



BIBLIOTECA CENTRALA
A
UNIVERSITAȚII
DIN
BUCUREȘTI

No. Curent 16575 Format III

No. Inventar 22194 Anul

Secția Raftul

ISTORIA
FILOSOFIEI

DUPRE

ALBERT SUEGLER

DE

IEROD. GENADIU ENACĒNU.

FILOSOFIA ANTICA

PARTEA I.

BUCURESCI
TIPOGRAFIA LUCRATORILOR ASOCIATI
12, PASAGIUL ROMANŢ 12.
1899.

E
N
N
S

1914

No. 10

RECEIVED

JAN 10 1914

[Faint circular stamp]

RECEIVED

JAN 10 1914

[Faint circular stamp]

RECEIVED

JAN 10 1914

[Faint circular stamp]

325 099 (98)
Rev. 16575.
ISTORIA

FILOSOFIEI

DUPRE

ALBERT SUEGLER

DE

IEROD. GENADIU ENACÉNU.

FILOSOFIA ANTICA

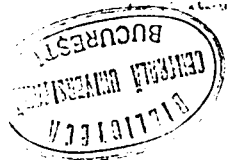
PARTEA I.

BUCURESCI

TIPOGRAFIA LUCRATORILOR ASOCIATI

12. PASAGIUL ROMANU 12.

1899.



22174

19(3)

CONTROL 1953

1956


1210781
ESTRUCIA
COTA 16575

1961

D

RC71/06

SECRET

B.C.U. Bucuresti

C22174

SECRET

SECRET

SECRET

SECRET

SECRET

SECRET

GÎUNIME ROMÂNĂ STUDIOȘĂ!

Eca și al treile dar, ce eă proadue idee, reprezentate de tino!... Aici tu nu vei găsi, ca in cele doă de mai 'nainte, o sistemă de filosofă, a comodată la unŭ scopŭ specialŭ; aici se cuprinde filosofia filosofiei, filosofia absolutului, intru cât acesta este revelatŭ spiritului umanŭ. Acum, de voesci sŭ te afirmi in existența ta și sŭ te presintŭ, ca unŭ membru viŭ a generatiunei, ce compune venitorul, studiasŭ acestă carte cu ce mai mare atentiune, și in dinsa vei vidŭ, ca intru'nŭ reliefŭ, cea, ce aŭ perceputŭ spiritul umanŭ din absolutŭ, precum și cea, ce 'iaŭ mai rămasŭ sŭ descopere din acest abisŭ. Prin studiul, adaug, seriosŭ numai a acestei cărți, vei face, ca, adăugând și tu o verigă la desvoltarea filosofiei, sŭ rădicŭ natiunea, pre carea in curênd ai s'o representŭ, la rangul de spiritŭ umanŭ, cea ce'i va crea și unŭ meritŭ in istoria filosofiei...

Fna. énu.

... care este, în fapt, o formă de raționament, o raționare care se bazează pe o anumită premisă și care are ca rezultat o anumită concluzie. Este o raționare care se bazează pe o anumită premisă și care are ca rezultat o anumită concluzie. Este o raționare care se bazează pe o anumită premisă și care are ca rezultat o anumită concluzie. Este o raționare care se bazează pe o anumită premisă și care are ca rezultat o anumită concluzie.

PREFATA

Fie-care om, când raționă, el filosofează, și filosofia lui e cea mai adevărată, care rezolvă cestiunile raționamentate în modul cel mai absolut și mai infailibil. Așa unul, pe baza studiilor, făcute asupra unui obiect, afirmă cu o certitudine absolută, că esența aceluși obiect este aceea, pe care el o afirmă. Un altul, auzind de la un om de autoritate, vorbindu-se anume intru'n (sensu despre acel obiect, el susține, că natura obiectului din cestiune nu poate fi alta, de ace auzită. Și chiar omul, ce a perceput un obiect de studiu prin mijlocul capacităților interne, prin conștiință și reflecție, prin imaginație și raționament, și acest om afirmă, cu aceeași certitudine, că veritatea, aflată de dînsul intru'n mod, este singura veritate reală și chiar satisfăcătoare. În fine, un asemenea caracter își prescrie omul raționamentului său chiar și atunci, când el sub o formă filosofică și de sistemă își propune a raționamenta intru'n mod general asupra naturii lucrurilor. Astfel, sunt privirile omului în fața raționamentului său, fie această raționamentare, efectuată asupra naturii lucrurilor, parțială și generală, sistematică și momentană.

Pre de altă parte, noi știm, și experiența zilnică confirmă cunoștința noastră, că raționamentarea este uneori negativă asupra esenței unui lucru, și alte ori afirmativă asupra esenței aceluși lucru; că sistemele filosofice, cum noi avem să vedem, se exclud unele prin altele, și supunându-se unei critice reciproce, vin de disparu așa, cum dispar și generațiunile, ca să de loc unei alte sisteme.

Și în orice o sistemă filosofică apare, ca un individ, crește, mătorește și infine îmbătrânește, ca și dinsul, dispăre cu influința sa de pe arena raționamentării, ca să cedese existența sa unei alte sisteme filosofice, posterioară ei; și stena aici cu atâta este mai impresionantă, cu cât tendințele și aspirațiunile unei sisteme filosofice sînt de a imbrățișa absolutul, a cel puțin generalul. Observați fie-care sistemă filosofică, și meditați, pentru esemplu, principiile fundamentale a lui Tales și Petagora, și vă veti convinge, că fie-care nu s'a mărginit în aspirațiuni mai puțin de generale. Tales, pentru esemplu, a aflat esența lucrurilor, dacă nu absolută, apoi nu mai puțin de generală, care era în stare de a satisface aspirațiunile în această privire nu numai a unui individ, a unei generațiuni, ci a umanității în genere; și cu toate aceste noi avem să vedem, că *apa* a *umiditatea* lui Tales a putut să esplice esența nu generală a lucrurilor, nu esența, care se reprezintă lucrurile cel puțin din totă existența globului nostru, ci o esență mărginită și, ca să dic așa, o esență individuală, care s'a restrins la o esență a obiectelor numai dintr'o generațiune, și, exprimîndu-mă și mai drept, a esplicat esența obiectelor depe timpul existenței lui Tales. Și această o dic pentru cuvîntul, că Petagora schimbă esența lucrurilor din *calitativă* în *cantitativă*, și el în loc de a găsi această esență intru'n element a naturei, intru'n substrat, luat totu din natură, îl caută și îl găsește în nisce raporturi numerice și pentru această el își stabilește de principiu: «*că numărul este măsura lucrurilor*». Această pretentiune, de a afla esența, dacă nu absolută, apoi cel puțin generală a lucrurilor și a o determina intru'n modu au altul, se observă nu numai în sistemele filosofice alui Tales și Petagora, ci în toate sistemele atît antice, cît și moderne; și această pretentiune este proprie fie-cărui om, ce raționă. Și aici are totu dreptul poetul germanu; când intr'o epigramă așa se întrebă și răspunde: *Welche wohl bleibt von allen* = *Care din toate filosofile au den Philosophien? ich weiss nicht.* = *rămasu? nu știu.* *Aber die Philosophie, hoff ich,* = *Ci filosofia, eu cred, trebuie soll ewig bestehen.* = *să rămăne în eternitate.* *Am constatât,* cum se vede din cele espuse, *că omul are pretentiunea, sub toate formele sale de raționamentare, a afla veritatea și ce e mai mult, că această tendință are aspirațiuni, ce în-*

treacă marginile individualului și caută a se cufunda în generalul și de multe ori chiar în absolutul. Se observăm acum, mai înainte de a determina modul realizării acestei tendințe a omului, marginile reale, pănă unde se întinde raționamentul omului, fie ea luată, ca raționament momentană și spontană, sau raționament sistematic și succesiv.

Noi am spus, că fie-care raționament a omului este o filosofare și această filosofare, noi vom vedea, este tot-de-una conformă în caracterul ei cu obârșia sa, precum și cu datele experimentale, precum se fundese.

Omul, noi acesta o știm din psihologie, pentru că se raționalizează, are necesitate de experimentație și el pronunță un raționament simplu, numit giudeț, numai după ce face o experiență îndelungată, asupra proprietăților obiectului său de studiu. Observând, pentru exemplu, din punctul de vedere a creșterii mai multe plante, el pronunță raționamentele, sau giudețele individuale, că: *«grâul crește, fasola crește, mărșunéoa crește, prunul crește, mărul crește»* etc; și în fine, unind la un loc toate aceste obiecte, calificându-le cu un nume generic, și raționând tot într-un mod general asupra lor, pronunță raționamentul de *«plântele cresc»*. Eca procedura raționării, sau cum am numit-o noi, a filosofării omului. Tot astfel se petrece și cu raționamentul filosofic, propriu spus. Astfel am observat pe fiecare obiect din punctul de vedere a umidității și am descoperit, că toate obiectele, și specialmente cele observate de dînsul, contină în sine o doză de umiditate. Această observație ia dat tot dreptul, să se formeze raționamente speciale asupra umidității fie-cărui obiect, și să se dică, că *lemnul, pétra, osul etc. este umid.* El mai pute să dică, că *chiar obiectele, însă numai cele observate de dînsul, sînt umide.* Se întrebă acum are el dreptate să dică, că *tote obiectele sînt umide?* Și încă și mai mult, să rădice umiditatea la gradul de esență, și apoi să facă o raționament generală, că *«esență obiectelor este umiditatea?»*.....

Actiunea noastră de toate zilele, și nereșită în întreprinderile noastre ni probese pănă la evidență, că omul este o ființă mărginită, și că raționamentul nostru nu este, de cât o copie fidelă a observațiunii noastre, cei mărginite de condițiunile locului și a timpului. E pre adevărat, că filosoful diferă pănă la un grad oarecare de oamenii

ordinarii, și acesta îi și dă dreptul, de a raționa într'un mod mai general, decât cialaltii omeni. Dar acest grad de diferență nu poate urca nici o dată pe filosofu pōnē la aface din dīnsul o ființă absolută și prin urmăre capabilă de raționamente de aceeași natură. Este știut, și anticitatea aū recunoscută în unanimitate, că Aristotel aū fostu acel omū raționamentătoriu, aū acel filosofu, care materialmente aū concentratū in sine tōtă viață predecesorilor săi, plus aspirațiunile contimpuranilor, și pentru acesta el in sistema sa aū intrunitū, existența obiectivă a ionicilor cu existența subiectivă a sofistilor, aū dezvoltatū aceste existente și le'ū combinatū ast-feliū, in cât cu dreptū cuvētū el aū fostu unū raționamentătoriu și unū filosofu mare, dar nici cum absolutū. Multe lature din viața și acțiunea existenței subiective formēsē și pōnē astăzi fundamentul logice, ca sciință; și Aristotel cel puțin din acest punct de privire ar fi avut, totū dreptul la pretēntiunea, de a raționa într'un mod absolutū, dacă Bacon din Verolam nu ar fi descoperitū lacunele logice aristotelene și n'ar fi probatū, că subiectul raționamentătoriu filosofisāsē nu numai in modū deductivū, cum aū dīsū Aristotel, dar și inductivū: *Επιμαρτυροῦντες ἡμῶν ἀποδείξεις, οὐκ ἔστιν οὐδὲν ἄλλο*.

Pre de altă parte, tot Aristotel, acest mare filosofu a timpului său, vine de stabilește legile existenței obiective, și el, mai mult decât predecesorii și contimpuranii săi, află, că existența obiectivă, se manifestēsē mai intiiū intr'o existență posibilă, pentru ca să agiungē la cea reală, și că fie-care obiectū realū și mai ales naturalū este mai intiiū o putere, aū δύναμις de existență și numai după această el devine o acțiune, aū ἐνέργεια. Această lege, descoperită de marele filosofu a anticității, aū adusū lumina ce mai mare asupra modului de existență obiectivă, și noi, *avēndū in vedere această lege, amū putē se dīcemū cu dreptū cuvētū, că Aristotel este unū filosofū, care raționamentēsē intr'unū modū absolutū.* Dar ce e de făcutū cu legea existenței subiective? Pentru Aristotel existența raționamentătorii, omū și chiar filosoful, este o ființă, ce încă nu pare a si' avē legea existenței sale. Omul, pentru Aristotel, rămâne unū individū isolatū, care își are existența și și-o perpetuă intr'unū modū asardos, și sōrē de nici o lege stabilă. El in acest punct mai că se asamănă cu Plotin, care condiționēsē raționamentarea absolută cu o inspirațiune divină. Ast-feliū de caracteriū are și raționamentarea, aū filosofisarea lui Aristotel, care de multe-ori se numēsce centrul filosofiei, și in care rađa

esistenței subiective n'a fost încă concentrată, și a rămas, ca această rață, legea existenței subiective, să se concentreze în Hegel, și el numai să poată descoperi, că și omul cu toate raționamentele sale se manifeste mai întâi sub forma de posibilitate, și, numai după acest act, poată deveni și o realitate.

Eca terenul, la care ne'ă condusă faptele, și noi putem foarte ușor constata acum, că *fie-care om raționează, și totu-o-dată, că raționează într'un mod individual*; adică *că fie-care raționament se află în raporturi directe cu obârșia sa*; cu alte vorbe, *că fie-care om, și chiar filosoful, raționează într'un mod relativ*. — Se intră însă, ce e de făcut cu aspirațiile și tendințele omului raționant, că fie-care om, fie el un individ între alții, fie-el un filosof, manifeste cu totă raționarea tendința spre absolut, și prescrie raționamentelor sale caracterul de singure vere, de singure perfecte și chiar absolute? Ce e, și de ce, de făcut cu această tendință, care se manifeste în *fi-care om*, începând cu sistema lui Tales, și terminând chiar cu eclectismul francesu? Putem noi să știm, că această tendință și aspirație a omului, fie-el chiar de sistem, este în totul falsă și nefundată? Putem noi, pre de altă parte, să admitem alternativă, că această aspirație este în totul dreaptă și că *fie-care om* dar mai ales filosoful, raționează într'un mod absolut? Anega această aspirație însă, a fi cu neglijență în fața celor petrecute în giurul nostru și a admite o supoziție, pre carea n-o poată refuta *fi-care sistem filosofic* într'un mod expresu. A știe însă, că această aspirație este în totul legitimă și că *fi-care om* cugetă într'un mod absolut, iusamă a căde în contradicție, de unde nici o sofismă nu ne poată scote. Se observă cu toate aceste pre ambele supoziții, pentru ca să vedem ce este legitim și drept în această aspirație a omului și ce poată fi iluziu.

Noi am vădit, că *fi-care om raționează într'un mod individual* și că chiar Aristotel, cu totă originalitatea și generalitatea raționării sale, n'a putut să trece pre marginile relativului, și el descoperind mai multe legi a existenței atât subiective, pre cât și obiective, n'a încetat de a crede, că el raționează în modul cel mai complet și chiar absolut. *Acăsta este în adevăr o tendință reală și ea își are raționamentele existenței sale numai în aspirațiile și în dorința omului, de a se identifica cu*

absolutul. Noi vom vedea, că sistema filosofiei lui Aristotel este filosofia în adevăr generală, dar nici într-un mod absolut. Ea însumese în sine, pre cât ideile sistemelor predecesorie, tot-pre atâta și aspirațiunile contemporanilor săi și acesta anume îi și dă dreptul, de a fi o sistemă filosofică și tot-o-dată una din sistemele filosofice cele mai generale, dar nici cum absolute. Aristotel poate fi numit filosoful prin excelență numai a anticității, dar nici cum a tuturilor timpurilor. Lui 'ise poate spune: «*hece homo*» aŭ «*αὐτός ἐστι*» cum dicem imvătăceii lui Petagora, din punctul de privire a raționamentărei, numai în sensul general; dar nici cum absolut; și acest mare filosof al anticității a filosofat și raționat într-un mod general numai asupra sumei de experiență a trecutului și a prezentului lui, dar nici cum asupra experienței venitorii, aŭ luată în sensul posibil.

Tot în asemenea sensu poate să poarte unŭ titlu de distincțiune fiecare sistemă filosofică, care însumese în sine doctrinele preesistănde și carele aplică la unŭ scopu determinat. Așa pentru acesta noi putem cita aici sistema eclectică modernă. Cusin, deși în prefața dela istoria filosofiei de Teneman, are pretentiunea, că «*eclectismul este singura filosofă absolută*», noi nu putem să 'i recunoșcăm, decât meritul lui propriu. Eclectismul, fie privit în comparațiune cu una din sistemele ficționare, este o sistemă mai completă și mai generală; fiind că ea, plecând dela realitatea subiectivă, care este însuși mintea eclecticului, se fundese pre date a experienței obiective, luate din istoria dezvoltărei spiritului uman. Eclectismul, cum vedem, nu este nici el filosofia prin excelență, filosofia absolută; este și el o sistemă între celelalte sisteme, și prin aceea, că el tine contu de ambele elemente a esistenței și admite realitatea pre cât subiectivă, tot pre atâta și obiectivă și în fine își găstufica scopul esistenței sale, esplicând într-unŭ modu mai realu actualitatea, are totu dreptul la rangul de sistemă; și mai ales, când cine-va prin dînsul își propune, de a realiza unŭ scopu practic și determinat într-unŭ modu precis.

Eca, duple noi, importanța relativă a fie-căria sisteme filosofice și noi aici, cum se vede, privim la fie-care sistemă filosofică din punctul de vedere a defectelor lor și am agiunsu în fine la o consecință negativă, că *nică una din sistemele esistănde nu intrunesc condițiunea, de a fi o filosofă perfectă și cu caraterul de absolută*.

Dacă nici una, din sistemele filosofice esistănde, nu intrunesc

conditiunea, de a fi o sistemă filosofică completă, și nici p^ote fi imvestită cu caracterul de filosofie absolută, dacă, pe de altă parte, lumea vechiă cu totă realitatea ei obiectivă și subiectivă, precum și lumea noă cu totă realitatea ei istorică nu intrunesc în sine condițiunea, de a fi o filosofie completă și de a manifesta în totă plenitudinea ei realitatea absolută, se intrăbă acum, ce rămâne omului în rezultat, și care este partea lui, dacă nu un misticism, aū, încă și mai mult, un scepticism rotund? Ar fi avut fie-cine totu dreptul, ca să agiungă la o asemenea conclusiune, dacă, alătore cu importanța absolută a sistemelor filosofice, noi am fi negat și pe ce relativă. Din contră, noi am pus în evidență distinciunea, ce există între relativ și absolut, și am arătat, că omul prin rati-onamentarea sa nu se urcă, decât p^onă la gradul de generalitate. Cât însă privește pre manifestatiunea absolutului în relativ, apoi noi am disu destul, când n^omă esprimați, că generalul este mod-ul de expresiune a absolutului în relativ, și că fie-care sistemă filosofică intru atăta legitimă există ea, intru cât ea prin generală reprezintă mai multe lature a existenței absolute.

Este însă de observat, și noi această chestiune am atins-o și p^onă acum chiar, că fie-care sistemă filosofică, ne reprezentând prin sine absolutul, ea nu reprezintă și nici suma generalităților, prin care s'au manifestat p^onă acum absolutul în relativ. Luați ori care sistemă de filosofie și o observați în continutul ei; aū, încă și mai mult, luați o chestiune oare-care dintr'o sistemă filosofică și veți vidă, că alătore cu generalul aū idealul acelei chestiuni, giocă un rol foarte mare individual circumstantial. Observați, că se mă exprim și mai concret, că în republica ideală a lui Platon, care din punctul nostru de privire p^ote purta și epitetul de generală, alătore cu expresiunea absolutului, manifestată prin idealitatea ei, există o sumă de individualități circumstantiale, și Platon în republica sa, mai absolută duple caracteru, imparte cetățenii în : εἰρηνοὶ; și βίβρατοι, εὐθετοὶ și δοῦλοι adică, admite într'o republică, care își propune realizarea dreptății infinite și absolute, nisce cetățeni, luați din viața individuală a Greciei, și încă conimpurane lui. Și acest amestec de general cu individual il întimpinăm nu numai la idealistul anticității, dar în ori-care sistemă filosofică, fie chiar și ce mai posterioară. De aici conclusiunea generală și tot de caracter negativ, că sistemele filosofice, nereprezentând nici una din dinsele absolutul intru'nă modă

directă, ele nu represintă și nici numai generalul, ci sîntă fiecare din dînsule, esprimăndune în termîni pozitivi, manifestatiunea directă a absolutului prin generală și indirectă prin individuală.

Acum, dacă nici una din sistemele filosofice nu represintă pre absolutu în tôte laturile manifestatiunei lui, și dacă, pre de altă parte, aceste manifestatiuni se potă cuprinde numai în suma reprezentatiunilor absolutului prin generală, apoi e foarte evidentu, că do căteori noi ne vomă propune, de a avé representatiunea completă a absolutului prin generală; aș vomă căuta, de a avé 'nainte-ni o adeverată și tot-o-dată o completă sistemă de filosofă, și în fine ni vomă propune, de a ilătura din studiile nōstre filosofice tôte scopurile partiiale și vomă urmări unū singurū scopū, adică manifestatiunea completă a absolutului prin generală, atunci-nuamă *istoria filosofiei* este singură, competentă, de a satisface tôte aceste cerinte a spiritului nostru: În istoria filosofiei are să se vadă prin fie-care sistemă totū acea, ce noi amū numitū individualitate circumstantială a desvoltărei spiritului umanū; generalitatea, aș manifestatiunea absolutului în fie-care epocă a acestei desvoltări, și în fine, aspiratiunile spiritului umanū, care aș se represinte pre de o parte tendintele desvoltărei mai departe a spiritului, iar pre de alta, laturea de manifestatiune a absolutului în venitorū. Acum din cele vorbite *se face foarte evidentă importanța istoriei filosofiei, ca sciință, și ca are să ni represinte manifestatiunea absolutului în relativă, aș, tinēnd contū și chîiar de inuși procedura acestei manifestatiuni, să șicemū mai dreptū, că istoria filosofiei are să ni represinte desvoltarea individualului prin generală.*

Eca în termeni generali importanța istoriei filosofiei în rōndul tuturor sistemelor filosofice. Dar acēstă importanță a ei se pōte foarte ușor cufunda cu importanța istoriei, luată în generală, și noi aici, mai 'nainte de a indica modul espunerei istoriei filosofiei, care modū ar fi singurū capabilū, de a conduce la scopul propusū, trebuie să indicămū și să stabilimū distintiunea între desvoltarea istorică a spiritului umanū, manifestată prin sistemele filosofice, și desvoltarea vietei umane, reprezentate prin actele de viață istorică, numite instituii.

Omul, ca și fie-care productiunei a naturei, la inceputul desvoltărei sale este unū individū, și totū-o-dată unū individū, ce nu conti-

ne in sine nimică din aceea, ce se pôte numi generală. El in această stare a naturalității sële nu se urcă mai sus de aceea, ce se numesce instintă; și instintul naturală, privitū din punctul de vedere a ratiōnamentărei, nu este, de cât unū simplu giudețū. Individualitatea naturală, și neintrată încă prin calea de desvoltare in generală, manifestesă actiunī de conservatiunea de sine, și aceste actiunī sântū efectul și conclusiunea naturală a giudetelor: «*acēsta e repugnabilă, cealaltă afectătōriă*». Aceste giudete, cum videmū, de o formă încă abstrată, servescū de basă sub formă de nisce giudete particulare tuturor actiunilor institive a omulū, precum și fie-căria individualității naturale. Din momentul insē, ce omul specialminte își propune, de a eși din individualitatea sa naturală, pune in jocū nisce sciute capacități, care la începutū explorēsă absolutul sub forma de ideale imaginare, ce încă n'ău nici caraterul de generală, dar pre care el le individualisāsă și le preface in institutiunī, ce cōstitūă viața lui istorică. Așa că noi, dacă nămū propune, de a determina in terminī generali suma vietei istorice a omulū, noi amū putē forte bine sē dicemū, că *ea cu tōte institutiunile ei este individualisarea absolutulū prin ideale imaginare*. — Este insē unū lucru de observatū, că acēstă individualisarea a absolutulū prin imaginatiune este unū ce perpetuū și permanentū, și istoria fie-căria institutiunī a vietei istorice a omulū ni probēsă pōnē la evidentă, că fie-care institutiune, precum și tōtă viața istorică in genere, își are idealele sële de desvoltare, care constituescū epocele vietei istorice mai intiiū a fie-căria institutiunī in parte, și apoi a vietei istorice in genere. De unde avemū, că *viața istorică a omulū este individualisarea perpetuă și progresivă a absolutulū prin ideale imaginare sub forma de institutiunī a vietei istorice a omulū*.

Și pre de altă parte, dacă noi nămū mai propune, de a determina și rolul ratiōnamentulū in acēstă explorare a absolutulū pentru viața istorică a omulū, și dacă noi amū avē in vedere și tōte fazele, prin care aū trecutū institutiunile vietei lui istorice, apoi amū putē dice, că ratiōnamentulū aici se parte numai intru atăta; pentru ca aceste ideale sē nu alunece de pre terenul de realitate. Și in adevērū, noi putemū stabili și aici o lege generală și sē dicemū, că *perpetuarea și stabilitatea fie-căria individualisării a absolutulū in viața istorică a omulū stă in legăturēi directe cu participarea ratio-*

nământului, fundatū pre experiența individualității omului din fie-care epocă a vieții sale istorice.

Așa, că noi exprimând în termiņi generali cele, ce am dișu despre viața istorică a omului, putem sē resumămū în următoarele: că, *viața istorică a omului este individualizarea absolutului prin ideale imaginare, că această individualizare este progresivă și permanentă și însine, că ea se condiționeșē și de raționamentul nostru particulariu, care se numeșce giudētū.*

În ôre-ce cu filosofia nu este tot-ast-feliū. Aici nu'și are locul imaginațiunea; și filosofia, în genere vorbind, nu se *inspiră* dar, *refletēșē*. Și ea în istoria sa reprezintă aceeași procedură între absolutū și individualū; dar mișlocul, prin care absolutul în filosofă se exploreșē, aū, exprimândumē mai dreptū, mișlocul, prin care spiritul umanū se urcă pōnē la una din laturele absolutului, nu este intuițiunea, aū inspirațiunea, ci reflesiunea asupra idealelor vieții, re-velate prin imaginațiune și această reflesiune se efectuă prin capacitățile, ce contribuē la manifestatiunea raționamentelor generale. Și această procedură a explorării și a rădicării spiritului umanū pōnē la abtolutū este și ea o procedură permanentă și perpetuă, și ea se condiționeșē cu însuși natura nedescabilă și fecundă a explorării absolutului prin imaginațiune pentru viața istorică a omului. Voese sē dic, că *filosofia aū filosofisarea spiritului umanū, avēndū și începutul în viața istorică a omului, ea se va perpetua cât va dură aū se va desvolta și această viață a lui și precum viața istorică a omului este permanentă și progresivă, ast-feliū e și filosofia lui*; și tot această și face, că filosofia ce mai completă sē nu se pōtē continē de nici una din sistēmele ei, ci numai de *istoria filosofiei*.

Pre lōngă aceste, trebuie sē observămū, că în filosofă, că și în istoria vieții umane, se observă acelēși latere pentru efectuarea dezvoltării filosofice a spiritului umanū. Aici se presintă același termiņi chiar, ca și în istoria vieții umane, și dezvoltarea filosofică trebuie se trecē dela individualū la absolutū. Spiritul filosofului, fiind și el o individualitate a epocii sēle, și concentrând în sine totă viața individuală a gradului de dezvoltare istorică a omenirii sēle, el începe a generalisă această viață și prin această el se urcă, ca sē dic așa, spre absolutū. E pre adevărătū; că nu tōte sistēmele de filosofă își espunū reflesiunile lor în modū inductivū; adică se urcă prin generalū dela individualū spre absolutū. Și Platon, pentru e-

semplu; precum și alți filosofisemini lui, își stabilescu, aū, mai bine
 dicēnd, inventēsū nisco idei aū principii, prin mijlocul cărora, apoi
 caută a esplica realitatea individuală; care pōte fi atāt fisică, cât și
 istorică. Acea însă, ce putemū stabili, ca terminū indispensabilū
 pentru desvoltarea filosofică, este individualitatea omului, care, du-
 pre cum amū dīsū, nu este mai multū o individualitate pur-naturā-
 lă, dar este o individualitate istorică; și filosoful în espunerea sis-
 temeī sēle, nu are ca istoricul, a inventa ideale pentru viață, și a
 preface laturele absolutului în institutiuni a vietēi istorice umane,
 el din contra, are sē plece spre a generalisa însuși acēstă viață is-
 torică și, urcāndușe de la individualū, faū pogorāndușe de la absolutū,
 el are sē generalisēsū pre fie-care momentū a vietēi sale istorice și,
 avēnd in videre diverselē ideale; esplorate pentru viața istorică din
 absolutū, și tinēnd contū atāt de idealele, realizate in viața istorică
 sub formă de institutiuni, cât și de cele nerrealizate; rēmase ca aspi-
 ratiuni și tendinte, el pāșesce, la ale verificā, ca sē dic ast-feliū,
 cu idealul lor, și a indica ce anume intr'unū scītū momentū din via-
 ța istorică a omenirei este rationally și cōformū cu mōdelul
 ei și ce anume nu. Eca causele, pentru care filosofia face de multe-
 ori eruptiune cu viața istorică a omenirei, și aici anume își găsescū
 rationamentele acele sisteme filosofice, care, erupēnd cu viața indi-
 viduală a epoei lor, vinū de se declarā contrarii institutiunilor esis-
 tānde și unele chiar se constituē in institutiuni sociale și in scōle cu
 scopuri practice. Ast-feliū se pōte observa mai ales in anticitate scō-
 la lui Petagora, directiunile filosofice a sofistilor etc. *Alte*
 Noi am dīsū, cā individualitatea vietēi este necesariā in istoria
 desvoltārei spiritului umanū; ca și individualitatea esistentei in
 viața istorică a omului. Noi am arātātū mai sus, cā pentru unū mō-
 mentū din viața istorică a omului este necesariā individualitatea lui
 fisică cu capacitātile de esplorarea a absolutului; pentru desvolta-
 rea lui însă spirituală individualitatea omului fisică cu capacitātile
 de esplorate a absolutului nu este satisfācētōriā; aici el are nece-
 sitate de o individualitate istorică și el trebue sē fi realizātū o sumă
 din idealele, esplorate, in viața sa istorică și numai in acest mo-
 mentū vine și filosofia cu reflesiunea ei. De acea, cu dreptū cuvētū
 D. Šuegler, și cu dīnsul și alți istorici a filosofiei moderne, nu gā-
 sescū momentul inceperēi filosofiei, decāt numai cu Tales. Dupre
 dīnșii, precum și dupre fie-ce omū, care face distīntiune intre isto-

ria vieții și istoria filosofiei, geniul uman în Orient n'au făcut altă, de cât au explorat absolutul pentru viață. Aici există numai intuițiune, inspirațiune, creare de ideale, și cu o vorbă viață istorică, dar nici-cum reflesione, generalisatiune și înfiu filosofică. Omul în această epocă, întrebându-se și el despre originea lumii, își răspunde prin mijlocul imaginațiunii, și emanațiunea indiană, au antitezele și principiile oposite, reprezentate prin Ariman și Ormus, nu esplică esența lumii obiective, ci numai modul manifestatiunii ei. Aici omul, în acest moment a vieții se istorice, se întrebă despre modul aparițiunii se pre pământ, precum și a realității obiective în genere, numai pentru singurul rationament practic, de a'î procura idealele vieții se istorice. Curiositatea însă științifică, și întrebarea despre esența lumii obiective omul 'șio propune numai după ce individualisase o sumă de ideale, explorate pentru viață dela absolut prin imaginațiune; și el se face protestant și se referă critică asupra individualității se istorice, numai după ce individualisase și realisase idealele se explorate. Eca raporturile dezvoltării istorice a omului în comparațiune cu dezvoltarea lui spirituală, și noi, resumând, dicem, că *omul, fiind dotat de capacitățile necesare pentru dezvoltarea sa, cere pentru dezvoltarea vieții istorice o individualitate fizică, în ore-ce pentru dezvoltarea spirituală el are necesitate de un grad de dezvoltare istorică, acum realizată.*

Stabilind distinciunea esențială și necufundabilă a vieții și a filosofiei și neputând nici într'un mod, din cauză acestei distinciuni, a le cufunda între dînsele, precum și nici a ilocui una prin alta, noi venim acum să indicăm și modul de espunere a dezvoltării spiritului uman, precum și privirile cele mai fundate asupra istoriei filosofiei. Noi trecem pentru acest scop în revistă diferitele priviri asupra modului de espunere a istoriei filosofiei, și refutând părerile, care vor fi introduse de dinafară în istoria filosofiei, și nu'și vor avea baza și fundamentul lor în însuși legile dezvoltării spiritului uman, noi vom espune în scurt și modul de espunere a istoriei filosofiei după D. Șuegler, care, și după noi, este trasă din însuși legile, conform cărora spiritul uman filosofisase.

Dupre filosofii antici, cari încă nu se urcase cu privirile lor pînă la universalitatea persoanei omului, nici nu exista istoria filosofiei. Aristotel singur întorce privirile se asupra predecesorilor se, și el vorbesce despre principiile și părerile sistemelor preexistând n-

mai, cu singurul scop, de a refuta acele principii și păreri și totodată a stabili pre a sele. Ba ce e mai mult, că istoria filosofiei, ca știință în adevăratul sens, își are organizarea sa numai în timpii cei mai posteriori a erei noastre moderne și nu'și datese începutul, decât după periodul filosofiei critice. Noi amu dîsu mai sus, că universalitatea persoanei omului și idea generală, că există unu spiritū umauū, geniul lumii, își are începutul numai dela Hegel și el cel intiiū s'aū urcatū cu rationamentul filosoficū la idea de omū, privită în sensū generalū. Acum dacā numai de la Hegel spiritul umanū aū pututū sē reflectesē această idee, inventată de creștinismū, se întelege de sine, cum pōne la dînsul aū pututū sē privescē filosofia la omū, precum și la diferitele momente de dezvoltare a spiritului lui. Pentru filosoful, anterioriū lui Hegel, omul nu putē sē aibā altā însemnătate, de cāt însemnătatea individului, și productiunile lui mintale, aū sistemele filosofice, trebuē sē fie-privite, ca fenomene isolate, și private de tōtā legătura lor internă.

Dar noi sē venimū la cestiunea, ce ne ocupā, și sē ne întrebāmū despre modul espunerei istoriei filosofiei, în respectul sistemelor; ce nu se manuducēu de principiul, că omul are o personalitate universală, și că productiunile lui din diferitele epoce și locuri sîntū în legătură strînsă și internă între dînsese. La această întrebare noi, fundāndunē pre privirile lor asupra personalității omului, precum și a productiunilor lui, pre de altā parte, avēnd în vedere chiar și modul realū de espunere, nu putemū sē avemū în rezultatū altū respunsū, privitoriu pre această cestiune, decât numai *cā sistemele filosofice se lega între dînsese numai prin singura sucesiune de timpū*. Intru'nū asemenea modū de espunere a istoriei filosofiei nu lipsēce ordinea și progresul, dar această ordine și progresū sîntū simple cronologice și tōtā mișcarea, cerută de progresul filosofiei, constā în mișcarea și progresul timpului. Aici se mișcă timpul și nu filosofia, și prin urmare, ne avēnd progresul filosofiei, ci numai a timpului, privitū din punctul de vedere a fenomenelor filosofice, noi nu avemū nici filosofią, ci mai multe momente de timpū, unde între altele aū apărutū și cāte o sistemă filosofică.

Modul cronologicū de espunere a istoriei filosofiei, procurānd numai materialul, necesariu pentru dînsa, el aū trebuitū sē disparā îndată din istoria filosofiei, ce ea aū începutū a reflecta cāt de puțin asupra materiilor, espuse în ordinea cronologică. Noi amū arātātū

mai sus, și aici o repetim, că fie-care sistemă filosofică are pretențiunea, de a reprezenta singură și intru'nă modă completă veritatea. Această pretențiune a sistemelor, ce compun istoria filosofiei, a trebuit să impresioneze pre istoricul filosofiei, care, lăsând modul de expunere cronologică, unde nu se ține în vedere nimic din conținutul sistemelor filosofice, a trebuit să întoarcă atențiunea sa, dacă nu asupra valorii reale a sistemelor, apoi cel puțin asupra valorii lor nominale și pretinse. Și cu modul acesta istoria filosofiei, părăsind ordinea cronologică și recunoscând în timp existența a însuși filosofiei, a trebuit să necesarmente să se vadă în fața a două priviri, egalmente fundate pe conținutul fie-căria sisteme filosofice. Și anume, când istoria filosofiei a privit la sistemele filosofice din punctul de vedere a pretențiunii lor, și a fost mai credulă, atunci ea a luat în considerațiune numai partea generală a sistemelor și cu modul acesta a venit la consecința, că *tote sistemele sânt egalminte bune și că ele toate represintă veritatea*. Pre de altă parte, când istoria filosofiei, împinsă fiind de pretențiunea fie-căria sisteme, că ele toate conțin veritatea, și știind, că veritatea este una singură, iar sistemele filosofice multe și une-oră chiar diametralmente oposite, și în fine a mai întorsă privirile se se exclusive numai asupra laturii individuale a fie-căria sisteme și a neglijetă în totul latură lor generală, atunci istoria filosofiei agiunge la concludiunea negativă, că *nică una din sistemele filosofice nu conține veritatea, și că această pretențiune este vagă și nereală*. Eca modul, cum în istoria filosofiei 'șau dată nascere alte două priviri asupra sistemelor filosofice, care priviri sânt cunoscute sub numele de : *eclectică și sceptică*.

Acum, mai înainte de a stabili privirile noastre asupra istoriei filosofiei, să observăm din punctul de vedere critică, atât privirea eclecticilor, pre cât și a scepticilor asupra sistemelor filosofice.

Eclecticul dice : «tote sistemele sânt egalminte bune,» și din punctul de vedere a verității, «*tote sistemele sânt egalminte vere*». Aceste sânt tesele fundamentale a eclecticismului, aplicat asupra istoriei filosofiei, și D. Cusin, părintele eclecticismului modern, agiunge, pōnă la aface din istoria filosofiei sistema sa, iar din sistema sa istoria filosofiei. Se întrebă însă, dacă toate sistemele sânt bune, și dacă ele toate conțin veritatea, de unde atâta diferență de principii și păreri? Veritatea este numai una și cu modul acesta principiile

și ideile despre dinsa, nu pot fi, decât identice; în orice, realitatea istoriei filosofiei ni prezintă un aspect cu totul diferit. Pentru eclectic, nu ca pentru cronist, istoria filosofiei există, dar existența ei este mîrtă, fără de viață și mișcare. Sistemele filosofice în fața eclectismului sînt, ca un simplu material brut, din care numai eclectismul poate scoate veritatea. Aici lipsesc valoarea intrinsecă și această valoare trebuie să fie indusă de dinafară, prin subiectivitatea eclecticului. Și dacă noi am face supozițiunea, că nise circumstări ar fi rădăcată din istoria filosofiei existența eclectismului, apoi, după consecință, noi trebuie să admitem, că în această catastrofă ar fi intrat și obiectivitatea filosofiei. Cu alte vorbe, după privirile eclectismului asupra istoriei filosofiei, se negă existența obiectivă a filosofiei, manifestată în istoria ei, și se recunoște numai ce subiectivă, reprezentată prin eclectism. Această privire este cu totul opoziată ideii de istorie; și din momentul, ce eclectismul s'a pronunțat pentru existența obiectivă a filosofiei și specialminte a istoriei ei, el din același moment trebuie necesarminte să recunoască și valoarea ei intrinsecă. Eca prin urmare, că eclectismul, punînd existența sa subiectivă de supra existenței obiective a istoriei filosofiei, și negîndu-i continutul ei independent, vine pre nesimțite, de a nega însuși existența istoriei filosofiei, a mai drept exprimîndu-mă, recunoscînd existența formală și dependentă, îi negă pre ce reală și nedependentă.

Această privire a eclectismului asupra istoriei filosofiei și această negațiune de continut independent a sistemelor ei, face din istoria filosofiei o existență pînă la un grad obiectivă, dar privată de totă viața și dezvoltarea sa progresivă. Pentru eclectic veritatea este continută de fie-care sistemă filosofică și totă diferența dintre o sistemă și cealaltă nu poate să fie, de cît formală. Dacă, pentru exemplu, veritatea s'a exploatat încă de una din sistemele antice, atunci cele posterioare ei nu și mai pot avea locul; și chiar dacă am presupune, că fie care sistemă s'a ocupat cu câte o latură a verității, atunci trebuie pre ne simțite să agîngem la terminul, cînd veritatea va fi exploatată din toate laturile ei, și cu modul acesta filosofia, fiind într-o mișcare, ea ar avea de scop numai determinarea laturilor verității, ea va fi tot-de-una privată de dezvoltarea ei progresivă. Fiind că, a fi în dezvoltare progresivă înseamnă a urmări unul și același lucru și a căuta esența obiectelor, fie din punctul de vedere calitativ, can-

titativă, morală etc.; aibă sistema filosofică de basă a explicațiunii lucrurilor unul a mai multe elemente naturale, recunoscă de principiu a lucrurilor raporturile lor numerice, a în fine de fundamentul a esenței lor un *γνώσις ἀποτόν* a altă ceva, dela care apoi s'ar determina esența lucrurilor. Numai în fața dezvoltării progresive filosofia devine ună ce organică și dezvoltătoriu după legile progresului; dar în fața principiului, că *«tota sistema filosofică este veră»*, istoria filosofiei se presintă; ca ună ce părută, ne mișcată și privată de *tota dezvoltarea progresivă*.

În fine se mai facem o suposițiune, pentru ca să ne convingem pre deplin despre lipsa de veritate a privirilor eclecticismului asupra istoriei filosofiei. Eclecticismul, ca și fie-care raționamentare particulară a generală, are pretentiunea, de a afla singură veritatea, fundându-se tot-de-una pe veritatea sistemelor filosofice, a, ca să mă exprim cu o comparațiune, construindu'și veritatea din materialul; luat din istoria filosofiei, ca dintr'un basariu. Acum, eclecticismul modern, a aflat veritatea, a, dicându mai precis, a explicat actualitatea vieții istorice a omului, și a găsit raționamentele individualității istorice a lui în sistemele, continute de istoria filosofiei. Precum a făcut eclecticismul cu sistemele filosofice, ast-feliu, după suposițiune, poate face fie-care sistemă; și acesta cu atâta mai mult, că eclecticismul este singura direcțiune filosofică, după care se poate afla veritatea. Dacă eclecticismul, ca și fie-care sistemă filosofică, urmărește veritatea, dacă noi admitem pentru eclecticism, că *tota filosofia a devenit eclectică*, și că *tota filosofia caută veritatea numai în acest material, adică în istoria filosofiei*, atunci trebuie să admitem și consecința naturală, că va veni un timp, și acesta se poate tâmpla foarte curând, când *sistemele filosofice vor descăca și nu se va mai găsi în dinsele veritatea*; cu atâta mai mult, că însuși privirile eclecticismului asupra sistemelor filosofice lasă să se înțeleagă, că acolo este continuată numai veritatea relativă și după consecință și desecabilă.

Eca privirea eclecticismului asupra istoriei filosofiei, precum și consecințele, la care ne pot duce asemenea priviri. Și noi aici ni permitem, ca în trecăt să determinăm și importanța, după noi, a eclecticismului în raportul către veritate.

