri. Intâetatea chiar în determinarea activităţii din natură o are finalitatea şi nu mecanismul.

Iată ce întemeere a primit şi ce formă a luat panteismul finalist al lui Fechner. Ca orice finalism însă, şi acel al lui Fechner ridica problema răului. Cu alte cuvinte, dacă origina şi natura lumii este divină, se ridică întrebarea cum se explică existenţa răului în lume? Filosoful german nu s'a ferit să recunoască greutăţile acestei probleme care era pentru el „eine harte Probleme". După Fechner, răul nu se produce prin voinţa lui Dumnezeu. Voinţa şi acţiunea sa tind dimpotrivă să-l înlăture. In aceasta şi constă rolul pe care-l are răul în lume. Orice bine naşte din nevoia de a înlătura un rău. Aşa fiind, răul este isvorul binelui. Altfel Fechner credea că răul nici nu are realitate decât în lumea fiinţelor individuale. In universul ca unitate, care nu este decât forma exterioară a lui Dumnezeu, răul nu există.

Această convingere despre caracterul însufleţit şi divin al naturii cu toate celelalte consecinţe de ordin filosofic şi religios Fechner el însuş le-a înfăţişat ca simple presupuneri lipsite de rigoarea adevărurilor ştiinţifice. „Eu însumi, scria el în fruntea operei sale capitale, sunt mult departe de a considera absolut sigure concluziile acestei scrieri. Cine ar putea să vorbească cu deplină certitudine în domenii în cari numai punctul de plecare poate fi luat din realitatea empirică şi în care nicio confirmare directă nu este posibilă, iar metodele cercetării exacte nu găsesc nicio aplicare? Deasemenea ştiu că această carte nu este o Evanghelie".[1]) Fechner aşadar îşi dădea bine seama de insuficienta întemeere a afirmărilor sale în domeniul filosofiei naturii, şi nu avea pretenţiunea ca ele să fie crezute, cum sunt crezute revelaţiile cuprinse în cărţile sfinte.

Fechner nu a fost un gânditor sistematic. Opera sa filosofică cuprinde mai puţin tratări metodice de probleme decât reflexiuni cu caracter filosofic ale unui naturalist. Trecând peste problema cunoaşterii, care dela Kant devenise actuală, fără să şi-o pună şi fără să-i dea vreo deslegare, el a intrat direct în problemele privitoare la filosofia naturii. Iar principala metodă de care s'a servit în deslegarea lor a fost *analogia*. Modul particular în care s'a folosit de metoda aceasta în construcţiile sale filosofice l'a schiţat el însuş în câteva cuvinte în ultima sa lucrare filosofică. Trebue, spunea el acolo, să plecăm dela cercuri cât mai întinse ale experienţei pentruca prin generalizare şi lărgire a punctului de vedere să ajungem la cunoaşterea a ceeace există în domeniile mai îndepărtate ale existenţei, acolo unde din cauza depărtării experienţa nu mai ajunge sau a cărui întindere şi înălţime depăşeşte experienţa noastră.[1]) Aceste câteva cuvinte caracterizează îndeajuns de bine metoda de care s'a servit Fechner în filosofie.

Ideea că natura ar fi însufleţită ridica întrebarea: în ce raport stau unul faţă de altul sufletul şi materia, şi ce sunt? Ca să ajungă la concluzia că universul este însufleţit, Fechner plecase dela constatarea propriei noastre însufleţiri. Pentru a determina în ce raport stau sufletul şi materia, el s'a întors tot la propria noastră fiinţă, singurul loc unde percepem direct o conştiinţă.

Se ştie, spunea el, că viaţa sufletească a oamenilor stă în strânsă legătură cu funcţiunile creerului. Intrebarea este în ce constă această legătură? Să presupunem că cineva ar privi în creerul nostru ajutat de aparate optice cari i-ar îngădui să vadă tot ce se petrece în timpul activităţii noastre mintale. Ceeace pentru noi este un complex de stări de conştiinţă, pentru observatorul de care e vorba nu va fi decât activitate materială, adică mişcare a elementelor nervoase cari alcătuesc creerul. De unde provine această profundă deosebire? Se produce un fenomen pentru mine care gândesc, şi alt

1) Zend-Avesta, ed. cit. vol. I, p. IX.
2) Die Tagesansicht gegenüber der Nachtansicht, p. 77 şi urm.

BIBLIOTECA CENTRALĂ UNIVERSITARĂ BUCUREȘTI

fenomen pentru observatorul care priveşte ce se petrece în acest moment în creerul meu? N'avem niciun motiv să admitem aceasta. Când un lucru privit dintr'o parte apare într'un fel şi privit din alta apare în altfel, credem că există două lucruri diferite? Desigur că nu. Acesta este totuşi cazul deosebirii dintre spirit şi materie. Unul şi acelaş fenomen al gândirii poate să ne apară spiritual sau material, dupăcum îl privim din lăuntru sau din afară. Credem greşit totuşi că avem aface cu două categorii diferite de existenţe, cari ar produce două genuri diferite de fenomene. In realitate dualitatea dintre spirit şi materie, pe care o presupunem în natură, este iluzie a dublei perspective din care privim acelaş fenomen. Corporal apare orice fenomen, când este privit din exterior. Privit din interior şi pentru sine acelaş fenomen este spiritual.

Iată dece, cum în interior noi nu putem privi decât propria noastră fiinţă, rezultă că nu putem percepe decât conştiinţa noastră, iar celelalte fiinţe, deşi sunt şi ele la rândul lor însufleţite, nu ne apar decât ca materiale, iar conştiinţa lor o admitem numai întemeindu-ne pe analogiile lor cu corpul nostru. Dacă însă sufletul ar fi de o altă natură decât materia, atunci el ar trebui să perceapă direct existenţele de aceeaş natură cu el, adică celelalte suflete mai curând decât materia, care este de cu totul altă natură, — ceeace ştim că nu este posibil. Faptul acesta că în afară de propria noastră conştiinţă nu cunoaştem decât materie, deşi totul dincolo de conştiinţa noastră nu este numai materie, dovedeşte că deosebirea dintre sufletesc şi material este o deosebire de punct de vedere. Incă odată deci, fizic şi psihic nu sunt existenţe de natură diferită, ci sunt un singur fenomen cu două aspecte. Unul nu trebue considerat efectul celuilalt. Ceeace este sufletesc nu se poate reduce la material şi nici invers. Aspectul material al universului este comparabil scrisului, iar aspectul sufletesc înţelesului care îi aparţine, în aşa chip însă că scrisul acesta viu care este natura îşi apare numai sieşi sub forma de înţeles, iar altora numai sub forma semnului exterior, şi că amândouă nu sunt împreunate întâmplător sau convenţional, ca în scrisul nostru, ci stau într'un raport necesar. Natura trebue dar considerată ca fiind aspectul exterior al conştiinţei divine, al sufletului universal; iar sufletul universal trebue să fie natura aşa cum îşi apare sieşi.

De aici nu trebue să conchidem că fiecare lucru din natură şi fiecare mişcare ar avea un spirit individual. Pretutindeni experienţa ne arată că conştiinţa unifică o multiplicitate materială. Mai multe vibraţii ale aerului transmise substanţei nervoase apar în conştiinţă sub aspectul unei sensaţii unitare şi continue de sunet. Funcţiunea concomitentă a emisferelor cerebrale dă o gândire unitară. In general mişcările discontinue ale întregei mase cerebrale apar în interior sub aspectul conştiinţei unitare şi continue. Pretutindeni deci conştiinţa unifică multiplicitatea exterioară reducând-o la o unitate interioară. Iată dece nu trebue să cerem în natură

un suflet pentru fiecare lucru nici pentru fiecare mişcare. Conştiinţa este tocmai pluralitatea exterioară văzută din punctul de vedere al unităţii interioare căreia îi dă naştere.

Un sistem, spunea Fechner, este fizic, când îl privim în raport cu alte sisteme. Când îl privim în raport cu el însuş, sistemul este psihic. De aici rezultă că în fiinţa noastră este însufleţit întregul corp, nu numai o parte a lui. Teoria aceasta el o numea *sinecologică* în opoziţie cu concepţia *monadologică*, cum îi spunea el, a lui Descartes şi Herbart, după cari sediul sufletului ar fi într'un punct anumit al creerului. El deosebea un loc al sufletului în înţeles mai larg, care este în tot corpul, de un loc în înţeles mai restrâns, care cuprinde sistemul nervos sau numai o parte a lui.

Spuneam că, după Fechner, spirit şi materie sunt unul şi acelaş lucru. In privinţa aceasta concepţia sa filosofică prezenta încă un punct de deosebire faţă de monismul panteist al lui Spinoza, deşi ea era deasemenea un monism panteist. După Spinoza, spiritul şi materia erau „atribute" ale unei substanţe absolute. Ele nu erau aşadar existenţa ea însăş. Pentru Fechner, spiritul şi materia sunt existenţa ea însăş. In afara lor cu alte cuvinte nu mai există nimic. Iar ele nu sunt două existenţe deosebite, ci una singură privită din două puncte de vedere deosebite. Aşa fiind, în deosebire de concepţia ontologică a lui Spinoza, care este un monism panteist, aceea a lui Fechner poate fi numită un *paralelism psihofizic*.

Dupăcum Fechner credea că nu există deosebire de natură între materie şi spirit, tot astfel credea că nu există o deosebire de natură între organic şi anorganic. Aceste două forme ale materiei s'au desvoltat din ceva care în starea sa primitivă nu este nici organic nici anorganic, stare numită *cosmorganică*. Această stare primitivă a materiei a dispărut pentru a lăsa loc formelor ei diferenţiate. Diferenţierea care s'a produs însă nu este o separare totală şi definitivă, şi nu are un caracter absolut. Organicul şi anorganicul rămân legate în întregul sistem unitar al Pământului fără a se putea separa cu totul. Organismele vii pot fi considerate ca fiind corpuri cari datorită unor condiţiuni speciale au menţinut înlăuntrul lor elementele în starea primitivă din care în natură s'au separat în solide, lichide şi gazoase. Ele sunt astfel comparabile unor moduri ale elementelor destinate altfel a se separa în sânul naturii anorganice.

S'ar putea obiecta că neputinţa noastră de a construi fiinţe vii din materie moartă dovedeşte o deosebire mai esenţială între organic şi anorganic decât aceea arătată. Răspunsul este că nu putem imita orânduirea şi mişcarea primitivă a elementelor din care au născut fiinţele organice. Imposibilitatea aceasta se întinde chiar la materia organică, căci nici din materie organică nu putem construi fiinţe vii. De exemplu din făină nu putem reconstitui un grăunte cu structura lui proprie. Cu atât mai puţin am putea reproduce ac-

ţiunea complicată prin care au luat naştere fiinţele vii în masa primitivă a Pământului.

Privitor la origina biologică a omului Fechner căuta să împace datele ştiinţei cu credinţele religioase. El a revenit astfel la concepţia religioasă a primei perechi de oameni. Creată de Dumnezeu pe Pământ ea nu poate să semene cu oamenii născuţi din oameni. Durata lungă a vieţii era una din calităţile primilor oameni. Inmulţirea lor a făcut-o însă cu timpul inutilă. Primele nevoi ale oamenilor au fost satisfăcute de instinctele lor primare. Fechner admitea totuşi ideea evoluţiei organice, în fruntea căreia punea specia omenească. La întrebarea pe care şi-o punea, dacă evoluţia se va opri acolo unde a ajuns cu omul, el susţinea că nu se poate răspunde decât cu presupuneri. Dacă ne gândim totuşi, spunea el, că Pământul a străbătut până acum atâtea perioade, nu pare probabil că aceasta din prezent va fi ultima. Aşa fiind, nu se poate nega posibilitatea în viitor a unor fiinţe superioare omului. Progresul cel mai apropiat pe care îl au oamenii de făcut ar fi, după Fechner, să se libereze de Pământ şi cu membrele dindărăt aşa cum s'au liberat cu cele dinainte devenind fiinţe înaripate.