Noi amă disu și pönă acum, că veritatea este ună ce nedesecabilă, însuși absolutul, care în istoria vieții omului se explorese prin ideale

imaginarie, iar în filosofie se explică prin capacitățile omului generatrice. Pre lungă aceste, noi am mai adăsat, că totu' aceea, ce omul din absolutul exploră prin imaginațiune și prin rationamentare, explică intru'nă modă generală, devine individualitatea, sau avutul lui individual; fie el de domeniul vieții istorice, sau a vieții spirituale. Ci noi aici am făcut și o distincțiune, și tot-o-dată am spus; că avutul vieții istorice a omului, sau idealele lui imaginare, create pentru viață, nu sânt în totul realizate prin instituțiunile vieții istorice a omului, dar rămân încă pînă la un grad nerealizabile, și aceste anume și constituie latura de aspirațiune și tendință a fie-căria individualității a vieții istorice a omului. Ei bine, toate celelalte sisteme filosofice, care prin mijlocul rationamentului își propun, de a explica o individualitate istorică a omului, ele tină cont și de latura, numită aspirațiune și tendință a vieții lui istorice, și acesta și cauză eruptiunea, ce mai tot-de-una se efectuează în viață și filosofie în ore ce cu eclecticismul nimic nu se întâmplă de felul acesta. Eclecticismul este și el o sistemă filosofică, și precum toate sistemele filosofice tind, la a explica individualitatea vieții istorice a omului, acesta o face și eclecticismul, dar numai asupra acelei lature din viața istorică a unei epoci, care acum au devenit o realitate și s'au prefăcut în nise științe instituțiunii. În această direcțiune au tendință a eclecticismului sace germenele, pre cât a perfectibilității scele reale, tot pre atata și a imperfectibilității scele științifice. Eclecticismul, explicând realitatea și tinând cont din individualizarea absolutului numai de aceea, ce au devenit instituțiune în viață, el este o sistemă filosofică; care nici o dată nu se opune vieții și nici poate face eruptiune cu dinsa; ne'embrățișând însă totu', ce se numește individualitate istorică, și neglijând partea ei ideală, *eclecticismul rămâne o sistemă de filosofie incompletă și numai cu scopuri curat-practice.* Eca încă o serie de rationamente, ce ni probă întru'nă modă indirectă, că, nu eclecticismul, ci a nume a ce sistemă filosofică, poate fi privită de singură veră, care imbrățișase întreaga explorarea absolutului; și fiind că unu' asemenea conținut nu are nici una din sistemele filosofice esistănde, chiar și ce mai posterioară, de aceea adevărată și tot-o-dată și ce mai completă filosofie, care n'are în vedere alte scopuri speciale, ci numai căutarea și aflarea verității, nu poate să fie, decât numai istoria filosofiei, în care cineva poate să vadă întreaga sumă a individualizărilor absolutului.

Noi amă indicatū pōnē acum, cum alătore cu privirile eclecticismului, au trebuit să apără și privirile scepticismului asupra istoriei filosofiei. Din momentul, ce istoria filosofiei au fostū negligētā in pretențiunile și aspiratiunile ei, și din momentul, ce ea au fostū privită mai ales in individualitățile și particularitățile ei sistematice, din acest momentū valōrea sistemelor filosofice au fostū pusă in suspecțiune și in rezultatū, in locū de asē găsi veritatea in fie-care sistemă a istoriei filosofiei, și a dice cu eclecticul, că *tōte sistemele filosofice sūntū vere, de-o-datā sē aude sentența, că «tōte sistemele filosofice sūntū false și că nici-una din dînsele nu contine veritatea.»* Acestā părere despre continutul sistemelor filosofice este și ea o consecință naturală a studiului, aplicatū asupra istoriei filosofiei, și chiar o formulă negativă a unia și aceliășī propositiuni. Spiritul filosofului s'au intreatū pre sine, dacă acestā generalizare a individualităților vietiei istorice a omului, dacă suma sistemelor istoriei filosofiei atingū absolutul, au continū in sine veritatea, și eclecticul 's'au formulatū unū răspunsū in totul afirmativū, iar scepticul in totul negativū. Ero-rile eclecticismului in afirmatiunea sa neconditionată noi le'mū vedūtū, sē videm acum și pre cele a scepticismului in negatiunea lui fōrē restrictiuni.

Dacă tōte sistemele, ce compunū istoria filosofiei, sūntū private de veritate, se intrēbă, de unde scepticismul 's'au formatū o asemenea privire? Noi scimū positiv, că a asemenea privire n'au pututū sē provinā delā valōrea formală și pretinsă a fie-căria sisteme filosofice; fiind că *acestā valōre este*, dupre cum amū vedūtū, *afirmativă și fie-care sistemă filosofică aflā intru'nū modū completū veritatea*; au mai propriu esprimāndumē, veritatea pretinsă este aflatā in succesiune de fie-care sistemă filosofică.

Pre de altā parte, dacă falsitatea sistemelor istoriei filosofiei nu este continută de dînsele intru'nū modū formalū, atunci ele trebuie s'ō continā intru'nū modū realū; și sistemele, ce compunū istoria filosofiei, cū tōtā pretențiunea lor la veritate, ele n'ō atingū nici una, și cu atāta mai puțin o potū posesede. — Cândū noi observāmū pre fie-care sistemă separat in continutul ei, noi videmū, că fie-care din diasele atinge veritatea dintru'nū punctū ore-care de privire. Fie-ni, pentru esemплу, sistema filosofică a Petagorenilor, și noi distingemū cu ușurință, că și acestā sistemă filosofică au resolatū cestiunea, ce 's'au propusū; dar au resolat'ō din punctul sēu de privire. Noi scimū,

că petagoreismul își dă de temă a rezolva cestiunea despre existența reală a lucrurilor, și el la rîndul său, vine do rezolvă această cestiune din punctul de privire cantitativă; și fundîndu-se pre masima, că «numărul este măsura lucrurilor», el rezolvă cestiunea și află existența reală a lucrurilor in raporturile numerice dintre unime și doime, doime și treime etc.; și infine noi scimă, că numărul de șapte aū noă, representa, duple Petagorienī, existența reală a universului. Eī bine, acum in fața acestor rezolvări a cestiunei despre existența, putemă noi să dicemă, că petagoreismul n'aū atinsū și n'aū rezolvatū chiar cestiunea despre existența lucrurilor, aū, esprimăndumē cu terminii scepticismului, că el este privatū de continutū și valōre intrinsecă și prin urmare in totul falsū? Și trebuie să scimă, că unū asemenea continutū il are fie-care sistemă filosofică separat. — Luate fiind sistemele filosofice, ce compunū istoria filosofiei, in legătura și raporturile dintre dînsele, noi distingemă veritatea și valōrea lor intrinsecă intru'nū modū și mai evidentū. Observați o cestiune, ce aū continuatū a să studia de mai multe sisteme filosofice, și pentru chări-tate fie-ni, spre esemplu, cestiunea despre categoriile logice, aū despre procedurile mintale, duple care se află veritatea. Este sciutū că dupō Socrat prin Sofisti filosofia aū inceputū a căuta existența lucrurilor in omū, și dupō ce masima, «ὁ ἀσφαλὲς μικροκόσμος» aū devenitū unū principiu filosoficū, Aristotel s'aū determinatū, a căuta și el existența lucrurilor in omū, și aū aflat'ō mai ales in acea, ce privesce existența particulariă și de actiune a omului, in nisce sciute categorii și proceduri mintale. Eī bine, dacā noi acum vomū privi-lă această cestiune din punctul de vedere a comparatiunei, ne comvingemū, că Aristotel prin Cant nu numai, că nu se negă, dar se completēsē și se confirmă mai mult. Aristotel stabilește unū numărū de categorii logice, ca forme a existentei mintale a omului; el apoi determină și procedurile de actionare a acesteī existență; și cu tōte aceste, in aceste cestiuni Aristotel este numai completatū și categoriile lui Aristotel se determină de Cant cu precisiunea desvoltărei mintale a timpului său, iar procedurile logice se afirmă cu adausul inductiunei, care rămăsēsē negligētă de Aristotel și esageratā in importanța ei de Bacon. Eca modul filosofisărei spiritului umanū, și noi, dacā margemile acesteī intrōductiuni nu nērū restringe, amū putē să traducemū tōtā istoria filosofiei intru'nū studiū comparativū de felul celui espusū. Acum se intrēbă, *este in istoria filosofiei o pr'vatiune și o*

negatiune a veritatēi, după cum pretinde scepticismul; aū unū continutū intrinsicū a fie-căria sisteme și o afirmatiune reciprocă a sistemelor între dînsele?...

Dacă veritatea nu pōte sē fie negată din continutul intrinsicū atât a fie-căria sisteme in parte, cât și a tuturorū in genere, atunci nu ni mai rămāne, de cât sē punemū in supositiune raporturile, ce există între istoria filosofiei și mintea scepticului. Noi scimū acum pozitivū, că «raporturile directe dintre mintea cugetătōriā și obiectul de cugetatū, constituescū veritatea»; și aplicānd acēstā lege la cestiunea istoriei filosofiei, noi trebuie sē avemū tesa, că raporturile directe aū indirecte între continutul istoriei filosofiei și mintea scepticului trebuie sē constituescū veritatea saū falsitatea privirilor nōstre asupra istoriei filosofiei. Pre de altā parte, noi mai scimū, că nisce raporturi, fie directe aū indirecte, nu potū sē'și aibā locul, de cât numai între doā aū mai multe esistente; și acēsta o recunōște și scepticismul, când el vine de negā veritatea din sistemele filosofice; ce compunū istoria ei. Acum, dacă pentru recunōscerea unor raporturi sūntū necesarie cel pentru doā esistente, și dacă pentru veritate aū falsitate este necesariā natura acestor raporturi, care rezultā din contactul lor directū aū indirectū, se intrēbā după tōte aceste, unde subsistā cauza, că după scepticismū, raporturile dintre istoria filosofiei și mintea umanā, fiind indirecte, daū in rezultatū negatiunea aū falsitatea? Noi am vedutū și pōne acum, că istoria filosofiei, avēnd unū continutū determinatū și tot-o-datā o existență afirmativā, ea este fōrte capabilā, de a manifesta nisce raporturi directe și prin urmare in stare de a produce veritatea. In ore ce mintea scepticului, și numai a lui, fiind a doā existență, necesariā pentru manifestatiunea unor raporturi, trebuie sē continē in sine cauzele unor raporturi indirecte și prin urmare capabile; de a produce negatiunea, aū lipsa de veritate. De unde vedemū, că *veritatea sistemelor istoriei filosofiei este unū produsū; nu a continutului lor, ci a esistenței negative, cu care se presintū scepticismul in fața continutului obiectivū a istoriei filosofiei.*

Noi amū desterninatū pōne acum privirile nōstre asupra distintiunei dintre istoria vietei și istoria filosofiei și amū disū, că istoria vietei este explorarea absolutului prin capacitatea imaginatiunei și individualisarea lui; iar istoria filosofiei este generalisarea individualității istoriei vietei și prin urmare; reintōrcerea absolutului indi-

vidualisată la sine însuși. Dacă există o distincțiune între aceste două caracteristici despre istoriă, apoi trebuie să recunoștem și afinitatea dintre dînsese, precum și legăturile strinse, ce unesc istoria vieții cu istoria filosofiei. Dacă noi la istoria vieții putem foarte drept privi, ca la suma momentelor de explorare și individualizare a absolutului, apoi despre istoria filosofiei noi putem foarte bine dice, că ea este suma reflesionilor spiritului umană asupra momentelor de individualizare a absolutului în viață; și aici concădem dintru'nă punctă numai de vedere cu părerile eclecticismului asupra istoriei filosofiei. Pentru eclecticism, precum chiar și pentru cronism, istoria filosofiei era suma momentelor sële de realizare, și noi nu ne opunem acesteii priviri, și recunoștem și noi, că istoria filosofiei este suma momentelor sële de realizare, aș suma sistemelor ei; dar unimele, ce compună acăstă sumă, aș sistemele, ce compună istoria filosofiei, nu sîntă legate între dînsese prin necesitatea timpului, aș printru'nă ideală, impusă de din afară de o minte, și aplicatū asupra fie-căria sisteme de eclectică. Acăstă uniune pentru noi este tot întrensică, ca și cuprinderea fie-căria sisteme, și noi avem să descoperimă firul, ce lăgă diferitele sisteme filosofice între dînsese, precum și momentele individualisărei absolutului tot în istoria.

Dupre opiniunea generală filosofia se ocupă *cu aflarea verității*, aș, prefăcînd acăstă espresiune într'o definițiune sciintifică *«filosofia este tendința spre veritate»*. Acăstă opiniune despre filosofă datēsă încă de pre timpul lui Petagora și ea este aplicată numai asupra filosofiei, propriū dīsă. După acăstă opiniune rezultă, că tôte cele lalte manifestatiuni ale vieții, și specialminte a omului, tindū la alt ceva, afară de veritate; și fiind că noi aici privimă la istoria filosofiei și a vieții din punctul de vedere a verității aș a falsității lor, apoi trebuie să avemă conclusiunea, că tôte celelalte manifestatiuni a vieții, afară de filosofă, tindū la realizarea falsității. Acăstă conclusiune aș trebuită să fie neacceptată atăt de inventătorul numirei de φιλοσοφία, cât și de totii acei, ce facū încă o distincțiune de felul acesta între filosofă și viață. Din punctul nostru însă de privire iesă, că fie-care manifestatiune a vieții spirituale a omului este o tendință spre veritate, o filosofă. Din momentul, ce spiritul umană tinde la așeși din individualitatea sa naturală, aș istorică și a explora, aș a rationamenta intru'nă modū ôre-care absolutul, el tinde spre veritate; dar în viață tinde spre veritate prin explorarea de ideale și realiza-

rea lor in institutiuni, in óre-ce in filosofíá tinde tot spre veritate și atinge absolutul prin capacitățile generátorie, prefăcând aceste momente de generalizare și rationamentare in sisteme filosofice. Acum, precum in istoria vietei spiritul umanú explorésé și ideale, care rămânú neindividualisate in viață, și constituescú cu sine elementele fundamentale a momentului de individualizare posterióriá, tot-ast-feliú și in istoria filosofiei, unde spiritul umanú refletésé și rationamentésé asupra unui momentú din individualitatea vietei, precum și asupra idealelor lui nerealisate; și specialminte in fie-care sistemá filosoficá noi putemú sê distingemú, cá idealele, explorate din absolutú și realisate in viață, devinú in sistemele filosofice notiuni áu idei perceptibile de rationamentú, care putemú dice, cá constituescú acum cu sine individualitatea filosoficá a spiritului umanú, in óre-ce idealele, rămase nerealisate, constituescú cu sine nisce posibilități, care devinú notiuni și idei rationamentale numai pentru sistema de filosofíá următóriá. Eca in scurt, privirile nóstre asupra istoriei filosofiei și *ca pentru noi este rationamentarea spiritului asupra vietei, unde laturea realá a vietei dá nascere ideilor, și notiunilor sistemei filosofice, iar ce idealá formulésé posibilitățile ideilor unei sisteme venitorii.*

Fie-care sistemá filosoficá, noi avemú sá videmú, contine in sine de o parte nisce idei și notiuni, pre care lé'ú perceptú încá Aristotel in respetul numai a esistenței fizice și el in *Metafisica* sa áu esprimatú părere, cá esistența și cu preferință ce fizicá, trece prin doá momente de viață; adică prin posibilú, care dupe dînsul este *δύναμις* și realú, care se esprimá prin *ἐνέργεια*. Acum, dacá Aristotel, cum el áu făcutú distintiune intre esistența fizicá și absolutá și áu esprimatú viața esistenței fizice prin *δύναμις* și *ἐνέργεια*, iar pre ce a esistenței absolute, numai prin *ἐνέργεια*, ar fi mersú mái departe și ar fi aplicatú aceste momente de viață și asupra esistenței istorice a omului, fie acéstá esistență, privitá din punctul de vedere a vietei áu a desvoltărei spirituale, atunci Aristotel ar fi fostú filosoful prin escelență și ar fi resoltatú o cestiune, care abie áu devenitú proprietate aspiritalui și s'áú prefăcutú intr'o idee realá numai in timpurile moderne. Hegel întâiú áu resoltatú cestiunea despre momentele vietei omului á-tát istorice, cât și spirituale; și el, percepând generalitatea persoanei omului, áu observatú, cá momentele, ce compunú desvoltarea lui istoricá, sântú momente de *posibilú și realú*. Acéstá transitiune a

vitei de la un moment la altul și această schimbare a dezvoltării omului din posibil în reală face mai întâi, ca fie-care moment al istoriei să fie o mișcare, o viață, și apoi și însuși istoria cu toate momentele ei de dezvoltare să fie și ea o mișcare și o viață, dar o mișcare și o viață completă, organică și progresivă. Dacă istoria în genere, și specialmente a filosofiei n'ar fi o viață progresivă, atunci cum ar fi putut Hegel, al mai bine zicând, spiritul uman să se amintescă după atâta timp o cestiune, percepută numai în respectul existenței fizice, și rămasă sub forma de posibilitate în aceea, ce privesc existența istorică a omului? Dacă, pe de altă parte, istoria filosofiei n'ar fi o viață organică, atunci noi în istoria filosofiei am avea un corp dismembrat, unde fie-care sistem, precum și fie-care idee ar sta independentă de cele corelative ei, și sistemele precum și fie-care idee în parte nu s'ar fortifica între dinsele spre a ajunge la scopul lor final, care este dezvoltarea progresivă. Dacă în fine, istoria filosofiei n'ar fi și viața cea mai completă, atunci noi trebuie să cădem din necesă în una din aceste două supoziții: adică, al, că completarea filosofiei nu se realizase nici într'un mod, și în asemenea caz suntem complici la toate erorile și consecințele privirilor scepticismului asupra istoriei filosofiei, al că se realizase într'o sistemă ore-care și atunci recunoșcem pre nesimțite defectele eclecticismului și a tuturor sistemelor de filosofie, ce se califică și cu numele de dogmatice. Din contra, noi admitem privirea, că *istoria filosofiei este viața spirituală și filosofia cea mai completă, de care dispune spiritul uman, și toate sistemele, ce o compun, sînt în totul semine cu membrele unui organism, care, avînduși și el viața sa organică, tinde în modul cel mai regulat la o dezvoltare permanentă și progresivă.*

Eca privirile asupra filosofiei, privită ca producție a spiritului uman, și care priviri al să fie gîjustificate pînă și în amănunt de datele istorice, ce ni prestat. D. Șnegler face, cum se va vedea, din această istorie a filosofiei, o adevărată sistemă filosofică; și el, stabilindu'și de basă principiul istoriei și afirmînd tot-o-dată și lăturea subiectivă a filosofului, află în adevăratul sens veritatea. Și el, ca și fie-care filosof, ce pentru veritate recunoște necesitatea condițiilor de subiectivitate și obiectivitate a existenței, vine, de afirmă de o parte datele istorice, ca elemente fundamentale a unei sisteme, ce are în vedere espunerea dezvoltării filosofice a spiritului

umană, iar de altă parte, dă o mare importanță privirilor sêle subiective asupra acestor date, care sîntu necesare spre aflarea cauzelor și a legilor, dupre care sê producū diferitele fenomene, ce compunū datele istoriei filosofiei. Acestū modū de espunere a istoriei filosofiei și dă preferință D. Șuegler cu istoria sa 'naintea multor istorii de filosofii. El intrece prin meritul sêu tôte istoriile filosofiei, care, fundându-se pre principiul curat subiectivū a filosofiei lui Hegel, vinū de acomodésē și tot-o-dată alterésē sistemele filosofiei pentru o ideă, impusă lor de dinafară prin mintea filosofului. Și aici trebuie sē o spunemū, că istoria filosofiei D. Șuegler stă in totul măi sus și de cât acele istorii a filosofiei, care sîntu private de tôte privirile generale, și care ni presintă nisce materialū, unde lectoriul nu vede cauzele, precum și nici scopul esistentei lui. Cu o vorbă, *D. Șuegler ni dă prin istoria filosofiei sale o adevărată și ce măi completă sistemă de filosofii*; lăsând apoi, *ca fie-cine sē și alégă din istoriă, comform scopului specialū, ce'și propune, pre ace sistemă filosofică, care întrunescē măi multe conditiuni corespunđetorie scopului sêu.*

1869 August 10/22

Buenrescī.

I. Gn. Enacénu

ISTORIA FILOSOFIEI

INTRODUCTIUNE

§ 1.

NOTIUNI DESPRE ISTORIA FILOSOFIEI

Definițiunea filosofiei. *A filosofia înseamnă a raționaliza; adică a urmări într'un mod rațional esența obiectelor. Ci cu această nu se determină în de așuși notiunea despre filosofie.*

Raporturile filosofiei cu celelalte științe. Omul rațional și când are de obiect o acțiune practică; adică, când își propune, de a afla mijloacele necesare pentru realizarea unui scop știut. Tot ast-feliu de carater rațională au și toate celelalte științe; chiar și acele, ce nu se raportă la filosofie în sensul propriu a vorbeii. Se întreabă acum, prin ce se distinge filosofia de aceste științe? Ce distincțiune există, pentru exemplu, între filosofie, astronomie, medicină și științele de drept? Se înțelege, că această distincțiune nu este basată pe obiectul studiului lor. Obiectul de studiu a filosofiei este același cu a științelor emperice; aranjamentul și ordinul universului, compozițiunea și acțiunea corpului uman, proprietatea, dreptul și societatea, toate aceste notiuni și obiecte privesc tot atâta pe filosofie, cât și pe științele lor respective; datele, capătate dela experiență, au fenomenele naturei constituie și obiectul filosofiei. Și așa, filosofia se distinge de științele

empirice nu prin cuprindere, ci prin formă, prin metoda sĂu și modul propriu, cu care ea studieșĂ obiectele. Fie-care sciință empiricĂ ișĂ adunĂ materialul sĂu prin experiență intru'nĂ modĂ imediatĂ, și îl admite ast-feliĂ, cum 'laĂ aflatĂ; filosofia insĂ, nici o-datĂ nu primește datele numai, ca pre nisce date simple, ci le urmĂrește pĂnĂ in fundamentul lor; ea studieșĂ fie-care fenomenĂ in raporturile sĂle cu principiul, și'l privesce, ca pre o parte a totalului cunoscintelor sĂle. Cu acĂsta filosofia și separĂ dela fie-care fenomenĂ, isolatĂ și datĂ de experiență, totĂ acea, ce el are distinctĂ, accidentalĂ și individualĂ; din multimea datelor empirice filosofia admite numai acea, ce este universalĂ; din multimea nenumĂratĂ și fĂrĂ de ordinĂ a accidentelor, filosofia le in consideratiune numai necesariul; ea separĂ legile universale. Cu alte vorbe, filosofia observĂ suma fenomenelor empirice in forma lor individualĂ, conform principiului sistemĂi sĂle. Din cele đise urmĂșĂ, *cĂ intre filosofĂ, privitĂ ca unĂ totĂ rationalĂ a datelor empirice, și sciintele empirice existĂ raporturĂ și relatiuni reciproce și precum filosofia conditioneșĂ existența sciintelor empirice, tot ast-feliĂ și aceste la rĂndul lor conditioneșĂ existența filosofiei.*

Obiectul istoriei filosofiei. Nu existĂ nici o filosofĂ, ce ar avĂ unĂ caracterĂ absolutĂ și perfectĂ, precum nu e nici unĂ empirismĂ perfectĂ; și acĂsta se probĂșĂ prin dezvoltarea istoricĂ a sciintelor. MĂi curĂnd putemĂ đice, cĂ filosofia constĂ numai in forma diferitelor teorii filosofice, ce se succedĂ una pre alta, prezentĂndușĂ fie-care pre arena istoricĂ, alĂtore cu o sistemĂ ġre-care a sciintelor empirice, precum și cu o sciutĂ formĂ a vieții sociale și politice a omului, și care formĂ reprezintĂ tot-dĂ una diferitele grade de dezvoltare și formatiune a filosofiei. Și obiectul istoriei filosofiei *este prin urmare, de a prezenta cuprinderea, ordinul, dezvoltarea și legătura intimĂ a teoriilor istorice a filosofiei*, pre care noi lĂmĂ numitĂ forme a cugetĂrei rati-
onamentale.

Caracterul istoriei filosofiei, ca sciință. Prin acĂsta se manifestĂșĂ diferitele momente a filosofiei, se face cunoscutĂ viața istoricĂ a omului, privitĂ din punctul de vedere a ideei de veritate și reprezentatĂ in forma sa de progresĂ mintalĂ, și in fine se manifestĂșĂ o seriĂ de gradatiuni a dezvoltĂrei umane, care de nu tot-dĂ una regulate, dar in totĂ cazul gradate. AșĂ cĂ, fie-care sistemĂ filosoficĂ din istoria filosofiei, fiind o expresiune rati-

tală a unui momentu a vietei nmane, represintă tot-o-dată o mișcare organică, o sistemă rationamentală și in sine distintă, o seria de gradatiuni a desvoltărei, ce se basasă pre tendința spiritului, de a rădica treptat esistența sa pñe la gradul de esistență conscientiosă, și in fine pñe la rădicarea activității la trepta de voință. Hegel demult încă aū manifestatū acéstă ideă, și aū supusū istoria filosofiei principiului, manifestatū in procedura rationamentală a omului; dar trebue să recunoscemū, că elū aū impusū idea acéstă, ideă in sine veră, pñe la extremitățile ei, și aū voitū a priva pre omū de libertatea actiunilor sele, a nega esistența acidentală și a introduce in fine privatiunea rationamentului practicū. Hegel afirmă, că ordinul sistemelor filosofice in istoriă este identicū, cu ordinul categoriilor logice din mintea umană. Dupre părerea lui Hegel, dacă noi dela diferitele sisteme filosofice, ce compunū istoria filosofiei, amū lua numai principiile lor fundamentale, și amū separa dela dinsele totū acea, ce este formalū și provenitū occasionalmente, atunci noi in rezultatū amū avé diferitele moduri a rationamentărei logice; adică, esență, formă, esistență, esistență absolută, cantitate etc. Și vice-versa, luând rationamentarea logică așa, dupre cum ea se efectueă, noi căpătămū desvoltărea treptată a sistemelor filosofice.

Acéstă părere nu pöte fi giustificată in principiu, dar nici probată istoricaminte.

In principiu acéstă părere nu pöte fi veră; fiind că istoria este combinatiunea libertăței cu a necesităței; și cu tóte că ea presintă in totalū o legătură logică, ci in raportū către fie-care sistemă istoria represintă unū gïocū de fenomene nenumerate accidentale; tot ast-feliū precum și natura in sistema sa ni presintă unū totū rationamentalū, compusū din diferite grade, ci in amănunte, in părțile ei, ea nu pöte să fie supusă la nici o clasificatiune artificială. In istoriă insē, pre lóngă aceste, sūntū și individe, care aū iniciativa faptelor; sūntū fiintī libere, și prin urmare unū elementū necalculabilū; fiind că ori cât amū supune noi individele diferitelor legi, provenite de la cause atāt morale, cât și fisice, noi nu putemū să reducemū voia liberă a omului pñe la insēmñătatea unei cifre. Istoriă nu este o problemă matematică, pre care noi am puté să o resolvămū dupre formula ei generală. Și prin urmare, noi nici in istoria filosofiei nu putemū presupune o construtiune a priori a datelor istorice;

faptele nu pot fi aduse, ca exemple, pentru explicatiunea categoriilor logice. Ci datele, capatate prin experiență, pot să fie luate ca ast-feliu, numai intru cât ele pot suporta o critică, iar raporturile rationamentale dintre aceste date pot fi aflate numai prin mijlocul analizei. Și o idee fundamentală poate să aibă locul, numai încât privesce coordonarea și legătura științifică a datelor istorice.

Opiniunea lui Hegel poate fi refutată și în modul următoriu. Desvoltarea istorică a vieții umane se opune mai tot-dé-una desvoltării logice. Așa, pentru exemplu, societățile, noi scim din istorie, s'au ivit în urmarea rationamentului de necesități, poate chiar fizice; după părerea însă a lui Hegel, ele trebuie să fie deduse din ideea de drept. Aceste ni probesă, că desvoltarea logică este o procedură, ce și propune de a să lăsa de sus în gîos; adică dela abstrat spre concret; în óre-ce desvoltarea istorică a filosofiei se presintă mai tot-de-una, ca omșcare contrariă, dela concert spre abstrat, dela date spre cugetare. Istoria tot-dé-una face distintiuone între cea, ce este abstrat și concret, și pre concret il privesce, ca pre forma, în care abstratul se manifestesă, precum sîntu pozitiuone religioșe și sociale, ce dispun de persona filosofisătoriă. Fiecare sistemă filosofică se desvoltă într'un mod sintetic, în óre-ce istoria filosofiei, adică istoria cugetării umane se desvoltă analitic. Pentru acéstă cu drept cuventu putem să afirmăm contra părerei lui Hegel, că adică totu cea, ce pentru unu altu are o importanță de gradul intiiu, pentru noi devine unu ce secundariu. Așa, filosofia ionică n'au inceput filosofisarea cu esistența, ca cu o notiune abstrată, ci cu unu ce mai concret, și mai evident; adică cu notiunile materiale de apă, aeru etc. Chiar *Esistența* Eleatilor și *schimbarea* lui Eraclit nu sîntu nisce notiuni logice, ci numai nisce reprezentatiuni, care după dînșii au încă o nuanță de materialitate. Și în genere, tendința de a supune pre fie-care sistemă din istoria filosofiei la categoriile logice, ca la principiul, din care s'au dedus, nu e realizabilă; fiind-că multe din aceste își au de obiectul cuprinderii lor nu o idee abstrată, ci reprezentatiunile ei în natură și în spiritul uman; și pentru acéstă noi vedem, că nisce asemenea sisteme se invertu în gîurul cestiunilor, relative la filosofia naturei, la psihologie și morală. De cea Hegel ar fi trebuit, ca, nemărginindusă numai în logică, să intindă comparatiunea sa dintre desvoltarea istorică și sistematică asupra a tóteii sisteme a știintelor fi-

losofice. Eleatii, Eraclit și Atomistii, după părerea lui Hegel, au admisă ca fundament a teoriilor lor filosofice una din categoriile logice, dar ce vomu dice despre Anasagor, Sofisti, Socrat, Platon și Aristotel? Și dacă ne'mu incerca, de a prescrie și acestor sisteme v'ună principiu fundamentalu, și amu voi, ca prin toate mijlocele se marginim filosofia lui Anasagor in dezvoltarea notiunei de scopu, iar pre a Sofistilor in notiunea fenomenului și pre filosofia lui Socrat in dezvoltarea notiunei de bine, atunci se intrébă, cum putemu noi se împăcăm ordinul categoriilor logice cu ordinul dezvoltărei istorice a filosofiei?

Insuși Hegel nu s'au cercat a aplica cu plinitate acest principiu și el au intimpinat obstacule chiar in filosofia grecă. Existența, forma, existența absolută, precum de altă parte Eliatii, Eraclit și Sofistii, éca totu paralelul lui Hegel, care nu merge mai de parte. Și după acestia vine in istoria filosofiei Anasagor cu mintea, ce lucră conform unui scopu; pre lângă aceste, înaintea de filosofia eleată sântu două școle filosofice, care nu potu fi explicate din acest punct de vedere. Așa filosofia ionică, ca cea, ce este filosofie materialistă, nu poțe să și alba locul între sistemele istoriei filosofiei, basate pre categoriile logice și libere de tota materia; pre lângă aceste și filosofia petagoreică trebuie se urmesă după filosofia Eleatilor și a Atomistilor; fiind-că categoria cantității urmese după a calității; cu alte vorbe, Hegel trebuie se nimicescă pentru scopul său și ordinul cronologicu a sistemelor. Fiind că acesta este preste puțință, apoi ar fi de agiunsu, dacă in dezvoltarea istorică a spiritului umanu s'ar pute descoperi unu progresu rationamentulu a dezvoltărei lui, și dacă istoria filosofiei, făcend privirile se la asupra unei epoce din această dezvoltare, ar stabili unu teren determinat a filosofiei și ar indica la cunoscerea unei idei noi. Ci trebuie a ne feri de a aplica cerintele logice a dezvoltărei interioare a omulu la toate schimbările gradate și conditionate a istoriei. Une ori istoria se dezvoltă neregulat, alte ori pare, că se întorce înderēt, și sântu și de acele casuri, când ea, lăsând câmpul vastu și fertilu, se opresce la unu punct ne'nsemnăt, și acesta pentru cuvântul, ca se poțe desvolta pre cealaltă parte cu mai multă ușurință. De multe-ori istoria filosofiei au perdut sutimi de ani numai la încercări și care încercări au datu nisce rezultate negative și altă dată o multime de idei filosofice au răsăritu numai in decurgerea unei etăți de om. Aici n'au locu legile naturei, care

ar duce fenomenele pre o cale științifică; aici e imperiul libertății și istoria filosofiei devine a nu fi unu productū numai a ratiōnamentului.

IMPĂRTIREA ISTORIEI FILOSOFIEI

§ 2. Vorbind despre obiectul și caraterul istoriei filosofiei, ca știință, noi trebuie să-i determinăm marginile istoriei filosofiei și să împărțim materialul. Unde și când se începe istoria filosofiei? Din cele discuse se vede, că filosofia se începe acolo, unde omul pre calea ratiōnamentului a început a căuta ultimul principiu filosofic, ultimul fundamentū a esistenței. Prin urmare istoria filosofiei se începe cu filosofia grécă. Filosofia însă orientală, precum e ce chineză, indiană, etc, aū, mai drept exprimândune, mitologia aū teologia și cosmogonia mitologică a vieții popoarelor orientale și chiar grecū anticū stă afară de obiectul nostru, care este mult mai mărginitū. Noi începem istoria filosofiei cu Tales, cum aū făcutū și Aristotel. Tot pentru aceste consideratiuni noi lăsăm la o parte filosofia creștină și filosofia evului mediu; adică scolastica. Scolastica nu atăta ca filosofia, pre cât ca cugetare, efeptuată pre basa unor condițiuni prezentate de religiune, este, propriu vorbind, o teologią, și pentru acesta se referese mai mult la istoria dogmelor crescine.

Restul celalalt a istoriei filosofiei naturalminte se desparte în două părți: partea întâia va continé filosofia antică (greco-romană), iar a doua filosofia modernă. Legătura reciprocă a acestor părți se va espune într'o introductiune caracteristică a fie-căria epoce și acesta pentru cuvântul se nu cădemū in repetitiuni.

PARTEA ÎNTÂIA

FILOSOFIA ANTICĂ

CLASIFICATIUNEA MATERILOR DIN ACESTĂ PARTE

Materia părții întâia se împarte la rōndul său in trei secțiuni: secțiunea I va trata despre filosofia *anteriōră* lui *Socrat*, adică dela Tales pōne la Sofisti inclusiv; II despre filosofia lui *Socrat*, *Platon* și *Aristotel*; și III despre filosofia *pōsteriōră* lui *Aristotel* pōne la Neoplatonismū inclusiv.

SECȚIUNEA I.

FILOSOFIA ANTERIOARĂ LUI SOCRAT. CARACTERUL ȘI PRINCIPIILE FILOSOFIEI PŢNE LA SOCRAT.

Tendința filosofiei anterioare lui Socrat este, de a afla principiul explicatiunii naturii. Mai înainte de toate, natura, ca obiectul cel mai direct și mai impresionant al sensurilor, a provocat atențiunea spiritului uman. Omenii credă, că în fundul fiecăria forme și schimbări a fenomenelor naturii sace ceva primariu, un principiu, ne schimbabil în toate schimbările formelor, și pentru acesta sistemele filosofice se întreabă unele după altele despre natura și principiul obiectelor.

1. **Principiul filosofiei ionice.** Filosofia ionică s'a întrebat : care este principiul naturii? ce felu este fundamentul existenței lucrurilor? Au mai precis, care din elementele naturii este cel fundamental? și filosofia ionică s'a basat răspunsurile se la pre unul din elementele naturii, găsind principiul schimbărilor naturale în apă, aeru, au în materia caotică.

2. **Principiul filosofiei pitagorene.** Soluțiunea mai departe a acestei chestiuni în istoria filosofiei o prezintă pitagoreni. După dinșii principiul și fundamentul tuturor schimbărilor formale a lucrurilor constă tot în materie; dar nu în concretul ei sensibil, ci în raporturile numerice și formale a lucrurilor și în măsuri. Conform acestor priviri, numerele, ca cele ce exprimă raporturile numerice dintre obiecte, sânt pentru pitagoreni principiul fundamental. «Numărul este esența tuturor lucrurilor;» ast-felu era propozițiunea lor fundamentală. Numărul, după dinșii, este ceva intermediariu între observațiune și cugetare. Numărul și măsura numai pentru acesta pot să fie aplicabile la materie, că ele, prezentând diversele raporturi dintre locuri și timpuri, conțin în sine și o doză de întindere și nu pot să existe fără de datele experienței și a materiei numerabile. Cu modul acesta, pitagoreni se naltă mai presus de materialitatea fenomenelor și acesta constituie obiectul și esența filosofiei pitagorene.

3. **Principiul filosofiei eleatice.** Eleatii, rădicându-se mai presus de toate datele experienței și abstragându-se dela totu ceea, ce este materialu, au admisu de principiu însuși abstracțiunea și negatiunea

tuturor raporturilor de întindere și timp; adică au primit de principiu *esistența*. Așa că în locul principiului sensibil al Ionienilor și în locul principiului de cantitate al Petagorenilor, Eleatii au stabilit un principiu cu totul speculativ.

4. **Principiul filosofiei lui Eraclit.** Sistemele precedente au urmărit singura direcțiune, care în istoria filosofiei formează perioada întâi și analitică a filosofiei grecești, și după dînsese se începe perioada a doua, numită și sintetică. Eleatii cu principiul existenței lor speculative au sacrificat existența relativă, existența lumii observabile. Cu toate acestea era preste puțină, de a nega și în realitate natura și lumea. Realitatea atât a lumii, cât și a naturii era recunoscută necesarmente și însuși Eleatii au vorbit despre dînsa, deși cu oarecare restricțiune și condiționat. Pre lungă aceste, dela existența speculativă și absolută a Eleatilor era preste puțină, de a trece și să se întorcă spre existența concretă și sensibilă. Principiul lor trebuia să explice existența lumii și formele ei, și cu toate acestea el n'o explica. Acum preste filosofiei, de a inventa un principiu, după care s'ar fi putut explica forma lucrurilor și procesul existenței fenomenelor observabile. Această căsuțică s'au rezolvat de Eraclit, care au admis de principiu fundamental însuși *schimbarea*, ca unitate a existenței și a neexistenței. După Eraclit schimbarea permanentă și curgerea nedescălabilă trebuie să fie considerată, ca unu esențial, și pentru acesta el dă: *totul curge*. În locul materiei primare a filosofiei ionice, noi aici avem idea puterii primare vitale și noi aici vedem ce înțea încercare, de a explica fenomenele și mișcarea lor prin mijlocul unui principiu, aflat pe calea analizei. Dela Eraclit căsuțica despre principiul schimbării lucrurilor au devenit o căsuțică capitală în filosofie și un adevărat motiv al dezvoltării filosofice.

5. **Principiul filosofiei Atomistilor.** Schimbarea este unitatea existenței și a neexistenței. Pre aceste două momente a principiului lui Eraclit s'au basat sistemele Atomistilor. Eraclit au stabilit principiul schimbării, ci numai ca fapt, luat din experiență; el numai au espus legea schimbării, ci n'au explicat'o; mai rămâne încă a proba necesitatea acestei legi universale. Pentru ce totul se află într'o schimbare permanentă, într'o curgere eternă? Dela identificarea materiei cu puterea mișcătoare trebuie să trecă la distincțiunea conștiințioasă și determinată a acestor factori și în fine la uni-

versalisarea mecanică a lor. Așa că pentru Embedoclu materia a fost existența permanentă, iar puterea fundamentul mișcării. Noi aici avem o combinație a teoriilor lui Eraclit și Parmenid. Dar puterile mișcătoare a lui Empedoclu erau încă puteri mitologice, amoră și invidia; în ore-ce la atomiști *ele se prezintă, ca o necesitate neînțeleasă și naturală*. Și cu modul acesta o asemenea privire mecanică asupra naturii mai mult descrie mișcarea, de cât o explică.

6. **Principiul filosofiei lui Anasagor.** Disperându-se în posibilitatea, de a putea afla explicațiunea schimbării numai în condițiunile materiale a lumii, Anasagor, alături cu materia, a adoptat și *rațiunea creatrice*. El a înțeles rațiunea, ca pre-causa ultimă a universului, a organizațiunii lui actuale și a conformității lui cu scopul său ultimă. Și cu modul acesta s'a introdus în filosofie principiul idealismului; dar Anasagor n'a știut să dezvolte principiul său și să-l aplice în explicațiunea lumii. În loc de a explica universul cu rațiunea, în loc de a deduce toată existența din ideă, el s'a întors la explicațiunea mecanică a lumii. Rațiunea lui creatrice este pentru dînsul numai, ca un motiv primar, numai ca o putere mișcătoare, este, cu alte vorbe, *Deus ex machina*. Astfel, că, Anasagor, cu toate că a presimțit existența unui principiu suprem, el rămâne, ca și predecesorii săi, în marginile naturii. Rațiunea nu se prezintă încă pentru dînsul, ca o putere independentă asupra naturii, ca un spirit liber în organizarea universului.

7. **Principiul filosofiei Sofistilor.** Dezvoltarea mai de parte a filosofiei constă aici propriu în acea, că se face distincțiune între spirit și natură, și spiritul se recunoște, *ca un principiu suprem în opozițiune de natură*. Cu dezvoltarea acestui principiu s'a ocupat Sofistii. Ei au știut să pună în contradicțiune raționamentul, basat pe obiectivitatea datelor experienței și a autorității; ei au știut să ruineze importanța acestei obiectivități, care punea acum nimic cu sine însemnătatea subiectivității, și au stabilită suseranitatea raționamentului subiective; cu toate că această conștiință era încă pentru dînsii nedeterminată și instintivă. Răspândind cultura generală religioasă și politică, sofistii au pus pentru știință și viață la întiul plan principiul subiectivității, și a persoanei omului; și la început ei au făcut-o acesta pe terenul negațiunii și pentru această ei au ruinat totu, ce exista solid în convicțiunea timpului lor. În fine cu Socrate, în opozițiunea acestei subiectivități empirice,

se pune principiul subiectivității absolute; adică, spiritul primesce o importanță, sub forma voci libere și morale, și cugetarea devine pre terenul afirmatiunii principiul suprem, care este mai mult decât existența și chiar veritatea acestei realități. Cu sofistii se termină periodul inițiu și în doctrina lor filosofia anterioară lui Socrate se ruinează singură pe sine.

CAPITUL I.

FILOSOFIA IONICĂ

PRINCIPIUL ȘI SISTEMUL FILOSOFIEI LUI TALES.

§. 1. În fruntea filosofiei naturale și ionice, și tot-o dată în fruntea filosofiei în genere cea veche, în unanimitate pună pre Tales din Milet, contempurană cu Cres și Solon (640—550 n. ch.). Tesa lui filosofică, cea determină pozițiunea în istoria filosofiei, este ce următoria: *«principiul tuturor lucrurilor este apa, totul s'au produs din apă și se prefăce în apă»*. Ci cu această părere despre principiul fundamental a lucrurilor el mai că nu s'au naltat mai pre sus de privirile cosmo-goniilor mitologice. Și Aristotel, vorbind despre Tales, numește pre mulți din cei antici *teologi*, punend între acestia și pre Omer, precum și pre Esiod, cari au prescriș productiunea tuturor lucrurilor Océnului și Tetisei. Pentru acesta și numai cercarea, de a se elibera de privirile mitologice în esplicatiunea acestui principiu și a introduce în filosofă o apucătură științifică suntu pre de agiunsu, ca se i prescrie lui Tales epitetul de *incepătoru* a filosofiei. El cel inițiu s'au pusă în esplicatiunea fenomenelor naturii pre terenul rati-onamentului. Cum el au probatū tesa sa, noi nu cunoșcemū cu precisiune. Noi însă ni se pare, că la acest principiu 'lau adusū pre dînsul acel faptū, că sēmēnța și nutrimentul tuturor obiectelor suntu umide; că căldura se desvoltă din umiditate; că umiditatea este capabilă de organizatiune, de viață, și că în genere ea dă viață. Din solidarea și fluidarea acestei materii fundamentale, Tales, cum se pare, au dedusū tôte schimbările lucrurilor, ne esplicând însă intru'nū modū determinatū efectuarea acestui procesū.

Cu acesta se și mărginesce importanța filosofică a lui Tales. El n'au fostū unū filosofū speculativū în sensul posterioru a acestei vorbe. Scrierea de sisteme filosofice era încă ne usitată pentru acele

numai existența nedesvoltată și nedefinită a acestor contradicțiuni elementare.

PRINCIPIUL ȘI ESISTENȚA LUI ANASIMEN

§ 3. Anasimen, pre care unii îl numesc și învățacel și colegu a lui Anasimandru, s'au apropietă mai bine de privirile lui Tales asupra fundamentului lucrurilor. El a admis de principiu a lumii «aerul, ca elementu princială, cuprinđătoriu de tôte și mișcătoriu în permanență» din care tôte lucrurile se formese prin fluidare, ce are de espre-siune focul, aș prin solidare ce este represintatū prin apă, pământu și pētră. La unū asemine principiu 'laū adusū pre Anasimen acē obser-vatiune, că aerul incungiuură tôte obiectele și respiratiunea aerului conditionese actiunea vetei.

Conclusiune. Cu modul acesta, filosofia celor trei filosofi ionici se resumese în următorele trei propositiuni generale : a) *fie-care din dinșii aū cđutatū esența generală a lucrurilor*, b) *că ei aū găsitū acēstā esență în unul din elementele materiale, aū intru'nū sub-stratū și c) că aū făcutū ore-care aplicatiuni a acestui principiu, indicānd produțiunile formelor capitale a naturei din acēstā ma-terii primariā.*

CAPITUL II.

PETAGOREISMUL

Observatiuni generale asupra petagoreismului. Incă filo-sofia ionică aū cđutatū în desvoltarea ei, a se elibera de calitatea mate-rici, trasă intru'nū modū diretū dela esperiență și determinată. Noi în istoria filosofiei avemū unū gradū de desvoltare mai 'naltū, când nu ni se impune a întorce atentiunea asupra reprezentatiunilor sensuale a materiei concrete, precum sūntū apa, aerul etc., ci ni concentrāmū-mintea asupra determinatiunilor ei cantitative, asupra mēsurei și ra-porturilor ei cantitative, și cugetāmū nu numai asupra esenței lu-crurilor, ci și asupra ordinului lor de întindere și asupra formei lor. Dar espre-siunea cantitātei este *numērul* și pentru acēstā el este prin-cipiul și punctul de plecare în doctrina petagoreismului.

Date istorice și cronologice asupra petagoreismului. In-ceputul doctrinei petagorice, despre numere, se prescrie lui Petagora

din Samos, care au învățat între anii 540 și 500 n. ch. Locuința lui din timpurile posterioare a vieții au fost orașul Croton din Grecia mare, unde el a fundat liga sa cu scopul, de a regenera viața politică și socială a orașelor Italiei sudice, ce se denervasă din cauza luptelor de partidă. Membrii acestei lige se obligău, de a duce o viață pioasă, de a fi în cele mai strinse legături amicale și de a lucra cu puteri comune, pentru mântuirea ordinei și a moralității în societate. Tradițiunile despre viața lui Petagora, despre călătoriile lui, precum și despre influința lui politică asupra orașelor Italiei de gîosă sînt așa de amestecate cu basme și invențiuni, în cât e preste puțință, de a agîunge prin mijlocul lor la adevăratul teren istoric și solid. Acesta a provenit de acolo, că nu numai însuși Petagoreni au nutrit un respect distinct către ministrul lor și au ținut tradițiunile lui secrete, ci și mai pre urmă biografii lui Petagora, Porfiriu și Iamblic, au făcut din viața lui Petagora un roman filosofico-istoric. Tot astfel de date nesigure avem noi și despre doctrina lui Petagora și în special, despre participarea lui în dezvoltarea teoriei numerilor. Aristotel însuși prescrie doctrina despre numere nu lui Petagora, ci în genere petagorenilor; și pentru acesta se poate presupune, că această doctrină s'au dezvoltat numai în sinul ligei, fondate de Petagora. Ce privește pre cunoștințele noastre despre școala petagoreni, apoi din dînsule au mai multă probabilitate acele, care se raportă la starea acestei școle de pre timpurile lui Socrate; adică reprezentatiunea stărei ei după o sută de ani dela Petagora. Din aceste date noi cunoșcem mai ales pre cele, ce privesc pre Filolaū, despre care se vorbește în Fedonul lui Platon, precum și pre Archit contimpuranul lui Platon. Doctrina petagoreismului a agînsu la noi în forme, în care nîo reprezintă Filolaū, Evrit și Archit; fiind că predecesorii acestora n'au lăsat nimic în scris.

PRINCIPIUL PETAGOREISMULUI.

§ 1. Idea fundamentală a petagoreismului era notiunea de măsură și armonie; pentru dînsul această idee era principiul vieții practice, precum chiar și legea, ce mai naltă a universului. Cosmogonia petagoreismului prezintă universul, ca pre un întreg, ce este organizat simetric, în care intru'n mod armonic se unesc toate diferențele și contradicțiunile existenței. Această privire

se exprimă în doctrina, că toate corpurile, aș sferelor, ce compun universul, între care și pământul, se mișcă pe nisele care determinate în jurul centrului comun; adică, în jurul focului central, din care se revărsă lumina, căldura și viața la tot universul. Fundamentul metafizic al ideii, că lumea este un întreg, compus din părți și dispus armonios după forme și măsuri; se cuprinde în teoria numerelor pitagoreismului. Raporturile cantitative ale lucrurilor, întinderea, mărimea și figura, reprezentate prin unghiuri, pătrate, cuburi etc., precum și diferența, depărtarea etc., toate acestea se determină prin numere. Toate formele și măsurile lucrurilor se reduc la numere; de aici conchidem pitagoreenii, pentru cuvântul că nimic nu există fără formă și măsură, de aceea și numărul este însuși principiul lucrurilor și al ordinului, în care ele se prezintă în lume. Datele istorice, rămase de la cei vechi, nu se imboldesc în această privire, dacă pitagoreenii priveau la număr, ca la un element material al tuturor lucrurilor, aș numai ca la un ideal; adică, ca la un model și tip, după care s'au compus și s'au organizat toate obiectele. Chiar și părerile lui Aristotel se văd aș contrazice unele cu altele. Uneori el vorbește în sensul suposițiunii primare, alteori în sensul celei de a doua. Pentru această sistemele mai noi au admis, că doctrina pitagoreismului s'au dezvoltat în mai multe sensuri și că unele sisteme pitagoreene privesc la număr, ca la esența lucrurilor, ca la însuși substanța lor, altele însă numai, ca la un model ideal. Cu toate acestea Aristotel prezintă date, în puterea cărora noi putem prescrie pitagoreismului ambele aceste priviri. E sigur, că pitagoreenii la început priveau la număr, ca la o materie, ca la esența interioară a lucrurilor; pentru această Aristotel și enumeră pre pitagoreenii între filosofi ioni ai naturii și dice, «că ei priveau la lucruri, ca la numere» (Metaf. I, 5, 6.)

Și precum filosofi ioni, numiți și ielici, nu identifica elementele lor cu obiectele determinate și capătate prin experiență, ci priveau la elementul lor numai, ca la o materie fundamentală, numai, ca la o formă primară a diferitelor obiecte, astfel și pitagoreenii au putut, pe de altă parte, să privesc la numere numai, ca la nisele modele primare și fundamentale ale lucrurilor. Eca pentru ce Aristotel au putut să dice despre pitagoreenii, că «ei priveau la numere mai mult, ca la nisele forme esențiale și primare, și nu ca la o apă, aer etc.» Și dacă noi vedem o lipsă de precizie în datele lui Aristotel

tel despre sensul doctrinei petagoreismului, apoi acesta provine de acolo, că însuși petagoreenii nu făcuseră distincțiune între principiul materială de cel ideală, și se mulțumiseră cu teza nedesvoltată, că «*numărul este esența lucrurilor și că totul este un număr*».

APLICAȚIUNEA ACESTUI PRINCIPIU

§ 2. Din însuși natura doctrinei despre numere noi putem să vedem, că aplicațiunea ei în lumea reală trebuie să se facă prin simbolice și nefructifere. Petagoreenii împărțeau numerile în două categorii: *în numere parie și neparie*; apoi, căutați în tradițiunile lor acea, ce era determinată și nedeterminată și după acestea, ei aplicați aceste diferențe în astronomie, muzică, psihologie, etică etc. De aici au provenit combinațiunile, ca cele următoare: «*că unimea o punct, doimea linia, treimea planitatea, pătrimea întinderea corporală, iar numărul de cinci exprimă proprietatea și altele*», au încă «*spiritul este armonia și virtutea*». Aici, după cum se vede, dispărea nu numai interesul filosofic, dar chiar și cel istoric, și mai ales, când vedem, că chiar și cei antici se contrațicau în indicațiunile lor, pentru cuvântul că, toate aceste combinațiuni sunt arbitrării. Așa, pentru exemplu, unii spun, că petagoreenii dreptatea o reprezintă prin numărul de 3, 5 și chiar prin 9. E foarte natural, ca prin un asemenea mod de filosofare nechiar și însuși arbitrar, au putut mai ușor și chiar mai repede, de cât în orice altă școală filosofică, să se introducă diferența de priviri în aplicațiunea acestei doctrine. Unei știute forme matematice unii 'ia dat un sens, alții altul. Cu toate acestea, sensul capital, ce stă în fundamentul acestui misticism numeric, are o importanță și oarecare veritate. Acest sens fundamental constă în acea, că între fenomenele naturii domină un ordin, o corespundere reciprocă și o conformitate cu legea, și în fine, că legile naturii pot să fie reprezentate prin măsuri și numere. Că această veritate s'au confundat cu invențiunile, care la fiecare pas ni prezintă imaginațiunea ce mai desfrăotă.

Fizica petagoreenilor, afară de doctrină cosmologică despre învătarea pământului și acelor alte corpuri cerești în giurul soarelui lor, are în genere puțină importanță științifică.

Etica lor este de asemenea mărginită. Datele, ce au agiuns pînă

la noi, caracterisată mai mult practică și disciplina ligei lor, decât filosofia morală. În practică tendințele moralei petagoreismului au fost mai mult ascetice, ce aveau în vedere a regula din asemene punct de privire inclinațiunile spirituale a omului. Aici se rapoartă privirile lor asupra corpului uman, ca la o închisoare a spiritului, ce au venit din o lumea mai 'naltă; doctrina despre transmigratiunea spiritelor prin corpurile de animale, de care le pôte elibera numai viața curată și piósă; apoi părerile lor despre condamnatiunile severe în infern; și infine doctrina despre aceea, că omul trebuie să se credă proprietate alui D-șeu și el datorește a imita în totul pre D-șeu și a tinde la ase asemăna lui D-șeu. Aceste idei s'au dezvoltat și s'au streformat de Platon în Fedon.

CAPITUL III.

ELEATII

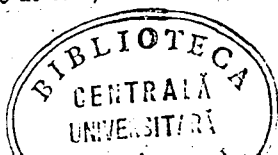
Raporturile principiului eleatic cu cel petagoric. Petagoreii au admis de basă a filosofisării un principiu material întru atâta, întru cât el represintă prin sine cantitatea, multimea și forma întinderii; ci odată cu acesta tot ei s'au eliberat și de calitățile determinate a materiei elementare. Eleatii au făcut un pas înainte; au admis abstractiunea pōae la gradul cel mai 'nalt și au luat de basă a doctrinei lor abstractiunea completa, dela totu aceea, ce e determinat, dela tōtă alteratiunea obiectelor. În ore-ce petagoreii tinēu încă la forma raporturilor de întindere și timp a obiectelor, Eleatii au admis de idee fundamentală negatiunea tuturor raporturilor de întindere și timp dintre lucruri. «*Numai existența este, iar neexistența, adică alteratiunea, nu există*». Această existență este fundametul, ce nu are nici un fel de determinatiuni și nu este supusă la nici o alteratiune; ea nu este existența, supusă schimbărilor, ci existența pură, ce esclude totu felul de alteratiune și continuită numai de idee.

Priviri generale asupra școlii eleatice. Cu modul acesta doctrina eleatilor este *monism*; fiind că ei tind, de a reduce tōte lucrurile la unul și același principiu ultimariu. Ci ca cade apoi în dualism; fiind că ea nu pôte nega lumea fenomenelor, precum nu pôte nici să o deducă din principiul fundamental spus. Lumea fe-

nomenelor, cu toate că e recunoscută de necesităţii şi de o fantomă, ea a existat; şi cu toate că privirile sensuale nu pot să fie înălţurate, a trebuit, ca cel puțin într'un mod condiţionat să se recunoască acestei lumi a fenomenelor dreptul de existenţă; a trebuit, ca ea să se explice genetic, deşi cu orice restricţiuni. Această contradicţiune a unui dualism, ne'impăcat între existenţă şi obiectele existând, compune în doctrina eleatilor punctul, unde filosofia lor recunoaşte un principiu, ce sace afară de obiectul ei. Ci această contradicţiune nu se manifestă încă la începutul şcolii eleatice, şi fondatoriul ei, Senofan, n'a dezvoltat nici chiar principiul ei în toate consecinţele lui. Principiul doctrinei eleatice s'a dezvoltat numai cu timpul şi acesta în ducurgerea a trei perioade a dezvoltării ei, care corespund cu trei generaţiuni umane. Fundarea filosofiei eleatice se prescrie lui Senofan, dezvoltarea ei sistematică lui Parmenid, iar perfecţionarea şi din parte dezvoltarea cea mai 'naltă lui Senon şi Melis; ci despre acest din urmă filosof noi nu vom vorbi, ne având nimic determinat.

PRINCIPIUL FILOSOFIEI LUI SENOFAN.

§ 1. Senofan, s'a născut în oraşul Colofona din Asia mică. Strămutându-se în coloniă iociană Elca şi fiind contimpuran mai tineru a lui Petagora, a fondat şcoala eleată. Se pare, că el cel intiiu a exprimat Ńesa: «*că totul este unul*», nedeterminând însă mai de aproape, dacă această unime este ideală a materială. Indreptând privirile scele, Ńice Aristotel, asupra lumii, ca asupra unui intregu, el a numit pre D-Ńeu unimea, şi din această se vede, că unul şi totul (*ὅν καὶ πᾶν*) a eleatilor avé încă un caracter teologic şi religios. Punctu de plecare pentru dînsul a servit în această doctrină ideea unităţii lui D-Ńeu, şi lupta contra antropomorfismului din religiunea popurarii a Grecilor. El se inarmese contra prejudeciilor, că Ńei s'a născut, că ei au forma de omu, voce etc. El blamese pre Omer şi Esiod în acea, că acestia 's'a imaginat, că rēpirea, amorul şi amăgirea pot să fie atribute a lui D-Ńeu. Dupre opiniunea lui Senofan, divinitatea este totu ochiu, totu minte, totu ureche, ea e nemişcată şi fōre de osteneală, domină asupra totului prin mijlocul cugătărei scele; ea nu e semină Ńomenilor nici dupre corp şi nici dupre minte. Ocupându-se mai 'nainte de toate, a elibera divinitatea de



determinatiunile și predicatelor, ce o mărginesc, și mai ales de a preciza bine notiunea despre unitatea și neschimbabilitatea ei, el a definită cu asemene expresiunii esența lui Dumnezeu și tot-o-dată a înțeles esența aceasta, ca pre un principiu suprem filosofic; și cu toate aceste Senofan n'a dezvoltat acest principiu polemic și n'a privit la dînsul din punctul de vedere a negatiunii și a existenței finite.

PRINCIPUL FILOSOFIEI LUI PARMENID

§ 3. De capu a scolei eleatice trebuie, propriu vorbind, a recunoșce pre Parmenid din Elea, învățăcelul și succesorul lui Senofan. Pone la noi a agiunsu foarte putine cunoscinte despre viața lui, ci totă anticitatea a exprimată destul respectu către acest intelectu eleatic. Ea a admirat în dînsul profunditatea minții lui, precum chiar și caracterul stabilu. «*A trăi ca Parmenid*» agiunsesă la Greci în timpii de pre urmă unu proverbă.

Parmenid, ca și Senofan, a spusă doctrina sa într'o produțiune epică, din care a agiunsu pone la noi nisce bucăți destul de însemnate. Această compozițiune se imparte în două părți: în partea întâia Parmenid explică notiunea despre *existență*. Rădicându-se de supra privirii lui Senofan, el a contrapusă această notiune, această existență pură și unitară la totu, ce e de diferite forme, schimbabilu și neexistându, și tot-o-dată și nespirtualu. Dela existență el eschide numai totu felul de schimbare și alteratiune, dar chiar și totu felul de timpurancitate, întindere, diviziune, distincțiune și mișcare. El explică *existența, ca pre unu ce ne produsu și nedisparibilu; ca pre unu întregu și o uniformitate; ca pre unu ce neschimbabilu și nelimitat, ne divisibilu și existându afară de timp; perfectu, și întotă locul egală si eși*. La aceste definițiuni mai mult negative, el adaugă numai o singură definițiune pozitivă, adică *cugetarea*; și pentru acesta el dă: «*existența este cugetarea*» și după părerea lui aceste notiuni sîntu «*unu și același*». Cugetarea pură, îndreptată spre speculațiunea acestei existențe, se contrapune de Parmenid representațiunilor; amăgitoriile despre multiplicitatea și schimbarea fenomenelor, și socote această cugetare, ca pre unu semnă adevăratu și neamăgitoriu; și el aduce, că totu aceea, ce muritorii admitu de veru, pentru dînsul este unu ce neexistă.

tându și ast-feliū sîntū : productiunea și aparința, esistența disparibilă, pluralitatea și distintiunea obiectelor, schimbarea timpului și a locului și infine calitatea. Și cu modul acesta, trebuie să nu înțelegem unitatea lui Parmenid, ca o unitate colectivă atotū, ce există.

Aplicatiunea acestui principiu. Ast-feliū e cuprinderea părții întâia a poemei lui Parmenid. Dar tesa principală, ce constă numai în existență și care în partea întâia este esplicată atât în sensu negativū, cât și pozitivū, n'erū putē face să șicemū, că sistema lui Parmenid se termină aici; cu tôte aceste, el adauge și o altă parte, care se ocupă cu esplicatiunii ipotetice și deductiunii despre *acea, ce e neesistența*; adică cu lumea fenomenelor. Și cu tôte că Parmenid este bine convinsū, că după notiunea sa și după rationamentū există numai existența, el, cu tôte aceste nu e în pozițiune de a nerecunoșce cu plinitate multiplicitatea și distinciunea în lumea părută a fenomenelor. Necesitatū de privirile sensuale, de a esplică și lumea fenomenelor, el începe partea a două a compozițiunei șele cu observatiunea : « s'aū terminatū vorba și idea verității, se auzimū acum și părerea muritorilor. » Cu părere de rău o spunemū că pōnē la noi aū agiunsū nisce idei fōrte incomplete despre această parte. Din cele ce putemū conchide despre această parte, șicem, că Parmenid esplică fenomenele naturei cu amestecarea a două elemente ne cufundabile, și care elemente după Aristotel sîntū căldura și frigul, focul și pămēntul. Apoi continuă Aristotel, că căldura, după Parmenid, concade cu existența, iar frigul cu neesistența. Celelalte obiecte se producū din amestecul acestor două elemente oposite; unde e mai mult focū, acolo e și mai multă existență, viață și consciință, unde e mai mult frigū și soliditate, acolo e mai multă absență de viață. Principiul unității pentru tōtă existența se mântine numai în acele raporturi, că, după Parmenid, esența sensuală din omū și cugetătōriă, corpul și spiritul sîntū identice.

Trebuie a observa, că între ambele părți a filosofiei lui Parmenid, adică între doctrina despre existență și doctrina despre fenomene, nu este nici o legătură internă și științifică. Acea, ce Parmenid în partea întâia o poemei șele negă neconditionat, și crede neperceptibilă neesistența, pluralitatea și schimbabilitatea, aceea, în partea a două el recunoșce ca existândă, cel puțin în reprezentatiunile omenilor. Ci e evidentū, că neesistența n'ar fi pututū să existe chiar și în reprezentatiune, dacă ea în genere și nicăiera nu există, și că cercarea de a

explica neesistența în reprezentatiune este cu plinitate contradicțorie recunoșterea exclusivă a existenței. Acestă contradicțiune, această alipire neîmpăcată a existenței cu neesistența, a unității cu pluralitatea, au căutat-o o desfășurare învățământului lui Parmenid, Senon. Plecând de la notiunea existenței și făcând uz de dialectică, Senon a ruinat reprezentatiunile sensuale, prin urmare și reprezentatiunile despre întreaga lume a fenomenelor.

PRINCIPIUL FILOSOFIEI LUI SENON.

§ 3. Senon, învățământului lui Parmenid, s'a născut în Elca pre la 500 n. christ. El a dezvoltat în mod dialectic doctrina învățământului său și a purificat notiunea abstractă a unității eleatice de totă pluralitatea și determinatiunea obiectelor finite. Doctrina sa despre existența unitară, simplă și neschimbabilă el a dezvoltat-o în mod indirect, desfășurând contradicțiunile, în care cadă reprezentatiunile sensului comun despre lumea fenomenelor. Dacă Parmenid a învățat, că numai unu este esențial, apoi Senon a probat, că pluralitatea există, că mișcarea nu există; fiind că aceste notiuni ne duc la concluziuni necomforme și contradicțorii.

a) Pluralitatea este suma unimelor, din care ea se compune; ci unimea reală și simplă, care singură de sine nu este pluralitatea, este numai nedivisibilitatea; iar nedivisibilitatea nu are mărime, fiind că altmădrea ea ar fi divizibilă; prin urmare pluralitatea nu poate să aibă nici un fel de mărime, ea trebuie să fie mică până la infinit. Ca să scape de o asemenea concluziune, fiind că aceea, ce nu are nici un fel de mărime este egală cu nimica, ar fi trebuit să presupună, că totă pluralitatea este o cantitate independentă. Ci cantitatea independentă este numai aceea, ce singură de sine are o mărime, și este separată de celelalte cantități prin ceva, ce la rândul său își are mărimea sa; fiind că la din contră o cantitate s'ar confundă cu celelalte. Aceste mărimi distincte, pentru aceeași cauză, trebuie să fie separate de marimele, ce le separă; și cu modul acesta, totul se va separa de o multime nenumărată de mărimi, și în fundul rămâne, că, dispărând totă mărimea mărginită și determinată, rămâne numai mărimea infinită. Mai de parte, dacă există pluralitatea, apoi ea trebuie să fie mărginită de un număr, fiind că ea este numai atâta, cât este, și nici mai mult, nici mai puțin. De asemenea pluralitatea trebuie să fie

și imfinită dupre cantitate; fiind că între obiectele ce există, trebuie să fie ceva intermediariu, al treile, și așa mai departe pōnē in imfinitū.

b) Corpul mișcătoriu, mai 'nainte de a agiunge la scopul mișcării sēle, trebuie a trece mai intiiū gūmatate din calea sa, și mai 'nainte gūmatate și din acēsta, și așa mai departe. Cu alte vorbe, corpul mișcătoriu trebuie să trecē intinderi imfinite, cea ce e imposibilū; prin urmare corpul nu pōte trece dela un punctū la altul, și nici se mișcă. Mișcarea nu pōte să se începē, fiind că fie-care parte a întinderi, pre care trebuie să o trecē obiectul mișcătoriu, se imparte la rōndul sēu in părți imfinite. Mai departe, a să repausa insamnā a rămānē in unul și același punctū. Și dacā, pre de altā parte, voimū noi a împārți timpul, in care sbōrā o sǎgētā, in mai multe momente, apoi in fie-care momentū sǎgēta se va afla nu mai intru'nū punctū, și prin urmare ea tot-de-una repausasē și mișcarea va fi numai pǎrūtā. Pentru aceste argumentatiuni, care, pentru intia datā și pōnē la unū gradū intru'nū modū adevēratū aū espusū dificultāțile și contradicțiunile, ce so aflā in idea divisibilitāței imfinite a materiei, a întinderi și a timpului, Aristotel recunōsce pre Senon, ca fundatoriul dialecticeī. Senon aū avutū o mare influință și asupra lui Platon.

Filosofia lui Senon, presentānd perfectiunea principiului eleaticū, contine tot-o-datā și sēmintele destrugerei lui. Senon aū perceptū contradicțiunile dintre existență și obiectele existānde, dintre unitate și pluralitate; dar fiind pōnē la gradul cel mai 'naltū abstratū, el aū espusū principiul eleaticū ast-feliū, incāt in sistema lui contradicțiunea internā a principiului eleaticū devine mai impresionātōriā, de cāt la Parmenid. Cu cāt el mai consecinte cu sine nēgā lumea fenomenelor, cu atāta el mai mult se contrađice, pre de o parte, indreptānd tōtā actiunea sa filosoficā in refutatiunea representatiunilor sensuale, și pre de altā parte, formulānd o teoriā, ce nimicesce insuși posibilitatea acestor representatiuni false.

X CAPITUL IV. E R A C L I T

Raporturile principiului filosoficū a lui Eraclit cu a eleaticilor. In principiul eleaticū se separā intru'nū modū inconditātū existența de viață, unitatea și pluralitate; principiul, ce la inceputū era

unū monismū, aū continutū unū dualismū ascensū. Acéstă contradicțiune aū împăcat'o Eraclit, admitēnd de veritate a esistenței și neesistenței, a unităței și a pluralității legătura internă a acestora, adică « *schimbarea*. » Dacă Eleatiī se tinū de dilema, că lumea este aū esistândă aū neesistândă, apoi Eraclit respunde, că « lumea nu este nici una nici alta, » fiind că ea este și una și alta.

Date istorice și cronologice, respectiv de persóna lui Eraclit. Eraclit, pre care mai pre urmă 'laū numitū obscurul, s'aū născutū in orașul Efes, aū fostū filosoful cel mai ingeniosū, aū preesistatū lui Socrat, pre la 460 n. christ, și aū fostū contimpuranū cu Parmenid și posterioriū lui Senofan. El aū espusū ideile séle filosofice in opul « despre natură » (*περί φύσεως*), care aū agiunsū pōnē la noi numai in micī bucăți. Obscuritatea acestui opū curēnd aū datū motive la dicētori, și cauza adevērată a obscurității consta in trecerile repeđi dela unū obiectū la altul, in espresiunile metaforice și cu multe sense și in genere in originalitatea filosofiei lui Eraclit; și pre de altă parte chīar și in proprie!ățile unei prosă fōrte tinere. Socrat dice despre acest opū, că totū acea, ce el aū perceptū in acest opū, era fōrte bine đisū, și de sigur, că tot de o asemenea natură trebuie sē fie și acea, ce el n'aū intelesū. Filosofii posteriori, și a parte Stoi-ciī, aū comentatū acest opū.

PRINCIPIUL SCHIMBĂREI

§ 1. Cei vechi in unanimitate atestēsē, că fundamentul filosofiei lui Eraclit era tesa, « *că tōte obiectele se află într'o curgere permanentă, într'o mișcare ne'nteruptă, într'o schimbare, și că permanența lucrurilor este numai o aparință.* » In unele și acelési valuri, dice Eraclit, noi intrămū, dar tot-o-dată și nu intrămū, fiind că nu se pōte de doă-ori a intra in unul și același curentū, care ne'ncetat se imprăscie și iarăși se a adună, aū mai bine dicēnd, in unul și același timpū curge și decurge. Nimicū, adauge el, nurēmāne egalū sie insuși; totul vine și se duce, totul se disolvă și se preface in alte organizatiuni; din totul se produce totul, din viață mōrtea și din mōrte viața; tot-de-una și in totū locul esistă acest procesū a apărerei și a dispărerei lucrurilor. Și așa cu dreptū cuvēntū se afirmă, că Eraclit aū negatū repausul și permanența dela lucruri, și dacā el se intrarmēsē contra alteratiunei amăgitōriā a ochilor și a urechelor,

apoi acesta provine de acolo, că ele ne facă a ni prezenta permanența acolo, unde, după privirea lui Heraclit, există numai schimbarea permanentă.

Heraclit explică mai de aproape principiul schimbării, zicând, că totă schimbarea trebuie să fie înțelesă, ca rezultatul contradicțiilor, ce se luptă, ca o uniune armonică a determinațiilor oposite. Dacă existența nu s'ar împărți neîncetat în contradicțiuni, care se disting între sine, uneori prin aceea, că se alungă și se nimicesc unele pe altele, alte ori, că se completează și se strămută din una în alta, apoi totul ar dispărea, și s'ar nimici totă acțiunea și totă viața. De aici două tese renumite: *« lupta este părintele tuturor lucrurilor »* și *« unimea, împărținduse singură de sine în două părți, se unesc singură cu sine, ca armonia lirei. »* Această teză din urmă are acel sens, că unitatea în lume există pînă întru atîta, în cât viața lumii se poate preface în opozițiuni, a căroră legătură reciprocă și egalarea lor compune această unitate. Unitatea presupune dualitatea, armonia presupune o stare de agitațiune a opozițiilor, și tendința lor de a se întruni; și numai prin aceasta din urmă se realizează unitatea. O altă expresiune a lui Heraclit sună: *« unesc întregul cu frățimea, seminul cu necseminul, comformul cu necomformul și din aceste se compune unitatea, iar din unitate totul. »*

FOCUL

§ 2. Să observăm acum, cum se raportează la principiul schimbării și principiul focului, prescriș de asemenea lui Heraclit. Precum Tales a admis apă de element fundamental, și Anaximenes aerul, așa și Heraclit, după atestarea lui Aristotel, a admis de principiu focul. Ci noi nu putem să admitem aceste vorbe în sensul, că Heraclit, după exemplul Țelicilor, a admis focul, ca o materie primară, aș ca un element fundamental. Cine prescrie o existență reală numai schimbării, acela nu poate să pună alături cu dînsa încă o materie elementară, luată în sens de substanță, ce ar săcă la baza acestei schimbări. Și dacă Heraclit numește lumea foc etern, viu, spre a determina treptalitatea și măsura, după care se stinge și iar se aprinde, și dacă el zice, că totul se preface în foc și focul în totul, precum se prefacă în aur toate lucrurile, și aurul în toate lucrurile, apoi prin aceste el așvoitu să zică numai aceea, că focul, element forere-

pausă, descompunând totul și alterându-le, și tot-o-dată imviind totul prin mijlocul căldurii, el mai evident, de cât ori-ce și mai expresiv, decât ori-ce, exprimă puterea permanentă a schimbării și a prefacerii eterne, exprimă notiunea vieții. Cu modul acesta focul, în sensul doctrinei lui Eraclit, s'ar putea socoti, ca *simbolul și expresiune a schimbării*, dacă numai el în sistemul lui n'ar fi fost primitiv tot-o-dată și ca substratul a mișcării, iar alte-ori, ca mijlocul, de care face uz puterea precedentă a fie-cărui element, pentru că se produce procesul de viață a lucrurilor. Diferința obiectelor o explică Eraclit prin intreruperă mișcării și stingerea desă a focului, care, în urmarea unei asemenea proceduri, se solidităse în elemente materiale și se formăse mai întâi în aer, apoi în apă, și în fine în pământ. Ci egal-minte, focul își predomină asupra acestor obstacule ale schimbării și imviăse din nou. Aceste două procese a stingerii și a aprinderii, provenite de la puterea focului, se succedă după Eraclit într-o mișcare eternă și circulară; și pentru acesta el învață, că lumea, după un știut timp de timp se distruge și se prefăce în focul primar și apoi ea se formăse iarăși din foc; pre lungă aceste, focul după Eraclit, și în fie-care obiect este principiul mișcării și a vitalității fizice și morale. Insuși spiritul este un abur de foc; și puterea spiritului depinde în totul de la ceea, dacă acest abur este privat de tot felul de esențe solide și umide.

Filosofia practică a lui Eraclit cere de la noi, ca să nu ne supunem formelor amăgitoare a simțului și a reprezentățiunii sensuale, care forme ne afectăse de ceea, ce e trecătoriu și schimbătoriu, ci să urmăm raționamentului. Ea ne învață să distingem veritatea și permanența în schimbare și în special, ni inspiră, ca noi să ne supunem ordinului necesariu a lumii și să cunoșcem elementul, ce formăse armonia totulului, chiar și în ceea, ce noi ni se pare rău.

TRANSIȚIUNEA CĂTRĂ ATOMISMUL

§ 3. Principiul Eleatilor și principiul lui Eraclit sânt cu totul oposite unul altuia. Eraclit nimicesce pentru mișcarea necondiționată și schimbare totă existența permanentă; Parmenid negă tot felul de schimbare, admitând numai existența permanentă. Eraclit înculpă sensele, și anume ochii și urechele în ceea, că ele stfermă schimbarea curgătoare în existență permanentă; Parmenid la

îndul său blamăse sensele în reprezentatiunea falsă a mișcării, și face din existență unu ce mișcătoriu și schimbabilu. Pentru această putemu dice, că existența și schimbarea sîntu două opozițiuni egale, care ceru egalarea și împăcarea reciprocă. Eraclit înțelege lumea fenomenelor, ca o contraditiune esistândă, și rămăne în această contraditiune, ca în principiul ultimariu. Prin aceea, că Eraclit a recunoscutu schimbarea și a afirmatū simplu aceea, ce eleatii a negatū, nu s'aū esplicatū nici cum schimbarea. Cu tôte aceste aū rămasū neesplicată încă cauza schimbărei unităței și fie-cine își pôte pune întrebarea : pentru ce totū, ce esistă, este numai schimbare? pentru ce unitatea în permanență se preface în pluralitate? Și răspunsul la această întrebare, adică esplicatiunea schimbărei prin existența mișcătōriă, compune cestiunea și punctul de rađimū a filosofiei lui Empedoclu și a Atomistilor.

CAPITUL V.

FILOSOFIA LUI EMPEDOCLU SI A ATOMISTILOR

Priviri generale și principiul filosofiei lui Empedoclu. Empedoclu din Agrigenta, renumitū în vechime, ca fisicu, medicu și poetu, de asemine și ca prevădătoriu și făcătoriu de minuni, aū înfloritū pre la 440 n. de Christ; prin urmare este posterioriū lui Parmenid și Eraclit. El aū scrisū o poemă didactică despre natură, care aū agiunsū pōne la noi în bucăți destul de însemnate și caracteristice. Sistema lui filosofică pôte fi definită, ca o încercare de combinatiune a esistenței eleatilor cu schimbarea lui Eraclit. Plecând dela tesa Eleatilor, că aceea, ce n'aū esistatū, nu pôte să se producă, și nici aceea, ce este, nu pôte să dispară, el admite, ca esistānde din eternitate, patru elemente eterne și independente, ce nu se producū unul din altul, cu tôte că sîntū și separate. Intrunind tot-o-dată la unū locū cu aceste și principiul schimbărei lui Eraclit, el face pre aceste elemente să se amestece și să se combine în nisce forme determinate prin mijlocul actiunei, provenite dela două puteri mișcătōrie; adică puterea, ce întrunesc, *amorea* și care desunesc, *ura*. Aceste patru elemente la începutū se aflaū într'un ecilibru completū și sōră de mișcare, în *sferă*, adică, în lumea pură, perfetă, sferică și divină,

unde amărea le intrună; ci ura, intrând puțin câte puțin din afară de circumferință în sferă, aș introdusă o acțiune separată și aș destrusă această legătură, și atunci aș începută a se forma lumea opositiunilor, în care viemă noi.

CELE PATRU ELEMENTE

§ 1. Prin doctrina sa de patru elemente Empedoclu face parte din filosofii ionici a naturii, iar pe de altă parte, el pune capăt acestei filosofii prin patrimea lui de elemente, a căria pătrimi totii cei vechi îl credă de autorii. Mai precis se distinge el de cialaltii ionicii prin aceea, că el celor patru elemente radicale li prescrie o existență, neschimbătorii, și pentru acesta aceste elemente nu se producă unul din altul și nu se transformă unul în altul și în genere nu sântă capabile, a se schimba în altă ceva, ci numai se se intrunescă în diverse moduri. Și așa, totă aceea, ce se numesce producere și dispărere, cu o vorbă, totă schimbarea depinde numai dela amestecarea și separarea acestor elemente primarie și eterne și totă diferența existenței provine de la diferitele raporturi a amestecării. Prin urmare totă schimbarea se prezintă numai, ca o schimbare de loc: Aici noi vedemă introdusă esplicatiunea mecanică a naturii, în locul celei dinamice.

CELE DOĂ PUTERI

§ 2. De unde decii se produce schimbarea, dacă în materie nu este nici un principiu și nimic de felul acela, ce ar pute se servescă, ca esplicatiune a schimbării, și ca principiul ei? Fiind că Empedoclu n'a negat schimbarea, ca Eleatii, și n'a admis'o, ca Eraclit, în calitate de proprietate a materiei, apoi lui îi rămână numai, de a admite alături cu materia și puterea mișcătorii. De asemenea, și opositiunea unității și a pluralității, admisă de predecesorii lui Empedoclu și neexplicată, aș împinsă pe acest filosof a presupune două directiuni primarie și oposite în această putere; de o parte *puterea atractivă*, iar de alta pe ce *repulsivă și divizătrice*. Impărțirea unității în multe și unirea multimei în unitate aș indusă singură de sine pe Empedoclu la opositiunea puterilor, pe care aș recunoscut'o încă Eraclit. Și așa, dacă Parmenid cu doctrina despre unitate

aă admisă de principiu, așa ăicând, amórea, iar Eraclit aă recunoscută de principiu ura, ca fundamentă a multimeă, apoi Embedoclu și in acéstă privire cu principiu filosofiei séle face o combinatiune a acestor doă principii. Se 'ntelege, că el n'aă mărginită intr'ună modă precisă sfera actiunei acestor doă directiuni a puterei mișcătóriă, Și cu tóte că amórea, dupre Embedoclu, este puterea atrativă, iar ura ce repulsivă și separatrice, ele aă cu tóte aceste și nisce roluri contrarie; adică ura lucră intrunind și formând lumea, iar amórea, separând. Și in adevéră, precisarea rolului puterilor separatrice și intrunitórie in procesul schimbărei represintă o observatiune neesplícabilă.

RAPORTURILE FILOSOFIEI LUI EMBEDOCLU CU SISTEMELE ELEATILOR SI A LUI ERACLIT.

§ 3. Fiind că Embedoclu alătore cu materia, ca esistență, pune și puterea mișcătóriă, ca principiu schimbărei, de acea filosofia lui compune midlocul de impacăciune între teoriile Eleatilor si a lui Eraclit, aă, mai bine ăicând, intrunirea amândurora. Egalminte el s'aă folosită pentru sistema sa de principii Eleatilor si a lui Eraclit. El négă cu Eleatii producerea si dispărerea, adică, transformarea esistentei in neesistență si a neesistentei in esistență; pre de altă parte, conform lui Eraclit, Empedoclu se interesasă de esplicatiunea cestiunei, privitóriă pre schimbare. De la ceă intăi el imprumută idea esistentei permanente si neschimbătóriă, pre care el o preserie elementelor lui fundamentale; dela Eraclit admite principiu puterei mișcătóriă. In fine cu Eleatii Embedoclu își presintă adevérata esistență in unitatea primariă si fóre distinctiune, ca o *αρχή*, cu Eraclit, el recunósce lumea actuală, ca ună productă continuă a doă puteri luptătórie și oposite. Pentru acéstă cu dreptă cuvéntă privescú la Embedoclu, ca la ună eclectică, care *intrunesc la ună locă principii fundamentale a doă filosofi precedenti si intrunindu'i, nu este in totul consecentă.*

Fundatoriă atomismului. Aceași tendință a lui Embedoclu, de a combina principiu eleatică cu a lui Eraclit, o videmă și in atomistiă, Leucip si Democrit, dar numai caută a o realiza pre altă cale. Democrit aă trăită mai pre urmă de Leucip si despre din-sul avemă mai multe date istorice. El s'aă născut pre la 460 n. de

Christ in Abdera, coloniă Ionică, din părinți avuți; el a ascultată tot-feliul de sciinte, a făcută mai multe călătorii și ș'a spusă cunosciintele se-le. cele avute in compositiuni, din care pōnē la noi a agiunsă fōrte putine date. Dupre regularitatea și estetismul stilului sēu, Ciceron il asamănă cu Platon. Democrit a muritū in bătrīnete fōrte adīnci.

ATOMELE.

§ 4. In locū, de a produce tōte fenomenele, ca Embedoclu, dintr'unū numărū determinatū de elemente primarie, atomistii a esplicatū aceste fenomene dintr'o *multime infīnită de particule primarie și compundtōrie*, care sūntū de același genū dupre calitate si eterogene dupre cantitate. Atomele lor sūntū nisce particule elementarie, deși cu intindere, dar neschimbabile și neseperabile, care se distingū numai dupre mărime, figură si greutate; atomele, ca particule esistānde și private de totū felul de proprietăți, nu sūntū capabile de nici o schimbare și streformare calitativă; tōtă schimbarea, dupre atomistii, ca și dupre Embedoclu, constă in schimbarea locului. Cu modul acesta, distincțiunea din lumea fenomenelor trebuie sē se esplice numai prin diferința de figură, ordinū și posițiune a atomelor, ce se intrunescū in compunerea unū obiectū.

PLINITATEA ȘI VAGITATEA

§ 5. Atomele, ca sē fie atome, adică unimii neseperabile si necufundabile intre dinsele, trebuie sē fie mărginite și separate unele de altele. Trebuie sē existe ceva contrariu lor, care le sustine in calitatea de atome si care compune cauza separatiunei si a distincțiunei lor reciproce. Acesta este intinderea vagă, aū, mai pēcis, distanța dintre atome, care le separă unele de altele. *Atomele, ca esistēnță și plinitate, iar intinderea, ca neesistență si vagitate* sūntū acele două notiuni, ce represintă in forma reală și de obiectū același lucru precum și cugetarea, reprezentată prin notiunile logice, esprimă cele două momente a schimbărei lui Heraclit; adică esistēnța si neesistența. Prin urmare, atomistii prescriū intinderei vage, ca unia din determinatiunile esistentei, totū atāta realitate, ca și atomelor. Demo-

crit, in opozitiune cu Eleatiilor afirma : « *că existența nu este mai reală, de cât neesistența.* »

NECESITATEA.

§ 6. Precum Embedoclu, încă și mai mult Democrit, se întreabă, de unde se produce schimbarea și mișcarea? Care e cauza, pentru care atomele intră in aceste combinațiuni diverse și produc multiplu acestor obiecte organice și neorganice? Dupre părerea lui Democrit, *acéstă cauză sace in însuși esența atomelor, căroră întinderea vagă li facilitează intrunirea și separatiunea.* Atomel, având o greutate neegală și purtându-se in întinderea vagă, se isbesc unu de altul, și de aici se duce mișcarea in totă masa lor, desvoltându-se tot din ce in ce; și când, in urmarea acesteia mișcări, atomel, ce au aceeași figură, se intrunesc la unu locu, formese diferite grupe de atome, care, conform naturii lor, iarăși se separă și prin acéstă se esplică nedurabilitatea obiectelor determinate. Acéstă esplicatiune a formării lumii in realitate nu esplică nimic; ea reprezintă numai o idee abstrată a unei serii întregi de cauze, fără însă de a reprezenta tot-o-dată și cauza reală a productiunii și a schimbării fenomenelor. Fiind că Democrit s'au exprimată contra doctrinei lui Anasagor despre « *ratione νοῦς,* » apoi de aceea scopul final a fenomenelor au rămasă pentru dînsul *necesitatea au predestinatiunea necesară, ἀνάγκη,* pre care, cum dicu, elu au numit-o *ocasiune,* in opozitiune cu urmărirea cauzelor finale, au cu telegia lui Anasagor. De aici Democrit au aglunsă la polemică contra divinităților poporane și a credintelor lui, pre care elu le'au esplicatū prin simțul de frică, provenitū de la impresionarea fenomenelor atmosferice și cerești; și cu modul acesta el din ce in ce manifestese ateismul și naturalismul școlii atomistilor. Pre timpul lui Diagora din Melos, numitū ateistul, școlă atomică au luatū o directiune cu totul sofistică.