Să ne întoarcem însă la paralelismul psihofizic. Spiritul şi materia sunt, după Fechner, unul şi acelaş fenomen. Dar cu atât nu este deslegată problema existenţei, căci rămâne să vedem care este natura acestei fenomenalităţi cu dublu aspect la care a fost redusă. S'a admis că materia şi conştiinţa sunt aspecte ale unuia şi aceluiaş fenomen. Ce este însă acest fenomen? Spiritual sau material, un fenomen este ceva care se întâmplă, sau care se produce. Este de observat însă că nimic nu se poate produce decât în virtutea unei legi sau — cum se mai spune — determinat de o lege. Se obişnueşte a se crede că o forţă poate produce un fenomen. Forţa însă nu este o existenţă în sine. Când voim să o exprimăm, o redăm sub forma unei legi sau a unui raport. Ea nici nu este altceva. Forţa de atracţie bunăoară nu există nicăiri; ea este pur şi simplu funcţiune a raportului dintre masele şi distanţele a două corpuri. Cauza unui fenomen este totdeauna, nu o forţă oarecare, ci legea lui. Conştienţi de aceasta, când voim să explicăm un fenomen, enunţăm legea lui. In legea sa stă prinurmare realitatea oricărui fenomen.

Dacă însă realitatea se reduce la lege, care pretutindeni trebue să fie acelaş lucru, în lumea fenomenelor materiale ca şi în aceea a fenomenelor spirituale, de unde provine această dublă fenomenalitate? Legea fiind raţiunea de a fi atât a fenomenelor sufleteşti cât şi a fenomenelor materiale, explicaţia dualităţii lor, — cel puţin aparente, dacă nu reale, — trebue să se găsească în natura legii, adică în însuşirile ei. Legea este un raport constant sau un sistem. Legea atracţiei de pildă este sistemul invariabil al masei şi distanţei corpurilor cari se atrag. Prin ce se deosebeşte

însă sistemul unei legi materiale de sistemul unei legi spirituale? Răspunsul nu este anevoe de găsit. In lumea materială sistemul apare din punctul de vedere al multiplicității pe care legea o unește. In lumea spirituală acelaș sistem apare din punctul de vedere al unității realizate de lege. Prinurmare ceeace face ca sistemul unei legi se apără în acelaș timp sub aspectul material și sub aspectul spiritual provine din însăș natura sistemului, — care poate fi considerat în acelaș timp sub aspectul multiplicității pe care legea o unește, — și atunci apare exterior, spațial și material, — sau sub aspectul unității realizate de lege, — și atunci apare interior, unitar, continuu, deci spiritual. Iată dece, după cum toate sistemele de legi ale corpului nostru formează din punctul de vedere al unității lor interioare conștiința noastră individuală, totastfel unitatea interioară a sistemelor de legi ale naturii, cari ne apar exterioare, deci materiale, formează conștiința divină. Aceasta este limita superioară a existenței.

La cealaltă extremitate a realității, la limita ei inferioară, în opoziție cu filosofia speculativă a naturii, și de acord cu cerințele științelor naturii, Fechner a admis existența atomilor, — a unor atomi însă nu absoluți, materiali, ci relativi și imateriali, concepuți ca centri de forță. Preocuparea sa de a nu fi în opoziție cu rezultatele științei l-a făcut să accepte împotriva idealismului teoria atomică. Concepția sa despre natura existenței însă, pe care o reducea la o fenomenalitate cu dublu aspect fără alt substrat decât legea, nu i-ar fi îngăduit să considere atomii ca realități materiale absolute.

Pentru Fechner așadar real în univers nu este decât spiritul. Tot ce este corporal este simbol a ceva sufletesc. Ideea aceasta ar fi, după Wentscher, *intuiția fundamentală* a concepției filosofice a lui Fechner[1]). Totuși spiritul nu există ca un lucru în sine dincolo de aparențele lui fenomenale. El este ceeace percepem noi. Lumea pe care o percepem este dar adevărata lume. De partea a ceeace numim spirit realitatea ultimă este în cea mai înaltă și ultimă unitate a conștiinței, care este conștiința divină. De partea a ceeace numim materie este în atom, elementul ultim al ei.

1) Max Wentscher. Fechner und Lotze. München 1925, p. 38.

CAP. XIII.

Soluţii negative

A mai rămas, pentru a termina expunerea soluţiilor filosofice ale problemei ontologice, să ne ocupăm de acele concepţii cari ar putea fi caracterizate ca luând faţă de ea atitudine negativă. Atitudinea de care e vorba constă în aceea că ele înlătură din filosofie preocupările ontologice. Motivul însă pentru care ele fac aceasta nu este totdeauna acelaş. Fenomenismul lui Mill îndepărtează din filosofie preocupările ontologice, pentrucă neagă existenţa substanţială a lumii şi cu aceasta obiectul însuş al precupărilor ontologice. Intr'o asemenea concepţie problema naturii intime a existenţei nu se ridică, pentrucă existenţa nu posedă o atare natură intimă. Pentru altele din aceste concepţii, cum e criticismul kantian sau agnosticismul, problema nu se ridică din motivul că natura intimă a existenţei este inaccesibilă cunoaşterii noastre. Inlăuntrul unor asemenea sisteme, preocupările ontologice sunt dar înlăturate, nu pentrucă lumea metafizică nu ar exista, ci pentrucă noi nu o putem cunoaşte, — cel puţin nu pe calea obişnuită a gândirii logice. Iată dece, unele dintre aceste concepţii au admis alături de filosofie religia ca mijloc de cunoaştere a realităţii ontologice pe altă cale decât aceea a gândirii.

§ 85. *Fenomenismul.* — In prima categorie a acestor concepţii se înlătură, cum spuneam, preocupările ontologice din motivul că se tăgăduieşte existenţa vreunei lumi dincolo de aparenţa fenomenală a simţurilor. Ele se numesc deaceea concepţii fenomeniste. In desfăşurarea cugetării filosofice atât empirismul cât şi apriorismul au sfârşit la atari concepţii.

Cum am arătat în capitolul respectiv asupra problemei cunoaşterii, empirismul a luat o formă fenomenistă cu *David Hume* şi cu *John Stuart Mill.* Primii reprezentanţi ai empirismului în filosofia modernă, *Francis Bacon* şi *John Locke,* i-au dat forma unui realism parţial. Din punctul de vedere al corespondenţei lor cu lumea externă, Locke împărţea proprietăţile pe cari le atribuim lucrurilor în primare şi secundare. In prima categorie intrau proprie-

tăţile spaţiale ale lucrurilor, — cum sunt întinderea, forma, mişcarea. In cea de a doua intrau toate celelalte proprietăţi, — cum sunt mirosul, gustul, sonoritatea, temperatura. După filosoful englez, proprietăţile primare exprimă natura însăş a lucrurilor. Proprietăţile secundare sunt însă numai atribuite lucrurilor de organele noastre de simţire, cari elaborează în sensaţii corespunzătoare lor mişcările percepute din lumea externă.

In acest mod, empirismul se întemeia pe un idealism parţial, care considera subiective numai unele dintre sensaţiile noastre, nu pe toate fără deosebire. Pasul acesta din urmă, care ducea la un idealism integral, l-au făcut reprezentanţii de mai târziu ei empirismului. Deosebirea pe care Locke o făcea între proprietăţile primare şi secundare nu părea nicidecum justificată. Şi unele şi altele, spuneau continuatorii empirismului, sunt sensaţii. Ca atare, toate trebue să aibă aceeaş valoare de adevăr. Pe nedrept se atribue unora din ele valoarea obiectivă, pe care nu o au. In distincţiunea dintre proprietăţile primare şi cele secundare sensaţiile de miros, de gust, de temperatură, de sonoritate sunt explicate prin mişcări ce s'ar transmite din lumea externă organelor noastre de simţire. Mişcările însă nu sunt şi ele decât sensaţii. In empirismul realist, aşadar, o categorie de sensaţii este explicată prin sensaţii de altă categorie. Un asemenea gen de explicare este lipsit de valoare. Aceasta cu atât mai mult cu cât nimic nu pare a-l justifica. Nu avem niciun motiv să considerăm sensaţiile de mişcare ca bucurându-se de condiţiuni privilegiate. Dimpotrivă, condiţiunile în cari luăm cunoştinţă de sensaţiile de mişcare, şi cu ele de toate proprietăţile spaţiale ale lucrurilor cari au fost denumite cu termenul generic de proprietăţi primare, ne silesc să admitem că ele nu pot avea nicidecum valoare obiectivă. De aceste proprietăţi noi luăm cunoştinţă în conştiinţa noastră, care este neîntinsă. Ca atare ele însele trebue să fie neîntinse. De aici rezultă însă că ele nu pot să corespundă proprietăţilor spaţiale ale lucrurilor, a căror însuşire fundamentală este întinderea. Se susţine dar pe nedrept că sensaţiile, cari ne dau cunoştinţă de proprietăţile spaţiale ale lucrurilor, ar avea valoare obiectivă, pecând sensaţiile, cari ne dau cunoştinţă de celelalte proprietăţi ale lucrurilor, ar fi lipsite de o atare valoare.

Concluzia care rezulta de aici, pentru reprezentanţii de mai târziu ai empirismului, era că substanţa, — aceea materială în primul rând, care se defineşte prin întinderea spaţială, — nu ar fi în realitate decât o simplă presupunere a noastră sugerată de distincţiunea falsă pe care o facem între proprietăţile primare şi secundare ale lucrurilor. Cu alte cuvinte, în univers nu există decât fenomene. Pentru noi, într'adevăr, lumea externă nu este decât un complex de sensaţii, actuale sau posibile. Sensaţiile însă nu constituesc decât lumea aşa cum ne apare. Despre substratul ei substanţial nu avem nicio cunoştinţă. In aceeaş situaţie este lumea noastră internă. In conştiinţa noastră noi nu percepem decât un complex

de stări sufletești ce se succedă necontenit unele altora. Despre substratul lor substanțial nu avem deasemenea nicio cunoștință. Existența lui o presupunem fără nicio justificare.

Se înțelege că înlăuntrul unui asemenea empirism idealist, în care materia și spiritul sunt simple posibilități permanente de sensații, preocupările ontologice nu pot avea loc. Aici, ele sunt deadreptul suspendate, pentrucă dincolo de lumea fenomenală nu mai există o lume metafizică în care ele să-și găsească obiectul.

§ 86. *Idealismul.* — Existența ontologică a lumii însă nu a fost tăgăduită numai înlăuntrul empirismului. Cu unii din reprezentanții săi, apriorismul a ajuns la o concepție idealistă asemănătoare. Se poate spune chiar, că logic desvoltat, apriorismul duce în mod necesar la idealism. In concepția de care e vorba se susține, cum am arătat (§11), că materia cunoașterii vine din experiență, pecând forma ei este impusă de formele apriorice ale gândirii. Pentru acest motiv, se susține mai departe distincțiunea radicală dintre lumea fenomenală, lumea adică așa cum ne apare privită prin formele noastre de cunoaștere, și lumea numenală, așa cum este în sine. Iar această lume numenală a lucrurilor în sine este lumea ontologică sau metafizică, pe care, după Kant, întemeetorul apriorismului, nu o putem cunoaște, — cel puțin nu pe calea obișnuită a inteligenței sau a gândirii.