LOCUL ATOMISMULUI IN ISTORIA FILOSOFIEI

§ 7. Hegel ast felu caracterisese locul atomismului in istoria filosofiei : « In teoria eleatiilor existența și neesistența se presintă, canisce contradictiuni, numai existența este, neesistența nu este; la

Eraclit existența și neexistența sînt identice aî existînde în același loc; cu alte-vorbe, schimbarea este predicatul existenței, ci existența și neexistența în însemnătatea lor de obiect, aî din punctul de vedere a sensibilității, compunî o pozițiunea plinității și a vagității. Parmenid presupune existența, ca o universalitate abstrată, Eraclit procesul mișcării, iar determinatiunea existenței prin sine aî cădută în partea atomistilor. Aceste vorbe a lui Hegel sînt vere pîne la acea, că atomelor, în adevăr li se prescrie predicatul caracteristic de existență absolută. Ci tendința principală a atomistilor, ca și a teoriei lui Embedoclu, constă în acea, ca, presupunînd aceste substanțe, ce aî o existență absolută și imfinită, să se esplice posibilitatea schimbării. Pentru acest scopu partea opoziată a principiului eleatic, adică, idea neexistenței și a vagității este dezvoltată la dînșii cu aceeași atentiune; ca și partea cealaltă, adică doctrina despre separatiunea și imfinitatea primară a atomelor. De acea atomismul represintă împăcarea principiului eleatic cu a lui Eraclit. Privirilor eleatice corespunde idea existenței neseperabile și absolute a atomelor, iar lui Eraclit, idea multimei și a diversității lor; Eleatilor recunoscerea plinității lor absolute, iar lui Eraclit tesa, că există și neexistența, adică întinderea vagă; Eleatilor negatiunea schimbării, adică a producerei și a dispărerei lucrurilor, iar lui Eraclit, recunoscerea schimbării și a posibilității combinațiunilor imfinite. În totu casul, Democrit aî espusu tesele lui fundamentale cu mai multă consecință, de cât Embedoclu, si chiar se pîte dice; că el aî perfecționat teoria esplicatiunei mecanice a fenomenelor naturei. Tesele lui Democrit aî rămasu pîne la noi tesele fundamentale a atomismului.

Ci atomismul, s'aî notat cu dreptu cuvîntu, încă de Aristotel, ca cel ce are tot-de-una două defecte: defectul întîiu constă în acea, că doctrina despre neseperarea obiectelor corporale aî de întindere conține în sine o contraditiune internă, fiind că în asemine casu întinderea, ce e esențială a atomelor, se deduce dîn neîntindere; al doile defectu constă în acea, că Democrit în idea sa despre necesitatea neconditionată și neîntelegibilă negă totu uniformitatea în natură.

Acest defectu, comunu tuturor sistemelor preexistînde, dispăre în doctrina lui Anasagor despre ratiunea, ce actioneasă conform unui scopu.

CAPITUL VI

FILOSOFIA LUI ANASAGOR

Date istorice despre persoana lui Anasagor. Anasagor s'a născut în Clasomen pe la 500 n. Christ și, având de părinti pro o familie renumită și avută, era din numărul acelor omeni, cari își dau de temă, a studia natura și organizațiunea ei. În dată după rebelele persice, Anasagor s'a strămutat în Atena, unde a trăit mai mult timp, pînă cînd în fine, inculpat în ateism, el a fost necesitat să se depărta în Lampsac, unde a murit la anul 72 a vieții, căpătîndu'și un respect distinct din partea concetățenilor săi. El cel întîiu a introdus filosofia în Atena, care din acel timp a devenit centrul vieții spirituale a Grecilor. Din cauza legăturilor amicale cu Euripid, Periclu și alți omeni însemnați, Anasagor a exercitat o influință asupra educațiunii timpului său. Anasagor a scris un op, intitulat „περί φύσεως” și ideile acestui op erau foarte răspândite în timpul lui Socrat.

Raporturile lui Anasagor cu predecesorii săi. Sistema lui Anasagor se fundește în totul pe tezele predecesorilor săi, și prezintă cu sine o încercare, de a rezolva chestiunea, cu care s'a ocupat și filosofia preesistîndă. Precum Embedoclu și Atomistii, așa și Anasagor negă schimbarea în sens restrîns. « Schimbarea și dispărerea fără cuvînt se admite de Eleați, fiind că nici un obiect nu se produce și nu dispăre, ci se produce numai amestecarea unor știute obiecte și nimicirea acestor amestecări; așa că nascerea ei trebuie să o numescă mai drept amestecare. » Din această privire, că toată producțiunea este o amestecare, și toată dispărerea este o separațiune, urmăse și în sistema lui Anasagor, ca și în a predecesorilor lui, separațiunea materiei de puterea mișcătōriă. Ci de la acest punct el apoi merge mai independent. Pînă acum pe puterea mișcătōriă n'a aprofundat'o. Puterile mitologice, de amor și ura, de necesitate neconsciintiosă a fenomenelor curat mecanice a naturei nu esplicău nimic, și cu atît mai puțin conformitatea cu un scop a fenomenelor. Cu modul acesta, trebuie să se introducă în notiunea puterii mișcătōriă și notiunea acțiunei, conforme cu un scop. Acesta a făcutu Anasagor, ca, punînd *idea ratiunei* „νοῦς”, să o facă liberă de

totu' felul de materie, care formesce lumea si lucrea conform cu unu' scopu'.

PRINCIPIUL RATIUNEI (voșc)

§ 1. Anasagor definesce ratiunea sistemei sele, *ca o actiune libera si neameslecată cu nimicū, ca unu' principiu a mișcării, care singurū de sine este nemișcată, ci care este activă pretutindene, și in fine ca principiu cel mai subtilū și mai purū.* Tote aceste predicate suntu încă basate pre o analogia fizică și nu represintă intru'nu modū chiar notiunea nematerialității. Ci pre de altă parte, proprietatea de cugetare și de actiune consciințioasă și conformă cu scopul, prescrișă de Anasagor ratiunei, nu lasă aici ce mai mică indoelă in acea, ce privesce pre caraterul idealū a principiuului lui Anasagor. Nu mai puțin, Anasagor s'aū mărginitū numai in espunerea tesci sele fundamentale și n'aū căutatū a'i da o dezvoltare completă. La idea principiuului nematerialū 'laū adusū pre dinsul numai cerința, de a afla cauza mișcătōriă, căria ar fi pututū tot-o-dată s'e'i prescrie și o actiune conformă cu unu' scopū. Pentru acēsta voșc, aū ratiunea lui Anasagor nu este mai mult, de cât mișcătōriul materiei, și aici se mărginesce totă actiunea lui. Eca pentru ce cei anticī, și in special Platon și Aristotel in unanimitate prescrie doctrinei lui Anasagor unu' caracter mecanicē. Socrat spune in Fedonul lui Platon, că el aū consultatū cartea lui Anasagor, sperând a merge mai departe de cauzele ocazionale, aū de mișlōce, și a percepe cauzele finale, ci in locul doctrinei cei adevērate despre cauzele finale, el aū aflatū acolo numai o privire mecanică asupra obiectelor. Precum Platon, așa și Aristotel, inculpă pre Anasagor cu acea, că, cu tote că el admite ratiunea de fundamentū finalū a obiectelor, acēstă ratiune îi vine lui in agiutoriu, ca unu' *Deus ex machina*; adică se presintă acolo, unde Anasagor nu pōte s'e esplice necesitatea fenomenelor cu cauze fizice. Prin urmare, dotrina lui Anasagor, că ratiunea este puterea, ce stă d'ēsupra naturei, este veritatea și realitatea esistenței materiale, presintă mai mult o cerință nerealisabilă, de cât o veritate dezvoltatā.

Alătore cu ratiunea Anasagor admite și o masă de obiecte aū particule primarie și compunătōrie; *tote obiectele* dice el, *aū fostū infinite dupre numărū și micime, ci aū venitū voșc și l'ē pusū in ordine.* Aceste particule primarie și compunătōrie nu suntu încă ele-

mente comune, ca focul, aerul, apa și pământul lui Embedoclu; pe aceste elemente Anasagor le crede de materie complexă și nu simplă. Particulele primare și compunătorie sînt, după părerea lui Anasagor, egale cu obiectele reale, materii diferite pînă la infinit, din care se compun obiectele determinate precum pîtra, aurul, metalele etc. De acea scriitorii posteriori au numit pre aceste particule *ὁμοιομετρικαί*; adică particule egale. Noș; au pus această masă, de sine nemișcată, în mișcare circulară, care este permanentă pentru toate timpurile. În urmarea acestei mișcări particulele omogene se despart și se intrunesc între sine, neliberînduse cu plinitate de amestecul cu celelalte particule. « În fie-ce obiect sînt particule din totu-feliul; » adică, fie-care obiect conține în sine particule cu preferință omogene, dar se află în dinsele și particule de totu-feliul, ce compun universul. Iar în ființele organice se mai intrunesc, pre lungă aceste, și ratiunea (νοῦς), ce mișcă materia, sub nume de spirit, dătătoriu de viață, care este presinte, conform unor știute grade de mărime și putere, tuturor fiintelor, precum sînt plantele, animalele și omeni. Cu modul acesta, ratiunea intrunesc într'unu întregu toate obiectele, conform naturii lor proprie, organizasă universul, ce conține în sine ființele cele mai diverse, și însuși el intră aici, ca puterea vieții individuale.

ANASAGOR PUNE CAPETU REALISMULUI, CE AU PRECEDATU LUI SOCRAT.

§ 2. Cu principiul ratiunii lui Anasagor, adică cu recunoscerea principiului nematerialu se intrerupe periodulu realismulu filosofiei cei mai antice a Greciei. Anasagor intrunesc în doctina sa toate principiile acestei filosofii. Așa aici se vede materia iminită a telicilor în confuziunea ei primară și caotică a obiectelor; existența pură a Eleatilor în idea ratiunii (νοῦς); puterea schimbării lui Eraclic, și puterile mișcătorie a lui Embedoclu în puterea creatrice și organizatrice a ratiunii eterne; iar atomele în omomerii. Anasagor pune capetă dezvoltării antice a filosofiei grece și începe pre ce noș. El au prezentat numai principiul idealu, ei nu lau dezvoltat cu perfecțiune, și în sistema sa au explicat fenomenele naturii încă tot fizic, precum au făcut și predecesorii lui.

CAPITUL VII

X
S O F I S T I C A

RAPORTURILE SOFISTICEI CU FILOSOFIA PRECEDENTĂ.

Filosofii, pe cari noi 'iam studiatu pōne acum, au manifestatū intru'nū modū neconsciintiosū ace tesă, «că cunoscința subiectivă este strins legată de actiunea obiectivă și că obiectivitatea este singura fōntână a cunoscintelor nōstre.» Cu sofistii vine pre arena filosofiei unū principiu nou, și *cu subiectivitatea se introduce o altă privire in filosofă*; că adică lucrurile sūntū așa, cum ele se presintă observatoriului, și nu este veritate generală. Ci acest punctu de priviro au fostū preparatū de filosofii preesistenti. Doctrina lui Eraclit despre curgerea tuturor lucrurilor și dialectica lui Senon, indreptată contra lumei fenomenelor, au preparatū arme pentru discutiunea sceptică a verității solide și obiective. Chiar și doctrina lui Anasagor despre ratiune au datū cugetărei o importanță mai mare, decât obiectivității. In giurul acestui punctu se invêrtēu sofistii, bucurândusē cu o incredere copilărescă de desvoltarea puterei subiective și destrugēnd cu agiutoriul dialecticōi subiective tōte determinatiunile obiective. Subiectul recunōște demnitatea sa supremă, relativă la lumea obiectivă, și cu preferință la legile societăței, a tradițiunilor religiōse, a datenelor și a credintelor popurarie; el se 'ncercă, de a prescrie legi lumei obiective, și in locū de a vidē in lumea fenomenelor desvoltarea istorică a ratiunei, el vede in dinsa numai o materie brută, supusă arbitriului sēu. Caraterul sofisticei constă in reflexiuni ocașionale, ce tindēu la a desvolta masa poporului, și pentru acēsta ea și nu compune o sistemă filosofică propriu disă. Doctrina sofistilor și părerile lor au de multe-orī unū carateriu atāt de popurariū și chiar trivialū, in cât pentru acēsta s'ar putē dice, că nu merită unū locū in istoria filosofiei. Sofistica nu este tot-o-dată și o scōlă filosofică, fiind că Platon, pentru esemplu, sub numele de sofistii enumeră o multime de persōne; ci sofistica este directiunea mintală a epocēi, care s'au împărtitū in mai multe ramure, s'au inrădăcinatū in totū caracterul moralū, politicū și religiosū a vietēi de atuncī elenice, și care compune cu sine unū periodū din desvoltarea grēcă.

Raporturile sofisticeii cu viața socială a aceluī timpū.

Sofistica in teorie era aceea, ce a fost in realitate viața socială a Greciei pre timpul războiului peloponisiac. Platon cu dreptul observă in republica sa, că sofistii au exprimat, propriu vorbind, numai acele principii, de care se manducă multimea in viața sa socială și politică. Invidia, cu care oamenii politici a timpului acela persecutau aceste principii, anume indică, după părerea lui Platon, emulatiunea, și politicii in adevăr vădit in sofistii pro emulatiunii lor, și pro oamenii, ce li incurca jocul politic. Și in adevăr, in orice principiu teoretic a sofistici consta in recunoșterea importantei neconditionate a subiectului empiric; adică in doctrina, că fie-care persoană poate se determine veritatea, dreptatea și bunătatea după voința sa, in realitate tot acest principiu se manifestă sub forma de egoism desfrânt in toate ramurile vieții private și publice de atunci. Viața socială atunci a devenit arena pasiunilor, a egoismului, și a luptelor continue a partidelor, ce a zguduit Atena in timpul războiului peloponisiac, a răsu și a tocit tot simțul moral. Fie-care își pune interesul personal mai presus de fericirea socială și politică, și își presece de scop a acțiunii, a conduitei, a tendințelor și a faptelor se numai vocea personală și interesul individual. Tesa lui Petagora, că omul este măsura tuturor lucrurilor, a fost cu precizie observată in realitate; iar influența discursurilor oratorice asupra adunărilor poporului și a judecătorilor, și pasiunile poporului de a acorda incredere acelor persoane, ce dispun de o agerime și de o ingeniositate in aparință, erau atât de cauze, ce facilita realizarea acestei reguli practice. Datenele șau perdit importanța, organizatiunea socială se pare, ca un giug de arbitrarității, iar simțul de moralitate se crede numai, ca un efect a educatiunii politice; la credința in deși privești, ca la o inventiune omenescă, formulată cu scop de a mărgini puterea acțiunii libere; totu aceea, ce era respectabil, se presenta, ca o institutiune omenescă, pre care fie-care era in drept de a o schimba, dacă numai spre acesta iar si agiutată elocința sa. Acestă îngosire a legilor, conforme cu natura și ratiunea la gradul de inventiunii umane și ocazionale, formăse punctul de întâlnire a sofistici cu starea generală a convicțiilor, ce avău oameni din acele timpuri. E un lucru greu, de a determina cu precizie, partea, ce din această directiune aparține științei și vieții. Putem noi ore să dicem, că sofistica a aflat numai formula teoretică pentru a explica viața practică, a

din contra, că corupțiunea morală a timpului a fost o consecință a acelei influență disolătorie, ce a avută sofistica asupra tuturor ideilor contimpurane? Ci noi, inculpând numai epoca sofisticii, și nedisculpând-o cel puțin relativ, asta ar însemna a nu înțelege spiritul istoriei. Tote aceste fenomene citate a fost cel puțin in parte nisea consecințe necesare a întregii dezvoltări istorice. Dacă credința in religiunea popurării a decădută in timpul sofisticii, apoi acesta a provenit de acolo, că ea perdusă cuprinderea sa internă și morală. Cu esemple din mitologiă se puteu explica tote culpele și nemoralitățile. Chiar Platon, care a fost tot-de-una apărătorul religiosității și a credinței, și care a trăit cu tradițiunile, inculpă pre poetii poporului său in acea, că, răspândind opiniuni nedemne despre zei și eroi, a contribut la coruperea moravurilor. Dar trebuie să mărturisim și acea, că știința progresindă trebuie din necesă să lovască in tradițiuni. Fisiicii încă de timpuriu a fost in luptă pre față cu religiunea popurării; și cu cât ei indica mai evident cauzele, ce a efectuată diferitele fenomene ale naturei, pre care religiunea le prescrie actiunei directe a atot-putinței divine, cu atăta omeni dezvoltat lepădau convicțiunile religioase și adoptau pre cele științifice. Și nu e nici cum curios, dacă cu timpul această conștiință schimbată a străbătut in arte și poezie, și dacă acesta s'a în-tâmplat așa, precum a făcut și sofistii din arta oratorică, schimband stilul sublim in cel comic, și precum a făcut și Euripid, sofist tragic, care a pus pre scenă filosofia timpului său cu tote modurile ei de rationamentare despre obiectele morale și a făcut usă de persoane actionătoare a diferitelor ei piese, cu scop de a provoca o impresiune momentană și a produce un efect scenic.

DIVERSELE DIRECȚIUNI A SOFISTICEI

§ 1. E foarte greu, de a face o clasificatiune determinată a dotri-
nilor sofistice, și acesta pentru cuvântul, că sofistica grăcă, ca și ci-
vilisatiunea francesă a seculului XVIII, ave un caracter enciclopedic
și se întinde asupra tuturor ramurilor științei. Sofistii intrunesc
in sine totă dezvoltarea societății de atunci. Așa Protagor a fost
cunoscut, ca învățătoriu a virtutei; Gorgia ca retor și politician;
Prodic, ca gramatic și sinonimic; Gip ca poliistor, care, pre lungă
păreri astronomice și matematice, a spus și teoria memoriei și

a mnemoniceî. Alți sofisti își dau de temă educațiunea tinerimei; alții esplicău poetii antice; iar frații Eutidem și Deonisorod 'șau propusă de obiectă a actiunei lor pedagogice arta de amănui arma și a purta resbelă. Și multă din sofisti, precum Gorgia, Prodic și Gip, au făcută și pre functionarii publici. Cu o vorbă, fie-care sofistă, comform inclinatiunilor naturale, se ocupa cu totă-feliul de sciinte și arte, și, ocupănduse cu totă-feliul de cunoscinte, avău comună numai metodu. Deasemine și raporturile sofistilor cătră publicul dezvoltată, tendintele lor spre popuritate, gloriă și inavutire ne ducă la conclusiunile, că ei in ocupatiunile și lectiunile lor avău in videre mai mult calculele esteriore și subiective, de cât interesul obiectivă și sciintifică. Umblănd dintru'nă orașă in altul, și recomandănduse tot-de-una de filosofi dupre profesiune, ei căutaă cu tătă ocașiunea a dispune cătră lectiunile lor pre omeni avuți, și pentru acăsta și alegău de obiectă a lectiunilor lor materiile, ce ocupaă pre cetăteni avuți. De acea puterea sofistilor se mărginē numai in formalitatea eugelărei, in sagacitatea de a'și aface plăcute ideile lor și nici cum in cunoscința reală a lucrurilor. Inusuși dotrina lor despre virtute se mărginē intru'nă pedantismă de vorbe, intr'o polemică și in arta oratorică de a vorbi. Chiăr și acolo, unde sofistica se apropiē de universalitate, arta de a vorbi despre diferite obiecte au rămasă ce mai capitală. Așa Gip in Senofont se laudă, că el despre fie-care obiectă cu tôte ocașiunile pôte să dică ceva nou. Despre sofistii vechi noi scimă, că ei credău necesariă a avē despre obiecte cunoscintele cele mai diverse, spre a putē vorbi cum li plăcē și arespunde de-o-dată la fie-care intrebare. Multă sofisti își propunē a tinē discursuri oratorice și pompōse despre obiectele cele mai fōrē prepietăti morale, precum e sarea, etc. Din aceste videmă, că pentru sofistii obiectul era mijlocul, iar vorba scopul vorbirii. Și cu modul acesta nu trebue să ne impresionămă, că și in acăstă privire sofistica devenise o artă trivială, pre carea Platon in Fedru o supune unei critice fōrte agere.

IMPORTANȚA SOFISTICEI IN ISTORIA CULTUREI.

§ 2. Defectele morale și siintifice a sofisticei sântă destul de evidente pentru fie-cine și nu ceră multă argumentatiune. Multă istorici a filosofiei au reprezentă trăsurile nerecomendabile a sofist-

tilor in nisce colorii reu impresionatorie, si i-au prezentat in genere, ca pre nisce omeni fore carateru si demoralizatorii a societateii, carii tindeu numai la placeri, vanitate si egoismu si carii in dotriunile lor espuneu numai o intelepciune superficiala si arta de a vorbi cu surprindere. Ci cu tote aceste, acesti istorici au scapatu din vedere importanta sofistilor pentru istoria culturei. Daca importanta, dupre cum in genere vorbescu, este numai negativu; adica, daca ca constu numai in acea, ca sofistica au provocatu numai opositiunea lui Socrat si Platon, apoi in asemenea casu ar ramane neexplicabila imfluinta ce intinsa a sofistilor, onorea lor ce mare si actul revolutiunii, operate de dingsii in dezvoltarea si constiinta intregului poporu. Ar fi neexplicabilu, cum de Socrat au pututu se visitesc lectiunile lui Prodic si se tramita la dingsul pre unii din invetateii sei, daca el n'ar fi preuitu ocupatiunile lui gramatice si n'ar fi recunoscutu importanta lui in respectul logiceii sanitose? De asemenea si Protagor, in incercarile lui retorice, au isbitutu de multe-ori si el adesa au distinsu cu o agerime esemplaria categoriile gramaticale. In genere, sofistii au aruncatu in poporu o suma de cunoscinte, au semnatu o multime de seminte pentru o dezvoltare posterioara, au provocatu mai multe cestiuni teoretice, logice si gramaticale, au fundatu dezvoltarea metodicu a cunoscintelor de diferitele ramuri, si parte au produsu, iar parte au sustinutu actiunea mintala in Atinena de atunci. Folosele cele mai mari, aduse de sofistii cultureii mintale, constau mai ales in respectul limbei; asa ca noi ii putem socoti de creatori si reformatori a prosei atice. Ei cei intii au intorsu atentiunea asupra stilului si au facutu din dingsul unu obiectu de studiu; totu ei s'au ocupatu cu teoriile despre constructiunile regulate a vorbei si cu arta vorbireii oratorice. Numai din timpii sofistilor, numai sub imfluinta lor se incepe oratoria atica si la dingsii s'au formatu Antifon si Isoerat; si acest din urma numai au datu o alta fasa scolei seile de retoricu din Grecia. Si cu modul acesta, noi avem destule date, ca se nu privim la sofistica, numai ca la o simtoma de coruptiune a timpului ei.

SOFISTII CAPITALI.

§ 3. Cel intiiu dintre sofistii in sensul propriu a acesteii vorbe au ostu Protagor din Abdera, ce au imflorit u pre la 440 n. Ch. El ce 1

intîi aî imvęfatü pentru banî in Sicilia și Atena, cu tôte aceste din oraşul de pre urmă aî fostü alungatü, ca ateistü și opul lui despre „Dei” aî fostü arsü in pîaşa oraşului. Acestü opü se incepe cu vorbele următörie: «despre Deî eü nu pot sci, dacä ei sîntü aî nu sîntü; fiind cä multe obstacule sîntü, care no impedică a cunösce acęsta, precum este obscuritatea obiectului și scurtimea vietei umane». In altü opü el aî desvoltatü doctrina sa despre cunösinciñă și necunösinciñă. Plecänd dela tesa lui Heraclit despre curgerea permanentă a lucrurilor, și aplicänd acęstă tesă mai mult la subiectul observatoriu, Protagor imvęta: «cä omul este męsura totului care esistă in accea, ce el este, și cäre nu esistă in accea, ce el nu este. Asta insamnă, cä pentru o persönă accea e verü, ce el in şie-care momentü simte și observä; fiind cä lucrurile și chîar omul se schimbä in permanentă. Din acęsta urmęsę, cä pentru Protagor nu esistü nici unü felü de raporturi teoretice cu lumea, afarä de simtirea sensuală și iar nu esistü nici unü felü de raporturi practice, afarä de plăcerea sensuală. Ci fiind cä simtirea și observatiunea sîntü pönę la imfinitü variabile, și se conditionesę cu numęrul persönelor, ce observä și simtü; ba ce e mai mult, cä in una și aceași persönă aceste sîntü schimbabile, apoi desvoltarea mai de partea acesteî teorii constă in accea, cä in genere nu esistă nici unü felü de definiuni și rationamente obiective și opiniunile contrarie, in respetul uuua și a aceluası obiectü, trebue sę le socotimü egalmente vere; fiind cä despre tôte obiectele ingenere, precum și despre fle-care in parte, se pote vorbi și pro și contra, și refutatiunile aî amăgirile nu esistü. Acęstă tesă cä «nimicü nu esistă singurü de sine și cä totul se conditionesę cu representatiunea, opiniunea și voinşa subiectivă», aî fostü aplicată de sofisti la legi și moralitate. Find cä duple privirile sofistilor nimicü nu e bunü au ręcü din natură (φύσει), ci totü, ce e ręcü și bunü, se determină numai de legile positive aî de conventiunile reciproce a ömenilor; apoi de accea se pöte recunosce de legitimü totü accea, ce voimü, totü accea, ce ni presintă unü profitü și putemü sę'l facemü ast-feliü. Cu tôte aceste 'mi se pare, cä chîar Protagor n'aü tinsü la aplicatiunile practice a acestor teorii; fiind cä, duple mărturiile celor vechi, caraterul personalü a lui Protagor merită respetu. Insuși Platon in dialogul «Protagor» il inculpă numai cu accea, cä el nu presintă intru'nü modü evidentü representatiunile sële, respective la veritățile morale, in öre-ce pre «Gorgia și Fileb» el îi inculpă pre-

cum și pre totii sofistii posteriori in nemoralitate, conform teoriilor lor.

După Protagor unul din sofistii cei mai însemnați a fost Gorgia. El s'a născut în Leontium din Sicilia, și pre la începutul rebelului peloponisiac el a venit în Atena, ca să sprigine interesele orașului său, ce era presat de Siracusenii. După terminarea cu succes a acestei misiuni, Gorgia a rămas încă lung timp în Atena, apoi a trecut în Tesalia, unde el a murit mai în același timp cu Socrate. Platon vorbește, de și în sens ironic, despre caracterul încredetorii în sine a acestui sofist. Totu astu caracteru de superficialitate pörtă și discursurile lui, prin care el voește a impresiona pre auditorii, și pentru acesta el în dinsele usasă colorii poetice, metafore imflorite și intorseturi de frase noe și impresionatörie, precum și omultime de figurii, necunoscute încă retorice de atunci. Ca filosofu, el se apropia de Eleatii și in special de Senon, și basându-se pre dialectica formală a acestui din urmă, el proba, că *«in genere nimicü nu există și dacă ar fi existatü ceva, apoi ar fi fostü pres-te putintä, de a se cunösce și infine, chiar și dacă lucrul existändü ar fi fostü posibilü de cunoscutü, apoi din necesä el ar fi fostü cu totul imposibilü, de, a fi redatü altora»*. Și prin acesta se esplicä titlul opului său «despre neesistență aü naturä». Tesa pricipală, că *«nimicü nu există»*, el o proba ast-feliü: «dacă ar exista ceva, acel ceva n'ar puté fi nimicü, și nici n'ar puté fi nenimicü aü ceva; fiind că acel ceva din necesä trebue aü se se producä, aü se nu se producä; cea ce nu e intelegibilä nici una nici alta». Acastă argumentatiune se fundesé pre supositiunea, că fie-care obiectü este unü corpü cu proprietatea de întindere și că ocupä unü locü in spatiu; prin urmare acastă argumentatiune este o conclusiune, ce ruinesé și négä însuși existența filosofiei fisece.

Sofistii urmätorii aü mersü și mai departe, decât Gorgia și Protagor. Acestia aü fostü nisce liberalii, ce ș'aü permisü infine, a ruina religiunea, ligile și moralitatea. Aici trebue a aminti mai ales pre Critia, Polus și Trasimac. Cestii doi din urmă pronuntau, că dreptul celui mai forte este legea naturei, că plăcerile cele desfränate sününt de dreptul celui mai forte, și institutiunea legilor imfränätörie este o imventiune perfidä acelor mai debili. Critia, cel mai genialü, dar tot-o-datä și cel mai aspru din numäru celor trei-deci de irani, aü representatü printr'o poema credința in deii, ca pre o im-

ventiune a politicilor dibaci. De unŭ caracterul măi bunŭ era Ipias din Elida, poliistorul; dar și acesta nu ceda celoralaltŭ sofistŭ in in-crederea in sine și in vanitate. Tot astŭ-feliŭ este și Prodic din Hi-os. La acesta insŭ anticitatea privŭ cu respectŭ, precum e Platon și Aristofan și semne despre acŭsta se mai vŭdŭ in dicŭtŭrea «mai cu minte, decăt Prodic.» In vechime erau renumite instructiunile pra-ctice a lui Prodic despre alegerea modului vietei, despre fericirile es-teriŭrie și usarea lor, despre viaŭă și mŭrte etc. Aceste aŭ fostŭ nise-ce discursŭri, unde Prodic aŭ desfășuratŭ o moralitate pură și o cu-noscinŭă profundă despre viaŭă. Pre Prodic 'laŭ numitŭ cel vechŭ și 'nainte mergătŭriul lui Socrat; dar trebuie sŭ observămŭ aici, căt Prodic cedă lui Socrat atăt in privirea simŭțului moralŭ, căt chiar și in privirea principiului sciintificŭ. Sofistŭi următŭri, cum sŭntŭ re-presentatŭi in «*Eupidemul*» lui Platon, s'aŭ, inghiositŭ pŭnŭ la ată-ta, in căt ei urmăreŭ numai o gloriă vană, și in sciinŭă o superfici-alitate; ei aŭ intrunitŭ apucătŭrile lor dialectice in nisece formule, de unde apoi aŭ rŭmasŭ paralogismŭi și sofismele.

TRANSITIUNE CĂTRE FILOSOFIA SOCRATICĂ ȘI CARACTERUL PERIODULUI
URMĂTORIŪ.

§ 4 Totŭ acea, ce aŭ făcutŭ sofistica, este, căt ea aŭ stabilitŭ drep-tul subiectivităteŭ, aŭ consiinŭă. Consiinŭă, dupre sofistcă, are dreptul, de a recunŭsce de dreptŭ totŭ acea, ce 'i se pare ei rationa-mentalŭ; și totŭ acea, ce acŭstă consiinŭă sofistcă are nedreptŭ, constă in acea, căt sofistica intelege subiectivitatea omului, ca pre o persŭnă finită empirică și egoistă; adică, căt dorinŭă omului oca-sională și părerea lui individuală determină acea, ce este dreptŭ și ra-tionalmentă. Sofistica aŭ făcutŭ atăta, căt ea aŭ urcatŭ la cel in-tiŭ planŭ principiul libertăteŭ și a incredereŭ interne, ci n'aŭ avutŭ dreptul, de a pune măi pre sus de tŭte voea oca-sională și părerea individuală. Trebué a stabili principiul libertăteŭ și a consiinŭăteŭ in adăvăratalor sensŭ; trebué, ca prin acelŭși mișlŭce a reflexiunei, prin care sofistŭi numai scieŭ a ruina totul, sŭ deschidă lumea cuge-tărilor obiective, și sŭ afle cuprinderea reală și independentă a sci-

intei; trebuie, ca in locu de subiectivitatea empirică, se pună pre ce absolută și ideală, se stabilăscă voea obiectivă și cugetarea ratională in sensul universalu. Acastă temă 'șau luat'o și au și resoltat'o Socrat.

A stabili, ca principiu, absolutul și idealul, in locul subiectivității empirice, insamnă a esprima convictiunea, că adevărata măsură a tuturor lucrurilor constă nu in părerea, dorința și voea particulară și individuală a omului; că recunoscerea verului, a dreptului și a bunului depinde nu de la arbitriul ore căru subiectu empiricu; nu, deși decide despre acăsta cugetarea omului; dar totă cugetarea, adică principiu rationamentului, aflatu in fie-care ființă cugetătoria. Cugetarea me, ratiunea me nu este unu ce, ce'mi a-părtine numai mie; ea este comună tuturor fiintelor rationamentale și când eu mă presint, ca ființă cugetătoria și ratională, atunci subiectivitatea me devine universală. Fie-care, ce rationamentăscă, recunoscce, că totu acea, ce el socote lege, datoria, bunu și rău, se pare ast-feliu nu numai lui, ci fie-căria fiinte rationamentale și că, prin urmare, cugetarea lui are unu carateru universalu, are o însemnătate universală, cu o vorbă, are o cuprindere obiectivă. Eca, in ce constă punctul de plecare a filosofiei lui Socrat, care, fiind in opozițiune cu filosofia sofistilor, incepe *filosofia ratiunei obiective*. In opozițiune de sofisti, Socrat au agiunsu prin mijlocul reflexiunei la acelăși rezultate, care se contină de credința ce fără margine și fără de supunere, că omul rationamentatoriu, basându se pre consciință și încrederea personală, au începută a cugeta și a lucra așa, cum cugetă și lucră fie-care omu ordinaru sub imfluința vetei și a moravurilor esistănde. In adevăr, cugetarea fundamentală și a filosofiei lui Socrat rămâne încă aceași tesă, că «*omul este măsura tuturor lucrurilor*»; ci aici omul este intelesu in sensu universalu, ca ființă cugetătoria și ratională. Și din putul de videre a principiu fundamentalu, filosofia lui Socrat s'ar puté considera, ca a completare a principiu sofistiloru.

Cu Socrat se incepe periodul al doile a filosofiei grece. El este reprezentat prin trei sisteme filosofice, a căroră autori sântu Socrat, Platon, și Aristotel și cari între dinșii sta in raporturi de invățăcei cu invățatoriu.

SECTIUNEA II.

FILOSOFIA LUI SOCRAT. — PLATON ȘI ARISTOTEL.

SOCRAT

PERSOANA LUI SOCRAT

§ 1. Principiul acestei filosofii se manifesteșe în Socrat, ca un caracter alui personal, ca o dispozițiune personală. Actiunea lui filosofică se distinge prin nisce trăsuri cu totul individuale; alică viața și doctrina sîntu foarte strins legate cu dînsul. Pentru acêsta, o reprezentatiune perfectă a filosofiei lui concade în sență cu biografia și acea, ce Senofont ni dă ca doctrină a lui Socrat, este numai o descrițiune abstrată a caracterului lui Socrat și a dispozițiunii lui, ce se manifesteșe în nisce dialogi ecasionalî. Numai Platon aș intelesu pre învțătoriuul sêu, ca pre o ast-feliu de persônă tipică; și idealisarea persônăi istorice alui Socrat formese obiectul mai multor dialogi a lui, între care și «Pirul», unde se apoteosase «Eros», care s'aș incorporatû în persônă lui Socrat și care represintă amorea lui spre filosofie, formese însuși caraterul viu a lui Socrat.

Socrat s'aș născutû în anul 469 n. lui Christ. Părintele lui, Sofronisc, aș fostu sculptorû, iar mama lui, Fenareta.

În giuneșă el s'aș ocupatû cu sculptura sub manducerea părintelui sêu și aș căpătatû în astă ocupatiune o abilitate distintă; încă Pausaniu aș vędutu în Acropol trei statue de o gratie distintă, pre care le credêu, ca productiune alui Socrat. Relativ la istoria educatiunii lui, noi cunoscemû foarte puțin. El s'aș folositû de consiliile lui Prodicși a musicantului Damon, ci n'aș fostu în legături personale cu filosofii, ce se bucurau de reputatiune pôně la dînsul și în timpul lui. El este obligatû numai persônăi lui pentru totu acea, ce el aș devenitû și anume pentru acêsta el aș și pututû deveni reormatoriu a filosofiei antice. Ceî vechi il credêu învțăcelu alui Anaxagor și a fisicului Archelau; ci falșitatea suposițiunii intia noi amû probat'o, iar a doa nu pôte sê fie veritabilă. El n'aș avutû și nici aș căutatû alte mijloce de instrutiune, afară de acele ce'î presentaû lui orașul natalu. Afară de câte-va călătorii religiöse și militare în Delion, Potideu și Amfipol, el nici-o-dată n'aș părăsitû Atena

Când Socrat s'a'au consacrată pentru educatiunea tinerimei, noi nu scimă cu siguranță; fiind că noi nu scimă și timpul, când oracul delă Delfi 'lau numitū pre el cel mai inteleptū dintre ómenī. Numai cu aprosimatiune noi putemă sē determinămă acest timpū, basăzundē pre acea, că ce intia representatiune a «Nourilor» lui Aristofan a'au avutū locū pre la 423. In traditiunile imvțăceilor, Socrat se presintă, ca cel mai in etate intre dīnșii; ba chiar, ca bătrīnū. Me totul lui știintificū este o procedură cu totul distintă și opusă laudelor sofistice; el era neartificialū, dialogicū și apropiatū la intelegerea poporului. Socrat in decomun incepē dialogii sēi cu circumstările cele mai apropiete și lua esemplele necesarie pentru argumentatiune din însuși viață. Contimpuraniī il inculpaū cu acea, că el tot-de-una vorbesce despre asinī, covaci, cismari și tabaci. Noi il videmū de ordinariū prin piate, in gimnasiī, prin ateliare; de diminetă și pōnē sēra el este ocupatū in dispute cu tinerimea și bătrīnimea, și vorbesce cu dīnșii despre scopul și destinele vietei, iīmustră cu nesciīnța și caută a escita in dīnșii afectiunea spre știință. In tōtă actiunea umană, fie acēstă actiune din viața socială a'au casnică, din industriă, știință a'au artă, in totū locul, Socrat, ca unū maestru abilū afla materialū și căuta ocașiune a escita cunoscīnța, ce adevērată și consciīnța morală. Cu tōte aceste, el nu isbutē cu tōtă ocașiunea și'și deridē de totul; iar poporul indignatū pentru acēsta, il recompensa cu nerecunoscīnță și invidiă. Fiind adānc comvinsū, că ameliorarea societătei se condiționēsē in totul cu educatiunea giunimei, el a'au rēmasū credinciosū pōnē la finele vietei acestei ocupatiuni a lui. Cu generatiunea crescēndă el se purta, ca unū adevēratū grecū, el cu plăcere se numē pre sine Eroticul ei cel mai selosū. Ca grecū, el se manifestēsē in acea, că, in fața unor asemenea raporturi de amicitia cu giunimea intrégă a Greciei, el nu se ocupa nici cum de viața familiară. Nicaeri el nu întōrce o deosebită atentiune asupra sotiei și a copiilor sēi, și chiar reutatea excesivă a lui Santip ne face sē presupunemū, că el nu s'a'au bucuratū nici cum de fericirea familiară.

Ca omū, ca inteleptū practicū, totī scriitorii represintă pre Socrat in trasurile cele mai colorate. «El a'au fostū, dice Senofont, așa de piosū, in cât nici o dată n'a'au făcutū nimicū, fōrē a consulta pre deī; așa de dreptū, in cât pre nimine n'a'au nedreptătitū, chiar și in afacerile cele mai mici; și atāta dispunē desine, in cât nici-o dată n'a'au preferitū cea, ce era plăcutū, pentru acea, ce era bunū; și a'au fostū

aşa de inteligent, în cât nici-o dată nu s'aun amăgitu, a distinge ceea, ce era mai bunu de ceea, ce era mai rău.» Cu o vorbă, «el era omul cel măi bunu şi mai perfectu, ca care ar fi pututu să existe». Ci o afecţiune distintă şi o simpatia, ce el presenta spectatorilor, făcēju din persona lui intrunirea şi legătura ce mai armoniosă şi mai perfectă a laturilor caracteristice, ce compunēju natura lui, şi tot-o dată nu'i absorbcēju individualitatea personală. Discursul splendidu alui Alcibiad în «Simposiul» lui Platon represintă cu preferinţă această virtuositate alui Socrat, această putere, care impacă şi intrunesc într'unu totu armonicu calităţile cele măi oposite şi mai ne'intrunibile, precum şi superioritatea lui Socrat, ce imvinge debilitatea umană; cu o vorbă, acest discursu presinta pre Socrat unu *originalu perfectu*. De asemenea şi în reprezentatiunea prosaică alui Senofont el se presintă în totu locul ca o figură clasică, ca omu, ce se distinge prin educatiunea lui subtilă socială, prin cetătenia atică, şi infine depărtatū de totu ascetismul posomoritū şi neomenosū. Socrat se presintă de asemenea bravu şi în câmpul de luptă, precum şi la petrecere; tot-de-una el dispune de sine şi lucra în libertatea ce mai mare; el este unu modelu de atinēju, plinu de perfectiuni a timpurilor republicane; în dînsul nu se vede nici tristeta, nici desfrăul, dar nici concentratiunea pōne la extremitate a contimpuranilor sēi; el este, cu o vorbă, unu idealu puru a adevăratelor virtuti umane. În Socrat este de observatū mai ales «*principiulū demonicū,*» ce şi'l prescrie sieşi; el crede pentru această, că o vōce internă divină îi prespunē fericirea şi nefericirea, reuşita şi nereuşita actiunelor umane, care îl făcē să de preferinţă unia aū celiialalte din actiuni. Acest demonu era subtilu, profundu şi simtitoriu, ca instintul spiritului sēu, care privesc la viaţă cu o privire curată şi chiară, gicind într'unu modu spontanēu ceea, ce este bunu şi conformu cu scopul vietei, şi acesta o făcē chiar şi în circumstările cele mai no'semnate ale vietei. Ast-feliu de importantă ave pentru Socrat vōcea internă şi nimicu nu era mo'i desgustatoriu, de cât a vidē pre inculpătorii lui Socrat, că ei privēju la acest demonu, ca la negatiunea ūeilor popurarii şi tendinţa, de a introduce noē divinităti. În adevēru, această culpă putē să se esplice prin ceea, că acest oracul internu alui Socrat inlocuē pre oraculii comunū şi dominătorii în societate; şi acesta era unu pasu 'nainte, acesta era o reintōrcere la determinatiunea internă şi individuală, la viaţa internă, ce era încă streină Grecilor. Ci acest pasu progresivū nu era încă ar-

bitrariu; opiniunea lui Socrat despre demonul său avé încă unŭ caraterŭ a credinței antice, ce consta in inspiratiunea imediată, venită de dinafară și nu se opuné representatiunilor religioŭse dominătóric. Eea pentru ce și in tóte celelalte Socrat era de acordŭ cu religiunea popurariă, cu tóte că ea luasă la dînsul o formă mai mult filosofică, ce consta in credința ratiunei supreme, creatóriă a universului, comform unŭ scopŭ.

SOCRAT ȘI ARISTOFAN

§ 2. Pare că Socrat, in urmarea originalității séle, s'aŭ făcutŭ obiectul ocupatiunei publice. Chiar natura 'iaŭ datŭ unŭ esteriorŭ impresionătoriu. Nasul, ochiŭ, capul și pîntecele, tóte aceste membre a corpului, precum și altele, făcŭ a sé representa cuiva in memoriă figura unŭ satirŭ. Comparatiunea lui Socrat cu unŭ satirŭ se vede in simposiul lui Senofont, iar in simposiul lui Platon el se presintă póné la cel mai 'naltŭ gradŭ gânditoriu. Socrat purta unŭ vestimentŭ vechiu, umbla desculț, și de multe-orŭ lua o positiune pre curiosă. El fórte adese se opré in umbletul séu și fóre mișcare sta in unŭ și același locŭ, când ochiŭ lui rătăcŭ in tóte părțile, fóre de scopŭ, și se uitaŭ la diferitele obiecte in modul cel mai silbaticŭ. Pentru acésta și nu e curiosŭ, că comedia atinénă era reprezentată prin o asemine persónă. Ci la Aristofan mai era încă o causă, ce'l făcé sé privescé astfeliŭ. Aristofan era din numerul adoratorilor celor mai inferbentatŭ a timpurilor trecute; el era panegeristul cel mai inspiratŭ a moravurilor și a institutiunilor strămoșesci. Fiind că scopul și tendința lui consta in acea, ca sé escite și sé fortifice in poporul séu amórea spre acest timpŭ anticŭ a virtutilor străbune, de acea ura lui ce mai ne'mpăcată se intindé asupra tuturor tendintelor noé in politică, artă și filosofă, precum și asupra a tóteŭ instructiunii, ce se desvolta alături cu coruptiunea democratică. De aici deriderile lui cele mai sarcastice asupra demagogului Cteon in «gradinariŭ», asupra sentimentalului Euripid in «brósce» și asupra «solistului» Socrat in «nouri». Socrat, reprezentantul filosofiei reformatrice, și destrugătóriă a datenelor antice, trebué sé se paré lui tot pre atâta de periculosŭ, pre cât in politică partida progresivă, care agiunsesé a perde tótă posivititatea. De acea, idea fundamentală a «nourilor» era, de a face pre Socrat obiectul desprețului, ca pre unŭ reprezentantŭ a sofisticeŭ; a-

dică a intelegăiunei superficiale, nefolositorii, desmembrătorii și corumpătorii de limerime, care tindă la nimicirea ordinei și a datenelor. Din punctul de vedere a moralei, aceste tentatiuni a lui Aristofan potă să fie ertate, dar nici-o-dată indreptătite. Representatiunea lui Socrat in Aristofan cu tôte caracteristicile lui, ba chiar cu calitățile cele mai triviale și mai desgustătorie a unui sofistă, se esplică prin acea, că Socrat avă in formă multă asămănare cu Sofistii. De acea idea «nourilor» lui Aristofan trebuie să fie privită, ca o ne'ntelegere regretabilă și ca o conspiratiune nedreptă a pasiunilor orbe. Hegel, căutând a apăra pre Aristofan, aă uitată, că comicul pôte să desămnesă o caricatură, fôră insă de a putea să facă recursă la colomnia consciintiosă și intentionată. In genere, tôte tendintele politice și sociale a lui Aristofan aă provenită dela necunoscerea esentei, privitorii pre desvoltarea istorică a omului. Timpul antică și virtuosă, in forma, cum el il presintă, este număi o imventiune. Precum e preste putință, ca omul matură să se reintôrce la copilăria, așa nu se pôte intelege, ca virtuositatea și naivitatea periodului de copilăria in desvoltarea poporului să se impună unei epoce, unde critica aă sfărămată și aă consumată tôte formele imediate a vietei și tôte principiile de moralitate, ce erau impropriete fôră de consciință. Imposibilitatea unei asemine reintôrceri la trecută s'aă vădută chiar și in persóna lui Aristofan. El singură cu o bucuriă demonăscă și cu nisce ingiurii de cinică dă in deriderea vulgului tôte autoritățile divine și umane; și cu modul acesta, necăutând, că el, sub forma unui asemine comismă desfrăotă, representă o ideă patriotică, probesă prin aceste, că și el nu stă pre terenul moralității convictiunilor strămoșesci, ci este și el fiul timpului său.

CONDEMNAREA LUI SOCRAT

§ 3. După doă-șeci și patru de ani, dela data giucărei comediei lui Aristofan «Nourii», Socrat aă cădută sacrificiu cufundărei tendintelor lui cu a sofistilor, și a încercărei patriotilor, de a restabili ordinul socială antică și moravurile antice prin mijlăce fortetorie.

Multă timpă Socrat aă trăit și aă actionată in Atena cu mijlăcele sele ordinarii; aă venită furtuna resbelului peloponisiacă, aă in-cetată dominatiunea despotică acelor trei-șeci de tirani și in fine s'aă restabilită ărași democratia. Socrat avă dela nascere acum șapte-

zeci-de-ani. Atunci unu poetu tineru Melit, oratoriul Licon și demagogul Anet, ómenî in tóte privirile de nimicã, cariî, dupre cum se pare, n'avéu nimicû personalû cu Socrat, 'laû chîãmatû 'nainteã giustitiei, inculpãndu'l, cã nu recunósce ðeii pròpurarii, cã introduce divinitãtî noë și corupe tinerimea. Efectul acesteî avisatiuniî aû fostû condamnarea lui Socrat la mórte; și cu tóte cã lui îi era permisû incã trei-ðeci de ðile a comvorbi cu invêþãceii sêi și acéstã impregiurare îi presenta posibilitatea pentru fugã, Socrat cu tóte aceste s'aû afundatû in ideile sêle și in 339 pñe la Christ aû béulû veninû.

Cel întiûu motivû pentru inculparea lui Socrat aû fostû, cum amû ðisû, identificarea lui cu Sofistiî, care forma o convictiune dréptã, cã doctrina și actiunea lui avéu unû caraterû pentru societate tot-atât de periculosû, ca și sofistica. Pre acéstã se basasë tóte trei punctele inculpatiunei; și ele sîntû aceléși, pre care le'û pusû și Aristofan, când aû voitû sê probesê, cã Socrat este sofistû. Coruptiunea tinerimei, introducerea de datine noë și instructiunea precum și educatiunea dupre o directiune noã erãu culpele, ce se prescriéu și sofistilor; și Anet, unul din cei trei inculpãtori a lui Socrat, se vede in «Mononul» lui Platon, ca inamicû n'mpãcatû a sofistilor și a sistemei de educatiune alor. Tot ast-feliû trebuie sê privimû și la inculpatiunea lui Socrat, cã nu respetã divinitãtile popurarie. Noi scimû cã cu ateismû aû fostû inculpatû și sofistul Protagora, care aû trebuitû sê fugê din Atena. Chîar și la cincî ani dupõ mórtea lui Socrat, Senofont, care nu era presentû la procesul lui Socrat, aû creðutû necesariû pentru desculparea invêþãtoriului sêu, a scrie memorialele sêle; așa era de mare indignatiunea contra lui Socrat.

La aceste trebuie sê adãogimû incã unû motivû, și care se póte lua, ca cel mai insëmnatû; adicã unû motivû politicû. Socrat nu era aristocratû, ci avé unû caraterû forte, care nu permité sê intre in voile torturãtorilor poporului. El era fórte convinsû in necesitatea administratiunei legale și ratiunamentale, și pentru acéstã el nu puté sê intre in relatiuni amicale cu democrația de atunci a Atinenilor. Chîar modul vietei lui da multimei ocasiunea, de a'l crede de cetãþenû rêu. El nici o datã n'aû ocupatû funtiune publicã; și o datã, luãnd asupra'sî funtiunea de cãpiteniã a pritanilor, el de adoa ði aû venitû in conflictû cu voea poporului și a administratorilor. (Apol. lui Platon 32. Memorab lui Senofont I 1—18). Intîia datã s'aû suitû el pre catedra oratoriului la etatea de 70 ani a vietei sêle, și a-

căsta cu ocasiunea inculpărilor, ce'i făceū. (Apol. lui Platon 17)

Pre lōngă aceste, Socrat afirma cu tōtă ocasiunea, că numai ōmenii prudenti și experimentati aū dreptul, a sē ocupa cu cestiunile de interesū comunū; și prin totū modul el combătē institutiunile democratice, și in special alegerea fūnctionarilor prin sorti; el da preferință institutiunilor sociale a Spartanilor și infine, fiind in legătură de aprōpe cu partida oligarhică, inspira ne'ncrederea in democrație. (Memorab. I, 2, 9). Din numărul partidei oligarhice și spartiane Critia, unul din cei trei-șeci de tirani, și Alcibiad, erau învățaceii lui Socrat. Și acestia aū fostū ōmenii, ce aū causatū etāte rele poporului atinēnū. Infine noi avemū date sigure, că doi din inculpătorii lui erau ōmenii cu influință in partida democratică și că giudecătorii lui erau acele persōne, ce aū disertatū dela atrocitățile celor trei-șeci de tirani și carii mai apoi aū și resturnatū această oligarhiă. Avēnd aceste in vedere, noi intelegemū, pentru ce inculpătorii lui Socrat credeū, că ei lucră in interesul principiului democratic și cu atāta mai mult că contra lui Socrat se putēū vorbi multe și cele vorbite pāreū a fi drepte. Și nu trebuie sē ne mirāmū de aceea, că sōrta lui Socrat aū fostū decisă așa de curēd și așa de ușor; noi avemū 'naintea nōstrē ace generatiune a atineuilor, ce aū crescutū in timpul resbelului peloponisiacū, noi avemū 'naintea nōstrē pre poporul atinēnū, care, decidēndusē ușor, indatā ș'aū manifestatū și pārerea sa de rēū. Pre lōngă aceste, trebuie sē mai avemū in vedere și acea, că Socrat aū desprețuitū mișlōcele ordinarii de disculpare; că el n'aū voitū sē provōce compățimirea poporului prin lacrimi și măguliri și că, avēnd consciința mândră de neculpabilitatea sa, el se purta și cu giudecătorii intru'nū modū disprefuitoriu. 'Acea, ce trebuie sē ne facē a ne mira, este, că in fața unor asemenea circumstări, el aū fostū condamnatū de o maīoritate de trei pōne la șese voci. Și chīar dupō aceste Socrat ar fi pututū se sscape de penalitatea morței, dacā el ar fi voitū, ca prin raspunderea amendei pentru condamnare sēse supunē decisiunei căpiteniei poporului. Pre lōngă aceste, pentru crima, cu care il inculpāū pre Socrat, in legi nu exista o condamnatiune determinatā; pentru această Socrat ar fi pututū, ca in locul condamnatiunei, propusā de inculpătorii, sē propunē el alta de la sine, precum in casul de față amendă hānescă. Ci el cu disprefū aū aruncatū dela sine acest dreptū; fiind că, condamnāndusē singurū pre sine la amendă, prin această ar fi recunoscutū

culpabilitatea sa. Acéastă positiune și disprețu aceluî inculpatu in-
tru'nă modu foarte naturalu au iritatu pre ambitioșii Atineni, și de
aici e foarte intelegibilu, cum din 80 de giudecătorii ai lui, cariî mai
'nainte îl recunoscuară de neculpabilu, acum vinu și'i pronunță pe-
nalitatea de mórte. Așa pâra, făcută póte cu scopu de a necesita
pre filosoful aristocratu in recunóscerea dreptuluî și a mării sup-
reme a poporuluî, au avutu cel puțin acel bunu, că au făcutu mai
pre urmă pre Atineni, a li páre réu.

Privirile lui Hegel asupra sortei lui Socrat nu suntu fundate pre
istoriá. Hegel in acest faptu vede o colisiune a doé puteri, care e-
rau egalmente drepte; vede tragedia Atenei, unde culpa și neculpa
erau la ambele párti. In contra unor asemenea priviri putemu se ob-
iectámú, că nici Socrat nu era cu esceptiune reprezentantele spiritu-
luî noú, ce consta in principiul libertátei, a subiectivitéi și a de-
terminatiunei interne, și nici giudecătorii lui nu erau reprezentantii
moralitéi atice vechi, ne supusá la nici o critică. Ce intia se de-
munstrá prin acea, că, cu tóte că principiul doctrinei socratice era in
adeveru ne'mpăcabilu cu moralitatea grécă antică, Socrat se tiné
foarte mult de tradițiunî și datine, și că culpele, aduse lui in acéastă
privire, erau nedrepte și fóre de basă. Relativ la adoá, trebuie se ob-
servámú, că in acest timpú dupó resbelul peloponisiacú, datenile
vechi și religiositatea de mult dispárase din poporú și cedase u-
nei educatiunî noá, și că pentru acéastă procesul, rádicatú contra lui
Socrat, trebuie se fie privitú, ca o incercare, de a restabili prin mé-
surí sfortate datinile decáđute vechi cu institutiunile lor. Și cu
modul acesta culpa nu era la ambele párti in același gradú și noi
trebuie se rămánemú asupra privirei, că Socrat au cáđutú sacrificiú
ne'ntelegerei și unei reactiunî neesplicabile.

CAPITUL I.

FILOSOFIA SOCRATICA

SURSELE FILOSOFIEI SOCRATICE.

§ 1. In vechime au disputatú mult timpú, cine niaú lăsatú date
mai vere istorice și unú portretú fidelú alui Socrat, Platon au Seno-
font și pre care din diușii noi trebuie se'l admitemú, ca resursă pen-

tru filosofia socratică? Acastă chestiune din ce în ce se resolvă în folosul lui Senofont. La început, ba chiar și în timpurile moderne, au căutat să privească la «Memorabilele» lui [Senofont, ca la o resursă nesatisfăcătoare și necapabilă, de a reprezenta filosofia lui Socrat. Cuprinderea simplă și fără de speculațiune a acestei compozițiuni se pare, că e foarte departe a exprima reforma, adusă de Socrat în spiritul uman, și nu corespunde măriri, ce încungiuira numele lui în istoria, precum și rolului, ce se prescrie de Platon lui Socrat. Pre lungă aceste crede, că scrierile lui Senofont nu sînt altă ceva, decît o apologia, care are de scop specialu a apăra pre Socrat, ca om și nu, ca filosofu. In fine, mai diceu, că «Memorabilele» facu o impresiune neplăcută, și că cuprinderea filosofică se investmîntă aici cu unu stilu nefilosoficu a rationamentulu ordinariu.

Cu modul acesta distingeu, așa dicînd, pre Socratul interioru de cel exterioru, și pre acesta îl găseu în Senofont, iar pre celalalt în Platon. Ci mai întiu, nu este nici unu rationamentu istoricu, de a da mai multă preferință lui Platon 'nainte a lui Senofont. Senofont voese să fie numai istoricu și el exprimă pretentiune, de a avé numai increderea istorică; în ôre-ce Platon numai în unele locuri se presiu-tă, ca istoricu și nu are pretentiunea, ca totu acca, ce el pune în gura lui Socrat, să fiă privită, ca opiniu și rationamente alui originale; și prin urmare nu este o veritate istorică, de a admite părerele lui Platon, ca doctrina lui Socrat. Al doile disprețuescu pre Senofont și în urmarea convictiunei falsă, că Socrat ar fi avut o teoriă filosofică speculativă, ne avînd în vedere acele circumstări istorice, cu care se conditiona și se mărgine caraterul filosoficu a lui Socrat. Noi însă admitemu în puterea istoriei, că doctrina socratică n'au esistat, ci numai viața socratică, și prin acêsta se și esplică diferența de directiuni, pîne la a deveni chiar contrariu, a învîțăcelor lui.

CARATERUL FILOSOFIEI LUI SOCRAT.

§ 2. Filosofia lui Socrat se conditioneș și se determină parte cu opunerea sa celorlalte scoli, iar parte cu sofistica.

Filosofia pîne la Socrat consta dupre caraterul ei esentialu, în espliatione a naturei. Cu Socrat pentru infia dată *spiritul uman* se întorțe la sine, la esența sa propriă; ci el acêsta o face în modul cel mai directu, intelegînduse pre sine, ca pre unu spiritu actionatoriu

și morală. Filosofia pozitivă alui Socrat are un caracter excepțional de moralitate; ea s'a mărginit în studiul virtutei și era pînă la acel grad unilaterală, încât ea, cea ce în comun se întîmplă cu fie-care principiu nou, s'a manifestat cu dispreț pentru tendințele filosofice anterioare, și anume pentru tendințele studiului naturii și a matematicii. Oprinduse asupra atot, ce duce într'un mod direct la perfecționarea morală, Socrat a vădit în natura nerationamentală un obiect cu totul nedemn de studiu; fiind că privit la dînsa mai mult cu privirile ordinarii, teleologic, ca mijloc exterioriu pentru realizarea unor scopuri iarăși esteriore. În «Fedrul» lui Platon Socrat dice, că el nu iese chiar la preumblare, fiind că el nimic nu poate să învețe de la sate și ogore. Conștiința este singura ocupațiune demnă de om și ea trebuie să fie privată, ca punctul de plecare a filosofiei. Conștiința este pentru filosofie acel *πῶτον ἀεὶ ὄν* delfic. Pre toate celelalte cunoscinte Socrat le crede așa de neînsemnate și private de totu preț, încât el pre față se lauda cu nesciința sa, și esplicând, dice, că el prin acea întrece pre cialți omeni cu înțelepciunea, că el cunósce singur nesciința sa. (Plat. Apol. 21, 23).

O altă latură a filosofiei lui Socrat determină opozițiunea lui cu filosofia timpului. Aici scopul lui era, de a pune pre același teren, pre care era și sofistica, și a o învinge prin dînsa însuși, prin armele ei proprie. Încă mai sus noi am indicat, că *Socrat a admis principiul comun a sofisticei*. Multe opinii a lui au caracterul sofistic, pre care îl putem distinge dela ce înția privire. Astfel, pentru esemplu, e tesa lui, că nimine în conștiință nu se poartă ne-rept; și dacă cineva ar fi gîudecat, a ar fi făcut o nedreptate în conștiință, atunci și acesta ar fi fost mai demn, de cât acela, care face un asemenea fapt în neconștiință. Idea fundamentală a sofistilor, că fie-care act moral este o acțiune conștiințioasă, rămîne aceeași și pentru Socrat. Ci în ore-ce sofistii căuta a clătina și a nimic, prin mijlocul reflesiei subiective, toate determinatiunile ne-subiective și a face imposibile teoriile obiective, Socrat a recunoscut cugetarea, ca pre o acțiune universală, liberă; și cugetarea obiectivă sau privată, ca o măsură a tuturor lucrurilor; și cu modul acesta, în loc de a conditiona toate obligațiunile și faptele morale prin opiniunea și arbitriul personal, el le deduce din cunoscința ce adevărată, din esența spiritului. Manducînduse Socrat de această

ideă a conștiinței, el a căutat să determine ceea ce este esistență prin sine însuși, dar și independent de arbitriul personal, a înțelege însuși obiectivitatea și a indica principiile neconditionate a moralei. Hegel exprimă acesta astfel, că Socrate în locul moralei a pus moralitatea și el prin moralitate înțelege o acțiune schimbabilă, fondată pe reflecție și principiile morale, în orice prin morală înțelege virtutea imediată și mai înainte de conștiință, care constă în supunerea la moravurile dominante. Pentru această tendință a eticii lui Socrate a servit de fundament logic determinatiunea solidă a ideilor, așadar, mai bine zicând, metoda formării ideilor. Senofont mărturisese, că Socrate tot-de-una s'a ocupat cu determinatiunea lucrurilor. (Memor. IV, 6, 1.) Iar Aristotel zice, că lui Socrate trebuie să prescrie două lucruri: *introducțiunea în filosofie a metodei inductive și determinatiunea logică a ideilor*; fiind că și una și alta compun fundamentul științei. În ce mod inductiunea și determinatiunea ideilor se conciliază în principiul lui Socrate noi vom vedea imediat.

METODUL SOCRATIC

§ 3. Făcând studiul asupra metodei socratice nu trebuie să înțelegem ceea ce astăzi numim metodă; nu trebuie să uităm, că metoda n'a fost înțelesă de Socrate în sensul pur abstract și separat de cuprinderea lui concretă; ci că modul lui Socrate se confundă cu modul și apăsătura filosofiei lui, care are în vedere nu comunicațiunea vreunei sisteme auzitorilor, ci formarea omului pentru cugetarea filosofică și pentru viața filosofică. Metoda socratică nu este altă ceva, de cât aplicațiunea personală a acțiunii lui filosofice, este maniera proprieă în dialogurile filosofice, este purtarea lui filosofică cu alții.

Metoda socratică are două laturi: una pozitivă și alta negativă. Latura negativă a metodei era cunoscută ironia lui Socrate. Filosoful se prefăcea, că nu știe și se pare, că el singur ar voi să învețe de la alții, cu cari vorbește; ci între aceste el ruinează păruta știință a altora prin întrebări, inducțiuni neașteptate, și contradicțiuni, în care incurca pe convorbitorii. Convorbitorii prin aceste se puneau în pozițiunea cea mai defavorabilă, el vede, că nu știe ceea ce se pare, că știe și cu modul acesta cunoscuta părută se ruinează sin-

gură de sine. Persoana, ce pare, că știe, începe a nu se crede opiniunilor și convicțiunilor sêle, care nu de mult erau încă nestrămutate. «Acea, ce noi șciem, este ruinată», éca terminul fie-cărui dialog a lui Socrat.

Cu modul acesta rezultatul metodelui lui Socrat era recunoscerea convorbitorului în acea, că el nimic nu știe; și în adevăr, ce mai mare parte din dialogii lui Senofont și Platon în apariunță se termină cu acest rezultat negativ. Ci în acest metod este și un alt moment în urmarea căruia ironia perde caracterul său excepțional de negatiune.

Latură pozitivă a metodelui socratică constă în acea, ce Socrat numește *arta moșitului*. Socrat se compara pre sine cu maica sa, cu o bătrână moșă, dicând, cu tôte că el nu e în poziune de a nasce singur cugetari, ci pôte să agiute pre alții în a nasce și a face să distingă cugetările seriôse de cele superficiale. (Plat. Teetet. 49). Într-un mod mai determinat arta moșitului s'au manifestat în acea, că filosoful, propunând ne'ncetat convorbitorului întrebări și ruinând prin aceste întrebări părerile lui, îl agiuta să formesă cugetări noș, pre care el mai înainte nu le cunoscé, și prin acésta colucra la nascerea de idei noș. Mișlocul capital pentru acésta era *metodul inductiv*; adică rădicarea reprezentatiunilor până la gradul de idei. Incepând cu un cas particular, oprinduse asupra reprezentatiunilor celor mai ordinarii, folosinduse de fenomenele cele mai simple și chiar triviale, filosoful șcié, de a separa prin mișlocul comparațiunei particularitățile și individualul ocașional de esența lucrurilor și prin acésta aducé pre convorbitoriu la recunoscerea veritătii generale, la determinatiunea generală și chiar la formarea ideilor generale. Așa, pentru esemplu, spre a determina idea dreptății a bărbăției, Socrat admite, ca punct de plecare, diferitele esemple particulare despre dreptate și bărbăție și abstrage esența comună, idea generală a acestor virtuți. Din aceste se vede spre ce tindé inductiunea lui Socrat; ea tindé spre formarea *determinatiunilor logice*. Ideile se determină, când se desvoltă esența, au cuprinderea lor. Eū determin idea dreptății, când în diferitele forme ale manifestatiunei sêle eū aflu acea, ce este generală, unitatea logică. Tot ast-fel eū pășit și Socrat. Într'o compositiune alui Aristotel se vorbesce. (Etica I, 5). A cunoscé esența virtutei au recunoscut Socrat de obiectă a filosofiei și pen-

tru acesta el a studiat, ce este dreptatea și ce este bărbăția; adică el a căutat esența, idea acestor virtuți, cu atâtă mai mult, că el pre toate virtutile le socotește de știință. Din cele vorbite se poate vedea, în ce raporturi sta acest metod și a determinatiunilor și a formațiunii ideilor către tendințele practice a lui Socrat. El s'a ocupat cu determinatiunea ideii fie-căria virtuți; pentru esemplu, despre idea dreptății el a discutat, în urmarea convicțiunii, că cunoșcerea acestei idei, precum chiar și recunoșcerea ei chiară este manducătorul cel mai bun în practicarea ei; așa și pentru fie-care casă particulară și fie-care raport particular al virtutei. După părerea lui Socrat fie-care act moral trebuie să decurgă într'un mod conștient din idea acelei virtuți.

Cu modul acesta, metoda lui Socrat se poate zămi virtuositatea în puterea căria el, prin mijlocul inducțiunii, a află unitatea logică și ace generalitate, ce stă în fundamentul unei întregi sume de fenomene de aceeași natură. Punctul de plecare a acestui metod servește tesa, că esența obiectelor este plină de cugetare și că idea este adevărața existență a lucrurilor. Din aceste se vede, că doctrina lui Platon despre idei dă numai mai multă obiectivitate acestui metod, care la Socrat are un caracter mai mult subiectiv. Ideile lui Platon nu sânt altă ceva, decât aceste idei generale a lui Socrat; cu deosebire numai, că la Platon ele sânt luate, ca existente reale. Aristotel a determinat foarte precis raporturile reciproce a metodului socratic cu doctrina lui Platon despre idei; el pentru aceasta dice: «Socrat nu înțelege prin noțiunile generale nise substantive existând separat, ci Platon a cugetat anume ast-fel și pentru acesta el a numit pre aceste noțiuni generale idei».

DOCTRINA LUI SOCRAT DESPRE VIRTUTE.

§ 4. Unicul principiu, pozitiv și recunoscut de cei vechi în filosofia lui Socrat, constă în aceea, că virtutea este știință, înțelegere și idee. Virtutea nu este o putere înăscută, și mecanic căpătată, a o capacitate oarecare, ci este o acțiune, care decurge din idea chiară și completă a obiectului, asupra căruia se întinde acțiunea, din cunoșcerea scopului, a mijloacelor și a circumstărilor fie-căria acțiunii. Acțiune fără de cunoștință este o contradicțiune, ce nimicesce însuși această acțiune; diu contra, acțiunea cu cunoștință și rațională

conduce intru'nū modū măi sigur la scopū. Prin urmare, ce se face fōrē de cunoscință, nu pōte fi bunū, și ce se face cu cunoscință nu pōte fi rēū; ōmenii facū fapte rele numai pentru că nu aū o cunoscință perfetă. De aici decurge tesa, că *nimine nu pōte sē fie rēū cu intentiune*, că cei rēi sūntū ast-feliū, fōrē de voca lor, și chiar acel, ce face nedreptatea in cunoscință, este măi bunū, decât cel, ce o face in necunoscința de sine insuși; fiind-că in cazul din urmă lipsa de veritatea ce adevărată atrage după sine și lipsa de virtute in genere, dar in cazul d'intiū, dacă ar fi posibilū, atunci virtutea ar putē fi destrusă numai ocaasional și intamplătoriu. Socrat nu admitē, că cine-va, sciind binele, ar fi pututū sē nu'l practice. In opositiune de sofistī, cariī privēū la bunū, ca la o lege arbitrariă, Socrat dīcē, că bunul este unū ce, dela care depinde fericirea absolută a individului și a intregēi societăți; fiind-că numai binele este actiunea, ce corespunde cu cunoscința. Și așa pentru Socrat era contradictiune logică, ca omul, care caută in adevērū fericirea sa, se nege intru'nū modū consciintiosū practicarea binelui. Eca pentru ce, după Socrat, *din idea binelui decurge necesarmintē actiunea morală*, precum și in silogismū, din premise decurge necesarmintē conclusiunea logică.

Din acēstă dotrină, că virtutea este sciința, avemū ca deductiune logică, *unitatea și egalitatea tuturor virtutilor*; fiind că sciința, care conditionēsē actiunea, este una și aceeași pretutindene, asupra orī-căror obiecte s'ar intinde ea; pre de altă parte, ca deductiune practică avemū, că *virtutile se potū invēta*; și in urmarea acēstei invēțări, *virtutea are unū caraterū umanū*, pre care fie-cine pōte sē o capete, prin mijlocul invēțătorei și a esercitiului. Cu aceste trei tесе in care se cuprinde totul, ce se pōte numi filosofă socratică, Socrat aū pusū fundamentul cultivărei sciintifice a moralei, care măi ales dela dīnsul 'său primitū inceputul. Ci acēsta aū fostū numai pétra fundamentală. Socrat nu s'aū cercatū a aplica acest principiu asupra particularităților și a amăruntelor, nu s'aū cercatū a desvolta morala concretă; pre de o-parte, el, după datina celor vechi, aū indicatū numai la legile cetățenesci, și la legile nescrise a ordinului universalū a moralității, iar pre de alta, spre a esplica tesele sēle morale, el aū făcutū recursū la deductiunile utilitarismului și a eudemonismului, adică aū indicatū folósele particulare și urmările utile a virtutei; așa că încă nu putemū dīce, că in aceste esistă o apucă-

tură curat științifică. În adevăr, că pentru Socrat a trăi în obligați-
unii și a lucra virtuos era continuată de acea veritate, că omul, ca fiin-
ță rațională, și capabilă de știință, trebuie să lucreze conform
unui scop, trebuie să se poarte conform cu cerințele științei raționa-
mentale, dacă nu voescă să-și îngiosască demnitatea sa; ci nu mai
putin Socrat era pe terenul timpului său, și vede în virtute calea,
prin care cine-va poate să realizeze nisele ideale determinate a ferici-
rei, a vieții plăcute, a puterii și a onoarei. Aceste scopuri el le ad-
mité, ca pe nisele date a experienței, neîntrunindule într'un scop
suprem. El cere în toate sferile acțiunii una și aceeași virtute și pen-
tru acesta însuși aceste sfere erau lasate în acea ocașionalitate empi-
rică, care este necesară pentru cunoșcerea ordinariului și atotă, ce
este cufundată în interesele practice. Insuși Socrat, fără îndoială, s'au
urcată mai pre sus de tendințele sensuale și pasiunii. Fericirea su-
premă consta pentru dînsul în eliberarea de cele necesare, care mai
ales este capabilă de a apropié pre omă de Deî, în liniscea spiritu-
ală, care îi dă posibilitatea, de a nu perde ecilibrul, în conștiința
chiară a puterii neconsumate și sănitatea omilaterală a raționa-
mentului; și pentru acesta Socrat identifica idea virtutei cu a ferici-
curei. Ci Socrat au esprimată acesta ca principiul său individuală și
nu universală; el singură au trăit în privirele antice, în cât lui
nici prin minte nu'î trecé să nege demnitatea scopurilor concrete a
vieții și să le sacrifice pentru idealul personală a fericii. X

CAPITUL II.

SOCRATICII NEPERFECTI

Raporturile lor cu filosofia lui Socrat. Mórtea lui Soerat
au rădicată viața socratică pōne la a o idealisa și au făcută din dîn-
sa ună modelă, care au manifestată dezvoltarea sa în formă de prin-
cipiu inspiratoriu pentru diferitele direcțiuni. Această privire asupra
lui Socrat, ca asupra unui modelă, formésé caraterul comună a scō-
lelor filosofice, ce au urmată imediată după Soerat. Din tesa lui
Soerat, că «omul prin mijlocul cugetărei trebuie să comunice acți-
unilor séle unitate și regulă», nu decurgé conclusiunea necesară, că
acțiunile omēnilor trebuiesc să se determine prin ună scopă univer-
sală și veră singur de sine. Și cestiunea, în care constă acest scopă,

s'au rezolvat nu prin o doctrină óre-care sistematică alui Socrat, ci numai prin viața lui, care era interpretată de fie-care, comform impresiunilor subiective, provenite de la intelegerea persónei lui Socrat; și pentru acesta noi mai de timpuriu trebuie să recunóscem ca unu ce naturalu, că persóna lui Socrat n'au fostu intelesă de urmașii lui tot in același modu. Socrat au avutu mai mult discipuli, dar nici cum scóla filosofică. In respétul istoricú personalitatea lui Socrat au fostu intelesă in trei moduri și pentru acesta se vedu trei directiuni distinte, care au intelesu fie-care in sensul său ideile lui Socrat și viața lui. (Ce intia este scóla lui Antisten au cinică; adoa a lui Aristip, au cirinaică și a trea alui Euclid, au megarică) Fie-care din aceste directiuni represintă una din trasurile carateristice a vietii lui Socrat; ci fiind că aceste trei trasuri in Socrat se uneu, ca intru'nú totu armonicu, și fiind că scólele, ce ni prestaú, privescu la fie-care din trasurile respective, ca la esența caraterului lui Socrat, și fie-care intru'nú modu isolatu represintă pre adeverata doctrina a lui Socrat, de acea tóte aceste scóle suntu unilaterale și represintă pre Socrat intru'nú modu incompletu. Ci pentru acesta nu suntu culpabili numai reprezentantiu acestor scóle filosofice. Când Aristip in teoria sciintei se apropie de Protagor, când Euclid se reintórece la metafisica Eleatilor, prin acesta ei lasă sесе intelegé cât era de nedesvoltată și nemetodică filosofia lui Socrat. Cu propriile lor defecte și cu unilateralitatea lor ei manifestésé numai defectele și laturile debile, ce se aflaú in doctrina invétatoriulu lor.

ANTISTEN ȘI CINICIÍ.

§ 1. Mai aprópe de Socrat stă Antisten, ca imitatoriu literariu a doctrinei lui Socrat și care au făcutu din viața lui Socrat o caricatură și unu ce grosolanu. Antisten, discipul a lui Gorgia, fiind mai intiiu sofistú, s'au alipitu de Socrat și s'au făcutu devotatul lui póné la bătrinețá; iar dupó mórtea lui Socrat, el au fundatu o scóla in Chinosarges, adică in gimnasiu pentru cetățeni ne'pămêntenití, între care era și el singuru. Dela numirea acestu gimnasiu, iar dupre părerea altora, dela modul vietii lui, următorii lui au luatú numele de cinici (dela *κύνες* căne). Doctrina lui Antisten esprimă numai intru'nú modu abstratu idealul virtutei lui Socrat. Ca și Socrat, Antisten privé la viața virtuósă, ca la unu scopu finalu a omulu,

care este necesariu și unica condițiune satisfăcătoria pentru fericire, și înțelege virtutea, ca *pre o sciință și pentru acesta unică și posibilă, de a fi învățată*. Ci idealul virtutei, pre care Antisten îl vidé în Socrat, se presenta lui, *ca o pozițiune liberă de cele necesarie*, prin urmare și escludetoria de toate celelalte interese spirituale. Comform acestora și dupre esterioriul său, el era, ca un cerșitoriu și purta tot-de-una togă și traistă.

Virtutea, dupre Antisten, consta *in a scăpa de ce este rău*, adică de plăceri și pasiuni, care ne afectioneasă de necesități și de petreceri; de acea virtutea nu are necesitate de arta dialectică, ci numai de puterea socratică. Inteleptul, dupre Antisten, află multemire in sine însuși, viése independent de toate, indiferentă către nuntă, familie și viața cetățenească, către ayutiă, onore și plăceri. In acest idealu alui Antisten mai mult negativu, decât pozitivu, noi nu videm mai multă umanitate și apucături omnilaterare a unui învățatoriu, și cu atâta mai mult noi nu videm elementele producetorie a didacticei, care se contineu de filosofia lui Socrat. Cinismul ulterioriu aș agiunsu pōne la a disprețui totu felul de cunoscinte și mai ales moravurile cetățenesci; așa că el devenise pōne la gradul cel mai naltu disprețuibilu și se prefăcuse intr'o caricatură a spiritulu lui Socrat. Aici mai ales e demnu de notatū *Diogen sinopenul*, acest unicu învățacelu alui Antisten, el mai pre urmă devenind învățatoriu, aș alungatū de lōngă sine pre totu învățacei. Dând virtutei și filosofiei unū prețu mare, acesti cinici, pre cari cu agerime îi numescū caputiniū lunei grece, cu toate că aș păstratū o amintire despre doctrina lui Socrat, ei căntau virtutea *pre calea cea mai dréptă*; adică in viața naturală, dupre cum diceu ei; cu alte vorbe, se se concentreasă in sine însuși, se agiungē independența completă și libertatea de cele necesarie, a refusa sciintele și artele, precum in genere totu felul de scopuri determinate. Inteleptul, diceu ei, *stă mai pre sus de toate necesitățile și pasiunile, el nu păcătuesce și e liberu de obligatiunile legilor și a datinelor, el este fericitū ca Deii*. Deii, dice Diogen, daū acelu omū viață ușoră, care este multemitū cu cele mai necesarie; și această filosofă se pōte învăța de ficine prin mijlocul concentrării in sine însuși și a abnegatiunei. Acesti cerșitori filosofici n'aū filosofă, precum și interesu filosoficū. Totu, ce noi scimū despre Diogen, constă numai din anecdote și sarcasme.

Noi vedem, cum morala cinică s'a'u mărginitu in nisce negatiuni și sentente insultătoare. Acésta era o urmare necesariă, că idea fundamentală necesariă a lui Socrat despre virtute nu avé o cuprindere concretă și pozitivă, precum și o desvoltare sistematică. *Cinismul represintă laturea negativă a doctrinei lui Socrat.*

ARISTIP ȘI CIRINAICII.

§ 2. Aristip din Cirena, care se crede de totî, ca sucesoriu a lui Socrat pñe la mörte, și care se numesce de Aristotel sofistü, in consideratiune, că lua bani pentru lectiuni, se descrie de Senofont, ca unü omü afectionatü de plăceri. In vehime el a'u fostü renumitü pentru abilitatea in viață; și pentru acésta el a'u pututü a se aplica la tóte modurile de viață și de sciință a ómenilor, și a'și prepara tot-de-una plăcerile unei vieți fericite și lusósă. Aflându-se tot-de-una in relatiuni cu tiraniü, ferinduse de ocupatiunile sociale, ca să nu fie dependentü, și ducënd tot-de-una o viață departe de Patriă, ca să nu aibă nici unü felü de raporturi obligătórie, el a'u căutatü a trăi ast-feliü, încât lui 'i se supuné circumstările și nu el circumstărilor și din acest modü de viață el a'u făcutü unü principiu. Cu tóte că unü omü cu asemenea idei nu pare a merita numirea de discipul a lui Socrat, nu putemü insé să nu recunóscemü doă puncturi de înțalnire între doctrina lui Socrat și a lui Aristip.

Socrat recunoscé virtutea și fecicirea, ca nisce ideale egale a omului; adică, cu tóte că el da o preferință ideei, privitóriă pre actiunea morala, presentând acéstă idee intr'o formă nedesvoltată și abstractă, scie insé a proba importanta obligătóriă a legei morale, cel puțin eudemonic, avënd in vedere folósele, aduse de moralitate. Acéstă aume lature a doctrinei lui Socrat a'u fostü tinutä de Aristip, pre carea a'u luat'o, ca principiu, afirmând, că *multemirea este scopul finalü și fecicirea ce mai 'naltă a vieți.* In adevëru, că acéstă multemire alui Aristip era numai particulariă; multemirea momentului presentü; era numai o simtire plăcută a corpului și nu fecicirea, ce cuprindé tótă viața. De asemenea e adevërat, că dupre dînsul 'nainte multemirei disparü tóte obligatiunile și restrictiunile morale; totü acea, ce aduce plăcere, nu póte să fie rău, rușinosü și neonestü; multemirei se opunä numai părerile ómenilor și pregiudiciile (éca doctrina sofistilor). Ci fiind că Aristip recomandă sciința

dispunerea de sine și moderatiunea, cu alte vorbe puterea spiritului, care nu se supune dominațiunei unei plăceri particulariă și mai ales educatiunea spirituală, ca mijlocu pentru realizarea și fortificarea vietei plăcute, apoi prin aceste el arată, că spiritul doctrinei lui Socrate nu s'aun stinsu cu totul in dînsul, și că el nu fôră causă s'aun numitü pseud o-socraticü, numire, ce'i aun atribuit'o Șleiermacher.

Despre cialaltü cirinaicü noi putemü se amintimü numai in scurt; ast-feliü sîntü: Teodor, Egesiu și Aniceris. Desvoltarea acestei scöle constă in tendința, de a *determina mai de apröpe ace multemire, la care omul trebuie sötindë*. Pentru acësta se întrebaun, trebuie a intelege multemirea, ca o simtiro plăcută și momentală, aun ca o positiune permanentă, ca spirituală aun corporală, ca pozitivă, aun negativă, ce constă numai in absența suferintelor? Teodor privé la fericirea supremă, *ca la o dispozițiune plăcută a spiritului*, ce decurge din sciință și din capacitatea, de a lucra in tôte circumstările vietei in conformitate, și a fi liberü de restrictiunile, ce cauasë pregiudiciile și datinële. Egesiu afirma, că *viața, plină de multemiri pure, nu e realizabilă*, și pentru acësta nu trebuie se o căutămü. Fiind că viața este plină de nemultemiri, apoi de acea disprețal și eliberarea de nemultemiri, și concentrarea tuturor puterilor spiritului asupra acestui obiectü, éca idealul inteptului, éca totü acea, ce omul trebuie se facë. In fine, Aniceris invëța, că a se abstrage cineva cu totul de la relatiunile familiare și sociale este preste puință, și de acea adevëratul scopü a vietei constă in cea, *ca se tragë cineva din actiunea sa atâte multemiri, câte pöte se tragë*; și in nemultemirile, ce depindü dela actiunea in folosul amicilor și a societătei trebuie a sci cineva se tină contü. Cu modul acësta, Aniceris s'aun cercatü, de a împăca doctrina multemirilor cu cerintele vietei și relatiunile ei reale, cu care in decomon viața se află intr'o contradicțiune ne'mpăcată.

EUCLID ȘI MEGARENIÛ.

§ 3. Caraterul distinctivü a tuturor socraticilor neperfeți constă in intrunirea eticeï cu dialectica; ci diferința dintre dînșii aun constatü in acea, că unii aun supusü etica dialecticeï, iar alții dialectica eticeï. Intre cei dintiiü aun fostü și scöla megarică, a căria caraterü esentialü era, dupre cum aun observatü și cei vechi, o combinațiune

a principiului socratic cu cel eleatic. Ideea fericirii este totu' aceea pentru etică, ce e și ideea esistenței pentru fizică. Cu modul acesta noi trebuie să vedem în tesele lui Euclid megarénu' o streformare a doctrinei eleaticilor în spiritul filosofiei socratice. Ast-feliu' *acea, ce este necondiționată, este fericirea, este adevărata veritate*; și numai despre fericire putem să șicem, că ea *esistă*, fiind că totu' *acea, ce este schimbătoriu, de mai multe forme, separabilu' și contrariu acestei fericiri, are o existență numai părută*. Acéstă fericire, egală sieși, este existența nesensibilă, ci cugetătoriă, este veritatea, însuși ratiunea. *Veritatea și pentru omu' este unica fericire*.

Megarénu' Stilpon învêța mai pre urmă, că *unicul scopu' a vieții constă în rationamentatiune și sciință* și pre de altă parte, în apatiă către totu' *acea, ce nu are nimicu' de comunu' cu cunoșcerea binelui*. Acéstă dotrină presintă de asemenea o dorință unilaterală de a identifica tendința lui Socrat cu speculatiunea rationamentală a lucrurilor, iar repausul spiritulu', unitu' cu speculatiunea, nu este altu'-ceva, decât unu' egoismul, numai mai finu' și mai spiritualu'.

Alte date despre Euclid noi nu avem și de *acea nici cunoșcemu' mai mult despre dînsul*. Școla megarică s'au răspânditū, avênd mai multī reprezentanți; ci ea aū fostu' privată, de puterea vitală și de principiul dezvoltării organice. Precum Esiod, cu dotrina cirinaicilor despre multemiri, servește de transitiune la dotrina lui Epicur, iar cinismul la stoicismu', ast-feliu' și eristica posteriōriă a megarenilor aū comfăptuitū la dezvoltarea scepticismulu'. Paralogismii și sofismele megarenilor, îndreptate mai mult în spiritul lui Senon contra reprezentatiunilor sensuale și a esperienței, aū fostu' cunoscute și în anticitate și aū formatu' și în anticitate obiectul a multor discutiuni.