Ce ne face însă să admitem existența reală a lumii numenale? Intrebarea aceasta și-au pus-o continuatorii imediați ai apriorismului. Potrivit apriorismului categoriile după cari cunoaștem fiind forme subiective ale gândirii noastre, nu sunt aplicabile decât lumii aparente a fenomenelor. Când spunem însă că lumea numenală există, noi aplicăm una din categoriile gândirii noastre, — pe aceea a existenței, — dincolo de limitele lumii fenomenale. Ca să rămânem consecvenți, trebue să refuzăm a aplica lumii numenale categoria, — cu valoare subiectivă, — a existenței. Când totuși Kant a susținut existența lumii numenale, nu a făcut-o decât cu prețul unei grave contradicții. El considera că existența lumii numenale se justifică prin aceea că ea ar fi cauza lumii fenomenale, cauza care ar pune, cum spunea el, în activitate sensibilitatea noastră. Numai că, pentru apriorism, principiul cauzalității, ca toate celelalte forme ale cunoașterii, nu are decât valoare subiectivă, și ca atare nu este aplicabil decât la lumea fenomenală. Aplicarea lui la lumea numenală este nelegitimă, întrucât implică o evidentă contradicție. Spre a o evita, continuatorii imediați ai apriorismului au tăgăduit existența lumii numenale. In această formă, apriorismul devenea idealist. Se știe că *Fichte* a susținut acest punct de vedere al concepției de care e vorba.

Iată dece, negându-se din nou realitatea lumii ontologice, preocupările filosofice în legătură cu ea erau sau păreau a fi suspendate. Facem această rezervă pentrucă în filosofia lui Fichte preocupările ontologice, alungate din lumea externă, și-au găsit totuși

un refugiu în lumea internă a eului, a cărui existenţă substanţială, concepută într'un anumit mod, el nu o tăgăduia. Cât despre lumea externă, nefiind nicio deosebire între fenomen şi lucru în sine, după Fichte, ştiinţa, care se ocupă cu cunoaşterea ei, este o adevărată metafizică sau o ontologie. Propriu vorbind însă, şi idealismul ca şi fenomenismul ia faţă de problema ontologică o atitudine negativă tăgăduind existenţa obiectului ei.

§ 87. *Agnosticismul.* — In seria concepţiilor agnostice, cari constituesc în raport cu problema ontologică atitudini negative pentrucă tăgăduesc posibilitatea de cunoaştere a lumii ontologice, ar trebui să figureze apriorismul kantian înaintea tuturor, întrucât el duce la o asemenea concluzie. El nu poate fi totuşi considerat ca atare în forma istorică pe care a luat-o cu întemeetorul său, pentrucă, aşa cum am arătat, *Kant* nu s'a oprit la concluzia negativă a apriorismului, ci a căutat să treacă mai departe stabilind anumite date privitoare la existenţa şi natura lumii ontologice. Este drept că determinările de cari e vorba el le-a dat mai puţin din punct de vedere teoretic şi pe bază de argumente dialectice, în *Critica raţiunii pure*, decât din punct de vedere practic şi pe bază de argumente morale, în *Critica raţiunii practice*. Privită sub acest raport, filosofia sa ar putea să fie considerată ca din punct de vedere teoretic o atitudine negativă faţă de problema naturii existenţei în general.

O adevărată concepţie agnostică însă, care implică atitudinea negativă despre care vorbeam, este cuprinsă în opera filosofică a lui Herbert Spencer. Pentru el, cum am arătat (§ 37), cunoaşterea noastră este relativă pentru trei motive fundamentale. Ea este relativă, mai întâi, pentrucă orice cunoştinţă presupune relaţia dintre subiect şi obiect. Ea este relativă, apoi, pentrucă orice cunoştinţă presupune deosebirea obiectului cunoscut de celelalte obiecte. Ea este relativă, înfine, pentrucă orice cunoştinţă presupune asimilarea obiectului ei cu clasa de lucruri din care face parte. Iată dece, filosoful englez spunea că cunoaşterea noastră este de trei ori relativă. De aici rezulta, pentru el, că noi nu putem cunoaşte absolutul. Absolutul este prin definiţie negarea oricării condiţionări şi a oricării relaţii. Cunoaşterea noastră este însă prin natura ei determinare şi relaţie. Iar prin absolut Spencer înţelegea lumea ontologică, pe care el o concepea ca existând în sine, independentă de orice relaţie cu noi din punct de vedere ontologic.

Indepărtate din domeniul filosofiei, preocupările ontologice sau metafizice ale spiritului omenesc rămân valabile în domeniul religieî. Dar aici nu gândirea este aceea de care ne folosim, ci afectivitatea, care stă la baza credinţei. Afectivitatea însă, nefiind o funcţiune a gândirii, concepţia lui Spencer rămâne din punct de vedere teoretic o concepţie agnostică, şi prin aceasta o atitudine negativă faţă de problema naturii existenţei.

§ 88. *Pozitivismul* — Concepția la care ne referim constitue deasemenea o atitudine negativă față de problema ontologică, deși ea nu tăgăduește în mod expres nici existența lumii ontologice nici posibilitatea ei de cunoaștere. Pozitivismul reprezintă o atare atitudine întemeindu-se pe ideea că explicările cu caracter metafizic sunt forme ale unei faze perimate de desvoltare a minții omenești, așa încât ele trebuesc părăsite.

In desvoltarea ei, mintea omenească a plecat dela explicările cu caracter religios, după cari fenomenele din natură ar fi produsul unor ființe divine supranaturale. Explicările de cari e vorba au constituit religiile cu diferitele lor forme. Că mintea omenească a trebuit să înceapă cu ele, nu încape îndoială. Cu experiența redusă de care dispuneau oamenii în prima lor fază de desvoltare intelectuală, ei nu ar fi putut să-și explice lucrurile decât în mod simbolic, prin imagini, și în analogie cu modul cum produceau ei înșiși fenomenele.

Mai târziu, când experiența lor a luat o întindere mai mare și viața lor intelectuală a trecut dela imagini la idei, oamenii au găsit nesatisfăcătoare explicările religioase, și au trecut deaceea la explicările metafizice, după cari fenomenele din natură ar fi produse de forțe ascunse, imperceptibile. Așa au ajuns ei să-și explice proprietatea de a adormi a macului prin faimoasa „virtus dormitiva", ridicarea apei în tuburile în cari se face vid prin nu mai puțin faimosul „horror vacui", etc.

Cu timpul, și asemenea explicări au fost găsite neîndestulătoare, fiindcă în realitate ele nu erau decât simple expresii verbale, nicidecum explicări propriuzise. Pentru a-și explica modul real de producere al fenomenelor, mintea omenească a simțit nevoia să descopere cauzele lor reale. Asemenea cauze nu puteau fi decât cauze naturale, cu alte cuvinte tot fenomene. In această nouă fază de desvoltare a minții omenești, numită *pozitivă*, explicările fenomenelor sunt date punându-le în legătură cu alte fenomene cari le produc.

Ce devin în asemenea condițiuni explicările religioase și cele metafizice? Ele nu mai pot fi considerate, după *Comte*, întemeetorul pozitivismului, decât ca expresiune a unor forme primitive și perimate de desvoltare ale spiritului omenesc. Metafizica în deosebi, fiindcă aceasta ne interesează în momentul de față, trebue să facă loc științei pozitive. Iar filosofia, care altădată era o adevărată generatoare a explicărilor metafizice, trebue să părăsească această străveche îndeletnicire, pentru a deveni o încercare de sistematizare a științelor pozitive. Obiectul filosofiei este, pentru Comte, de a descoperi relațiile și înlănțuirea științelor între ele și de a coordona rezultatele și principiile lor cu scopul de a crea o contrapondere specializării științelor.

SECȚIUNEA IV.

Cap. XIV.

Filosofiile morale.

Am arătat în capitolul privitor la raportul dintre folosofie și știință (§ 6) că problema morală nu constitue o problemă proprie a filosofiei, ci a unei discipline cu caracter filosofic, care ca și celelalte din aceeaș categorie tinde pe bună dreptate să devină independentă. Dacă aceasta este însă situația ei din prezent, nu aceeaș i-a fost în trecut. Intrucât scopul conduitei umane, care constitue obiectul moralei filosofice, nu a putut și nu ar putea să fie determinat decât în acord cu o concepție teoretică generală despre lume, morala a început prin a fi în strânsă dependență de concepțiile filosofice ale trecutului. Și întrucât, în deosebi în prima epocă de desvoltare a cugetării filosofice, ceeace îi interesa în primul rând pe gânditori, — pe unii dintr'înșii cel puțin, — nu era atât problema generală teoretică a explicării universului, cât aceea specială practică a scopului conduitei umane, morala nu numai că a stat în strânsă legătură cu filosofia, dar a imprimat chiar concepțiilor filosofice un anumit caracter special. Dar fenomenul de care e vorba nu s'a produs numai la începutul desvoltării cugetării filosofice, ci și în desfășurarea ei ulterioară, dând naștere câtorva concepții filosofice cu caracter moral sau, cum li se spune, câtorva filosofii morale. De ele urmează să ne ocupăm în acest capitol ultim al lucrării de față.

§ 89. *Hedonismul școalei din Cyrena: Aristipp, Theodor, Hegesias.* — Concepția filosofică a școalei cirenaice poate să fie considerată ca cea dintâi filosofie morală propriu zisă apărută în gândirea europeană. Este adevărat că preocupări de ordin moral existaseră și înainte de apariția școalei de care e vorba. Dar până la ea ele nu au luat încă forma unei concepții filosofice generale, care să cuprindă nu numai idei morale, ci și o teorie asupra lumii. Evident că și ideile morale cari au precedat hedonismul cirenaic se întemeiau și ele pe o anumită concepție despre lume, a cărei

consecinţă logică erau. Dar legătura ideilor înlăuntrul lor era mai puţin solidară, şi preocuparea de întemeere teoretică mai puţin manifestă. Acesta era în deosebi cazul ideilor morale ale *gnomicilor*, cari au fost mai mult poeţi decât filosofi. La ei preocupările morale formau punctul de plecare, iar concepţiile cu caracter propriu zis filosofic, adică ideile despre lume, veneau numai ca o justificare a lor. In şcoala cirenaică dimpotrivă, filosofia a fost aceea care în desvoltarea ei firească a ajuns pentru prima oară la consecinţe de ordin moral. In legătură cu ea se poate vorbi deaceea pentru prima oară de o adevărată filosofie morală.

Istoria acestei şcoale a rămas însă puţin cunoscută. Intemeetorul ei a fost *Aristipp*, unul din discipolii lui Socrate, iar continuatorii ei mai de seamă au fost nepotul său *Aristipp Metrodidactul*, *Theodor Ateul* şi *Hegesias*. După unii istorici, adevăratul întemeetor nu ar fi Aristipp bătrânul, ci nepotul său, supranumit Metrodidactul pentrucă ar fi fost instruit de mama sa. Dar pe noi ne interesează mai mult doctrina decât istoria şcoalei. Ceeace nu se poate tăgădui în privinţa aceasta, este că punctul ei de plecare se găseşte atât în concepţia etică a lui Socrate cât şi în aceea sceptică a lui Protagoras.

Dela Socrate *Aristipp* a reţinut ca un adevăr incontestabil că scopul vieţii este fericirea, iar dela Protagoras a reţinut convingerea că adevărul stă în sensaţie. Impreunând amândouă aceste concepţii, el a ajuns la concluzia că plăcerea, ca formă prezentă a fericirii, este binele suprem pe care trebue să-l urmărim în viaţă. Cu alte cuvinte, el a ajuns la concluzia că scopul vieţii este plăcerea.