PLATON, CA DISCIPUL PERFECTU' A LUI SOCRAT.

§ 4. Tôte aceste încercări, de a construi unu' edificiu pre nisce colone a doctrinei lui Socrat, nu continēu chiar și la începutu' germelele de viață și productiune și pentru acésta finele lor aū fostu' nefruptirū și fōrē de rezultatū. Pre Socrat în tôte privirile 'laū intelesū și 'laū esprimatū numai unu' din învêțaceii săi, Platon. Plecând dela ideea sciinței socratice, Platon aū adunatū la unu' locu' elementele, și rașele veritâtei, ce erau imprăsciete la Socrat și în genere la filosofii precedentī, și aū dezvoltatū filosofia intru'nū întregū

completă și într'o sistemă dezvoltată. Că *idea este adevărată existență și realitate*, Megarenii au luat-o, ca o teză abstrată, în orice Socrat au recunoscut-o numai ca principiu; și el prin acesta au exprimat cerințele științei, fondate pe idee, ci n'au dezvoltat-o mai departe. Filosofisarea lui Socrat nu era încă o sistemă, ea era numai o tendință spre dezvoltarea ideilor, spre metodul filosofic. Platon cel întâiu au mersu mai departe; el *au spusă și au dezvoltat sistemă ideile*, care au o veritate independentă și din care se constituă lumea ideală. Sistemă lui Platon este însuși Socrat obiectivizat; în această sistemă s'au cufundat și s'au împăcatu toate teoriile filosofiei predecesorie.

CAPITUL III.

PLATON

Biografia lui Platon. 1 *Giuneța lui*. Platon, fiu a lui Ariston, s'au născutu dintr'o familie nobilă a aticizmului pre la 429 n. de Chrît; anume în anul, când au muritu Periclu, în anul al doile a rebelului peloponisiac, care se pôte șocoti, ca anul cel mai greu pentru Atineni. Născându-se în centrul civilizațiunei și a dezvoltărei grece, fiind decoboritoriu a unei familie însemnate, Platon au căpătat o educațiune, conformă cu pozițiunea lui socială, și afară de numele profesorilor lui, care nu presintă nici un interesu particulariu, noi nu avemă nici o cunoștință despre cursul dezvoltărei lui primariă. Se pare pre curiosu, că el au preferitu în locul acțiunei politice, la care îl provocau mai multe circumstări, viața moderată a filosofulu. Spre acesta l'au escitată Critia, unul din cei trei-deci de tirani, care era veru primariu cu mama lui și Harmid, ce se afla în numărul gubernatorilor oligarchiei a Atenei, care, murind în aceeași zi cu Critia în luptă cu Trasibul, era de asemenea unchiul lui. Platon cu toate aceste n'au eșitu nici-o-dată pre tribună în calitate de oratoriu publicu în fața adunărei poporulu. Vădënd coruptiunea începută, și stricarea politică a patriei sele din ce în ce dezvoltându-se, avënd tot-o-dată și mândria, de a nu căuta dispozițiunea democrației desorganizate și consimtind mai mult cu dorismul, ca cu elementul cel mai practic pentru viața socială de atunci a Atenei, el

aŭ preferitŭ sciința, ca ocupatiune pentru viața sa, in locul patriotismului, ce'î impuné lupte cu diferite obstacule și'l făcêu să cadă sacrificiu convictiunilor séle politice. El privé la viața politică a A-tenei, ca la unŭ ce decădută, și n'aŭ voitŭ in această cădere neilăturabilă a mări cu sine numărul sacrificiilor fôrē de scopŭ.

2) *Anii studiului lui.* Fiind in etate de doă-deci de ani, Platon aŭ venitŭ la Socrat și aŭ trăitŭ in comunitatea lui opt ani. Afară de câte-va anecdote, noi nu avemŭ nici unŭ feliu de sciri positive despre acest periodŭ a vietei lui. In «memorabilele» lui Senofont se vorbesc despre Platon numai o dată; și atunci, ca in trecétŭ (III, 6); cu tôte aceste se vorbesce in ast-feliu de sensŭ, încât noi putemŭ conchi-de despre legăturile strinse a discipulului cu invătătorul. Insuși Platon nu vorbesce in dialogii séi nimicŭ despre relatiunile lui personale cu Socrat; și numai o dată se pune pre sine intre amicii ce'i mai inti ni'a lui Socrat (Fed. 59). Ci câtă imfluință aŭ avutŭ asupra lui Platon Socrat, cum Platon aŭ pututŭ să descopere in Socrat tipul cel mai perfetŭ a inteptului, și in ce modŭ el nu numai in doctrina, ci și in viața și in activitatea lui Socrat, aŭ găsitŭ semintele și datele cele mai fructifere, și in genere, ce importantă aŭ avutŭ pentru dînsul persóna lui Socrat, acesta nio arată insuși Platon in compozitiurile lui prin acea, că doctrina propriă și cu neasămănare desvoltată mai bine el o pune in gura invătătorului séu, și il privesce, ca pre persóna ce mai însēmnată a dialogilor lui, și ca pre unŭ manu-ducătoriu a conversatiunei.

3) *Anii călătoriei lui Platon.* Dupō moŭtea lui Socrat pre la 399, Platon, avēnd acum trei-deci de ani de la nascere și temēndusē să nu cadă sacrificiu reactiei de atunci a filosofiei, aŭ părăsitŭ cu mai multŭ discipulŭ a lui Socrat orașul natalŭ, și s'aŭ retrasŭ in Megara, la amicul séu de doctrină Euclid, care aŭ fundatŭ scóla megariacă. Pōnē in acest timpŭ Platon aŭ fostŭ discipul numai alui Socrat; ci in timpul viețuiei lui intre Megareni, cari acum apucase a da o directiune filosofiei, ce schimba doctrina lui Socrat, privirele filosofice alui Platon se supuse la mai multe imfluinte și motori noi. Noi vomŭ vidé, in ce privire această viețuire a lui Platon in Megara aŭ avutŭ imfluință asupra formărei doctrinei lui, și in special asupra desvoltărei și espicatiunei dialectice a ideologiei lui. Unŭ periodŭ in-tregŭ a actiunei lui literariă, o grupă intrégă a dialogilor lui gă-sescŭ espicatiunea lor satisfăcătoria numai in ace imfluință fil. sofi-

că, la care s'au supus Platon în acest timp. Din Megara Platon a călătorit în Cirena, Egipt, Grecia mare și Sicilia. În Grecia mare el s'au făcut cunoscut cu filosofia petagorică, care în acel timp a ajuns până la gradul cel mai înalt al dezvoltării sale. Viețuirea printre Petagoreni a avut o mare importanță pentru Platon; ca om, el a căpătat mai multe cunoștințe practice, a simțit plăcerile vieții, a căpătat interesul pentru viața socială și pentru referințele cu societatea; ca filosof, el a căpătat multe cunoștințe, motorii mintali și apucături literare. Urmele filosofiei petagorice se întind asupra perioadei ultimare a activității lui literare. Se pare, că indispoziția spre viața socială și politică s'au imputat însemnătoriu în urmarea petrecerii lui în societatea Petagorenilor. Cu toate că în «Teetet» se vorbește într-un mod foarte expresiv despre neîmpăcarea filosofiei cu viața socială, în dialogii înseși posteriori, precum e «Republica» și în special «Politicul», care s'au scris, după cum se vede, sub influența petagoreismului, se referă cu o amorie distinctă către aceste subiecte, și în special țesa, că guvernatorii trebuie să fie filosofi, reprezintă o impresiune caracteristică a acestei schimbări posterioare, care s'au manifestat în convicțiunile filosofice ale lui Platon. Călătoria lui Platon prin Sicilia i a prezentat ocaziunea, a face cunoștință cu Dionisiu cel bătrîn, precum și cu Dion, ginerele lui. Se înțelege, că modul cugetării filosofului rău se împacă cu modul cugetării tiranului. Spun, că Platon s'au atras ura lui Dionisiu și că viața filosofului era în pericol. După o călătorie mai de zece ani, Platon s'au întors în Atena, pe la 389 și 388 n. de Ch. și pe la anul al patru decile a vieții lui.

4) *Platon, ca copil, a academiilor: Anii lui de învățătoriu.* Întorcându-se în patrie, Platon a adunat în jurul său un număr de discipuli. Locul, unde el învăța, era academia, adică un gimnasiu în împrejurimile Atenei, unde Platon avea o grădină, rămasă lui de la părinte. Noi nu avem nici un fel de date despre forma exterioară a acestei școli, precum și nici despre viața lui posterioară. Viața lui a trecut într-un mod foarte uniform, și această uniformitate a fost întreruptă numai prin a doua și a treia călătorie a lui Platon în Sicilia, unde era la putere Dionisiu cel tineru. Petrecerea lui Platon în palatul siracusen, atât în rîndul al doilea, cât și în cel din urmă, a fost avută din diferite puncte de vedere. Noi vedem acolo

pre filosofu în diferite poziții și relații, pre care le descrie Plutarh în biografia lui Dion. Ci pentru caracterul filosofic al lui Platon aceste călătorii au însemnat numai în acele priviri, că el, cum se vede foarte bine din toate circumstanțele, a urmărit prin aceste un scop politic, de a și realiza idealul său moral și politic, și, dând o educație filosofică noului imperiu, să intrinască în același mână filosofia și puterea supremă; aș cel puțin, să poată într-un mod oarecare, prin ajutorul filosofiei, a introduce în ordinul social al Siciliei o reformă bună în spiritul aristocratic. Cu toate acestea, cercările lui Platon au fost fără succes; circumstanțele erau nefavorabile, iar caracterul lui Dionisiu cel tineru, era una din naturile cele mai mediocre, care în micimea sa, cu toate că tindea la glorie și distincție, el nu era capabil spre nimic serios și profund, și prin acesta să amăgească acceptările lui Platon, escitate prin Dion. Ce privește activitatea lui Platon filosofică în academie, apoi mai ales este impresionabilă schimbarea raporturilor filosofiei către viața socială. În loc de a face, ca Socrate, din materiile filosofice obiectul convorbirilor în societate, și a raporturilor zilnice cu oamenii, în loc de a ține convorbiri filosofice prin pietre și ulite cu fie cine, care are dispoziție spre acesta, Platon a viețuit și a lucrat în singurătate și departe de toate neorânduile lumii publice, și s'a mărginit în cercul discipulilor săi. Cu cât filosofia devine sistemă, și i se impune forma matematică, ca unu ce necesariu, ea încetează de a fi populară și începe a cere o preparație prealabilă; filosofia se face lucrul școlii și devine o ocupație *esoterică*. Cu toate acestea, respectul pentru numele filosofului și în special alui Platon, era încă mare, și lui, după cum se spune, mai multe împărății îi puseseră obligațiunea, de a li face legile și adăugă, că el pentru unele a și făcut aceasta. Încungăurată de o grupă de discipuli devotați, în numărul cărora erau și femei transformate și fiind de multe-ori obiectul unui respect distinct, Platon a trăit 81 de ani și s'a bucurat până la ultimele momente ale vieții de întregimea facultăților spirituale. Se pare, că timpul de pre urmă a vieții lui a fost amărit prin neînțelegerile și disbinările, ivite în școala lui, pre care, după cum se spune, l'au cauzat Aristotel. În locul ocupațiilor cu scrisul, iar după alții, în timpul petrecerilor, l'au agiunsu môtrea, ca unu somn liniștit, pre la 347 n. Ch. Rămășițele lui au fost imormântate în Ceramic, nu departe de academie.

DESVOALTAREA INTERNĂ A FILOSOFIEI ȘI A ACTIVITĂȚII LITERARII A LUI
PLATON.

§ 1. Pentru a înțelege drept operele lui Platon, trebuie a avea în vedere mai întâiu de toate, că filosofia lui Platon prezintă după însuși esența sa istoria dezvoltării, că ea nu trebuie să fie înțeleasă, ca o sistemă preparată pentru acest scop, în care diferitele compoziții a lui Platon s'ar raporta, ca niște părți compunătorie, ci din contra, diferitele lui compoziții prezintă gradele de dezvoltare internă și istorică a însuși sistemului, reprezintă, așa zicând, părțile unei căi, pe care Platon l'ău trecut în călătoria lui filosofică sub condițiunea de timp.

Vorbind mai precis, acțiunea lui Platon de autoriu se împarte în trei perioade. În respectul cronologic și biografic aceste trei perioade se pot determina prin anii, când Platon s'au educat, mai de parte în cât timp el a călătorit și în fine, când el a fost învățatoriu. Relativ la acele influențe esteriore, care au dominat în diferite timpuri, aceste trei perioade pot să fie numite: *întîiu socratică*, apoi *eraclito-elaică* și în fine *pytagoreică*. În fine, conform cuprinderii compozițiilor lui Platon, aceste trei perioade vor fi: cel întîiu *etică* al doile *pantisofistică*, *dialectică*, au preparatoriu spre sistematisare, și al treile, *sistematică constructivă*.

a) *Periodul întîiu* a *socratică*, din punctul de vedere esterior se caracterisase prin aceea, că aici predomină elementul mimic și dramatic; iar din punctul de vedere filosofic, cu predominatiunea metodului și a principiilor capitale a doctrinei lui Socrat. Încă ne familiarisat în adevăr cu rezultatele sistemelor de mai înainte, și cu caracterul filosofiei lui Socrat, fiind mai mult depărtat de studiul istoriei filosofiei, decât atras spre dînsul, Platon se mărginesc în acel period cu studiul analitic al ideilor, și în special al ideilor etice și în imitarea învățatorului; și cu toate că el nu s'au mărginit în prescripțiunile literare a lui Socrat despre educațiune, cu toate acestea Platon în respectul filosofic nu se poate încă socoti independent. Socratul lui Platon nu manifestese încă alte priviri asupra vieții și nu are încă alte principii afară de acele, pe care le are Socrat, ca persoană istorică după Senofont. Așa tendințele lui Platon în acest period samănă cu tendințele celorlalti discipuli a lui Socrat, contemporani lui și sîntă îndreptate mai mult asupra inte-

lepciunii practice. Aşa polemica lui Platon, ca şi polemica lui Socrat, se ocupă mai mult de ignoranţa, ce domneşte în viaţa superficialităţii şi a nesciintei sofistice, decât de diferitele direcţiuni oposite a însuşi ştiinţei. Tot acest periodu poartă încă unu caracteru eclecticu şi preparatoriu. Puntul supremu, în giurul cărua se concentrează dialogurile acestei grupe, constă în încercarea lui Platon, care încercare se află încă în doctrina lui Socrat, de a arata şi aproba existenţa adevărată a cuprinderii absolute ştiinţifice şi a explica independenţa şi realitatea autentică a fericirii.

Se înţelege, că istoria dezvoltării filosofiei lui Platon s'ar fi prezentată cu totul în altă formă, dacă ar fi adevărate părerile unor doctri moderni relativ la locul, ce trebuie să ocupe Fedrul în această dezvoltare. Şi anume, dacă Fedrul ar fi producţiunea ce mai timpuriu a lui Platon, apoi acesta n'ar face să privim la forma filosofiei lui Platon cu totul în altu modu, de cum noi am pute să o presupunem în adevăratul discipul alui Socrat. Continând acest dialogu doctrina despre existenţa spiritelor pănă la fundarea lumii, şi despre transmigratiunile lor periodice, mai departe, despre asemănarea frumusetii terestre cu veritatea cerească, despre inspiraţiunea divină în opoziţiune cu ratiionalitatea umană, ce treptată, în fine, idea despre erotică şi amestecul forte desu a petagoreismului, toate aceste aşa sânt depărtate de doctrina primăria a lui Socrat, încât noi cu modul acesta am pute să referim, la începutul dezvoltării filosofice a lui Platon, o mare parte din-aceea, ce el a creatu, ca autoru, în decursul întregii lui acţiuni filosofice. Ci această neveritate, şi încă şi mai multe alte cuvinte, vorbesc în favoarea producerii posterioară a acestui dialogu. Şi cum vom sta să îlăturăm pre Fedru, atunci dezvoltarea filosofiei lui Platon se prezintă în următoriu modu.

La Timpurile primării noi trebuie să referim nisce dialogi mici, care au dezvoltat după metoda socratică cestiunile socratice şi tezele lui, şi acesta numai, dacă acesti dialogi sânt autentici. Aşa, pentru esemplu, *Armid* explică, în ce constă moderatiunea, *Lisis* trătese despre amicitia, *Lihes* despre bărbătia; *Genias cel micu* despre nedreptatea intenţionată şi consciinţioasă, «*Alcibiad primul*» despre calităţile morale şi mintale a politiceii etc. Caracterul de giune şi nematuritatea acestor dialogi, avuţia mijloacelor scenice, ce nu au nici o legătură cu cuprinderea, sărăcia şi dependenţa cuprinderii şi modul lateralu de studiu, ce nu duce la unu rezultat satisfăc-

toriu și pozitiv și infine espunerea formală și analitică a ideilor, toate aceste demunstră, că acesti dialogi miei componu cele intii incercări a filosofului.

Ca modelu caracteristic și distintu a acestui periodu socraticu din filosofisarea lui Platon, pôte servi *Protagora*. In acest dialogu polemica este indreptată contra sofistice și in special contra laturelor ei esteriore, contra influintei ei asupra contimpuranilor, contra metodului de studiu, care este contrariu metodului lui Socrat. Acest dialogu nu aprofundese fundamentele și caraterul filosoficu a doctrinei sofistilor. Chiar și in acele locuri a acestui dialogu, unde sesuleva cestiuni filosofice in adevăratul sensu, el cu esceptiune din diferite puncte de privire și cu unu metodu nedirectu esplică idea lui Socrat despre virtute și privesce la virtute, ca la sciintă, vorbesca despre unitatea ei, precum și despre posibilitatea, de ași invățată. Cu o vorbă, Protagora mai explicit esprimă tendința, caracterul și defectele periodului intiu a actiunei de autoriu a lui Platon.

Representatoriul al treile și cel mai supremu a acestui periodu servese *Gorgia*; scrisu in curënd dupo mortea lui Socrat și indreptatü contra identificărei sofistice a multemirei cu virtutea, a bunului cu plăcutul și ingenere contra suposițiunei, că toate cerintele morale suntu conditionate. In opozițiune cu această dotrină, prin *Gorgia* se demunstră, că bunul nici intru'nun modu nu pôte să fie dedusu din dreptul celui mai tare, prin urmare din arbitriul personalu; ci el este unu ce nedependentü și care are o esistență pentru sine; el este unu ce obiectivü și unica resursă a totu, ce este in adevărü folositoriu; de unde apoi și idealul de plăcere trebuie să cedese idealului supremu a binelui. In această anume polemică pozitivă și directă contra doctrinei sofistilor despre plăceri, in această tendință de a stabili unu principiu solidu, permanentü și nedependentü de arbitriul subiectivü se cuprinde și progresul, ce au făcutü «*Gorgia*» in comparatiune cu «*Protagora*».

b) *Periodul al doile, au eraclito-eleaticü*. In periodul intiu socraticü, filosofia lui Platon s'au pusü in positiune, de a'si puté improprié categoriile eleatice și petagoreice. A să rădica prin agiutoriul acestor categorii pönē la cestiunile cele mai subline filosofice, și cu modul acesta a elibera filosofia socratică de directiunea practică, ce o consuma, acesta era tendința periodului al doile. Periodul al doile dialecticü au megaricü, se caracterisase in partea esteriöră a lui prin-acea, că

in dialogi prisosește dezvoltarea avută a formei și evidența poetică, și nu arare-ori întâlnește cineva aici și nechiaritate, precum și neplăceri de stil; in partea însă interioară, acest periodu se distinge prin aceea, că Platon pune înainte și conditionește ideologia cu dialectica, tindend cu modul acesta de a o împăca cu doctrina Eleatilor. Trăind in Megara, Platon a făcutu cunoscință cu oponentii doctrinei socratice pure; călătorind prin Italia, el a studiat celelalte directiuni filosofice, cu care el trebué sese esplice, spre a nalța doctrina lui Socrat, pōne la adeverata ei însemnătate. In aceste locuri el a cunoscutu teoriile filosofilor precedenti, fiind că in Atena pentru acesta Platon nu avé agiutōrele necesarie, din cauza lipsei de publicitate a literaturii. Esplicand principiile contrarie a diferitelor sisteme, la care tindeu și condiscipulii săi mai in etate, el a cercatū a eși din marginile restrinse a filosofiei etice, a agiunge pōne la fundamentele ulterioare a sciintei și a preface arta socratică a dezvoltării ideilor in sciința despre idei; adică in doctrina despre idei. Acum, generalisand doctrina lui Socrat, Platon a pututū sē agiungē la rezultatele, că fie-care actiune umană sē basasē pre sciință și fie-care cugetare pre idei. Ci, a introduce acestā intelepciune socratică in cercul cugetării speculative, astabili prin metodu dialecticū unitățile ideilor, ca unū principiu stabilū in mijlocul fenomenelor schimbabile, a descoperi fundamentele cunoscintei, ce aū fostū neglijete de Socrat; infine, asē apuca de teoriile doctrinale a adversarilor și ale urmări in fundamentul lor sciintificū pōne nude se pōte, éca idealul ce și propune Platon in acestā grupă de dialogi megarici.

Teetet stă in capul acestei grupe. Cuprinderea acestui dialogu constă in polemică contra teoriei lui Protagora despre cunoscință, contra identificării cugetării cu privirile sensuale, aū contra doctrinei despre relativitatea toturilor cunoscintelor noastre. Precum in *Gorgia* Platon caută a proba independența ideilor etice, așa in *Teetet* el, plecand dela principiile etice spre cele teoretice, argumentește nependența și folosul obiectivū a ideilor logice, ce sacū in fundamentul fie-căria reprezentatiunii și cugetării; cu o vorbă, apăară obiectivitatea verității și determină marginile sciintei, proprie cugetării și nependente de privirile sensuale. Aceste idei servescū pentru dînsul, ca idei cardinale; precum sîntū egalitatea și neegalitatea, identitatea și diferența etc. Dupō *Teetet* urmese trei dialogi: *Sofistul*, *Political* și *Filosoful*, care reprezintă grupa megarică de dialogi. Cel intiiu are

de scopu a urmări idea fenomenului, adică neesistența, iar cel de pre urmă, in locul cărua a intratū Permenid, studiasē idea esistenței. Ambii dialogi se ocupă cu dezvoltarea doctrinei eleatilor. Fiind că Platon a recunoscutū unitatea cugetărilor și determinatiunile logice, ca pre unū principiu in mijlocul schimbărei fenomenelor, apoi de aceea, el din necesă trebuē se întorcē atentiunea asupra Eleatilor, carii pre o cale oposită a agiunsū la același rezultatū; adică, că numai in unitate se cuprinde adevărata existență, adevărata esență, iar multimea, ca ast-feliū, nu are adevărata esistență. Platon cu atāta mai ușor trebuē se agiungē pōnē la a rădica notiunile aū ideile sēle abstrate și capitale la gradul de esente metafisice, pre de altā parte, dacā el n'aū voitū a sacrifica cu plinitate multimea lucrurilor esistānde, apoi el n'aū pututū sēse impace cu unitatea Eleatilor, ce fōrē de viață și esceptională; el trebuē să arāte prin mijlocul dezvoltărei dialectice a principiulū Eleatilor, că unitatea trebuē se continē in sine multimea, și că ea trebuē să fie intregă, și explicată organic. Acēstā indoită relatiune cu principiul Eleatilor se dezvoltă polemic in «Sofist», fiind că el probēsē esistența fenomenului, aū a necesitāndulū; saū, ce e tot-una, probēsē esistența multimeī, ce depinde dela legătura esistenței cu negatiunea, și restritiunea reciprocă a unor idei oposite; iar «Parmenid» intru'nū modū ironicū, streformēsē unitatea eleatică in idea oposită ei prin mijlocul dialecticeī interne și o multiplică. Și așa, dezvoltarea ideologiei in acest periodū constā in aceea, că Teet, contra teoriei, ce tratēsē despre schimbarea neconditionată, și care apārtine lui Eraclit și Protagora, probēsē esentialitatea obiectivă a ideilor; «Socrat» determină raporturile lor reciproce și capacitatea lor spre unirea reciprocă; in fine, «Parmenid» probēsē compositiunea lor completă dialectică, raporturile și legătura lor cu lumea fenomenelor.

c) *Periodul al treile aū petagoreicū* se incepe cu reintōrcerea filosofulū in patriă. In acest periodū se intrunesc perfectiunea formeī periodulū intiiū cu cuprinderea profundă aceluī al doile. Dupre cum se vede, reminiscentele avilor tineretei s'aū escitatū in spiritul lui Platon și aū redatū ērași compositiunilor lui vivacitatea și intregitatea periodulū primariu, in ore-ce călătoria lui prin teri streine și in special cunooscința cu filosofia petagoreică au inavutitū spiritul lui cu tipi și ideale noē. Acēstā reimviere a reminiscentelor de mai 'nainte se es-primă mai ales prin aceea, că compositiunile acesteī grupe se reintorcū

cu o amóre distintă asupra persónei lui Sócrat și represintă, póně la unŭ gradŭ óre-care, tótă filosofía lui Platon, ca pre o chíaritate mai 'naltă a dotrinei lui Sócrat, ca pre o rădicare a persónei istorice a lui Sócrat póně la însēmñătatea ideei. In opositiune cu cele doě perióde primării, periodul al treile se caraterisase in partea esterióriă prin predominatiunea formei mitice, ce se esplică cu influenta crescëndă in acest periodŭ a petagoreismului; iar in partea interióriă, prin aplicatiunea dotrinei speculative despre idee in sferele concrete a psihologiei, etice și a fizice. In acesti dialogi Platon nu se ocupă mai mult cu probarea teoriei, că ideile sŭntŭ esentě obiective și rađimul fie-căria veritătii și că, din contra, fenomenele lumei sensuale sŭntŭ numai expresiuni a ideilor; ci admite acéstă teoriă, ca pre unŭ ce probatŭ și o pune, ca pre o basă dialectică, in fundamentul explicatiunei ordinului pozitivŭ a lucrurilor. Cu acéstă se intrunesc tendința, de alega intre sine diferitele sciinte, ce póně acum aŭ fostŭ separate, și ale presenta intr'o sistemă generală, de asemine a impăca și a presenta in una diferitele directiuni filosofice; adică, materialul preparatoriu a filosofiei lui Sócrat pentru etică, a Eleatilor pentru dialectică și a Petagorenilor pentru fizică.

Pre acest punctŭ de privire stă Platon in Fedru, care póte să compuně programa inductivă a actiunei lui Platon de invěțătorii in academia, de asemine el se presintă și in simposiŭ, care are o mare asemanare cu Fedru. Ambii acestia dialogi plēcă de la același punctŭ de privire, și anume de la idea de amóre, care se póte socoti, ca adevăratul motivŭ a filosofisărei; ambii se cěrcă, de asupra criticei fundamentale teoria retorică, ca să probesě contra ei, că numai afectiunea esceptională către o idee, numai adevărata amóre formese ace soliditate consciintiosă și forța pincipiului sciintificŭ, care singurŭ este in positiune, a ne feri de arbitraritatea superficialitătii și de opiniunile false. Din acest punctŭ de vedere Platon prin «Fedru» se cěrcă, a proba din dotrina despre idee nemurirea sufletului; «Fileb» se cěrcă a explica prin categoriile cele mai 'nalte ale sistemei idea despre plăcere și fericirea mai 'naltă; infine tot din acest punctŭ de vedere, prin compositiunile concludetorie, precum «Republica» și «Timeŭ» se determină esența societătii și a naturei, esența lumei fizice și spirituale.

Representând póně aici desvoltarea internă a filosofiei lui Platon, noi ne'ntórcemŭ acum la espunerea ei sistematică.

IMPĂRTIREA SISTEMEI LUI PLATON ȘI ORDINUL PĂRȚILOR EI.

§ 2. Fiind că Platon nu prezintă o expunere sistematică a filosofiei sale, și nu indică un principiu determinat pentru împărțirea ei, ci numai numai comunicată istoria cugetării sale, a dezvoltării sale filosofice, de aceea noi în împărțirea sistemului trebuie să ne manducem numai de niște aluzii. Urmând unor asemenea aluzii, unii împart sistemul lui Platon în *filosofia teoretică și practică*, alții în *filosofia verului, a frumosului și a binelui*. Mai dreaptă va fi împărțirea de pre urmă, fiind că din parte ea se bazează pe tradițiile anticității. Și anume, unii dintre scriitorii antici zic, că Platon mai întâi a intrunit întru un întreg membrele filosofiei, ce erau împărțite printre filosofi precedenți și cu modul acesta a avut trei părți: *logica, fizica și etica*. Încă și mai precis atestă Sest Empiric, că, Platon deși a distins aceste trei părți a filosofiei în posibilitate, el n'a exprimat cu toate aceste literal această împărțire și numai discipulii săi, Senofont și Aristotel, au stabilit împărțirea definitivă. Și așa în aceste trei părți se poate împărți și sistemul lui Platon, fără nici o dificultate. În adevăr, există mulți dialogi, care mai mult sau mai puțin amestecă principul logic cu cel fizic și etic, ba chiar și în acei dialogi, unde Platon expune disciplinele speciale, el tot-de-una traduce una din aceste discipline în alta. Și așa fizica se termină la dînsul cu etica, etica tot-de-una se reîntoarce la fizică, în fine dialectica se vede pretutindene. Și cu toate acestea în unii dialogi se poate distinge foarte bine împărțirea filosofiei, citată mai sus. Așa nu putem, să nu recunoștem, că cuprinderea lui «Timeu», este cu preferință fizică, iar «Republica» etică, și cu toate că dialectica nu este reprezentată întru un mod excepțional prin nici unul din dialogi, grupa însă megasică, care se termină cu «Parmenid», și pe care Platon chiar și din partea esteriilor a avut-o, ca pe o tetralogiă strins legată, urmărește un scop general, și desfășură ideea despre știință și obiectul ei, despre existență; prin urmare această grupă are cu preferință o cuprindere dialectică. Chiar dezvoltarea filosofiei anterioară trebuie să-l facă pe Platon a distinge aceste trei părți capitale; și așa, fiind că e un lucru greu a admite, că Senofont a inventat singur această împărțire, și fiind că Aristotel vorbește despre dînsa, ca despre un fapt cunoscut.

de toți, apoi de acea, noi fără îndoială putem admite această împărțire, ca fundamentul a esenței sistemului lui Platon.

De asemenea Platon nu vorbește nimic și despre ordinul acestor părți. Cu toate acestea e evident, că *dialectica ocupă locul întâi*, ca fundamentul a toții filosofiei; fiind că Platon spune, că totu studiul filosofic trebuie să înceapă în genere cu determinatiunea și dezvoltarea ideii, și tot-o dată și pentru acea, că el mai urmărește să explice toate datele din sfera științifică prin ajutorul idealogiei. (Fed. 99, 231). Mai dubitabilă ar putea să pară pozițiunea celor două părți ultimare. Ci fiind că fizica își adaugă punctul suprem al dezvoltării sale în etică, și din contra, etica se fundește pe studiile fizice despre puteri, ce inspiră natura, apoi de aici urmărește, că *fizica trebuie să precedă etică*.

NB. Platon nu exclude cu totul științele matematice din studiul filosofiei. Cu toate că el privește la aceste științe, ca la niște mijloace pentru formațiunea cugetărilor filosofice, (Republ. VIII, 526), ca la treptele necesare a dezvoltării, fără de care nimine nu poate ajunge până la filosofie (ibid. VI, 510); matematica însă, singură de sine, nu este după dînsul filosofie; fiind că ea presupune ideile sale, ne dînd contul nimănui despre dînsule, ca și cînd ele ar fi singure de sine evidente, și o asemenea apucătură nu este permisă pentru știința pură. Mai de parte, Platon inculcă matematica în acea, că ea pentru demonstrațiunile sale se servește de exemple palpabile, în ore ce obiectul ei constă nu în acele exemple, ci în acea, ce contemplă rațiunea. De acea matematica, după părerea lui Platon, stă la mijloc între opiniunea dreaptă și știință, și este mai chiară, de cât ce înția și mai întunecată, de cât a doă. (Republ. VIII, 533).

DIALECTICA LUI PLATON.

§ 3. a) *Idea despre dialectică*. Cei vechi la dialectică au la logică privit după sensul cel mai întins al vorbei, iar Platon sub nume de dialectică de multe ori înțelege și chiar pre filosofie. Și cu toate acestea el, pre de altă parte, privește la dialectică ca la o ramură separată a filosofiei. Platon distinge dialectica, de fizică, ca știință despre acea, ce este eternă și ne schimbabilă, de știință, care trăiește despre acea, ce este schimbabilă, ce nu există nici-o dată singură de sine, ci totu-de-una numai se produce; de asemenea el o distinge și de etică, fiind că etica studiază bunul nu în sine însuși, ci în mani-

festatiunile lui, in datene și in societate; așa că dialectica este filozofia in sensul cel mai întins al vorbeii, iar fizica și etica se alipesc de dînsa, ca nisele științe mai puțin precise, ca o filozofie mai puțin perfectă. Pre dialectică o determină Platon, conform sensului acestei vorbe, ca o artă de a dezvolta o idee in formă de dialog, in formă de întrebări și răspunsuri (Republ. VII, 534); ei fiind că arta de comunicatiune regulată a cugetărilor prin mijlocul dialogului este tot-o-dată și arta dreptei cugetări, și fiindu că cei vechi in genere nu puteu să separe cugetarea de dialog, din cauză că după dînsii procedura cugetării este tot-o-dată și un dialog formal, apoi de aceea Platon au putut să determine mai de aproape dialectica, și au privit-o, *ca pre știința, de a manuce o conversatiune regulată, de a intruni și a separa unele de altele formele lucrurilor, adică idea.* (Sofist. 253 Fedr. 266). Dialectica, după dînsul are două scopuri: întiiu a ști ce poate și ce nu poate fi intrunit, și al doilea a ști, cum trebuie să intrunim și să separăm. Dacă in această definițiune vom avea in vedere, că pentru Platon aceste notiuni capitale, au ideii, sîntu unica realitate, in adevăr existândă, apoi avem definițiunea atrea, care adese se vede la Platon și este conformă cu cele două dintii, (Fileb), că adică *dialectica este știința despre existența reală, despre veritatea, care este permanentă și egală sieși, este știința despre toate celelalte științe.* Conform acestora și in puține vorbe, noi putem defini dialectica, ca o știință, ce are de scop studiul esistenței neconditionate, adică a ideilor.

b). *Ce este știința?* aa) *In opozițiune cu sensibilitatea și reprezentatiunea senzuală.* Teetet se ocupă cu soluțiunea acestei întrebări in sensu contrariu sensualismului lui Protagora. Tesa principala alui Protagora era, că fie-care cunoștință este o privire senzuală, și că atât una cât și cealaltă sîntu identice. Din dînsa însuși Protagora au dedus, că obiectele există ast-feliu, cum ele mi se prezintă mie, că privirea senzuală, au sensibilitatea, nu ne amăgesce. Ci fiind că sensibilitatea la diferite persoane se efectuează in modul cel mai infim, ba chiar și pentru una și aceeași persoană ea este foarte schimbabilă, apoi mai departe urmese, că in genere nu există nici un feliu de definițiune obiective, au predicate, că noi nici-o-dată nu putem să precisăm, ce este lucrul in sine însuși, că toate notiunile de mare, mică, greu, ușor se măresc, și se micșuresc, au numai o însemnătate relativă, și că, prin urmare, chiar ideile capitale, fiind

nise aglomeratiunii a multimei schimbabile, sîntu private de tötă permanenta și soliditatea.

In opoziune de acestă doctrină alui Protagora, Platon întörce a-tentiunea asupra contradicțiunilor următorie și asupra fundamentelor contradicțorie. *Intiü*, Doctrina lui Protagora ne conduce la conclusiunile cele mai bisare. Dacă existența și fenomenul, cunoscința și sensibilitatea sîntu unul și același lucru, apoi și animalul necugetătoriu, capabilu numai de sensatiune, este de asemine, ca și omul, măsura tuturor lucrurilor; iar dacă reprezentatiunea senzuală, ca expresiune a determinatiunei mele subiective, a schimbărei mele momentane este nepăcătibilă, apoi dispare posibilitatea, de a'mi pute impropria generalitățile sciintifice, posibilitatea discutiunilor și a refutatiunilor.

Al doile, Doctrina lui Protagora este o contradicțiune logică. Dupre Protagora, fie-cine are dreptate să privescă la opiniunile lui, ca la unu ce de folosü; fiind că nimine nu pöte se și imaginesc chîar ceva nedreptü, ci fie care își represintă numai acea, ce este verü; și așa totü acea, ce compune veritatea pentru Protagora, nu este veritate pentru nimine, chîar și pentru dînsul singurü. *Altreile*, Protagora nimicesce cunoscința venitoriului. Fiind că, totü acea, ce eü cred de folositoriu, mai pre urmă nu pöte să fie tot-ast-feliü in realitate. Ci fiind că folositoriul privesc tot-de-una pre vinitoriu, și nu fie-ce omü întâmplătoriu pöte să apreciesc vinitoriul, ci unul dispune de acestă măsură intru'nü gradü mai 'naltü, iar celalaltü mai puțin, apoi de acea devine evidente, că nu fie care omü de orî ce calitate, ci numai inteptul pöte să fie privitü, ca măsură a lucrurilor. *Al patru-le*, Teoria lui Protagora nimicesce chîar și avutul senzualü a spiritului. Dupre doctrina lui, avutul senzualü se fundesc pre reciprocitatea obiectului vödütü și a persönei vödötöriä, și este o productiune comună atät a unua, cât și aceluialaltü. Ci dupre privirele lui, obiectele se află intr'o curgere așa de permanentă și in așa mișcare, încat cineva nu le pöte cuprinde nici cu ochiul, nici cu urechea. Acestă schimbare neconditionată face imposibilă fie-care cunoscință senzuală, și prin urmare, fie-care cunoscință in genere este identică, dupre Protagora, și cu una și cu alta. *Al cincilea*, Protagora nu recunösc principiiile a priori a sciintei rationale. Din analiza avutulü senzualü a spiritului decurge, că nu tötă cunoscința provine dela actiunea sensibilă, ci că cunoscința presupune, pre lönghä acestă actiune, procesiunii mintale, prin urmare o parte independentă, ce sace afară de

marginile sensibilității. Noi vedem cu ochii și auzim cu urechile, ci scopul acțiunii sensuale nu constă în intrarea la un loc a acestor impresii, ce ajung pînă la noi prin mijlocul d feritelor organe, și nici în intrarea lor în unitatea conștiinței; acesta nu este mai mult o cestiune de domeniul acțiunii sensibile. Pre lîngă aceste, noi comparăm între sine diferitele impresii sensuale, și această funcțiune nu pôte de asemenea să fie prescrișă senselor; fiind că noi nu putem să căpătăm prin mijlocul văderii impresiunile auzului și vice-versa. În fine, însuși simțurilor noi li prescriem predicat, care, e pre evident, că nu provin de la sense; așa noi li prescriem existență și neexistență, asemănarea și neasemănare, unitate și diferență etc. Tote aceste determinatiuni, la care aparțin încă ideile de frumos, și urit, de bun și rău, compun o parte distinctă a cunoscîntei, ce provine de la o acțiune specială a spiritului și nedependentă de totă privirea sensibilă. Asupra părții etice a acestei cestiuni Platon întorce atențiunea și în alți dialogi, îndată ce el intră în polemică cu sensualismul. Pre acia, cari vîd totul investmîntat în corp și numai pre acea, ce este simțibil, primesc de veru, pre unii, ca acestia, duple părerea lui Platon, trebuie mai întiu a'î face mai bun și numai după acea va fi cu puțință a'î imvêta veritatea; și numai atunci ei voru recunșce existența reală a spiritului și ideile lui, totdeauna presinte, de dreptate și rationallyitate; atunci ei voru admite, că *aceste sînt realități, cu tote că e preste puțință, de a le pipăi și vidé.*

bb). *Raporturile sciîntei cu opiniunea.* Precum impresiunea sensuală, așa și opiniunea a prezentatiunea, nu este identică cu sciînta, și nu numai opiniunea nedreptă, acesta se intelege singură de sine, ci chiar și opiniunea dreptă; fiind că ea pôte să fie produsă prin mijlocul artei de avorbi, și cu tote aceste ea nu pôte să aibă pretentiunea, de a fi adevărata cunoscîntă. Opiniunea dreptă, *fiind adevărată în respectul materialu, ca are neperfectibilități din partea formală,* ea stă la mijloc între sciîntă și nesciîntă și contine în sine o sciută dosă și din una și din alta.

cc). *Sciînta în respectul cugetărei.* Încă mai nainte noi am vădutu, că în opostiune de sensualismul lui Protagora, Platon a indicat existența unor puteri a spiritului, nedependente de impresiunea sensuală și de simțire, a capacități, prin care spiritul studiasă generarul și străbate cu cugetarea existența ce adevărată. Și așa

sîntu două surse a cunoștinței, pre de-o-parte simțirea și prezentațiunea, iar pre de alta cugetarea rațională. Ce intia din aceste surse, simțirea, se rapoartă la acea, ce se află intr'o produțiune și o schimbare permanentă, există numai momental și totul provine din acea, ce a fost, prin acea, ce este, și in acea, ce va fi. (Parmenid). Prin urmare, această este sursa lumână, nepură și neveră a științei. Din contra *cugetarea se rapoartă la existența permanentă, neprodusă și nedisparibilă, și tot-de-una egală sieși. (Timeu)* Sîntu două specii de existente, dice Platon in Timeu, una, care este tot-de-una, ci nu se produce nici-o-dată, și alta, care tot-de-una se produce, dar nu este nici-o-dată. Ce intia, aflînduse in una și aceeași pozițiune, se percepe de cugetare prin mijlocul rațiunei; din contra adoa, care se produce și dispăre și propriu vorbind, nu este nicăieri, se percepe de opiniune prin mijlocul simțirii senzuale, fôră de așutoriu rațiunei. Așa *adeverata știință se produce numai din acțiunea internă și pură a spiritului, din acțiunea separată de toate divergintele și dificultățile senzuale.* (Fed). Aflînduse in o asemenea pozițiune, spiritul contemplă lucrurile așa, cum ele sîntu, in așența lor eternă și in calitatea lor de neschimbabilitate. ib. De acea in Fēdon adevărata pozițiune a filosofului se presintă, ca o tendință spre môrte; adică, ca o dorință, de a se elibera de corp, ce'i împedică adevărata știință și a deveni spirit pur. Conform acestor principii, *știința este cugetarea despre esența adevărată, aș despre idei;* mijlocul de a afla și a cunoșce aceste idei, organul perceperii lor, este dialectica, și această se pôte socoti, ca o artă, de a separa și a intruni ideile și din contra adevăratul obiect a dialecticeii sîntu numai ideile.

c). *Dotrina despre idei și produțiunea ideilor.* Dotrina lui Platon despre idei este unu productū comunu a metodului lui Socrat, despre formatiunea ideilor, a dotrinei lui Eraclit, despre schimbarea absolută a lucrurilor, și a dotrinei Eleatilor, despre existența absolută, neschimbabilă și unitară. Dela cel intiu, Platon aș imprumutatū *idea științei și anotiunei fundamentale;* delu celu al doile, privirele asupra fenomenelor senzuale, ca o schimbare perpetuă; și delu Eleatū, recunoșcerea realității neconditionate. In altu locu, și anume in Fileb, Platon lēgă dotrina despre idei și cu cugetarea pe tagoreică, că totul este compusū din unitate și multime, din determinatiune și nedeterminatiune. Explicatiunea principiilor lui Eraclit și a Eleatilor compune obiectul lui Teetet, a Sofistului și alui Par-

menid; in Teetet Platon polemiasă cu principiul schimbărei absolute, in Sofist cu principiul esistenței abstrate și in Parmenid el supune critice și ironiei principiul eleatic a unității. Despre Teetet noi am vorbit, dar despre Sofist și Parmenid noi vom espune aici in modul următoriu istoria desvoltărei interne a doctrinei lui Platon despre idei.