In general, întemeetorul şcoalei cirenaice era prea puţin dispus să acorde vreun interes şi vreo valoare ştiinţei teoretice. Ceeace el găsea că merită să ne reţină din cercetarea ştiinţifică, era numai acea parte dintr'însa, care ne învaţă ce e bun pentru noi şi ce ne este vătămător. Tot restul teoriilor ştiinţifice îl găsea inutil. Ştiinţele matematice în deosebi, cu caracterul lor pur teoretic, le găsea lipsite de orice valoare. Singurele consideraţii propriu zis teoretice cari păreau a-l reţine erau acele privitoare la cunoaştere, cari serveau de fundament concepţiei sale etice.

In privinţa aceasta, el admitea teoria protagoreică, după care nu putem cunoaşte decât sensaţiile noastre, cari prin natura lor sunt relative şi subiective. El admitea deci că singurele noastre cunoştinţe sunt acele pe cari le căpătăm prin simţuri, şi că ele nu ne arată ce sunt lucrurile în realitate, ci numai stările noastre interioare proprii. Despre origina sensaţiilor Aristipp credea că ea este într'o mişcare atât a noastră cât şi a obiectului pe care îl percepem. De modul în care se produce mişcarea în chestie credea el că atârnă caracterul plăcut sau dureros al sensaţiilor, precum şi caracterul indiferent pe care-l au uneori. Când mişcarea ce dă naştere sensaţiei este uşoară, sensaţia este însoţită de un sentiment de

plăcere. Când dimpotrivă mişcarea este violentă, sensaţia este însoţită de un sentiment de durere. Ea este înfine indiferentă, când mişcarea are o intensitate prea slabă.

Plăcerea sau durerea, cari însoţesc, sensaţiile noastre, sunt singurele lucruri de cari putem fi siguri că le cunoaştem cu adevărat. Despre cunoştinţa lucrurilor din afara noastră, pe care par a ne-o da sensaţiile, nu putem şti *nimic* sigur. Lucrurile pot fi cu totul altfel decât le percepem noi. Impresia noastră subiectivă de plăcere sau de durere este singura de realitatea căreia nu ne putem îndoi. Căci cunoştinţa ei este directă, în chiar interiorul fiinţei noastre, în care se produce.

De unde provine însă faptul atât de general, că fugim de durere şi căutăm plăcerea. Cauza este, pentru Aristipp, în aceea că plăcerea exprimă un fenomen natural care se produce înlăuntrul fiinţei noastre, pecând durerea exprimă un fenomen care se produce înlăuntrul nostru împotriva naturii. Cu alte cuvinte, în înclinarea noastră firească spre plăcere noi nu facem decât să ne supunem naturii.

Dar, uneori cel puţin, oamenii nu preţuesc şi nu caută numai plăcerile prezente, ci şi pe acele viitoare sau pe acele trecute. Ei renunţă chiar uneori voluntar la plăceri prezente, pentru a-şi asigura plăceri viitoare. Aceasta este însă o greşală. Singura plăcere adevărată este aceea prezentă. Pe aceasta nu trebue să o sacrificăm niciodată pentru o plăcere trecută, nici pentru una viitoare. Plăcerea trecută e o plăcere care nu mai este, iar plăcerea viitoare e una care nu este încă. Numai plăcerea prezentă există cu adevărat, şi numai pe ea trebue şi putem să o luăm în considerare.

Şi nu o singură plăcere, ci trebue să urmărim în viaţă realizarea unui maximum de plăceri. In acest scop, orice plăcere fără deosebire este un bine. Evident că nu toate plăcerile au o valoare egală. Unele sunt mai mari, altele sunt mai mici. Unele sunt de mai lungă durată, altele mai scurte. Unele sunt mai comune, altele sunt mai alese. Nu încape îndoială, că sunt de preferat unele în locul altora, şi alegerea este uşor de făcut. Dar în lipsa acelora care sunt evident preferabile, le putem gusta pe acele ce ne sunt mai la îndemână, şi de cari suntem, pentru moment, mai siguri.

Cu singura condiţiune totuşi, ca nu plăcerea să ne stăpânească pe noi, ci noi să o stăpânim. Aşadar cu singura condiţiune ca în faţa plăcerilor să ne păstrăm libertatea deplină, aşa încât să nu devenim niciodată sclavii lor, incapabili a ne păstra independenţa faţă de ele. Ca să realizăm această libertate, trebue să fim stăpâni nu numai pe noi şi pe plăcerile pe cari le gustăm, dar şi pe împrejurările în cari trăim. Omul cu adevărat înţelept nu se lasă în voia întâmplărilor independente de voinţa lui, ci caută să le producă aşa cum voeşte. Iar când voinţa lui rămâne

neputincioasă înaintea fatalităţii, el trebue să se ridice mai presus de ea, acceptând-o aşa cum este, supunându-se ei fără a se nenilişti în mod zădarnic. Concentrat aşadar în prezent, înţeleptul culege plăcerea când şi cum îi vine, dealungul unei vieţi pe care o trăeşte conform cu natura.

Theodor, supranumit Ateul, a dus morala plăcerii până la ultimele ei consecinţe. Pentru el, principiul, moral după care trebue să ne conducem fiind realizarea unui maximum de plăcere, orice faptă este bună şi trebue să fie făcută, dacă rezultatul ei ne este plăcut. Valoarea acţiunilor omeneşti se judecă aşadar după rezultatele lor plăcute sau neplăcute. De aici, el a tras concluzia că şi faptele cari par reprobabile, cum sunt furtul sau adulterul, pot fi săvârşite, dacă rezultatul lor ne este plăcut.

El punea totuşi binele suprem, nu în plăcerile simţurilor, ci în mulţumirea sufletească a înţeleptului care se simte stăpân pe sine şi independent în gândirea sa. Binele suprem era aşadar, pentru Theodor, în libertatea interioară, în liniştea sufletească precum şi în îndrăsneala gândirii.

Cu *Hegesias*, hedomismul a ajuns la o consecinţă, deşi logică, totuşi neaşteptată. El a fost supranumit „oratorul morţii", fiindcă pesimismul la care a ajuns plecând dela concepţia hedonistă avea la el ca aplicare practică ideea renunţării la viaţă. Pesimismul său se întemeia pe constatarea că plăcerea fiind scopul vieţii şi neputând fi realizată niciodată într'o formă definitivă şi pură, rezultă că scopul vieţii nu poate fi niciodată realizat. Plăcerea, spunea Hegesias, este o stare negativă; ea însemnează numai lipsa durerii. Singură durerea este reală şi pozitivă. Chiar atunci când credem că o simţim, plăcerea nu este lipsită niciodată de orice suferinţă. Şi ea este urmată totdeauna de saţietate şi de desgust.

Dacă scopul vieţii este dar plăcerea, viaţa are un scop irealizabil. Aşa fiind, ea devine zădarnică. Atitudinea cea mai înţeleaptă este să renunţăm la ea acceptând în mod voluntar moartea. Iar dacă aceasta nu ne este cu uşurinţă posibil, trebue cel puţin să ne păstrăm independenţi faţă de plăcerile şi neplăcerile vieţii.

§ 90. *Cinismul: Antistene din Atena, Diogene din Sinope.* — Cu toată rezerva reprezentanţilor lui faţă de valoarea ştiinţelor teoretice şi cu toată lipsa unei concepţii propriu zise despre lume, hedonismul a fost o adevărată filosofie morală. Nu se poate spune acelaş lucru despre cinism, pentrucă reprezentanţii lui s'au mărginit mai puţin la o teorie decât la o practică morală. Intrucât figurează totuşi în istoria filosofiei printre concepţiile filosofice cu caracter etic, să aruncăm şi asupră-i o scurtă privire.

Intemeetorul şcoalei cinice a fost *Antistene din Atena*. El şi-a început pregătirea filosofică ascultând lecţiile lui Gorgias, celebrul sofist grec de care ne-am ocupat în paginile anterioare

(§ 52). Mai târziu, el l-a ascultat pe Socrate, de care s'a ataşat împins de o admiraţie cu totul deosebită. După moartea acestuia, el a înfiinţat o şcoală filosofică a sa proprie în apropierea Atenei într'un loc numit Cynosargès, de unde pare a fi derivat atât numele şcoalei cât şi al doctrinei.

Ca şi întemeetorul şcoalei din Cirena aşadar, întemeetorul şcoalei cinice a suferit atât influenţa sofiştilor cât şi pe aceea a lui Socrate. Şi ca şi acesta, el le-a folosit în constituirea doctrinei sale etice pe amândouă deopotrivă. Totuşi rezultatul la care a ajuns este profund deosebit de acela al şcoalei din Cirena. Etica cirenaică făcea din plăcere scopul acţiunii morale. Etica cinică impunea dimpotrivă renunţarea la orice plăcere. Deosebirea provenea de acolo că pecând Aristipp, ca întemeetor al şcoalei cirenaice, a luat dela Socrate ideea că fericirea este scopul acţiunii morale, Antistene, ca întemeetor al şcoalei cinice, a luat dela acelaş Socrate ideea că virtutea este binele suprem.

Prin virtute filosoful cinic înţelegea independenţa de caracter, de care dăduse dovadă Socrate el însuş şi pe care credea că omul cu adevărat înţelept trebue să o realizeze întocmai în sine. Iar ea consta în nesocotirea a tot ceeace nu aparţine omului ca proprietate spirituală a sa. Tot ceeace este în afara propriei noastre voinţe trebue să ne fie indiferent. Bogăţia, sănătatea, onoarea, viaţa ea însăş, întrucât nu atârnă de voinţa noastră, nu sunt nicidecum un bine. Totaşa sărăcia, boala, ruşinea, moartea chiar, nu sunt un rău, pentru acelaş motiv. Toate acestea sunt lucruri deopotrivă de indiferente. Ca atare ele trebuesc nesocotite. Înţeleptul trebue să se înveţe a se lipsi de ele. El trebue să trăiască viaţa cea mai simplă cu putinţă, conformă în totul naturii. Pentru aceasta el poate să imite viaţa simplă a animalelor. Antistene lua chiar ca exemplu pe cel mai inteligent animal din apropierea omului, care este câinele. Şi el nu numai că imita viaţa simplă a acestui animal, dar atât el cât şi discipolii lui, *Diogene din Sinope* în deosebi, se înfăţişau ca fiind ei înşişi câini. Se poate că denumirea şcoalei să vină de aici.

Cum se poate vedea, doctrina etică a şcoalei cinice încerca să reducă viaţa oamenilor la simplitatea ei naturală. Ca atare sursa ei trebue să fi fost în convingerea acelora cari au reprezentat-o, că luxul ar fi cauza corupţiei morale a oamenilor. Incercând să combată acest rău, ei au exagerat însă datoria oamenilor de a se conforma naturii, până la a reduce viaţa lor la simplitatea vieţii animalelor. Dacă nu dăm totuşi doctrinei o interpretare atât în litera cât în spiritul ei, principiul ei fundamental devine ideea comună mai tuturor concepţiilor etice, că vanităţile lumii, cum sunt bogăţiile şi onorurile, trebuesc dispreţuite, pentru a nu urmări în viaţă decât bunurile vieţii spirituale, întrucât singurele au valoare reală.