Dialogul «Sofistul» in apărință are de obiectu reprezentatiunea unui sofistu adevăratu, ca o caricatură de filosofu, ci in adevăru el probesă realitatea fenomenului; adică «neesistența» și esplică intru'nă modu speculativu raporturile esistenței cu neesistența. Doctrina Eleatilor s'au mărginitu in negatiunea a tôtei cunoscință sensuale, privind numai ca aparitiune totu acea, ce ni vine prin sense, și anume multimea și schimbarea lucrurilor. Aici se presintă intru'nă modu evidentu contradictiunea prin acea, că neesistența se negă in totalu și cu tôte aceste se recunósce esistența ei in reprezentatiunea ómenilor. Asupra acestei contradictiuni întórce atentiunea Platon, dicénd, că o asemenea opiniune flesibilă, care ar presenta unu tipu au o reprezentatiune falsă, este imposibilă; dacă in genere noi nu putem cugeta acea, ce este falsu și neveru, adică neesistența. Dificultatea ce mai mare in cugetare asupra neesistenței, continuă Platon, constă anume in acea, că precum neesistența, ce o negă, așa și esistența, ce o afirmă, suntu necesitate, de a se contradice singure pre sine; fiind că de și neesistența nu póte fi esprimată prin vorbă, și nu póte fi cugetată nici ca unitate și nici ca multime, cu tôte aceste, când noi vorbimú despre neesistență, chiar prin acésta suntu puși in positiune de a'i prescrie o esistență și o multime óre-care. Dacă vomú admite, că esistă părerea falsă, apoi in asemenea casu este necesariu, ca cel putin să presupunemú reprezentatiunea neesistenței; fiind că numai ace opiniune póte se fie desvoltată fals, care au pre esistență o socóte neesistență, au pre neesistență esistență. Cu o vorbă, dacă reprezentatiunea falsă este reală, apoi și neesistența este de asemenea reală și autentică. Probând ast-feliu realitatea neesistenței, Platon esplică raporturile esistenței cu neesistența; adică raporturile ideilor intre sine, capacitatea lor spre combinatiune și contradictiune. Și anume, dacă neesistența este tot atât de reală, ca și esistența, iar esistența nu e mai mult reală, de cât neesistența, dacă, prin urmare, nemărimea este tot atât de reală, ca și mărimea, atunci cu modul acesta fie-care ideă póte se fie re-

presentată, ca o contradicțiune a contradicțiunii sêle, și pôte sê fie înțelêsă tot-de-o-dată, ca existență și neexistență. Ea este existență în raportu cãtrê sine însuși, ca o cuprindere identică siesi, ci ea este neexistență în raportu cãtrê fie-care din ideile nôstre nenumêrate, care sê potũ numai compara cu dînsa, fôrê de a putê avê ceva comunũ; fiind cã ea se distinge de dînsule. Idea identitãtei (τὸ αὐτὸν) și a distinciuniêi (ἕτερον) în genere esprimã forma contradicțiunei; ele sîntũ formulele cõmune pêntru combinațiunea tuturor ideilor. Pre aceste raporturi reciproce a ideilor, ca positive și negative tot-de-o-datã, pre aceste raporturi, prin miđlocul cãrora ideile se supunũ una altia, se fundesê arta dialecticeï, care trebuie sê determine, ce idei potũ sê se unesê între sine și care din dînsule nu potũ. Pentru esemplu, Platon alege idea existenteï, a mișcãrei aũ a schimbãrei și a repausului, aũ a pozițiunei și aratã asupra lor, ce ingenere decurge din cõn-unirea și separatiunea lor reciprocã; și anume, din ideile citate, idea repausului și a stãrei nu potũ sê fie intrunite între sine, ci fie-care din dînsule pôte sê fie unitã cu idea existenteï; prin urmare idea repausului în raportu cãtrê sine însuși este existență, iar în respetul ideeï de mișcare este neexistență, aũ o distinciune. Cu modul acesta, dupõ ce Platon s'aũ cercatũ prin Teetet, a stabili fundamentul comunũ a idealogiei, argumentãnd realitatea obiectivã a ideilor, aici, in Sofist, el o disvoltã în doctrina despre cõn-unirea reciprocã a ideilor, și aratã, care din dînsule sîntũ subordonate, subordinãtorie și care cõordinate. Categoria, ce conditionesê aceste raporturi reciproce, este categoria neexistenteï, a distinciunei. Și așã cugetarea «Sofistului» ce constã în acea, cã nu este existență fôrê de neexistență și nu este neexistență fôrê de existență, pôte sê fie exprimãtã cu limba filosofiei moderne în urmãtorul mod: *«negatiunea nu este neexistență, ci determinatiune, și din contra, fie-care determinatiune și concretismũ a ideilor, tõtã afirmatiunea esistã numai prin miđlocul negatiunei, prin miđlocul esceptiunei și a contradicțiunei»*; prin urmare, idea contradicțiunei este spiritul metodului filosoficũ.

Desvoltarea mai departe și deductiunea pozitivã din principiul Eleatilor este idealogia lui «Parmenid». Chîiar forma esteriõriã a acestui dialogũ, și anume ace circumstare, cã cuprinderea dialogului se pune în gura unui Eleat, dã sê înțelegemũ, cã doctrina lui Platon despre ideeã concade cu pãrerea propriã a lui Parmenid. În adevêrũ, cã cugetarea fundamentalã a acestui dialogũ se aflã în opozițiunea ce

mai espresă cu doctina Eleatilor; ea constă în acea, că unitatea nu poate să fie înțelesă în separatiune perfectă de multime, precum și multimea nu poate să fie înțelesă fără de unitate, și că fie-care din aceste idei presupune și conditionește pre cealaltă. Și cu atâta mai mult, când Parmenid a spus în partea întâia a poemei sele unitatea, și când tot el în partea adoa s'au cercat a explica lumea multimei, cu toate că, după cum țice el, această lume este produsă din o opinie greșită, și în asemenea casu, el singur a căutat ore cum împăcarea internă a acestor două părți a filosofiei sele, nelegate între sine; prin urmare, în această privire doctina lui Platon despre idei ar putea fi privită, ca o dezvoltare mai departe și ca o adevărată explicațiune a filosofiei lui Parmenid. Acum împăcarea dialectică între unitate și multime, adică neesistența, Platon caută a o efectua prin mijlocul celor patru antinomii, care în aparință au numai un rezultat negativ, probând, că atât din afirmatiunea, cât și din negatiunea unității decurg contradicțiuni. Ci sensul pozitiv a acestor antinomii se conține de concluziunile, care nu sînt deduse chiar de Platon, lăsând această lectoriului. Și cea acele sensuri negative a antinomiilor: antinomia întâia arată, că unitatea, luată ca contradicțiune abstrată a multimei, nu este chiar unitatea; adică, că ea atunci este neînțeleasă. A doua, că în asemenea casu nu este înțeleasă chiar și realitatea multimei. A treia antinomie, că unitatea a idee nu poate fi înțeleasă, ca neesistență; fiind că pentru neesistența absolută nu există nici idee, nici predicate; și mai departe, fiind că, dacă neesistența se separă de totă relațiunea cu existența, atunci din necesitate trebuie să negăm relativamente totă schimbarea ei și totă dispărerea, totă asemănarea și distincițiunea, totă reprezentatiunea și explicarea. În fine, antinomia a patra, că totu aceasta, ce este unitatea, nu poate să fie înțelesă fără de unitate și multime, fără de idee. Ce scopu au avut Platon în vedere, explicând aceste relațiuni dialectice între ideile unității și a multimei? Voese el asupra acestei idei despre unitate a aplica metoda procesiunii dialectice a ideilor, aș pentru dînsul este un scopu însuși explicațiunea acestei idei? E evident, că noi trebuie să admitem întrebarea din urmă; fiind că dialogul nu poate să se termine fără de rezultat și ambele lui părți trebuie să aibă o legătură internă. Ci cum această a devenit, că chiar idea unității s'au făcut pentru Platon obiectul unei raționamentări speciale? Ni aducem aminte, că Eleatii în contradicțiunea unității și a multimei vi-

dău contradicțiunea acțiunii și a lumii fenomenelor; ni aducem aminte, că de asemenea și Platon înțelege ideile séle, ca o unitate a diferenței multiple; că o cuprindere unică și identică a multimei, că vorbele «ideă» și «unitate» des se usasă de dînsul, ca sinonime, și că pre dialectică Platon o identifică cu arta, de a induce multimea în unitate; (Republ. VII. 537) și atunci devine chiar, că unitatea, care formésă în Parmenid obiectul studiului lui, este idea în genere, adică idea în forma ei logică, și că prin urmare Platon prin dialectica unității și a multimei voese să represinte dialectica ideei și a lumii fenomenelor, aș a determina și a esplica dialectic privirile drepte asupra ideei, ca o unitate în mijlocul fenomenelor diferite. În Parmenid se probésă, pre de o parte, că multimea nu e perceptibilă fôre de unitate, iar pre de alta, că unitatea trebuie să fie ceva ast-feliu, încât conține în sine multimea. Din aceste sîngur de sine decurge, că existența lumii fenomenelor este adevărată numai într'atâta, în cât este în ea unitate aș ideă; al doile, că idea are în adevărul ace natură, încât ea prin dînsa pôte să fie în lumea fenomenelor, fiind că ea nu este unitatea abstrată, ci multimea în unitate. Materia, duple consecința indirectă a lui Parmenid, fiind împărtibilă pônă la infinit și tot-o-dată o masă nedeterminată, e privată de realitate; în respectul lumii ideilor, ea este neesistența; și dacă, pre de altă parte, ideile se manifestésă în materie, ca o adevărată existență, apoi de sigur, că tótă realitatea în fenomene este însuși ideă. Tótă existența sa lumea fenomenelor o împrumută dela lumea ideilor, care se manifestésă în dînsa, și ce iniă există într'atâta numai, întru cât ea are cuprinderea sa în ideă.

d). *Espunerea pozitivă a doctrinei despre idei.* Avënd în vedere istoria dezvoltării, privitoria pre doctrina lui Platon despre idei, noi putem să dicem, că *ideile sîntă identitatea în diferență, generalul în particulariu, unitatea în multime, soliditatea și permanența în schimbabilitate.* În respetul subiectiv, ideile sîntă certe în sine însuși, independente de principiul experimentală a științei, și nisce regulative înăscute a cunoștinței noastre; în respetul obiectiv, ideile sîntă principiile neschimbabile a existenței și a lumii fenomenelor, necorporale, fôre întindere, unimî simple, continute de totuă acea, ce cât de puțin pôte fi recunoscutu de independentu. Acéstă doctrină despre idei a provenitu din necesitatea, de a cunoșce esența lucrurilor, de a determina, ce sîntă lucrurile singure de sine, de a

esprima in idei laturile existentei, care sîntu identice cu cugetarea, și de a percepe lumea reală, ca pre o lume intelectuală desmembrată. Acastă cerință a cunoscintei sciictifice Aristotel intru'nū modū determinatū o crede de motivū a doctrinei lui Platon despre idei.

«Platon, dice el, (Metaf. XIII, 4) aū venitū la doctrina despre idei, fiind că el era convinsū in veritatea privirei lui Eraclit asupra lumii sensuale și privē la acastă lume, ca la o curgere eternă». «Ci dacă există cunoscintă despre ceva, dacă există cunoscintă sciintifică, atunci, adauge Platon, e necesariu, ca alături cu lucrurile sensuale, sē existe din necesă alte esente permanente, pentru că despre aceea, ce curge etern, nu pōte sē existe nici o sciintă». Și așa, pentru idea de sciintă sē recunōsce realitatea ideilor; ei acastă cerință pōte sē existe numai atunci, cānd însuși idea ar face fundamentul fie-căria existență. Astfeliū in-adeverū aū fostū privirea lui Platon; pentru dînsul e imposibilă adevērata sciintă, adevērata existență, fōrē de notiunile și ideile independente și primarii.

Și ce socōte Platon de ideă? Acum din cele vorbite se vede, că, duple părărea lui, ideile sîntu numai notiunile ideale a frumosului și a binelui. Idea, cum indică însuși numirea (εἶδος) există in totū locul, unde se află notiunea generală, specială și formală. Eca pentru ce Platon vorbesce despre ideile de masă, putere, sănitate, vōce, colōre, despre ideile de raportū și proprietăți, despre ideile figurilor matematice, chīar și despre idea neexistentei, și atotū aceea, ce duple esența sa, nu este, decāt contradicțiunea ei, și anume despre ideile rēului și a demeritului. Cu o vorbă, pre ideă trebuie sē o găsimū in totū locul, unde numai o multime ore-care are o numire comună și se determină cu o vorbă generală (Repub. X, 595); aū, cum se esprima Aristotel, «Platon pentru fie-care clasă de lucruri aū avutū o ideă particulariă» (Metaf. XII, 3). In acest sensū se esprimă Platon la inceputul Parmenidului sēu. Parmenid intrēbă pre tînerul Socrat, ce socōte el de ideă? Socrat, admite ideī morale, precum idea dreptăței, afrumusetei și a fericirei, și neconditionat el admite și ideī fizice, precum sîntū idea de omū, apă, focū, și acēsta numai dupō o indo-înță; iar ideile, ce compunū numai o masă fōrē de formă, aū o parte din altū-ceva, precum pērū, tină, el nici intru'nū modū nu le admite. Ci aici Parmenid îi obiectēsē și dice, că indată, ce el va percepe bine filosofia, va vidē, că el nu pōte sē disprețuēsē aceste lucruri, adică, el va vidē, că și ele participă din ideă, deși intru'nū modū fōrte separat.

În acesta cel puțin se exprimă cerința de a recunoște, că nu este nici o latură a existenței, care să fie separată de idee, că chiar însuși lucrurile ocazionale și nerationamentale, trebuie să le introducem în cercul inteligenței ideale, că trebuie să înțelegem totă existența, să o înțelegem, ca pe unu ce raționalu.

e). *Raporturile ideilor cu lumea fenomenelor.* Precum noi am văditu, că Platon dă diferite definiții ideei, tot-ast-feliu noi aflăm, că el dă diferite numiri lumii sensuale a fenomenelor. El o numește multiplă, împartibilă, nemărginită, nedeterminată și fără de măsură, schimbabilă, relativă, n-are și mică de o-dată, neexistândă. Ci în ce raporturi stau aceste două lumi, ideală și sensuală? Acestei întrebări Platon nu-i dă unu răspuns completu și liberu de obiecțiuni. Dacă el, precum se vede foarte des, determină raporturile lucrurilor cu ideile, ținând, că lucrurile participă din idee, aș, că lucrurile sântu nisce copii și expresiuni a ideilor, iar ideile sântu modelele lucrurilor, apoi dificultățile ideologiei prin aceste determinatiuni metaforice numai se mărescu, fără de a pute fi îlaturate. Acastă dificultate constă în contradicțiunea, că Platon, pe de o parte, admite realitatea schimbării și a fenomenului, iar pe de alta, recunoște de unica realitate ideile, care sântu nisce substance nemiscabile și egale lor însuși. În adevăr, Platon e consecinte în ace privire, că pe partea materială a lucrurilor el n-o recunoște de substratu pozitivu; el o numește neexistență, și ține literal, că *sensibilul nu este pentru dînsul existență, ci numai ceva semînu existenței.* Este de asemenea consecinte și în respectul cerinței, manifestate prin Parmenid, unde se exprimă, că filosofia perfectă dătoarese să urmărescă idea, ca cea, ce este recunoscută în lumea fenomenelor, pînă și în amăruntele cele mai mici a acestei lumi, ca să nu rămîne nici o existență privată de știință și cu modul acesta să se îlaturescă totu dualismul. În fine, multora din părerile sêle Platon li dă o formă, că el ar înțelege lumea fenomenelor sensuale numai, cu o apariție simplă subiectivă și ca unu productu a imaginațiunei subiective și o reprezentațiune pârută despre idee. În fața unei asemenea păreri, lumea fenomenelor perde totă independența sa naintea ideilor; fenomenele nu sântu ceva existîndu alături cu ideile, ci sântu însuși ideile în formă de neexistență; totă existența sa lumea fenomenelor o ie dela lumea ideilor, care se manifestesă în dînsa. Cu tote aceste, dacă Platon, la rîndul sêu, sensibilul îl numește o amestecătură alu

singurū cu altul, a unităței cu doimea, a esistândului cu neesistândul, (Tim. 35) dacā el asamānā ideile cu sonurile vocii, care, ca unū lanțū, se intindū asupra totului, (Sof. 253) dacā el recunōște de posibilā opositiunea materiei pentru influința formatrice a ideilor, (Tim. 56), dacā el face alusiune la spiritul rōū a lumei, (leg. X, 896), la principiul contrariu naturēi, (Polit. 268), dacā el prin Fedon intelege raporturile dintre corpū și spiritū, ca nisce raporturi dintra laturī oposite și ne'mpācābile, atunci, chīar duple idea formei mitice a lui Timeū și duple plăcerile oratorice a lui Fedon, rēmānū destule elemente, ca sē stabilimū esistența contradicțiunei, la care s'au făcutū alusinne mai sus. Mai chīar acēsta se vede in Timeū. Aici Platon ȳice, cā lumea sensualā s'au creatū de Creatoriul duple chipul ideilor și in fundamentul acesteī actiuni creatrice a dimiurgului admite unū ce, care este capabilū, de a imprimā asupra sa forma ideeī. Pre acest ce, Platon il comparā cu materia, pre care o preparā constructorii de case, și de acea ea mai pre urmā s'au și numitū *ματ*; ea este cu plinitate nedeterminatā și fōrē de formā, cu simpla numāi capacitate de a admite orī-ce formā; ea este nevēlutā și nu are modū de esistență; ea este unū ce, pre care cu greū o pōte cineva defini și pentru acēsta și Platon singurū n'o desinesce cu precisiune.

In adevērū, prin acēsta se nēgā realitatea materiei. Platon identificā materia cu intinderea, privesce la'ea numāi, ca la locul lumei sensibile, și ca la o condițiune negativā a ei; ea ie parte in esistență numāi pentru cā ea imprimēsē asupra sa forma ideeī. Ci cu tōte aceste, ea este o formā obiectivā a manifestatiunei ideeī; și tōtā lumea vēdūtā este produsul amestecului ideeī cu acest substratū, și dacā materia, duple insēmnatatea ei metafisicā este *«altū. ceva»*, apōi duple cursul dialecticū a cugetārilor și necesitatea politicā, ea este unū ce pre cāt de esistāndū, tot pre atāta și de neesistāndū. Neascunȳēnd acēstā dificultate, Platon au fostū necesitatū a sē multemi cu acea, ca sē vorbēsē prin asemānāri și figurī despre o supositiune, pre care el n'au putut' o nici s' o percēpē și nici sē o incunȳiure. El n'au pututū sē incunȳiure acēstā supositiune; fiind cā altrāmiute el, au cā trebuēsē se'naltā pōnē la idea creatiunei absolute, au cā trebuēsē recunōscēsē materia, ca decurgere a spiritului absolutū, privitā ca condițiunea desvoltārei sēle propriā, au infine trebuēsē o rapōrte la manifestatiunea subiectivā. Și așā *systema lui Platon este o luptā fōrē de rezultatū contra dualismului.*

f) *Idea fericirii și divinitatea*. Dacă între idei există veritatea, iar ideile se raportează între sine așa, că idea mai 'naltă cuprinde și intrinsec în sine mai multe idei inferioare, și dacă, pentru aceasta, plecând de la o idee, se poate să le aflăm pe toate celelalte, (Menon, 18) atunci ideile, luate la un loc, trebuie să formeze un organism, împărțit în membre, un șir de trepte, unde ce mai inferioară se raportează la ce superioară, ca la fundamentul și condițiunea ei. Acest șir de trepte trebuie să aibă termene cu ast-felii de idee, care nu cere pentru existența sa o idee mai supremă sau o suposițiune. *Acastă idee supremă, «ultimă în cunoștință» acest fundament necondiționat al ideilor este, pentru Platon, idea fericirii, adică, a fericirii nu morale, ci metafisice* (Repub. VII. 517).

Ci, ce e această fericire, existândă de sine, Platon se decide a o indica, după cum el se exprimă, numai prin asemănare. «Precum soarele, ține el în Republică, este cauza vederii, și chiar cauza numai, că lucrurile se văd, ci și se produc și cresc, așa și binele are acea putere și frumusețe, că numai servește de cauză pentru spiritul a cunoștinței sale, ci tot-o-dată dă veritate și esență la tot, ce compune obiectul științei; și precum soarele singur de sine nu este nici vederea, și nici obiectul vădit, ci stă mai pre sus de amândouă, așa și binele nu este știința și nici veritatea, ci este unu ce superioru amândurora, care nu sînt binele, ci numai participative din idea binelui». Idea fericirii exclude totu felul de suposițiune; fiind că fericirea are o demnitate necondiționată și totul imprumută demnitatea sa dela dînsa. Ea este ultima cauză a cunoștinței și a existenței, a rațiunii și a lucrului raționat, a subiectivului, obiectivului și a realului, și ea singură stă mai pre sus de această comunire a lor. (Repub. VI, 508-517). Cu toate acestea Platon nu s'au cercat a deduce celelalte idei din idea fericirii; el aici este cu totul empiric; el admite o știută clasă de lucruri ca date; aceste lucruri se intrinsec în esența lor comună și această esență se recunoște, ca idea lor. Ci pentru dînsul era chiar imposibilă o asemenea deducțiune a ideilor, transițiunea imanentă dela o idee la alta; fiind că el ipostasiasă ideile separate și cu modul acesta el le'ă recunoscut, ca pre nisce cuprinderi solide și determinate.

Mai departe se prezintă o întrebare dificilă despre cea, cum, după doctrina lui Platon, idea fericirii și în genere lumea ideilor se raportează către D-zeu? După toate datele, noi trebuie să recunoștem,

că, dupre Platon, *idea divinității și idea fericirii* sîntu unul și același lucru; ci aū recunoscutū el acēstā causā seprēmā, ca pre o ființă personală aū nu, acēsta este o întrebare, la care nu se scie, de se pōte, rēspunde intru'nū modū determinatū. În adevērū, construcțiunea logică a sistemei lui Platon esclude personalitatea divinității. Dacă numai generalitatea aū idea este in adevērū esențială, apoi și *idea absolută aū divinitatea pōte sē fie numai o generalitate absolută*. Ci cā Platon singurū aū recunoscutū o asemine deducțiune logică, noi nu putemū sē afirmāmū, precum și acea, cā el aū fostū teistū cu o conștiință filosofică determinată; fiind cā, dacā el și forte des vorbesce in sensū miticū și poporariu despre D-đeu, aū đei, apoi chīar acēstā multime a divinităților probēsē, cā el in aceste locuri vorbesce in sensul religiunei poporariā; acolo, unde el vorbesce strit-filosoficū, personalitatea lui D-đeu are alături cu ideile o pozițiune fōrte nesolidă. Mai sigur de tōte este, cā el incā nu 'șau prezentatū cu tōtā determinatiunea și plinitatea respunsul despre personalitatea divină, și cu tōte cā el avē *idea religiōsă a lui D-đeu in reprezentatiunea lui personală*, și cu tōte cā el in interesul moralității aū aparatū acēstā *ideā contra antropomorfismului poetilor mitici și chīar s'aū cercatū a o esplica cu conformitatea scopului naturēi și cu religiunea, ce domina in generē preste totū genul umanū, cu tōte aceste el, ca filosofū, n'aū făcutū din dīnsa nicī unū feliū de aplicatiune.*

FISICA LUI PLATON.

§ 4. a) *Natura*. Cu idea schimbăreii, care formēsē proprietatea fundametală a naturēi, cu idea esenței ceii adevērate, care, fiind determinată, ca și fericirea, sace in fundametel fie-cāria esplicatiunii teleologice a naturēi, *fisica se apropiā de dialectică*. Ci, fiind cā ea aparține, la partea improprierei sensuale și nerationamentale, de acca natura nu pōte sē aibā pretentiune la unū studiu precisū, ca dialectica. Eca pentru ce Platon studiasē natura cu mai puțină amōre, decât etica și dialectica, ba pentru acēsta se și ocupā cu dīnsa in anii de pre urmă a vietei sēle; el dā fisiceii numai unū singurū dialogū, pre Timeu, și aici el se presintă mult mai puțin independentū, decât in alte locuri; anume, cā el aici mai in tōte urmēsē petagorenilor. Dificultatea inteligerei lui Timeu se măresce și prin forma lui mitică, care aū provocatū ne'ntelegeri chīar și intre comentatorii anticī. Dacă

admitem ă espunerea lui ăsa, cum ea se presintă la ce intia privire, apoi noi avem ădure Platon, pŃnă la creatiunea lumei, Creatoriul ei ău Dimiurgul, ca pre un ă principiu dominătoriu și mișcătoriu, cărua, pre de o parte, îi ăpărtine lumea ideilor, ăcătă formă primariă, nemișcată, egală sie însuși, iar pre de alta, masa caotică, fŃră formă, care curge și se imvăluie in disordine, și care contine in sine germenii lumei materiale, ci căre încă nu are o formă determinată și o esență. Amestecând aceste doă elemente, Creatoriul creasă spiritul lumei, ădică un ă principiu nevădută, dinamic ă ordinului și a mișcării in lume; pre acest spirit ă lumei Creatoriul il ăsvêrle, ca pre o tesimală intinsă, ău il întinde, ca pre o punte in tŃtă întinderea, care, prin urmare, trebué sê fie umplut ă lumea, pre care o imparte in doă cercuri a ceriului stelar și planetariu, din care cel de pre urmă se imparte din nou in șapte căi planetarie. Pre aceste puncte el apoi construie lumea materială, împărtind masa caotică in patru elemente, și cu formatiunea lumei organice el aduce in perfectiune partea lui interiŃriă. E gre ă a separa partea mitică de ce filosofică in cosmogonia lui Timeu, e gre ă a determina, pŃnă la ce grad ăcătă constructiune, și sucesiune momentană a actelor creatiunei se rapotă la forma simplă. Mai chiar se reprezintă insămnătatea spiritului lumei. Spiritul, ădure sistema lui Platon, este in genere un ă principiu, ce ocupă miđlocul intre idei și lumea corporală, principiul intermediariu, prin miđlocul cărua materia se formésé și se administrésé, și din multimea disordinată ea trece in unitatea organică și aici se mântine: tot-ast-feliu in Platon numerii formésé principiul, ce tine miđlocul intre idei și fenomene, fiind că prin dinși suma esistentei materiale devine un ă raport ă determinat ă cantitate a multimei, mărimii, figurei, părtilor, pozițiunei, distanței etc; cu o vorbă, sê clasifică ădure proportiunea aritmetică și geometrică, in loc ă de a exista mai mult in pozițiunea unei mese fŃră de margine și distintine. In spiritual lumei se intrunesc ă ambele aceste elemente, el există intre ideă și materiă, ca nn ă medi ă universal ă, ca o shemă a lumei, care formésé și imparte materia in părți mari, și ca o putere mare a lumei, care mântine materia, pentru corpurile ceresci, in acest ordin ă regulat ă, o mișcă, imvêrind'o in cerc ă, și prin ăgiutoriul acestei mișcări regulate o rădică pŃnă la a avé o ăsemănare reală cu ideea. *Intelegerea naturei de Platon*, in opozițiune cu ăsplicatiunea mecanică a filosofiei preesistănde, este in tot ă sensul vorbei teleologică, fundat ă

pre idea fericirii. Platon recunoșce lumea, ca o productiune a fericirii divine, ceî ne'mvidiatóriă, care vöesce sã creesã ceva seminũ sieși; lumea e creatã de Dimiurgũ in modul cel mai perfectũ, duple forma ideeî eterne; ea este tot-de-una esistãndã, care nu imbãtrinesce nic-o-datã, viã și rationamentãtóriã in urmarea locuirei spiritului in dñsa; frumösã pñe la imfinitũ și chiar forma davinã a fericirii. Lumea, creatã fiind duple forma perfectibilitãtei, este numai una, conform ideeî, ce este fința unicã și continãtóriã de totul; fiind cã multimea imfinitã de lumĩ nu se pöte cugeta, ca unũ ce intelegibilũ și realũ, și numai pentru acãsta ea este in formã sfericã, are forma ce mai perfetã și uniformã, care contine in sine töte celelalte forme; mișcarea ei este mișcarea cerculariã, fiind cã, acãstã mișcare, ca reintorcere la sine însuși, este de cât töte mai seminã mișcãrei rationamentului. La particularitãtile lui Timeũ se rapörtã: deductiunea de patru elemente, împãrtirea celor șapte planete duple proportiunile octavei musicale, privire asupra stelelor, ca asupra unor fiinte nemuritörice și ceresci, opiniune, cã pãmëntul repausasã in miđlocul universului; opiniune, care mai pre urmã prin agñutoriu l unor ipotese aũ formatã sistema lui Ptolomeũ, reductiunea tuturor figurilor de obiecte la formele fundamentale a geometriei, împãrtirea tuturor fiintelor vietörice duple cele patru stihii, adicã, fiinte focöse și luminöse, precum sũntũ deii și demonii, fiinte aerice, de apã și de pãmëntũ, in fine esplicatiunea naturei organice și in special organisatiunea corpului umanũ. Ci aceste cugetãri și pãrerĩ aũ o demnitate filosoficã, nu numai duple cuprinderea lor, fiind cã in dñsele se vede tötã imperfectibilitatea privirei sciintifice de atunciã asupra naturei, ci și duple idea sa fundamentalã, unde lumea se presintã, ca unũ opũ și o resfrãngere a ratiunei, ca unũ organismũ a ordinului, a armoniei și a frumusetei și ca o incorporare a binelui.

b. *Spiritul.* Dotrina despre spiritũ, in cât ea, neintrãnd in espunerea moralei concrete, ci numai atingẽnd fundamentele actiunei morale, compune perfectiunea și punctul de conclusiune a fisicei lui Platon. Fie-care spiritũ particulariu are aceeași naturã și destinũ, precum și spiritul lunei întregi. Perfectiunea lumei cere multime de spirite, prin miđlocul cãrora principiul rationamentalitãtei și a vietei se manifestesã intrunũ numãrũ mare de fiinte particulare. Spiritul singurũ de sine nu este trecãtoriu și el participã din ratiune; el are o naturã divinã. El singurũ de sine este destinatũ pentru

cunoscerea divinității și a eternității, pentru o viață cu perfectiune ferice, care constă în contemplațiunea lunei ideale. Ci numai puțin esențial pentru spiritul este și conunirea lui cu un corp material și muritoriu; pentru perfectiunea lunei trebuie să existe și o specie de ființe nemuritoare chiar și înuntrul universului; și anume acesta se întâmplă cu spiritul particulariu în urmarea conunirii lui cu corpul. Spiritul, uninduse cu corpul, iese parte în mișcările și schimbările corpului, și în această privire el este supus vitei trecătoare, schimbării din pozițiunile vitei sensuale, și influenței simțurilor și dorințelor sensuale; el nu poate pentru acesta să se conserve divinitatea lui ce pură, cade din pozițiunea cerescă în ce pământescă, din ce divină în ce trecătoare; în spiritul particulariu se manifestează divergență între principiul suprem și inferioriu, și ratiunea cedă sensibilității. Ascunsul dualismul dintre idee și realitate, care se unifică în întregul lunei, își agiunse perfectibilitatea sa în spiritul particulariu. Prede-o-parte, spiritul dirigesă corpul și îl conservă, pre de alta, însuși spiritul se supune influenței și dominațiunei corpului, se afectează de viața lui sensuală și inferioară, uită despre originea sa supremă și se alipește de dorințele și cerințele pământesci. Această reciprocitate dintre spiritul și corp se mântine prin mijlocul capacității inferioară și superioară a spiritului, și Platon pentru acesta și distinge două părți compunătoare a spiritului; partea divină și muritoare, rațională, între care, ca membru intermediariu, este capacitatea tendințelor; adică *θυμὸς*. Această capacitate este mai nobilă, de cât pozițiunile sensuale; că fiind că ea se manifestează în copii și chiar în animale, iar în omul forțe des se arată, ca o putere orbă și forțe de raționament, apoi și ea apărține încă la laturea naturală a omului și nu poate fi cufundată cu ratiunea. Cu modul acesta spiritul, după doctrina lui Platon, în timpul conunirii lui cu lumea corporală și sensibilă, se află în pozițiune cu totul necorespunzătoare esenței lui proprii. Singură de sine esența lui este divină, investită cu știința ce adevărată, independentă și liberă; în realitate însă ea este debilă, sensibilă și supusă presiunii, provenite de la natura corporală, afectată de miserie și de răutate prin nemulțumiri, dorințe, pasiuni și lupte, care provin de la predominatiunea principiului sensibil, de la necesitatea instinctului fizic a conservatiunii de sine, și de la tendința de improprie și plăcere. În adevăr, simțul obscur al produțiunii sale supreme, tendința spre patria sa și lumea ideală, tot încă mai rămâne

in dînsul și se exprimă in amorea spre sciință, in entuziasmul pentru frumos, adică *ερα*; și in tendința spiritului de dominațiune asupra corpului. Și aceste fluințe a spiritului ni arată iarăși, că adevărata lui viață nu este ce presintă, pozițiunea sensuală, că ea îi prestă lui unū venitoriu, după separatiunea lui de corpū. Spiritul, care aū servitū sensibilităței, in dată după mórtea corpului, se supune sortei de a emigra prin diverse corpuri, și după circumstări a trece in nisce forme inferiorie, de care el se póte elibera numai atunci, când după mai mult timpū el își póte recăpăta puritatea sa primariă; spiritul purū, care aū suportatū acéstă cercare a unirei cu corpul și n'ău devenitū impurū, se reintórce indată după mórte in pozițiunea repausului fericitū, ca, indulcindusē de dînsa, sē intre din nou in viața corporală. Deși Platon nu tot-de-una și nu tot in același modū represintă aceste pozițiuni venitorie a spiritului, cu tóte că Fedru, Fedon Republica și Timeū diferescū unul de altul in acéstă privință, cu tóte aceste, Platon, ca și Petagoreniī, privește la acéstă pré serios. El in adevērū aū fostū convinsū, că curgerea lumei, că istoria uuiversului își are cuprinderea sa anume in acéstă transitiune a spiritului din lumea superióriă in ce inferióriă, din lumea divină in ce umană.

Spiritul e mult mai nobilū, ca începēdu' și esistența sa cu acéstă viață, sē o și termine o-datū cu dînsa; el este divinū și eternū; și cu tóte aceste, el nu este esistența pură, ca idea, ci are ast-feliū de esistență, care are in sine ceva de la natură, are in sine «pre unū altul», el este spiritualū și nespiritualū, liberū și ne liberū; și aceste sūntū acele elemente contradicētorie a esentei lui, și ele se manifestēsē in schimbarea pozițiunilor inferiorie și superiorie, in forma sucesiunei temporale. Spiritul represintă in acéstă pozițiune o dilemă, că el pre cât este indreptatū spre lumea ideală, tot pre atăta și spre lumea inferióriă, sensibilă; și acéstă dilemă se resolvă pentru Platon in doctrina despre esența și desfinul spiritului. Tóte aceste in aparință departēsē pre Platon de Socrat, invēțatoriul sēu. Cerința lui Socrat, de a face pre omū sē lucre nu după afectiunile sensibile, ci după legile ratiunei, s'ău streformatū la Platon in filosofia speculativă, care voesce a esplica, pentru ce in omū aceste doē elemente sūntū intrunite; adică sensibilitatea și ratiunea. Ci chîar prin acea, că tótă filosofia lui Platon se concentrēsē infine in doctrina despre natura morală a omului și destinul lui, Platon devine adevăratul invēțacelū a

lui Socrate, care au excitat în dînsul această idee sublimă despre superioritatea spiritului asupra sensibilității.

ETICA LUI PLATON.

§ 5. Intrebarea fundamentală a eticii lui Platon, care nu este altă cava, de cât aplicatiunea practică a doctrinei despre idei, constă pentru dînsul, precum și pentru cialții socratici, în *determinatiunea scopului, privitoriu pre fericirea supremă*, ce noi trebuie a avea în vedere la fie-care dorință și actiune. *Cu această doctrină se determină doctrina despre virtute*, care, la rîndul său, formese fundamentul pentru doctrina despre societate, ca despre incorporarea fericirii în viața socială umană.

a. *Fericirea supremă*. În ce constă fericirea supremă, acesta se descopere singură de sine din privirile generale a sistemii lui Platon. Nu viața în sfera existenței neexistînde, trecătoriă, schimbătoriă și rădicare la existența adevărată și ideală, este fericirea perfectă precum ea în sineși, așa și în respectul spiritului. Scopul și destinul spiritului este depărtarea de relele interioare a sensibilității, curățirea și eliberarea de influința corpului, tendința de a se purifica și a se face drept și tot-o-dată semină lui D-zeu. (Teetet și Fedon). *Calea spre acest scop este abnegatiunea spiritului de presentatiunile și dorintele sensuale, concentrarea asupra cunoșterii ratiunale a adevărității; cu o vorbă, filosofia*. Pentru Platon, ca și pentru Socrate, filosofia nu este numai o știință teoretică, ea este reîntorcerea spiritului la esența sa ce adevărată, renașterea spirituală, în care spiritul din nou capătă cunoștința pierdută a lumii ideale și o dată cu această conștiința reproducției sale celei supreme, și superioritatea lui primară asupra lumii sensuale; în filosofie spiritul se purifică de tot ce e sensibil, se reîntorce la sine, din nou recapătă libertatea și repausul, de care el era privat, afundîndu-se în sfera materială. E pre natural, că Platon cu asemenea privire s'au pus în opozițiunea ce mai directă cu idonismul sofistico-cirinaic; Gorgia și Fileb sîntu cu preferință destinați pentru refutatiunea lui. Aici se probese, că multemirea este ună ce nesolidă, fîră de măsură; ea nu pôte să aducă în viață ordinea și armonia; ea este cu totul relativă, fiind că fîrte adese ea se prefăce în nemultemire și cu atîta mai mult, cu cât cineva se predă ei mai mult; și așa, ar fi o contradicțiune, de amî

pune multemirea, ce nu are valoare intrinsecă, mai pre sus de puterea și virtutea spiritului. Ci, pre de altă parte, Platon, precum in filosofia sa teoretică, așa și in ce practică, nu pôte să concadă cu abstractiunea cinico-megarică, care afară de cunoștință nu voesce să recunoscă nimic pozitiv, nici o actiune concretă spirituală, nici o știință specială, și nici o artă, precum și nici o înfrumusețare a vieții prin mijlocul multemirii. Dupre filosofia pură, au preț și științele concrete, precum și artile, de asemenea și acele forme a multemirii, care nu ruinăsă armonia vieții spirituale, anume, plăcerile pure, care nu se prefacă in suferință, nepasionate și luminate cu frumuseța fizică și spirituală ; viața, compusă nunumai din știință, au multemiri, ci amestecată atât cu una, cât și cu cealaltă, este fericirea ; însă ace fericire, in care știința stă mai sus, ca element, care pune măsură ordinu și rationamentu voci și inclinatiunilor. Cu toate aceste e preste putință, de a nu observa o declinatiune ore-care in privirile lui Platon dela fericirea suprema. Dacă lumea sensibilă se presintă pentru dinsel o dată ca neesistândă, ca o înegrire și disformare a esistenței ideale, altă dată, ca imprimătură pre veră a formei sële primariă ideale, apoi in etica lui, conform acestora se presintă pre de-o-parte cu inclinatiunii de priyiri ascetico asupra sensibilității, ca cauză a rēului, pre de altă cu o teorie mai pozitivă, care privesce la viața, privată de multemiri, ca la unu abstratū monotonu, fōră de spiritū și pentru acēsta alături cu bunul se recunoscă cu o demnitate ore-care și frumosul. (Fedon, Simposion și Fileb).

b). *Virtutea*. In doctrina despre virtute, Platon rămâne in totul, credinciosu lui Socrat. Că virtutea este știința și că ea pentru acēsta pôte fi învățată, (Menon, Protag.) acēsta este o veritate nedisputabilă pentru Platon. Ce se atinge de unitatea ei, apoi, cu toate că din studiile lui dialectice posterioare trebuie să decurgă, că unitatea este tot-o-dată multimea, că multimea este unitatea, și că prin consecință virtutea pôte fi privită, ca unitate și multime, el însă cu modul acesta inclină mai mult asupra unității și asupra dependentei reciproce a tuturor virtutilor ; și in special in dialogii preparatorii, lui îi place să represinte pre fie-care virtute, ca pre unu întregu, ce contine in sine pre toate virtutile. In clasificatiunea virtutilor, Platon in de comun admite distintiunea parată și popurăriă in patru virtuti ; numai in «Republică» (IV, 441), el caută a face o deductiune științifică a virtutei, fundându-se pre împărtirea întreită a spiritului. *Virtutea ra-*

tiunei este prudența, care dirigesă și prescrie măsura; fiind că rațiunea trebuie să dispună de spiritul. Virtutea voci este bărbăția, care agută pre spiritul, este puterea spiritului, plină de știința ce adevărată; în luptă cu multimea și nemulțemirea, cu dorința și pasiunea, această virtute se manifestesă, ca o reprezentatiune dréptă a totu aceea, ce trebuie și nu trebuie să ne inspăimēnte. Virtutea dorintelor sensuale, care trebuie să introducē în efectuarea lor o măsură determinată, este abstinerea; infine ace virtute, care conservă ordinea și raporturile necesare dintre puterile distinte a le spiritului, care dirigesă pre spiritul întregu și pentru această ea servește de legătură și unitate acelor trei virtuti primare, și această este aceea, ce se numesce dreptate.