Dela sofişti cinicii, şi în deosebi Antistene, au luat întemeerea teoretică a doctrinei lor morale sau mai degrabă justificarea lipsei unei asemenea întemeeri propriu zise. Ca şi reprezentanţii şcoalei cirenaice, acei ai şcoalei cinice nu puneau niciun preţ pe studiile pur teoretice. Acestea erau pentru ei lipsite de valoare. Justificarea unei asemenea atitudini negative faţă de ştiinţa pură ei o găseau în doctrina sofistă a imposibilităţii ştiinţei. Dar ei nu mergeau până acolo, încât să susţină împreună cu Gorgias, pe care, cum am spus, Antistene îl ascultase, că nu putem şti nimic şi că nimic nu există. Ei admiteau că noi putem cunoaşte lucrurile particulare cu ajutorul simţurilor. Dar atât şi nimic mai mult. Dealtfel, după ei, nici nu mai există altceva în afara lucrurilor particulare, a căror natură este corporală şi despre cari luăm cunoştinţă prin simţuri. Tot ce le depăşeşte nu este decât închipuire a noastră. Noţiunile generale sunt simple produse mintale. Impreunarea lor în operaţiile logice ale gândirii este arbitrară, şi în consecinţă nu corespunde realităţii. A pronunţa o judecată, în care afirmăm un predicat oarecare despre un subiect oarecare, este a cădea într'o gravă contradicţie, întrucât admitem că un lucru este altceva decât ceeace este. Când spunem bunăoară „Cerul este albastru", afirmăm că cerul este altceva decât ceeace este, şi prin aceasta ne contrazicem. Şi totuşi Antistene susţinea, de acord cu sofiştii, că noi nu ne putem contrazice, întrucât când spunem ceva diferit, vorbim despre ceva diferit, şi atunci contradicţia nu este posibilă.

Din punct de vedere teoretic aşadar, doctrina şcoalei cinice era un materialism şi un sensualism duse până la ultimele lor consecinţe. Totuşi ateismul, care putea să rezulte dintr'însele, părea mai degrabă a fi o consecinţă evitată decât căutată şi admisă. Despre divinitate Antistene pare a fi susţinut că nu ne putem face nicio idee precisă, întrucât ea nu se aseamănă cu nimic din ceeace cunoaştem in experienţa simţurilor. El credea totuşi că ne-o putem reprezenta ca pe o existenţă abstractă, care este mai presus de lucrurile particulare din natură precum şi de divinităţile populare.

§ 91. *Epicureismul: Epicur din Samos, Lorenzo della Valle.* — Exprimarea dezarticulată a sistemelor filosofice pe soluţii separate ale diferitelor probleme ale filosofiei, aşa cum am întreprins-o în această lucrare, întâmpină mari şi numeroase dificultăţi, întrucât cel mai adesea soluţiile de cari e vorba sunt strâns legate înlăuntrul sistemelor din cari fac parte de ansamblul întreg al ideilor ce le alcătuesc pe fiecare in parte, aşa încât ele nu pot căpăta adevăratul lor înţeles şi deplina mor justificare decât înlăuntrul acestui ansamblu. Dar poate că nicăiri asemenea dificultăţi nu sunt mai numeroase, mai mari şi mai vizibile ca înlăuntrul doctrinei epicureice, de care urmează să ne ocupăm acum. Ele provin de acolo că înlăuntrul ei întemeerea ideilor constă mai puţin dintr'o argumentare logică pentru fiecare în parte, aşa cum

se întâmplă destul de adesea în diferitele concepţii filosofice, decât în legătura sau, cum se spune, în filiaţia logică a lor. De aici rezultă condiţiunea, — particulară într'o oarecare măsură, — a doctrinei epicureice, care constă în aceea că unele cel puţin din ideile sale fundamentale, — acele etice în deosebi, — par lipsite cu totul de întemeere şi chiar contradictorii, dacă nu sunt puse în legătură cu ansamblul ideilor fundamentale ale doctrinei, în care îşi găsesc exclusiv atât justificarea cât şi coherenţa logică. Am arătat la timp că din punct de vedere epistemologic epicureismul a fost un empirism, din punct de vedere ontologic nu monism materialist, iar din punct de vedere cosmologic un mecanism. Atât ar fi însă cu totul neîndestulător, pentru a ne putea face o idee despre ceeace a fost epicureismul din punct de vedere general filosofic, întrucât ceeace constitue substanţa doctrinei sale nu este niciuna din aceste idei teoretice, ci concepţia practică despre ceeace este binele suprem. Iar ideile teoretice de cari vorbeam nu sunt decât justificarea concepţiei sale practice. Şi întrucât în momentul de faţă punctul de vedere din care ne interesează epicureismul este acel general, care face dintr'însul o doctrină etică, este evident că va trebui să revenim asupra unora din ideile sale teoretice privitoare la alte probleme decât la aceea morală.

Altfel, la prima vedere, doctrina etică a şcoalei epicureice aşa mai ales cum a conceput-o *Epicur din Samos*, întemeetorul ei, pare a fi cu totul simplă, întrucât nu face nici mai mult nici mai puţin decât să ridice plăcerea la rangul de bine suprem. Ca atare ea ar putea să pară o simplă reproducere a moralei hedoniste a şcoalei din Cyrena. Înţelesul însă pe care l-a căpătat cuvântul plăcere înlăuntrul doctrinei epicureice precum şi justificarea de ordin teoretic a idealului moral care-i stă la temelie sunt simţitor deosebite de acele ale doctrinei cyrenaice. Iată dece, epicureismul rămâne în înţelesul deplin al cuvântului o filosofie morală, şi încă una care nu este nicidecum lipsită de originalitate.

Plăcerea este, pentru Epicur, binele suprem. Şi el credea că singura plăcere care există este aceea corporală. „Scuip asupra moralităţii, spunea el, şi asupra vanelor admiraţii cari i se acordă, când ea nu produce nicio plăcere". Iar în alte fragmente cari ne-au rămas dela el, — fiindcă, deşi a scris foarte mult, nu s'au păstrat dela el decât unele fragmente pe cari le-a adunat *Usener* în *Epicurea* (Leipzig, 1887), — el spunea: Dacă facem abstracţie de plăcerile gustului, ale auzului, ale vederii şi ale lui Venus, cari sunt plăceri corporale, nu văd cum s'ar mai putea concepe binele. Ba încă el mergea mai departe spunând că „stomacul este principiul şi rădăcina oricărui bine".

Şi totuşi texte a căror autenticitate nu poate fi pusă la îndoială arată că Epicur a vorbit şi de plăceri ale sufletului, şi nu numai ca fiind reale, dar ca fiind chiar preferabile acelor ale trupului. „Când spun că plăcerea este binele suprem nu mă

gândesc la plăcerile desfrânaţilor, spunea el, nici la plăcerile simţurilor, cum cred unii din ignoranţă sau pentrucă ne înţeleg greşit; ci înţeleg numai faptul de a nu suferi în corpul său şi de a nu fi turburat în sufletul său". Nu plăcerea este deci, după acest text, binele suprem, ci lipsa durerii, — şi nu numai lipsa durerii fizice, ci şi a aceleia sufleteşti sub forma neliniştii. Această dublă afirmaţie este în evidentă contradicţie cu afirmările precedente, că supremul bine este plăcerea, şi că singura plăcere posibilă este aceea corporală. Iar contradicţia apare cu atât mai evidentă şi mai gravă, cu cât Epicur a vorbit de plăcerile sufletului, nu numai în înţeles negativ, ci şi în înţeles pozitiv. In mijlocul unor asemenea plăceri sufleteşti pozitive filosoful credea că poate să rivalizeze în fericire cu zeii nedispunând de alte mijloace de trai decât puţină pâine şi apă, iar în ultimele clipe ale vieţii sale a putut să mărturisească deplina lui mulţumire, deşi durerile fizice cari i-au pus capăt nu erau nicidecum uşoare.

Dacă ne-am opri aici, la forma verbală a afirmărilor lui Epicur, fără a căuta fondul lor de adevăr, doctrina sa etică ne-ar apărea contradictorie. Ea lasă într'adevăr impresia că întemeetorul ei ar fi voit să satisfacă atât pofta de plăcere brutală a desfrânaţilor, cât şi idealul ascetic al moralei întemeiată pe ideea renunţării. Fapt este totuşi că chiar adversarii ei au considerat etica epicureică, nu ca pe una a plăcerii propriu zise, ci ca pe una a renunţării la plăcere, — ceeace nu este greşit. Intrebarea îndoită care se ridică este: dacă şi cum se împacă înlăuntrul doctrinei etice de care e vorba contradicţiile ei, şi cum a putut întemeetorul ei să scoată din principiul că plăcerea este binele suprem consecinţele unei etice cvasi-ascetice?

Dintre acei cari s'au ocupat cu studiul moralei lui Epicur, *Victor Brochard*, în cele două studii ale sale întitulate *Teoria plăcerii după Epicur* şi *Morala lui Epicur*, publicate în *Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne*, (Paris 1926), pare a-i fi dat interpretarea cea mai apropiată de adevăr. In aceste studii învăţatul francez arată că între afirmările pe cari le-am arătat nu există nicio contradicţie reală înlăuntrul concepţiei epicureice, iar consecinţa ei cvasi-ascetică este o consecinţă în întregime logică a doctrinei. Nu ne rămâne în rândurile cari urmează decât să redăm în câteva cuvinte modul cum susţine gânditorul francez interpretarea sa adăugând ceeace credem că este necesar, nu numai pentru înţelegerea doctrinei epicureice în ansamblul ei filosofic, ci şi pentru iustificarea deplină a ideilor ei etice.

Cum spuneam, din punct de vedere ontologic, doctrina epicureică este un monism materialist. Este probabil că dela această concepţie ontologică a plecat gânditorul grec pentru a construi întreaga sa filosofie morală. Nu a fost un fapt lipsit de însemnătate pentru Epicur acela că primul său magistru în ale filosofiei a fost Nausiphane din Teos, care era un discipol al lui Democrit. Epicur

nu a voit niciodată să recunoască că s'ar fi inspirat în filosofia sa morală din ideile altora şi reclanta cu energie să i se recunoască originalitatea. Totuşi dela acest prim filosof cu care a venit în contact el a rămas cu convingerea pe care nu numai că nu a mai părăsit-o niciodată, dar a clădit pe ea toate celelalte idei filosofice ale sale, că în univers nu există decât materie alcătuită din particule indivizibile, deosebite ca formă şi identice ca substanţă.

Am arătat la locul cuvenit amănuntele acestei concepţii ontologice precum şi consecinţele ei cosmologice (§ 63. § 80.). Din ea nu este nevoe pentru moment să reamintim decât că, după Epicur, existenţa independentă de corp a sufletului nu trebue tăgăduită, însă nici nu trebue conceput sufletul ca fiind de altă natură decât materia din cari sunt alcătuite corpurile fizice. Singura deosebire dintre suflet şi corpurile materiale se reduce la aceea că atomii din cari este alcătuit sufletul sunt mai subtili şi înzestraţi cu mai multă mobilitate decât acei din cari sunt alcătuite corpurile fizice, cari sunt grosolani şi inerţi. Dar aceasta nu este o deosebire de natură.

Epicur se vedea nevoit să admită existenţa independentă a sufletului de corpul material faţă de faptul că în viaţa noastră noi suntem capabili să depăşim prezentul de care este legată materia atât prin reamintirea trecutului cât şi prin anticiparea viitorului. Această îndoită funcţiune a vieţii noastre interioare, care se deosebeşte de ceeace poate să producă materia, dovedeşte că în afara materiei brute există sufletul. Intrebarea care se ridică este: cum poate sufletul să reînvie trecutul dispărut din lumea externă, şi cum poate să producă viitorul încă inexistent? Că acestea sunt moduri de cunoaştere ale sufletului, nu încăpea îndoială. Intrebarea de mai sus se reducea dar la întrebarea: cum cunoaşte sufletul?

Am arătat, deasemenea la locul cuvenit (§ 15), că din punct de vedere epistemologic epicureismul a fost un empirism. Urmând anume mai departe consecinţele atomismului, dela care plecase, Epicur a susţinut că neexistând în natură decât corpuri materiale singura cale de cunoaştere sunt simţurile. Pe calea lor vin la noi imaginile corpurilor materiale, cari se desprind dela suprafaţa lor şi cari sunt deasemenea de natură materială. Memoria şi puterea de prevedere nu fac decât să sustragă aceste imagini mişcătoare fugii necontenite a timpului imobilizându-le înlăuntrul vieţii noastre interioare. Prin aceasta funcţiunile sufleteşti de cari e vorba nu schimbă cu nimic natura materială a imaginilor venite din afară.

Şi dacă nu există realităţi imateriale pentru viaţa noastră intelectuală sau pentru cunoaşterea noastră, rezultă că nu există nici plăceri imateriale sau sufleteşti. Plăcerile sufleteşti nu pot fi decât tot plăceri corporale sub o formă deosebită pe cari le dă memoria şi prevederea. Deşi era un continuator al doctrinei atomiste a lui Democrit, Nausiphane din Teos, care a fost, cum am spus,

primul magistru în ale filosofiei al lui Epicur, îl ascultase şi pe Pyrrhon, întemeetorul scepticismului antic, şi pare chiar a-l fi cunoscut personal. Se crede că Epicur îl întreba adesea pe magistrul său asupra ideilor enigmaticului Pyrrhon, a cărui viaţă şi doctrină îl impresionaseră adânc prin majestoasa lor simplitate. Ceeace trebue să-i fi reţinut atenţia în deosebi, a fost ideea pe care o susţinea Pyrrhon ca o consecinţă etică a scepticismului său, că trebue să conformăm viaţa noastră naturii renunţând la ceeace depăşeşte nevoile inevitabile ale vieţii.

In tot cazul aceasta este ideea fundamentală a eticei epicureice. Şi întrucât potrivit naturii lor toate fiinţele vii caută plăcerea şi înlătură durerea, trebue şi noi, după Epicur, să ne impunem ca normă de conduită în viaţă căutarea plăcerii şi înlăturarea durerii. Iar în natură neexistând decât corpuri materiale, rezultă că nici plăcerile nu pot fi altfel decât materiale. Nu există dar presupusa deosebire specifică între plăcerile corpului şi ale spiritului, pe care o susţinuse Platon şi Aristotel. Din punctul de vedere al naturii lor, plăcerile sunt totdeauna de acelaş fel: ele sunt totdeauna legate de corpul material, sunt totdeauna plăceri ale corpului.

Dacă însă natura plăcerilor este identică, în raport cu nevoile noastre ele nu au aceiaş valoare. Inlăuntrul fiinţei omeneşti Epicur deosebea trei categorii de dorinţe. Erau mai întâi acele cari nu sunt nici naturale nici necesare, cum sunt onorurile, pe cari le caută unii oameni, deşi ele nu corespund nici unei cerinţe a naturii şi nici nu sunt necesare, întrucât oamenii pot trăi foarte bine lipsiţi de ele. Erau apoi acele cari sunt naturale fără a fi necesare, cum sunt în general acele cari privesc satisfacerile rafinate ale nevoilor vieţii de hrană şi adăpost, în ospeţe gălăgioase şi costisitoare sau în locuinţe somptuoase. Ele corespund unor nevoi reale ale naturii, dar forma pe care o iau nu este impusă de cerinţele naturii. Erau înfine acele cari sunt şi naturale şi necesare, cum sunt dorinţa de a mânca în raport cu foamea şi de a bea în raport cu setea.

Din toate aceste dorinţe, pentru a ne conforma naturii şi pentru a fi fericiţi, nu trebue să căutăm a le satisface decât pe acele din urmă. Ele singure ne dau adevărata plăcere şi ne asigură fericirea. In tot cazul, va trebui să nu cedăm celor dintâi. Ele împovorează viaţa noastră cu greutăţi inutile şi pun fericirii noastre piedici neînlăturabile, fiindcă a dori ceva ce nu este conform cu natura este a dori ceva ce nu se poate realiza. Acelora din categoria a doua putem să le cedăm, dar numai în mod excepţional, pentrucă neavând altă calitate singură varietatea face valoarea lor. Acele din urmă, cărora nici nu am putea să le rezistăm, fără a ne produce suferinţe şi fără a ne pune în primejdie viaţa, pot fi satisfăcute cu cea mai mare uşurinţă. Cu puţină pâine şi cu puţină apă, cari sunt la îndemâna oricui, putem să ne păstrăm fericirea neatinsă.

De aci rezultă ca, pentru Epicur, fericirea nu constă atât în numărul mare al plăcerilor cât în absenţa suferinţelor. Aceasta este consecinţa logică a doctrinei. Ea a fost deaceea pe nedrept apropiată de morala utilitaristă modernă. Discipolii acesteia caută în calculele acţiunilor pe cari le au de îndeplinit maximum de plăcere, pecând epicureicul găseşte suprema fericire în cele mai modeste condiţiuni de viaţă, singurele cari pot să-i asigure fericirea sub forma acelei linişti sufleteşti care era numită *ataraxia*. Iată dece, Epicur a protestat împotriva acelora cari susţineau o interpretare abuzivă a doctrinei sale, arătând înţelesul deosebit pe care îl dădea cuvântului plăcere, pe care îl reducea la „faptul de a nu suferi în corpul său şi de a nu fi turburat în sufletul său".

Prima din aceste două condiţiuni ale fericirii, aceea de a înlătura durerile fizice, făcea din etica epicureică, cum am mai spus, o doctrină mai mult a renunţării la plăcere decât a cultivării ei. Potrivit ei în viaţa morală a oamenilor plăcerea constă în lipsa suferinţei fizice, şi ea este asigurată printr'o viaţă simplă conformă cu natura. Consecinţa aceasta, care dădea eticei epicureice un aspect aproape ascetic, rezulta din teoria epicureică a unităţii plăcerii. Dacă toate plăcerile sunt de aceeaş natură, rezulta pentru Epicur că toate diferenţele cari se stabilesc între obiectele cari solicită alegerea noastră dispar. Şi dacă unele plăceri nu valorează mai mult decât altele, atunci plăcerile zise ale spiritului nu valorează mai mult decât plăcerile simţurilor şi nici acestea nu valorează mai mult decât sobrietatea. Ceeace trebue urmărit, aşadar, nu sunt plăcerile, ci înlăturarea durerilor. In acest scop, viaţa simplă a omului înţelept este aceea care realizează cel mai mare bine.

Dar condiţiunea pe care Epicur o considera esenţială în realizarea fericirii era liniştea sufletească. Mijlocul ei de realizare era, după filosoful grec, înlăturarea oricărui motiv de turburare sufletească, cum sunt superstiţiile şi teama de moarte.

Totuşi, în concepţia lui Epicur plăcerea nu avea numai acest înţeles negativ. Ea era concepută şi în înţeles pozitiv de echilibru corporal. Ca atare ea era numită *plăcere constitutivă*, şi era socotită ca rezultând din echilibrul funcţiunilor organismului. Condiţiunea fundamentală a acestui echilibru fiind alimentaţia, el neputând fi păstrat fără hrana necesară, rezultă de aici că sursa tuturor plăcerilor va fi în ea. Iată dece, Epicur a afirmat ceeace a putut să pară surprinzător că „stomacul este principiul şi rădăcina oricărui bine". Intr'o asemenea plăcere pozitivă, care poate fi realizată cu cea mai mare uşurinţă, întrucât mijloacele ei reduse sunt la îndemâna oricui, găseşte înţeleptul sursa fericirii sale.

Plăcerea fizică rămâne aşadar, pentru Epicur, binele suprem. Ea este singurul bine posibil. El i-a dat însă un asemenea înţeles, încât a redus-o la ceeace este în perfect acord cu cerinţele celei mai severe morale. Şi totuşi nu este mai puţin adevărat că el a vorbit

şi de plăceri ale spiritului. Intrebarea care se ridică este: în ce înţeles le-a luat, dacă este adevărat că a admis realitatea lor fără să se contrazică.

Prin natura lor, dorinţele cărnii, spunea Epicur, sunt infinite, în înţelesul că nu-şi pun niciodată o limită. Intervine deaceea sufletul pentru a pune o limită dorinţelor cărnii. Dealtfel, fără această intervenţie, plăcerile corpului s'ar reduce la nimic. Abia apărute în prezent, ele ne mai păstrând nimic din trecut şi neputând avea nicio legătură cu viitorul, ar dispărea în fuga nesfârşită a timpului. Intervin deaceea memoria şi prevederea ca funcţiuni ale sufletului cari dau stabilitate plăcerii şi cu aceasta îi dau realitatea care altfel i-ar lipsi.

In acest singur înţeles se poate vorbi la Epicur de plăceri ale spiritului. Ele sunt totdeauna plăceri reamintite sau anticipate. Ca atare ele rămân prin origina lor plăceri ale corpului. Singurul lor element care le face să fie plăceri ale spiritului este durata care li se adaugă. Ca şi noţiunile inteligenţei, cari îşi au origina în imaginile ce se desprind din corpurile materiale, plăcerile spiritului îşi au origina în plăcerile corporale.

Că Epicur a vorbit adesea despre plăcerile spiritului şi că le-a atribuit o importanţă deosebită, este un fapt pe cât de incontestabil pe atât de uşor de înţeles. Epicur credea că nu numai plăcerea prezentă poate să ne facă fericiţi, ci şi aceea din trecut, pe care ne-o reamintim. Ca atare, ea rămânând la origina ei o plăcere a corpului, devine, întrucât este rememorabilă, o plăcere a spiritului. Şi cum nimic nu poate împiedeca pe un om să-şi reamintească o plăcere din trecut, pe care omul cu viaţa cea mai modestă nu se poate să nu o fi avut vreodată, plăcerile prezente nu mai devin necesare pentru realizarea fericirii. Amintirea ne poate readuce într'un prezent altfel apăsător bucurii trecute cari să ne facă să continuăm a fi fericiţi. Insemnătatea pe care au căpătat-o, cu acest rol al lor, aşa numitele plăceri ale spiritului devine explicabilă. Epicur el însuş mărturisea, cum am arătat, în ultimele sale clipe, cari altfel din cauza durerilor ce i-au pus capăt vieţii ar fi trebuit să fie neobişnuit de grele, că se simţea deosebit de mulţumit.

S'a putut spune deaceea că, deşi se întemeia pe principiul că plăcerea este supremul bine, totuşi morala epicureică a fost mai puţin înclinată spre voluptate şi mai tristă decât orice altă morală. Şi nu numai în teorie, ci şi în practică. O asemenea formă a luat ea în deosebi în viaţa neobişnuit de austeră a întemeetorului ei. Dar şi la continuatorii ei antici, cari nu au fost puţini la număr. Epicur, care era originar din Samos, începuse prin a profesa teoriile sale filosofice la Colofon, la Mitilene şi la Lampsac. In jurul anului 306 a. C., când era în vârstă de aproape 35 de ani, el s'a stabilit definitiv la Atena deschizând şcoala sa filosofică într'o grădină pe care o cumpărase în acest scop. De aici nu-

mele de „grădina lui Epicur", care se dădea şcoalei sale, şi numele „filosofi ai grădinii", care se dădea discipolilor săi. Răspândirea doctrinei s'a făcut apoi îndeajuns de repede şi pe o scară întinsă încă de când trăia întemeetorul ei. Iar în lumea antică grecească ea a isbutit să se menţină, cu toate criticile vehemente cari s'au îndreptat împotrivă-i de numeroşi adversari, până la începutul secolului al IV-lea al erei noastre. In epoca Renaşterii, când concepţiile filosofice mai de seamă ale lumii vechi au fost reluate, epicureismul şi-a găsit un apărător în *Lorenzo della Valle.*

Acest umanist din timpul Renaşterii italiene, al cărui nume latinizat, după obiceiul timpului, suna Laurentius Valla, era un adversar pătimaş al spiritului retrograd, înclinat spre tradiţie şi spre autoritate, al contimporanilor săi. Unul din domeniile în cari a căutat să înlăture ideile învechite tradiţionale înlocuindu-le cu altele noui potrivite cu adevărul şi cu nevoile vremii a fost şi acel al moralei. Morala tradiţională a virtuţii pentru virtute i se părea în contra naturii şi ineficace. Iată dece, credea el că oamenii trebue să revină la sănătoasa morală a plăcerii, pe care o profesase în antichitate Epicur.

Dar, cu spiritul lui independent, gânditorul italian nu credea că ideile filosofului grec ar putea fi reluate întocmai. El era convins dimpotrivă că unele schimbări li se impuneau. Modul cum trebuia concepută şi întemeiată morala cea nouă l-a arătat el în lucrarea scrisă sub forma de dialog şi întitulată *„De voluptate"* (1431). Atacurile violente pe cari le-a pricinuit apariţia ei l-a făcut pe autor să-i schimbe atât cuprinsul cât şi titlul, aşa încât ea a reapărut în 1493 sub titlul *„De vero bono"*.

Ceeace mai ales i se părea lui Valla că trebue schimbat în doctrina lui Epicur, era fundamentul ei filosofic. In locul atomismului mecanist al gânditorului grec el arăta că trebue pus un panteism finalist în felul aceluia care stă la baza stoicismului. Natura, spunea el, trebue concepută ca fiind divină sau aproape divină. Creaţie a lui Dumnezeu, ea nu poate fi decât ceeace este Dumnezeu el însuş. Şi dacă natura este divină, rezultă că tot ce voeşte şi face ea este nu numai îngăduit, ci deadreptul sfânt. Aşa fiind, rezultă că în acţiunile noastre trebue să ne conformăm tuturor cerinţelor ei. Prin dorinţele pe cari le-a pus înlăuntrul fiinţei noastre însă, natura ne împinge spre plăcere. De aici rezultă că plăcerea este un bine. Ea este chiar singurul şi supremul bine. Ideea că virtutea ar trebui practicată pentru ea însăş este cu totul greşită şi impracticabilă.

Iar prin plăcere trebue să se înţeleagă nu o stare independentă de funcţiunile corpului, ci una strâns legată de ele. Ea constă în armonia părţilor corpului, în echilibrul funcţiunilor lui, precum şi în funcţiunea simţurilor conformă naturii. Prima constitue ceeace Valla numea un „bun exterior"; cea de a doua un „bun interior". Sensaţiile în general sau mai degrabă plăcerile simţurilor erau

pentru el „bunuri interioare". Pe acestea trebue în primul rând, spunea el, să le luăm ca normă a activităţii noastre morale. Plăcerea pe care ne-o oferă simţurile rămâne astfel scopul ultim al vieţii. Moral este acela care conformându-se naturii înlătură durerile şi preferă plăcerile mai mari în locul plăcerilor mai mici.

Cum se vede, cu reprezentantul său italian epicureismul a luat o formă pur hedonistă, pe care însă spiritul vremii, pătruns de ideile unei morale severe ca aceea a creştinismului, nu a putut să o accepte.

§ 92. *Stoicismul: Zenon de Citiu, Cleanthe din Assos, Chrisipp din Soles, Seneca, Epictet, Marc Aurel, Montaigne.* — Din punct de vedere epistemologic stoicismul a fost un empirism realist, din punct de vedere ontologic un monism panteist, iar din punct de vedere cosmologic un finalism. Atât însă nu ar fi de ajuns ca să ne facem o idee exactă despre ceeace a fost doctrina stoică, pentrucă, — aşa cum s'a întâmplat şi cu celelalte filosofii morale de cari ne-am ocupat în paginile anterioare, — ea cuprindea pe deasupra concepţiilor propriu zis filosofice o concepţie etică ce dădea caracterul fundamental al intregii doctrine. Stoicismul, — în forma lui primitivă mai ales, — a fost o concepţie filosofică despre lume în adevăratul înţeles al cuvântului. Ceeace însă îi constituia, încă dela început, preocuparea fundamentală, nu era totuşi încercarea de a da o explicare generală a lumii, ci aceea de a determina care este idealul vieţii morale. Iar concepţia despre lume, care nu i-a lipsit, nu era decât un simplu auxiliar teoretic al concepţiei sale etice.

Iată dece, şi de data aceasta, ca şi în cazul celorlalte filosofii morale de cari ne-am ocupat, trebue ca la ceeace am spus asupra doctrinei stoice în cadrul problemelor obişnuite ale filosofiei să adăugăm nota ei caracteristică de filosofie morală. In privinţa aceasta stoicismul poate fi considerat ca cea din urmă filosofie morală. Este netăgăduit că preocupări etice au rămas şi la reprezentanţii de mai târziu ai filosofiei. Ele au jucat chiar la unii dintre aceştia un rol deosebit de important înlăuntrul concepţiilor filosofice mai noui, cum a fost la Kant, pentru care, cum am arătat, problemele metafizicei nu şi-au căpătat o deslegare pozitivă decât în cadrul conştiinţei morale, şi pentru care deasemenea întrebarea privitoare la scopul moral al vieţii este una din întrebările fundamentale ale filosofiei alături de acele privitoare la ceeace putem şti şi la ceeace ne e îngăduit să sperăm. Totuşi asemenea preocupări, deşi nu au lipsit cu totul în desfăşurarea ulterioară a cugetării filosofice şi deşi au căpătat uneori un interes covârşitor, totuşi nu au mai sfârşit niciodată prin a da unei doctrine filosofice aspectul de filosofie morală pe care l-au avut acele de cari ne-am ocupat în capitolul de faţă şi aceea de care urmează acum să ne ocupăm. In filosofia modernă şi contemporană singurele concepţii asupra

cărora ar putea să mai fie discuţie din acest punct de vedere sunt *utilitarismul englez* şi *amoralismul* lui Nietzsche. Dar în realitate niciuna dintr'însele nu a fost o filosofie morală în înţelesul adevărat al cuvântului. Utilitarismul a fost o morală pură şi simplă, şi ca atare nu poate să ne intereseze aici. Iar amoralismul lui Nietzsche a fost mai puţin o morală decât o concepţie asupra moralei tradiţionale. Ca atare nici această doctrină n'ar putea să ne intereseze aici. Ea ar putea să constitue obiectul unei cercetări speciale într'un studiu general asupra filosofiei din punctul de vedere al problemei scopului universului, de care însă nu am crezut că este absolut necesar să ne ocupăm.

Stoicismul el însuş în desvoltarea lui istorică, — la romani cu *Seneca, Epictet* şi împăratul *Marc-Aureliu*, ca şi la începutul timpurilor moderne, cu *Michel de Montaigne*, — a încetat a mai fi o filosofie morală propriu zisă devenind o simplă doctrină morală. Evident că în această formă n'ar mai putea să ne intereseze aici. Dar la început, cu primii săi reprezentanţi, el a dispus de întregul său aparat ideologic destinat a face dintr'însul o adevărată filosofie morală. De această primă formă a sa urmează să ne ocupăm acum.

Ca doctrină filosofică stoicismul a fost opera primilor trei conducători a şcoalei stoice din Grecia antică: *Zenon de Citiu, Cleanthe din Assos* şi *Chrisipp din Soles*. Intemeetorul şcoalei a fost cel dintâi. El a fost acela care stabilindu-se la Atena prin anul 300 a. C. a deschis acolo, sub un portic numit στοά ποικίλη, şcoala sa, — de unde i-a venit şi numele. In forma pe care i-au dat-o aceşti primi reprezentanţi, stoicismul apare ca o reacţiune împotriva epicureismului, — ceeace altfel a şi fost. Totuşi opoziţia dintre doctrina stoică, şi cea epicureică este în fondul ideilor mai puţin reală decât aparentă.

Din punct de vedere filosofic, epicureismul se întemeia pe un materialism mecanist. Stoicismul se întemeia pe un panteism dinamist şi finalist. Cu asemenea deosebiri, opoziţia pare a fi ireductibilă. Şi totuşi, deosebirea rămânând reală şi păstrându-şi valoarea, este mai puţin ireductibilă decât pare la prima vedere. Stoicii concepeau universul ca fiind de natură divină. Există după ei o forţă imanentă în univers, care este răspândită pretutindeni şi care întrucât este o raţiune unică face ca universul să fie, nu numai operă a înţelepciunii, ci deadreptul o fiinţă înzestrată cu înţelepciune. Cât despre natura raţiunii divine universale, — ceeace poate să ne pară surprinzător, — stoicii o considerau ca fiind deadreptul materială. In acest punct al doctrinei lor este evident că ei se apropiau de concepţia materialistă epicureică.

Dar apropierea dintre aceste două doctrine adverse în punctul de care ne-am ocupat era urmată de o bruscă depărtare în ceeace priveşte modul cum concepeau desfăşurarea fenomenelor din natură. Pentru epicureici, ea era întâmplătoare. Hazardul ciocnirii

şi împreunării atomilor era acela care guverna, după ei, desfăşurarea fenomenelor. Pentru epicureici, dimpotrivă, o necesitate inexorabilă, o fatalitate sau o lege a destinului era aceea care fixa dinainte cursul viitor al fenomenelor din natură. Ei credeau că raţiunea imanentă a universului impune o anumită înlănţuire necesară a cauzelor şi a efectelor din natură, înlănţuire care stabileşte în lume o ordine eternă. Constatarea tocmai a ordinei raţionale care există în natură, adică a înlănţuirii necesare şi raţionale dintre cauze şi efecte, a fost aceea care i-a dus pe stoici la ideea că există în univers o raţiune lăuntrică ce o determină. Hazardul la care recurgeau epicureicii pentru a explica universul era în contradicţie cu ordinea raţională care există într'însul. Pretutindeni în jurul nostru vedem că efectele urmează cu necesitate cauzelor cari le produc şi că înlănţuirea lor necesară este conformă cu cerinţele raţiunii. De aici rezultă că nu întâmplarea guvernează desfăşurarea fenomenelor din univers, ci necesitatea raţională. Pe ideea acestei necesităţi raţionale care guvernează lumea au întemeiat stoicii concepţia lor etică.

Fiinţa noastră umană nu este decât o parte din natură sau natura luată în mic. Ca atare, ca să trăim aşa cum se cuvine, trebue să trăim conform cu natura. Iată principiul pe care se întemeiază morala stoică. Iar dacă raţiunea noastră nu este decât o parte din raţiunea cosmică, rezultă din acest principiu că a trăi cum se cuvine, este a trăi conform cu raţiunea.

Prin aceasta stoicii înţelegeau înainte de toate a ne supune fatalităţii inexorabile care domneşte în univers. Trebue să deosebim, spuneau ei, între ceeace atârnă de voinţa noatră şi ceeace este independent de ea. „Dintre toate lucrurile din lume, spunea Epictet, unele depind de noi, şi altele nu depind deloc. Acele cari depind de noi sunt părerile noastre, mişcările noastre, dorinţele şi înclinările noastre, aversiunile noastre; într'un cuvânt toate acţiunile noastre. Acele cari nu depind deloc de noi sunt corpul, averile, reputaţia, demnităţile; într'un cuvânt, toate lucrurile cari nu sunt din numărul acţiunilor noastre". Scopul vieţii noastre nu trebue să-l legăm, după stoici, decât de cele dintâi. Acestea sunt singurele de cari putem să dispunem şi de cari în consecinţă este bine să legăm fericirea noastră. Cele din urmă, acele cari nu atârnă de voinţa noastră, sunt fatale, şi ca atare nu trebue să ne facă nici fericiţi, când dispunem de ele, nici nefericiţi, când nu le mai avem.

De aici rezulta mai departe pentru stoici atitudinea de resemnare în faţa loviturilor soartei, care este caracteristică moralei lor. Nimic altceva decât propria noastră conştiinţă morală împăcată cu ea însăş nu trebue să ne neliniştească. Averea, sănătatea, onorurile, viaţa chiar, trebue să ne fie indiferente. Singurul bine este virtutea; iar cea mai înaltă virtute este renunţarea sau nepăsarea. Ea singură ne poate face fericiţi. Ceeace îi turbură mai mult pe oameni, este interesul prea mare prin care se leagă de unele

lucruri sau de unele fiinţe şi care în viaţa lor sufletească ia forma pasiunilor. Ele sunt răul cel mai mare de care poate suferi un om, pentrucă îi întunecă raţiunea. Ca să putem trăi conform cu raţiunea, trebue să nimicim cu totul pasiunile noastre. Viaţa adevăratului înţelept este independentă de orice stăpânire şi de orice turburare a pasiunilor. Ea este la polul opus al pasiunii, care este nepăsarea totală.

Dacă însă înţeleptul este nepăsător faţă de ceeace nu atârnă de voinţa sa, el nu este inactiv. Dimpotrivă viaţa lui este un adevărat isvor de acţiune, dar numai de acţiune conformă raţiunii şi deci conformă virtuţii. In această practică pozitivă a virtuţii găseşte el suprema lui fericire. Oamenii stăpâniţi de patimi sunt veşnic nefericiţi. Ei caută ceeace nu pot găsi niciodată, şi libertatea lor este ca şi inexistentă. Numai omul lipsit de pasiuni este stăpân pe voinţa lui, este deci liber şi fericit. Fericirea lui statornică este aceea pe care i-o dă exerciţiul virtuţii, fiindcă fericire adevărată nu există decât în virtute.

Cu renunţarea la plăcere ca scop al vieţii morale stoicismul ar fi putut să apară ca diametral opus epicureismului. Dar diferenţa pierde din adâncime, dacă ne gândim că nici stoicismul nu a fost o morală a renunţării pure şi simple, fără nicio preocupare de fericire, dupăcum nici epicureismul nu a fost o morală a plăcerii pure şi simple, fără nicio preocupare pentru idealul unei vieţi austere. Cu înlăturarea unor expresii verbale şi cu traducerea lor în adevăratul înţeles pe care-l ascund, ea poate chiar să dispară aproape cu totul. In tot cazul este departe de a fi ireductibilă.

CUPRINSUL

Pag.

Prefață . . . . . *III*

PARTEA I

PROBLEMELE GENERALE ALE FILOSOFIEI

Cap. I. — **Definiția și obiectul Filosofiei** 3

§ 1. Diferitele înțelesuri ale filosofiei, p. 4—§ 2. Ce a fost și ce a devenit filosofia, p. 12.—§ 3. Ce este filosofia și cum a luat naștere, p. 14.— § 4. Problemele filosofiei, p. 20.

Cap. II. — **Raportul dintre filosofie și știință** . . 28

§ 5. Cum a fost în trecut acest raport, p. 28.— § 6. Modul în care trebue conceput în prezent, p. 30.

Cap. III. — **Raportul dintre filosofie și religie** . . 36

Cap. IV. — **Condițiunile de studiu ale filosofiei** . . 43

PARTEA II

PROBLEMELE SPECIALE ALE FILOSOFIEI

SECTIUNEA I

PROBLEMA CUNOAȘTERII

Cap. V. — **Origina cunoașterii** 57

Pag.

A. — Raţionalismul 58

§ 7. Raţionalismul antic: Socrate, Platon, Aristotel, p. 58. — § 8. Raţionalismul nativist al lui Descartes, p. 64. — § 9. Raţionalismul intuiţionist al lui Spinoza, p. 67. — § 10. Pregătirea apriorismului: Leibniz, p. 68. — § 11. Apriorismul kantian, p. 70. — § 12. Reîntoarcerea la raţionalismul tradiţional: Fichte şi Hegel, p. 75. — § 13. Apriorismul logic al lui Cohen, p. 76. — § 14. Noul raţionalism: Lalande, Goblot, Meyerson, Hamelin, p. 77.

B. — Empirismul 8

§ 15. Empirismul antic: epicureicii şi stoicii, p. 80. — § 16. Nominalismul ca formă medievală a empirismului, p. 82. — § 17. Apariţia empirismului modern: Bacon, p. 82. — § 18. Intemeerea empirismului modern: John Locke, p. 86. — § 19. Sensualismul lui Condillac p. 91. — § 20. Intemeerea logică a empirismului: Mill p. 93. — § 21. Forma evoluţionistă a empirismului: Spencer, p. 96.

C. — Intuiţionismul 100

§ 22. Misticismul antic: Filon, p, 101. — § 23. Misticismul neoplatonic: Ammonios Saccas şi Plotin, p. 103. § 24. Misticismul medieval şi modern, p. 105. — § 25. Intuiţionismul lui Bergson, p. 106.

Cap. VI. — **Obiectul cunoaşterii** 111

A. — Realismul 112

§ 26. Realismul presocratic, p. 113. — § 27. Realismul epistemologic platonician, p. 114. — § 28. Realismul formei şi al materiei la Aristotel, p. 115. — §29. Realismul medieval, p. 116. — § 30. Realismul parţial al lui Locke, p. 116. — § 31. Intemeerea raţională a realismului la Descartes, p. 117. — § 32. Realismul metafizic al lui Kant, p. 117. — § 33. Realismul epistemologic al continuatorilor lui Kant, p. 118. — § 34. Realismul ontologic al lui Schopenhauer, p. 118. — § 35. Realismul contimporan, p. 119. — § 36. Ideal-realismul critic al lui Wundt, p. 119. — § 37. Realismul transfigurat al lui Spencer, p. 119. — § 38. Realismul parţial

Pag.

al pragmatiştilor, p. 121.— § 39. Orientarea realistă a şcoalei fenomenologice, p. 121.

B. — Idealismul 121

§ 40. Idealismul empirist al lui Berkeley, p. 123.— § 41. Semi-idealismul raţionalist al lui Malebranche, p. 127.— § 42. Idealismul subiectiv: Fichte, Schubert-Soldern, p. 128.— §43. Idealismul obiectiv al lui Schelling, p. 130.— § 44. Idealismul apriorist: Cohen, p. 131.— § 45. Idealismul dialectic în Franţa: O. Hamelin, L. Brunschvicg, L. Weber, G. Matisse, p. 132.— § 46. Neoidealismul englez şi american: Green, Caird, Bradley, Bosanquet, Muirhead, Lord Haldane, Galloway, Howison şi Royce, p. 134.

C. — Fenomenismul 135

§ 47. Fenomenismul metodic al lui Hume, p. 136.— § 48. Fenomenismul pozitivist: Mill, Lange, Mach, p. 137.— § 49. Neopozitivismul logistic: M. Schlick, Ph. Franck, R. Carnap, L. Wittgenstein, H. Reichenbach, p. 139.

Cap. VII. — **Valoarea cunoaşterii** 140

A. — Dogmatismul 141

§ 50. Dogmatismul raţionalist, p. 141.— § 51. Dogmatismul empirist, p. 144.

B. — Scepticismul 147

§ 52. Cuasi-scepticismul sofiştilor, p. 148.— § 53. Intemeerea scepticismului, p. 150.— § 54. Probabilismul nouii Academii, p. 151.— § 55. Renaşterea scepticismului, p. 152.— § 56. Scepticismul modern, p. 156. § 57. Ultimul sceptic, p. 157.

C. — Concepţii intermediare 15

§ 58. Criticismul: Kant, p. 159.— § 59. Pozitivismul: Comte, p. 161.— § 60. Agnosticismul: Spencer, p. 163.— § 61. Pragmatismul. a, Pragmatismul lui Peirce, p. 164. — b. Pragmatismul lui James, p.

Pag.

167. — c. Umanismul lui F. C. S. Schiller, p. 172. — d. Pragmatismul italian, p. 175.— § 62. Antiintelectualismul, p. 177. — a. Perspectivismul lui Nietzsche, p. 178. — b. Intuiţionismul lui Bergson, p. 179.

SECŢIUNEA II

PROBLEMA UNIVERSULUI

***Cap. VIII.* — Mecanismul 182**

§ 63. Mecanismul antic: Anaximandru, Leucipp, Democrit, Epicur, p. 182.— § 64. Mecanismul modern: Descartes, p. 184.— § 65. Mecanismul contemporan Kant, p. 186.

***Cap. IX.* — Finalismul 189**

A. — Finalismul transcendentalist **189**

§ 66. Teismul antic: Anaxagora, Socrate, Platon, Aristotel, Filon, Plotin, p. 189.— § 67. Teismul modern şi contemporan: Leibniz, Paul Janet, p. 194.— § 68. Deismul modern, p. 196.

B. — Finalismul imanentist. **197**

§ 69. Panteismul, p. 197.— § 70. Panlogismul, p. 199.— § 71. Pantelematismul, p. 202.

***Cap. X.* — Evoluţionismul 205**

§ 72. Precursorii evoluţionismului, p. 205.— § 73. Evoluţionismul lui Spencer, p. 206.

SECŢIUNEA III

PROBLEMA EXISTENŢEI

***Cap. XI.* — Dualismul 212**

§ 74. Dualismul antic, p. 212.— § 75. Dualismul modern, p. 214.— § 76. Dualismul contemporan, p. 216.

Pag.

Cap. XII. — **Monismul** 218

A. — Monismul spiritualist

§ 77. Panlogismul: Platon, Plotin, Hegel, p. 219.— § 78. Panpsihismul: Leibniz, Herbart, Lotze, Berkeley, Fichte, p. 228.— § 79. Pantelematismul: Schopenhauer, Nietzsche, Wundt, p. 233.

B. — Monismul materialist 236

§ 80. Materialismul antic: Leucipp, Democrit, Epicur, Lucreţiu, p. 236.— § 81. Materialismul modern, p. 241.

C. — Monismul substanţei 245

§ 82. Panteismul lui Spinoza, p. 246.— § 83. Idealismul obiectiv al lui Schelling, p. 247.— § 84. Paralelismul psiho-fizic al lui Fechner, p. 249.

Cap. XIII. — **Soluţii negative** 263

§ 85. Fenomenismul, p. 263.— § 86. Idealismul, p. 265.— § 87. Agnosticismul, p. 266.— § 88. Pozitivismul, p. 267.

SECŢIUNEA IV

Cap. XIV. — **Filosofiile morale** 268

§ 89. Hedonismul şcoalei din Cyrena: Aristipp, Theodor, Hegesias, p. 268.— § 90. Cinismul: Antistene din Atena, Diogene din Sinope, p. 271.— § 91. Epicureismul: Epicur din Samos, Lorenzo della Valle, p. 273. § 92. Stoicismul: Zenon de Citiu, Cleanthe din Assos, Chrispp din Soles, Seneca, Epictet, Marc Aurel, Montaigne, p. 281.

Institutul de Arte Grafice
TIPARUL UNIVERSITAR
Str. Elie Radu 6.- Bucureşti