Atéstă notiune din urmă, notiunea dreptăței, conunind în sine tôte elementele dotrinei despre virtute, întinde mai departe cercul vieții morale a omului în parte și servește de fundamentul, ce esplică lumea morală în întregul ei. Dreptatea, scrisă cu «litere maiuscule», moralitatea, substantificată în viața particulară a ómenilor, este cetățenia. Număi aici se realisesă cerința armoniei perfete pentru viața omului. În cetățenia și prin cetățenia se efectueă formatiunea perfetă a materiei prin puterile rațiunei.

c) *Republica*. Organisiatiunea socială din republica lui Platon în de comun se recunósce de ideală, adică cimerică, care cu tôte că e esită dintr'o minte genială, ea nu póte se fie realizată între ómeni. Insuși Platon se pare a fi privit la acest lucru nu altrăminte; și fiind că în «Republică» el a prezentat unu idealu puru de societate, apoi de aceea în «Legi» el se pare a desemna, duple cum vorbesce această compositiune literal, planul, aplicabilu la realitate, a unu filosofă aplicativă a societăței, din punctul de vedere a consciinței ordinariă. Ci mai întiui, părerea lui Platon n'a fostu ast-feliu. Cu tôte că el, duple cum e cunoscutu, singuru observă, că societatea, pre care el o represintă, e imposibilă, de a fi realizată pre pământu, că ea esistă număi în ceriu, ca modelu, conform cărua filosoful trebuie se și represinte pre al seú, (IX, 592), ci nu mai puțin, el este convinsu, că trebuie să tindē la realizarea posibilă a acestei sociabilități și chiar el urmăresce acele conditiuni și mijloce, în puterea căroră este posibilă realizarea unei asemenea organisiatiuni sociale; pentru această și institutiunile particulare a societăței lui în de comun aú în vedere, de a ilătura imperfetibilitățile, provenite dela caracterele și tempera-

mentele diferite a oamenilor. Pentru un filosof, ca Platon, care vede numai în idee realitatea și ordinul cel adevărat, trebuie să se pară totuși ceea ce este străin de idee, neveritabil, și opiniunea comună, care lău făcutu pre Platon a scrie republica în cunoștința neaplicabilității ei, este cu totul străină de spiritul filosofiei lui Platon. Și mai departe, însuși întrebarea, posibilă e o asemenea organizație socială, ca alui Platon, și este ea cea mai bună în genere, nu concade cu scopul lui și se prezintă falsă. Societatea lui Platon este idea organizației sociale a Greciei, exprimată în formă de espunere. Cu idea, ca rațională în fiecare moment al istoriei universale, chiar pentru aceea, că ea între fenomene este reală cu nemărginire, esențială și necesară, nu poate să fie un ideal vago și fără de putere. Adevăratul ideal nu este acesta, ci trebuie să fie real, el este acum real și numai el este adevărata realitate. Dacă ideea, pre de altă parte, ar fi pre sublimă, pentru că să se realizeze, iar realitatea empirică pre neperfectă pentru primirea ei, atunci acesta ar fi defectuositatea a însuși idealului. Tot astfel s'au ocupat și Platon cu construcția teoriilor abstracte; filosoful nu poate să iasă înainte timpului său, el numai cunoște și aprofundează timpul său, după cuprinderea lui proprie. Acesta a făcut și Platon. El se pune pe un teren cu totul al timpului său; adevărata cuprindere a «Republicii» sale este viața socială a Grecilor, rădăcină puse la treapta de idee. Platon a exprimat în «Republică» moralitatea greacă, în partea ei cea substanțială. Și dacă «Republica» lui Platon s'au părut un ideal, necomformu cu realitatea empirică, apoi acesta provine nu dela idealitatea ei, ci simplu dela defectuositatea vieții antice sociale. Restricțiunea libertății subiective și personale compune trăsătură caracteristică a ideii elenice despre societate, puse când societatea greacă nu începuse încă a se dizolva în anarhie. Așa și la Platon moralitatea în societate se privește, ca o determinare nu a persoanei, ci a unei substanțe întregi. Instituțiile lui sociale, care deși provoacă și în anticitate risul și disprețul, sânt numai nise deductive, trase cu o riguroasă exemplară din idea sociabilității grece, care, spre distincție de societățile timpurilor moderne, nu indică acțiunii particulare a cetățenilor și a corporațiilor nici un fel de neindependență de dînsa și de sfera legislativă. Lipsă principiul libertății subiective; *acesta nerecunoștere a subiectului, Platon,*

contra tendintelor timpului aceluia de disolutiune, 'laŭ făcutŭ principiul republicei sŭle.'

Caraterul generalŭ a republicei lui Platon este, dupre cum s'ăi disŭ, supunerea esclusivă a particulariului elementului generalŭ, sacrificiul persoanei intereselor societătei și streformarea virtutei morale in politice. Moralitatea, dupre cerintele lui Platon, trebuie să devină universală și atunci ea capătă o existență solidă; iar principiul sensibilitătei trebuie să fie inădușitŭ in totŭ și supusŭ ratiunei. Pentru acest scopŭ universalŭ, ordinul socialŭ trebuie să se asuprăși educatiunea tuturor pentru virtute și conservarea moravurilor bune, iar tôte tendintele și scopurile personale trebuie să se cufunde intr'o voă și unŭ scopŭ generalŭ. Principiul sensibilitătei in omenŭ este așa de puternicŭ, încât el pôte să rămână inactivŭ, numai in puterea institutiunilor soțiale, numai prin interdictiunea a totŭ felŭl de actiune egoistică in profitul persoanei, și pri dependența totală a persoanei de societate; și numai in urmarea unŭ asemenea ordinŭ de lucruri este posibilă virtutea și tot-o-dată și adevărata fericire. Virtutea trebuie să se realisesă in societate și atunci ea va fi realizată și in persoanele separate. De aici ace rigurositate și precisiune in privirile lui Platon despre republică. In societatea perfectă totul trebuie să fie comunŭ: și bucuria și tristeta, ba chiar și ochii, urechele și mânele. - Pre fie-care trebuie să l'privimŭ numai ca omŭ in genere. Pentru realizarea acestei universalității perfecte și a unitătei complete trebuie să se nimici totŭ, ce este particularŭ și propriu. Proprietatea particulară și viața familiară, in locul căroră se admite proprietatea comună și femeile comune, educatiunea și instructiunea, alegerea claselor și a modului de viață, chiar și tôte celelalte moduri de actiune a persoanei particulară in arte și sciicte, tôte aceste trebuie aduse spre scopulŭ societătei și lăsate in administratiunea și direcțiunea inspecțiunei supreme a societătei. Individul trebuie să se mărginescă numai in acă fericire, care l'apartine lui, ca membru, ce compune societatea. Comform acestora, teoria lui Platon despre societatea ideală se intinde asupra tuturor amănuntelor vietei. Platon dă prescriptiunile și instructiunile cele mai detaliate despre doă miqlôce educatrice a clasei mai nalte, despre gimnastică și musică, despre invetărea matematiciei și filozofiei, despre alegerea instrumentelor musicale, despre măsurile poetice, despre esercitiunile corporale și serviciul militarŭ a sesului femininŭ, despre etatea, in care fie-cine trebuie

sese însore și se nască copii, pentru că el privé la societate, ca la unú institutú mare de educatiune, iar la familiã, ca la unú ce educatoriú și mai mult. Chiar poesia liricã este suferibilã pentru Platon sub inspetiunea gîndecãtorilor, iar poesia epicã și dramaticã, chiar Omer și Esiod, trebuie sã fie alungatî din societate; pentru cã ce intîa iritã și scandalisãse, iar adoa rãspãndesce nisce representatiuni nedemne despre ðei. Tot ast-feliú de rigurozitate manifestesã Platon : i in respectul defectelor corporale a individului; copiii monstruoși și infirmî trebuie sã fie aruncatî, și cu cei infirmî nu trebuie asã ocupa, nu trebuie a'î nutri. Noi avemú aici o contradictiune capitalã între societãtile antice a naturóe și societãtile moderne a dreptulnî. Platon nu recunósce sciința, voea și decisiunea individulú și cu tóte aceste individul are dreptul, de acera acesta pentru sine. A impãca ambele lature, adicã scopul generalú cu scopurile particulare a persóneî separate, a pune in relatiuni amicale puterea posibilã a societãtei cu libertatea duple putința mai mare a voei consciințioasă particulariã, acesta este tendința, ce Platon prescrie republicei ceî noã.

Institutiumile politico a republicei lui Platon aú fôrte des unú caraterú aristocraticú. Nutrind unú desgustú cãtró democratia coruptã a Atenei, Platon dã preferința morarchiei absolute, 'naintea tuturor celorlalte moduri de guvernãmentu; e insã de observatú, cã el cere ast-feliú de monarhiã, in capul cãria sã fie unú guvernatoriu perfectú, unú filosofú perfectú. E cunoscutã tesalú Platon, cã numai atunci societatea va fi perfectã și 'și va realiza scopul ei, când aú filosofii vorú fi guvernatorii, aú guvernatorii ceî adevãratî vorú aprofunda adevãrata filosofia și când se va cufunda intru'na puterea supremã cu filosofia. Unitatea puterei 'ise pare lui mai practicabilã; fiind cã fôrte putinî aú prudenta politicã. Dela acest idealú de guvernatoriu perfectú, care, ca o lege viã, este in positiune de a administra societatea, conform sciinței absolute, Platon se depãrtesã in compositiunea sa despre «Legi» și aici dã preferința ordinulú socialú mistú, care contine in sine o parte din-prinçipiile monarhice, și o parte din cele democratice. Din caraterul aristocraticú a idealulú lui Platon despre viața socialã, Platon admite impãrtirea societãtei duple clase și esceptiunarea cu plinitate a clasei a trea din cercul vietei active a societãtei. Precum psihologic, Platon distinge in omú numai aceea, ce este sensualú și spiritualú, mortalú și nemortalú, așa și politic el recunósce numai guvernú și supuși; acestã distintiune capitalã se recunósce

de dînsul, ca o condițiune, necesară a fie-căria societății. Ci conform capacității de mijlocu psihologice, a voei, și aici între guvernatori și clasa laborioasă se pune, ca o treptă de mijlocu, clasa gardistilor. Și așa noi avem *trei clase, din care ratiunei corespunde clasa guvernatorilor, voei clasa militarilor, și dorintelor sensuale clasa laboratorilor*. Asupra acestor trei clase sîntu puse trei obligatiuni distinte; asupra clasei întâi este pusă obligatiunea *de a legifera*, și ocupatiunea cu aceea, *ce este comună*; asupra celei adoa *apărarea societății de inamicii din afară*, și asupra clasei a treia ocupatiunea cu aceea, *ce este particulariu*, precum agricultura, crescerea animalelor etc. Dela fie-care din aceste clase și dela ocupatiunile lor societatea primesce o bine-facere specială; dela clasa guvernatorilor *intelepciunea*, dela clasa militarilor *bărbăția*, dela clasa laboratorilor, carii se află în supunere către guvernatori, *modestia* și ea este virtutea capitală a clasei a treia; iar din conunirea regulată a acestor trei clase în viața socială provine *dreptatea republicei*, virtute, care pentru acésta o difinescū, ca pre o împărțire normală a unui întregu în părțile séle. Cu clasa imferioară a laboratorilor Platon se ocupă forțe puțin; ea este, ca unu organă a societății. Chiar dispozițiunile legislative și institutiunea giudecătorilor pentru masa laboratorilor poporului Platon le crede neesentiale. Distanța dintre guvernatori și militari nu este așa de mare; duple analogia împărțirii elementară psihologice a spiritului, unde ratiunea se presintă, ca o treptă mai naltă a dezvoltării voei, Platon admite chiar transitiunea membrilor unei clasă în alta, cerënd, ca militarii cei mai bătrini și mai bunii sêse facă guvernatori. Pentru acésta cu educatiunea militarilor societatea trebuie sêse ocupe mai mult, în cât voea lor, ne perđînd puterea ei propriă, să fie plină de ratiune. Militarii cei mai virtuoiși și formați idealmente după trei-đeci de ani se separă, se supunū unei cercări și ocupă diferite obligatiuni, conform denumirii guvernatorilor; când în aceste obligatiuni ei se pörtă bine, atunci la cinci-đeci de ani intră în clasa guvernatorilor, și dacă ei au contemplatū idea fericirei, atunci se obligă a realiza acest idealu în societate; ast-feliū, că fie-care din dînșii intru'nū modū sucesiv s'ar ocupa cu afacerile societății, iar în timpul, rămasū, s'arū deda filosofiei. O asemenea organizatiune *rădică republica pōnē la unū imperiu absolutū a ratiunei, pōnē la monarchia, administrată de idea fericirei*.

PRIVIRE GENERALE ASUPEA FILOSOFIEI LUI PLATON.

§ 6. Cu Platon filosofia grăcă a ajuns p punctul cel mai naltă a dezvoltării. Sistema lui Platon este construtiunea ce intia și ce mai completă a universului fizic și spiritualu, dedusă dintru'nă principiu filosofic; este prototipul contemplatiunei ce mai sublime, și a idealismului metafisic și etic. Pre fundamentul cel simplu a lui Socrat; idea filosofiei pentru intia dată 'șau agiunsă dezvoltarea sa omnilaterală și *spiritul filosofic s'a u urcată in Platon p nă la conoscița de sine perfetă*, care in Socrat s'a manifestată numai, ca ună instintă obseură și fōră de consciință. Geniul lui Platon cel sburătoriu trebué s'ș și agiungă scopul, trebué s' desvolte tōtă realitatea, totă acea, ce Socrat numai a conceput. Ci o dată cu aceste, Platon a pus filosofia in o opozițiune idealistică de realitatea dată. Acéstă opozițiune, condiționdusă mai mult cu caraterul și posițiunea timporală alui Platon, de cât cu esența spiritului grăc, ceré perfetiunea filosofiei mai mult cu o privire reală asupra lucrurilor; cea ce a și fost Aristotel.

ACADEMIA ANTICĂ.

§ 7. In academia antică n'a existat ună spirită creatoriu, afară de putine încercări; noi aflăm in dinsa numai stationare și decădere treptată a filosofisării lui Platon. După mōrtea lui Platon imvătarea in Academia a continuat'o in timp de optă ană nepōtul lui Platon, Speusip; după dinsa a urmat Senocrat, Polemon, Crates și Crantor. Acesta a fost timp, când s'a fundat mai multe institute formale pentru educatiunea superiōriă, când imvătătorul trăda scōla sucesorinlui s'ș, ca o ereditate. In genere, Academia antică, pre cât putem s' conchidem despre dinsa diu datele mărginite, s'a distinguită prin tendința de indotrinare, prin afectiunile s'le spre principiile petagorice, și anume, spre doctrina petagoreică despre numere; și prin acésta se esplică predominatiunea in scōlă a sciintelor matematice, precum aritmetica și astronomia, decăderea sciintei lui Platon despre idei și in fine, avutiă representatiunilor imaginare despre demoni, intre care cu preferință se observa, inchinăciunea stelarilor. In timpii posteriori s'a ivit tendința, de asé reintōrce din nou la doctrina adevărată a lui Platon. Crator se socōte cel intiiu espicătoriu a compositiunilor lui Platon.

Precum Platon a fost unicul învățăcel adevărat al lui Socrate, așa și Aristotel a fost unicul învățăcel adevărat al lui Platon, de și colegii lui îl inculpau cu acesta, că el nu este în toate următorii învățătorului său.

Noi trecem de dreptul la Aristotel, fiind că, raporturile lui cu Platon, precum și acestea, prin ce el a întrecut pe predecesorul său, se vor face noă cunoscute din însuși filosofia lui.

CAPITUL IV

ARISTOTEL

Viața și operele lui Aristotel. Aristotel s'a născut pre la 385 înainte de Christ, într'o colonie greacă din Tracia, numită Stara. Părintele lui, Necomac, a fost medic și amic al regelui Macedoniei Amint; casa lui a avut influență asupra direcțiunii lui științifice, al doilea la chemarea lui pre lângă curtea macedonă. Părăsind pre de timpuriu pe părinți, el a venit în anul al șapte-spre-zecele al vieții sale în Atena, la Platon, în societatea căruia el a rămas doizeci de ani. Despre relațiile personale ale lui cu Platon se vorbește în felurite moduri; unii zic, că ei se află în relațiile cele mai bune, și spun, că Platon îl numea pre Aristotel pentru afecțiunile lui spre improprierea științei *lectorului*, și comparându-l cu Senocrat, adăugă, că acesta are nevoie de pintin, iar acela de frîn; alții însă vorbesc despre dînsul într'un mod neavantajos. Între inculpațiunile, ce inamicii puneau asupra lui, este și aceasta, că el era privat de noblețea către învățătorul său; și cu toate că cea mai mare parte din anecdotele, ce i se prescriu, nu pot să fie veritabile, fiind că Aristotel după moartea lui Platon a fost în legături amicale cu Senocrat, cu toate acestea istoricul nu poate să nu observe lipsa de respect, cu care Aristotel se raporta către Platon și filosofia lui, care însă se explică foarte ușor psihologic. După moartea lui Platon, Aristotel împreună cu Senocrat, s'a dus la Hermias, tiranul orașului mic Atarna, unde, după ce Hermias a căzut sacrificiu intrigilor persane, el s'a însurat cu sora lui, Pitia. După moartea Pitiei, el s'a însurat cu Gerpila, de la care a avut pre fiul Nicomac. Pre la 343 regele Macedoniei, Filip, l'a invitat să primească asuprași educațiunea

fiului său, Alesandru, care acum era de trei-spre-deci ani. Părintele și fiul îl respectau foarte, și mai pre urmă Alesandru, cu abundența, lui ce de adevărată rege, au prezentat lui Aristotel mișlocele cele mai mari pentru ocupatiunile lui științifice. Când Alesandru au făcută espeditiunea militară în Persia, Aristotel s'au reintorsu în Atena, și au începutu a învăța în Liceu; acesta era singurul gimnasiu liberu, fiind că Academia era ocupată de Senocrat, iar în Cinosarges învățau cinicii. Dela datina lui Aristotel, de a propune filosofia preumblându-se, școlă lui au luat numirea de peripatetică; dela vorba greacă περιπατοι preumblări. Presupunu, că Aristotel dimința propuné învățăcelor săi părțile științei cele mai serioase, care lectiuni se numeu acroamatice, și cereu învățăceli destul de preparați; iar după amădă-și, el propuné la o masă întrégă de ascultători nise științe, care avéu de scopu educatiunea generală, și aceste lectiuni se numeu escoterice. După mórtea lui Alesandru, cărua Aristotel, după o propunere în Liceu a filosofiei de trei-deci de ani, îi desplăcusé, el au fostu inculpatu de Atenieni, că nu respectă pre deși, și acesta pentru cauze politice. Pentru acesta el au părăsítu orașul, ca nu cum-va Atenenii se păcătuéscé și a doa-óră contra filosofiei. El au murítu pre la 322 în Halcida la Eubea.

Aristotel au lăsatu după sine o multime de compositiuni, din care compositiunea ce mai mică este a șesa, și partea ce mai însemnată au agiunsu pōnē la noi, însă în așa formă, că ea presintă ocaziune la mai multe întrebări și nedumeriri. Cu tōte că spuselă lui Strabon din Scepsid despre sórta compositiunilor lui Aristotel, precum și despre coruptiunea, ce ele au suportatú într'o pivniță, se parú basne și în totú casul ele se rapórtă numai la manuseritele lui Aristotel, cu tōte aceste forma pasagelor și a bucătilor, ce au unele din aceste compositiuni, și apoi cele mai însemnate, precum e Metafisica, multimea redactiunilor și a prefacerilor, în care se manifestésé una și aceeași compositiune, precum e Etica, disordinile și repetitiunile curioase, ce cadú asupra unia și a aceliași compositiuni, și în fine distintiunea, făcută chiar de Aristotel asupra compositiunilor séle, în compositiuni acroamatice și escoterice, — tōte aceste ni dău ocaziune de a presupune, că noi în genere avemú mai mult compositiunile lui cele orale, care au agiunsu pōnē la noi prin redactiunea învățăcelor săi.

Caracterul generalú și împărtirea filosofiei lui Aristotel.
Filosofia, care, la Platon dupre formă și cuprindere avé încă unú ca-

racteru nationalu, primesce la Aristotel unu caracteru universalu; ea perde sigiliul seu elenicu; dialogul lui Platon se transformă intr'o prosă rece, locul mitului și a formelor poetice este ocupat de o limbă solidă, serioasă și artificială, iar cugetarea intuitivă alui Platon devine descursivă la Aristotel; contemplatiunea indirectă acelu ditiu este ilocuită la cel din urmă prin reflexiune și cugetare. Lăsând unitatea lui Platon din fie-care existență, el cu o amore specială întorce privirile sele asupra distintiunei fenomenelor; el caută idea numai in manifestatiunea ei concretă, și in locu de a contempla pre fie-care fenomenu in legăturile sele cu idea, cu preferință studiasă calitățile lui proprie și distintiunea lui de celelalte fenomene. Pentru dînsul sîntu egalmente interesate datele naturei, a istoriei și a vietei interioare. Ci el tot-de-una merge 'nainte in domeniul fenomenelor particulare, el tot-de-una are necesă de fapte, ca prin dînsese să desvolte cugetările sele. Cugetarea lui se escită și se dirigese tot-de-una prin nisce date, ce esistū in esperiență, ca unu faptu. Tōtă filosofia lui este o discriptiune a datelor și acēsta pentru că ea contine cuprinderea empirică in intregu, in sintesul ei, și numai pentru că ea face inductiuni și îi dă dreptul de filosofă. Aristotel este unu adevăratu filosofu și acēsta pentru cuvintul, că el este unu empiricu adevăratu.

Prin acest carateru a filosofiei lui Aristotel se esplică enciclopedismul ei, fiind că totu acea, ce formese datele esperientei, duple privirile lui, au același dreptu, de a fi obiectul studiului filosoficu. Pentru acēsta multe sciinte, necunoscute pōne la Aristotel, sîntu obligate lui cu esistența; el este creatoriul nunuma a logicei, ci și a sciitelor naturale, a psihologiei empirice și a dreptului naturalu.

Mai departe, cu aceași directiune se esplică și iuclinatiunea lui spre fizică, fiind că natura este obiectul cel mai directu a esperientei și cel mai avutu in date. Cu acēsta se legă și acea, că Aristotel, cel iutiū intre filosofi, au intorsu o distintă atentiune asupra istoriei. Cartea intia a Metafisicei lui este tot-o-dată și o incercare a istoriei filosofiei, precum și Politica lui este ce intia istoriă critică a diferitelor forme da organizatiune socială. Precum in Metafisică, criticând pre predecesorii sei, și in Politică, analisând organizatiunile esistānde, Aristotel au pusu fundamentul teoriei proprii, tot ast-feliu *el au voitū ca teoria să nu fie mai mult, de cât o deductiune din datele istorice.*

E pré evidentu, că in asemenea casu și insuși metodul lui Aristote

trebué sê fie cu totul altul, de acel a lui Platon. In locú de asê introduce, ca Platon, sintetic și dealectic, *el cu preferință merge pre calea analitică, și oposită*; adică, *plécă de la fenomenele concrete, spre a agiunge la cauzele și la conditiunile lor finale*. Dacă pentru Platon idea aú fostú punctul inicialú, de la care plecând, el voé sê luminesê și sê esplice totú, ce este empiricú și datú, atunci pentru Aristotel acest punctú sântú datele, in care el caută și indică idea. Pentru acésta metodul lui constă in inductiune, adică in tragerea teselor generale și a regulelor dintr'o sumă ore-care de fapte și fenomene; modul lui de espunere este rationamentatiunea ordinariă, legătura strinsă a faptelor, a fenomenelor, a circumstărilor și a posibilităților. Adesa el se presintă, numai ca unú observatoriu cugetătoriu. Lepădândusê de universalitatea și necesitatea rezultatelor sêle, el se multemesce și cu căpătarea verității probabile, precum și cu veracitatea posibilă. Des el vorbesce, că sciința trebue sê aibă de obiectú nunumaí neschimbabilul și necesariul, ci și acea, ce esistă de ordinariu; și numai occasionalul nu póte sê intre in cuprinderea ei. Pentru acésta filosofia are dípre dînsul caraterul și demnitatea, de a enumera veritățile, și modul lui de espunere ie adesa forma de supositiune dubiă. Pentru acésta la Aristotel nu se vedú nici urme de ideale de alui Platon. De aici și desprețul lui pentru contemplatiunile poetice, precum și pentru limba poetică in filosofă; desprețú, care, cu tóte că, pre de o parte, aú provocatú o terminologiă pur-filosofică, il făcé insê sê esplice fals pre predecesorii sêi. Și tot de aici, și'n partea lui practică se esplică și aplicatiunile lui perpetue spre realitatea dată.

In legătură cu directiunea empirică a filosofiei lui Aristotel stă și caracterul compositiunilor lui, de afi intrerupte și cu defecte, privitorie pre împărtirea și dispositiunea lor sistematică. Trecând-tot-de-una in domeniul datelor, de la o particularitate la alta, el studiasê pre fie-care parte a realității separat de celelalte, o face obiectul unuí studiu particulariu, și cele mai adese-orí indică la acele legături, prin mijlocul cărora aceste părți se légă una cu alta și formêsê unú intregú sistematicú. Cu močul acesta, el capătă o multime de sciinte nedependente; fie-care din dînsule are unú fundamentú independentú; ci dupre dînsul nu este o sciință supremă, care ar puté sê contină pre tóte celelalte. In adevêrú, dupre dînsul, pretutindene se manifestêsê cugetarea manuducetóriă, cimentătóriă; tóte compositiunile lui urmărescú idea intregului, ci in espunere este așa de sim-

tită absența de totu feliul de împărțire sistematică, încât fie-care compositiune alui este independintă și presintă o monografia separată. Asta de multe-orî dă ocașiune lectoriului asê întreba, ce au recunoscutu Aristotel de parte a filosofiei și ce n'au recunoscutu? El nici intru'nū locu nu presintă o shemă, au unū planū generalū, și forte rar pōte sê intimpine cine-va conclusiunū generale; chîar diferitele împărțiri a filosofiei, pre care el une-orî le presintă, sîntu forte departe, de a consona între sine. Une-orî distinge sciința in *teoretică și practică*, alte-orî el adauge sciința a trea, *despre productiunile artelor*; sîntu înfine casurî, când el vorbesce despre trei părți a sciintei — *etica, fisica și logica*. Pre însuși filosofia teoretică el o imparte, când in *logică și fizică*, când in *teologie, matematică și fizică*. Ci nici una din aceste împărțiri nu este pusă de dînsul intru'nū modu determinatū in fundamentul espunerei sistemē lui; in genere el nu dă nici o însemnătate acestei împărțiri, ba chîar pre față esprimă disprețul sêu pentru metoda împărțirilor, și dacā noi aici preferimū împărțirea filosofiei lui Platon in trei părți, acēsta pentru acea numai, că avemū in vedere ușurintele, cē ni presintă ea in espunerea filosofiei lui Aristotel.

LOGICA ȘI METAFISICA.

§ I. Notiunile despre dîsele și raporturile lor. Numirea de Metafisică este creată de comentatoriū lui Aristotel. Platon au numit'o dialectică, iar Aristotel au distinguit'o prin numirea de *«filosofia primă»*, in ore-ce pre fizică el au numit'o *filosofia secundă*. Raportul filosofiei prime către celelalte sciinte Aristotel il determină in următorul modu: *fie-care sciință, dîce el, își alege unū dominiu determinatū, nîsce lucrurî de o specieă distintă, ci nici una din dîsele nu se urcă pōnē la idea esentei*. De acea e necesariă o astfelū de sciință, care ar avē de obiectū a studiulū ei acea, ce alte sciinte admitū ipoteticū, dupre indicatiunea esperientei; acēsta face filosofia primă, fiind că ea studiasē esistența, ca esistență, in ore-ce celelalte sciinte au de luru cu o esistență determinată și concretă. Ca sciință despre esistență, despre cauzele primarie a ei, metafisica, presupunēnd esistența celorlalte sciinte, este filosofia primă. Dacā, dîce Aristotel, ar exista numai esența fizică, atuncî fizica ar fi filosofia ce intia și unică; ci fiind că există esența nematerialū, nemișca-

bilă, care formese fundamentul fie-căria esistență, și fiind că această esență există mai 'nainte de toate, apoi filosofia universală, care tratează despre dinsa, trebuie să preșadă celorlalte științe. Ci fundamentul primariu a fie-căria esistență este D-zeu, și pentru acesta și Aristotel adesea numește pre filosofia primă teologie.

E deficilă, a determina raporturile filosofiei prime, ca știință despre fundamentele ultimare, către ace știință, pre care in de comun o numescă *logica* lui Aristotel, și care este in compositiunilo lui, cunoscută sub numele comună de *Organă*. Insuși Aristotel nu determină cu precesiune raporturile reciproce a acestor două științe; cea ce pôte proveni și dela forma neterminată a metafisicei. Ci fiind că pre amândouă aceste științe el le intrunescă sub numirea de logică; fiind că studiul esenței lucrurilor și doctriina despre idei sântu numite de dînsul chiar studie logice; (VII, 17, XIII, 5), fiind că el caută in metafisica sa a proba, că legea logică a contradicțiunii este condițiunea absolută afie-căria cuventării și filosofii, (IV), și studiul argumentelor el îl raportese la ace știință, care studiasă și esența lucrurilor; (III, 2, IV, 3), fiind că esplancațiunea categoriilor, căroră mai 'nainte el lău rezervatū o carte separată, ce intră in organū, el încă o dată face acesta in metafisică, (V) apoi noi putemă afirma cu siguranță, că Aristotel n'au separatū studiile organului de studiile metafisicei, și că împărtirea logiceii formale, admisă acum, și a metafisicei nu corespunde cu cugetarea lui propriă, cu toate că el n'au legatū aceste părți a filosofiei intru'nū modū mai strinsū și mai determinatū.

a. *Logica*. Locul capitalū, precum a capacității logico naturale, așa și a logiceii, luată ca știință și artă, constă in acea, ca să formese conclusiunī și a fi in stare de apronunța gîdete și a demonstra prin mijlocul conclusiunilor. Ci conclusiunile se compunū din tесе, iar tесеle din notiunī. Comform acesteii priviri naturale, ce decurge din insuși natura obiectului, Aristotel și împarte cuprinderea doctriinei despre logică și dialectică in diferite compositiuni separate a organului. Compositiunea ce intia in organū tratăse despre «categori», compositiune, care esplanca diferite notiunī, definitiunile generale ale esistenței și presintă ce intia cercare de ontologie. Aristotel enumeră categoriile de felul acesta de ce și ele sântu: substanța, mărimea, proprietatea, raportul, determinatiunea locală, determinatiunea timpurală, positiunea, starea, actiunea și pasiunea. Adoa compositi-

tiune studiasă «cuvântul» ca expresiune a cugetărei (de interpretatiune) și espune doctrina părților cuvântului, a propozițiilor și a giudetelor. Compositiunea a treia espune «Analiciî», cariî indică in ce modŭ trebuie să inducemŭ conclusiunile in principiile lor și ale forma duple premisele lor. Anaticii primî, in doă cărți, tratēsă doctrina generală despre silogismî. Ci silogismii, duple cuprinderea și scopul lor, sîntŭ aŭ apodictici, cariî continŭ in sine veritatea nedubitabilă, și strit-demonstrată, aŭ dialectici, cariî aŭ de lucru cu unŭ obiectŭ disputabilŭ și veritabilŭ, aŭ infine, sofisticii, cariî presintă conclusiunile false pentru deductiunile regulate. Doctrina despre silogismii apodictici, și prin urmare despre argumente, este desvoltată in doă cărți a analiticilor secundarii; doctrina despre silogismii dialectici, in cele opt cărți a topicilor; iar doctrina despre silogismii sofisticii este trătată in compositiunea despre «argumentele sofisticie». Amăruntimele logiceî lui Aristotel sîntŭ cunoscute fie-cărua din espunerea ordinariă formală a acesteî sciință, materialul căria este in de agiuns adunată de Aristotel; de acea Cant cu dreptŭ cuvântŭ aŭ disŭ, «că logica din timpurile lui Aristotel nu s'aŭ mișcatŭ nici nainte nici îndărătŭ». Și numai in doă puncte logica formală de acum aŭ trecutŭ preste marginile logiceî lui Aristotel; in tiiŭ ea aŭ adausŭ la silogismul categoricŭ, pre care unul singurŭ l'aŭ avutŭ in vedere Aristotel, incă silogismul ipoteticŭ și separatoriu, și al doile, aŭ adausŭ la cele trei figurî primarii a silogismelor și o a patra. Ci defectele logiceî lui Aristotel sîntŭ scusabile pentru fundatoriul acesteî sciință, și directiunea prelucrărei ei intru'nŭ modŭ curat-empiricŭ nunumai, că aŭ conservat'o, ba chiar aŭ rădicat'o pōne la principiu, contra-punēnd formeî de cugetare cuprinderea ei; cea ce Aristotel n'aŭ făcutŭ. Aristotel aŭ voitŭ numai să adune faptele logice, privitorie pre formatiunea teselor și a silogismelor; in logica sa el aŭ prezentatŭ numai istoria naturală a cugetărei mărginite. Orî cât de mult noi sîntemŭ datorî a prețui consciința operatiunilor logice a ratiamentului, și abstratiunea formelor cugetărei dela materialul, adusŭ de representatiuni, cu tōte aceste noi nu putemŭ să nu recunōsemŭ in compositiunile logice a lui Aristotel absența de totŭ felii de deductiuni și esplicatiuni sciintifice. Cele de ce categorii, pentru esemplu, care, duple cum s'aŭ vĕdŭtŭ mai sus, sîntŭ espuse intr'o compositiune separată, el numai le enumeră, ne indicānd nici fundamentul, și nici principiul împărtirei pentru acēstă enumera-

tiune; el espune, ca faptu, că sîntu atâte categorii, și in diversele compositiuni el vorbesce diferit. Tot empiric admite el și figurile silogismului; el privesce la dinsele numai, ca la nisce forme și raporturi a cugetărei formale, și cu modul acesta el se opresce la logica rationamentală, cu tôte că el socôte silogismul, ca unica formă a sciintei. Nicî in metafisica sa, nicî in fisică, ba nicî intr'o sciință, el nu face aplicatiuni practice din regulele silogismului formalu, care sîntu espuse in Organu; și acêsta probesê pōnē la evidentă, că nicî doctrina despre categorii, nicî analicî nu se află in legătură internă cu sistema sa. In genere, studiile lui Aristotel logice nu intră in desvoltarea cugetărilor lui filosofice, ci mai ales ele aū insēmnatatea numai a unui studiu introductiv limbisticu.

b. *Metafisica*. Intre tôte compositiunile lui Aristotel, *Metafisica* presintă mai puțină intregitate și legătură între părți; ea mai drept ȃicēnd, se pōte socoti o adunătură de idei trunchete, care cu tôte că urmărescū o idee fundamentală, îi lipsesce insē desvoltarea internă și completă. In dînsa se potū distinge șapte sectiuni capitale: 1) Critica sistemelor filosofice preesistānde, din punctul de vedere acelor patru principii alui Aristotel; (Cart I) 2) Espunerea intrebărilor introductive filosofice, aū aporiile; (III) 3) Principiul contradicțiunei; (IV, V). 4) Dîfinitiunea; 5) Esplicatiunea substantei unitariă (*οὐσία*), și a esentei cugetătōriă (*τι τίς εἶναι*), aū a ideilor materiei (*ἕξις*), formei (*εἶδος*) și a obiectelor, cempuse din dînsule (*σύνολον*); (cart. VII, VIII). 6) Posibilitatea și realitatea; (IV). 7) Ratiunea divină, care mișcă tôte, iar singură in sine este nemișcată; (XII). 8) Aici a-părtine și critica contra doctrinei lui Platon despre idei și numere, care este tratată in tōtă metafisica și specialminte in cărțile a XIII și a XIV.

aa). *Critica lui Aristotel contra doctrinei lui Platon despre idei*. In opositiune de doctrina lui Platon despre idei, trebuie sē căutămū in Aristotel distintiunea specială a sistemēi lui, și pentru acêsta și iusuși Aristotel, cu tōtă ocașiunea, se reintōrce la acele puncte, prin care el se distinge de academicî; și cu preferință acêsta se pōte constata din cartile I și XIII, a metafisiceî. Platon tōtă realitatea aū veđut'o in idee, iar idea pentru dînsul era încă nemișcabilă, care nu intrasē in viață și in mișcarea fenomenelor, era veră. Ci in o asemine positiune idea singură era ceva mărginitū, ca avē contra sa esistența nedependentă a lumei fenomenelor; orî cāt Platon nu s'aū

depărtată de această cugetare, ea nu conține în sine principiul asistentei acestei lumi. Acesta afirmă Aristotel, obiectând contra lui Platon, și dicând, că ideile lui sîntu numai nisce «obiecte sensibile seculare» și că cu dinsele nu se pôte esplica esistența și schimbarea lumii sensibile. Ca să scape de nisce asemenea deductiuni, Aristotel pune esistența spirtuală în raporturi oposite de fenomen, determinând legătura ambelor părți, ca pre nisce raporturi a realității către posibilu, a formei către materie, și recunoscînd idea de realitate neconditionată a materiei, iar materia de idee nedisvoltată. Aristotel pre obiectiunile séle contra lui Platon le fosmulésé în modul următoriu.

Nu e destul, că Platon nu aduce nici unu argumentu satisfăcătoriu pentru realitatea obiectivă a ideilor, ce esistu independent de fenomenele sensibile, și că teoria lui nu se esplică nici intru'nū mod; nu e de agiunsu, că teoria acesta este cu totul nefruptiferă, necontînînd în siue nici unu feliu de principii, ce o ar esplicca; ideile lui Platon sîntu private de tótă cuprinderea propriă și independentă. E de agiunsu numai să ne aducem u aminte de modul, cum ele s'aū produsu. Ca să probesé posibilitatea sciintei, Platon aū căutatū să afe și să stabilésé nisce substante speciale, independente de lumea sensibilă și neamestecate în curgerea ei. Ci pentru acest scopu el n'aū prezentatū altă, de cât însuși aceste unități, însuși obiectele sensibile. Și așa, Platon aū primitū aceste obiecte unitarie în formă de generalitate, și liaū prescrisū însemnătatea ideei. De aici provine, că ideile lui sîntu pre puțin distinse de obiectele particulare, care participă din dinsele. Doimea ideală și empirică are aceeași cuprindere. În această ne putemu comvinge ușor, îndată ce noi vomu cere dela apărătorii ideologiei, ca ei să ni determine, ce sîntu în adevărū substantele lor permanente în comparatiune cu obiectele individuale sensibile, care participă din dinsele. Tótă distintiunea între dinsele se mărginesce numai în cugetarea «esistândă de sine», cugetare, care se adauge la idee; în locu de omū, calū, platonicii dicu, omū singurū de sine, calū singurū de sine. Numai pre schimbarea acesta formală se fundésé tótă doctrina despre idee; iar cuprinderea rămăne aceeași, și numai se numesce eternă. Acestă obiectiune, că în doctrina despre idee însuși sensibilul este luatū pentru nesensibilū și investmîntatū în predicatul neschimbabilităței, Aristotel, dupre cum s'aū đisū măi sus, o represintă prin tesa, că ideile sîntu obiectele sensibile eternisate, și

acésta insamnă, nu că obiectele arü fi in adevëru ceva sensibilü și intensivü, ci acea, că in acéstă dotrină obiectul separatü și sensibilü se presintă intru'nü modü imediatü, ca generalü. In acéstă privire el le comparä cu ñei religiunei popurarie antropomorfiste; și precum acestü ñei süntü numai ömeni divinisati, așa și ideile süntü însuși obiectile naturale, luate numai in însemnätatea mai 'naltä; ele süntü aceléși fenomene sensibile, numai rädicate la trépta de nesensibile. Acéstă «identificare» a ideilor cu obiectile sensibile face din idei o duplicare cu totul de prisosü și ingreunätöriä a obiectelor cunoscintei. Pentru ce, së afirmämü același lucru de doë-orü? Pentru ce, afarä de doimea și treimea sensualä, se admitemü doimea și treimea in ideä? Dupre opiniunea lui Aristotel, apärätörii idealögiei, carii admittü pentru fie-care clasä de obiecte naturale și o ideä specialä, și carii cu modul acesta admittü de doë-orü aceleși substance sensibile, cu unü singurü nume, süntü semini acelor ömeni, carii 'sar inchipui, că ei nu potü așa bine calcula sumele micü, ca pre cele mari, și carii dela începutü ar căuta se'și märescë sumele și apoi së trecë la ale calcula. Cu modul acesta ñicemü încä o-datä; «*dotrina despre idei este o tautologiä, cu totul nefruptiferä pentru esplicatiunea lumei. La cunöscerea obiectelor, participätörie din idei, aceste idei nici cum nu colucrä, fiind că ele nu süntü imanente obiectelor*». De asemenea süntü nefruptifere și ideile, dacä le vomü observa in raporturile lor cu productiunea și dispärerea obiectelor sensibile. Ele nu continü in sine nici unü principiu, care ar putë së esplice începutul mișcärei. In dinsele nu este nici o causalitate, care ar putë së producë evenimentul, aü së esplice evenimentul realü. Dacä ele arü manifesta o imfluință öre-care asupra lumei, apoi, fiind singure förë de mișcare și förë de procesiune, ele arü produce numai o stationare perfectä a tötei vietü. Și cu töte că in Fedonul lui Platon se ñice, că ideile süntü cauzele precum a esistentei așa și a productiunei, nu putemü insë së admitemü, in opositiune de idei, că s'ar putë produce ceva förë de principiu mișcätöriu; și pre de altä parte, nu putemü së admitemü nici unü principiu mișcätöriu, seperatü de acea, ce produce. Aceste raporturi de indeferintismü a ideilor cätre productiunea realä, acéstä esistență nemișcätörie pre o lature cu totul distintä de acea, ce produce, Aristotel le pöte exprima numai pentru cuvëntul, că el se folosese de categoriile posibilitätei și a realitätei; el aflä, că ideile lui Platon esistä numai in posibilitate, că ele süntü numai o simplä

posibilitate, sîntu asistența nedesvoltată, fiind că ele nu aū esistența in însuși actul vieții. Contradictiunea internă in doctrina despre idei constă, vorbind scurt, in acea, că această doctrină admite generalul intru'nū modū directū pentru unitate, și tot-o-datā generalul, aū genul îl consideră, ca o unitate; cea, ce pre de-o-parte face, că ea privesce la ideā, ca la unū obiectū particulariu și separatū, și apoi ca la o cuprindere, in care ieū parte multe obiecte, prin urmare, ca o cuprindere generală. De acea, cu tōte că ideile la inceputū sîntū notiuni fundamentale, ele sîntū și generalitatea; fiind că ele sîntū produse din separatiunea asistentei de fenomenū, a unităței de multime, a neschimbabilului de schimbare, ele cu tōte aceste rēmānū cu totul nedeterminate. Dupre privirile platonice, ideile trebuie sē fie substante unitarie, iar difinițiunea unităței neconditionate, a individualităței, e imposibilă; fiind că însuși vorba a defini este posibilă numai prin agiutoriu altor vorbe, și dupre natura ei ea este ceva generalū și egalmente aplicabilū la diferite obiecte; prin urmare, tōte predicatele, prin care eū ași fi voitū a defini unū obiectū ore-care, nu vorū fi predicatele specifice a aceluī obiectū. Eca pentru ce apărătorii idealogiei nu sîntū in pozițiune de a defini ideile logice, și eca pentru ce ideile lor nu se definescū. In genere, relațiunile obiectelor individuale cātrē ideī aū rēmāsū dela Platon cu totul neexplicate. El numesce ideile prototipi și obligā pre obiecte sē se impārtășascē de dînsele; ci aceste sîntū numai nisce metafore curat poetice. Cum trebuie noi sē ni prezentāmū această «participare», aū acea, că prototipiī nu sîntū din lumea această și numai se resfrāngū in lumea această? In vanū vomū căuta in Platon respunsū la această intrebare. Rēmāne cu totul neexplicabilū in ce modū și pentru ce materia ie parte in ideī. Ca sē explicāmū această, trebuie afarā de ideī sē admitemū unū principiu supremū, care ar continē in sine causa acesteī «participāri», fiind că fōrē de unū principiu mișcătoriu nu va esista fundamentū pentru această «participare». In totū casul, asupra ideeī, pentru esemplu de omū, și asupra fenomenului, pentru esemplu, a unui sciutū și determinatū omū, trebuie sē ste încă unū ce al treile, comunū amāndurora și in care ambele aceste părți s'ar unifica, aū dupre cum in genere se exprimā Aristotel, *doctrina despre idei duce la admiterea a unui «al treile omū»*.

Resultatul criticei lui Aristotel este imanentitatea generalului in particulariu. Pre cāt de fundamentală aū fostū apucătura sciintifică

alui Socrat, care au tinsu, la a căuta generalul, ca esența par
 lui, și a'i da o difinitione logică, (fiind că fōrē de generalū e
 tōtă cunoscința), pre atâta e de defectuōsă, in acēstă privire,
 lui Platon, care au datū ideilor generale o existență independentă, și
 lē'ū 'nalțatū pōnē la substantele reale separate. Generalul, specia au
 genul nu esistă lōngă particulariū, iar obiectul și idea lui nu potū sē
 fie separate una de alta. Cu aceste difinitioni Aristotel nu se de
 pārtēsē nici cum de idea fundamentală a lui Platon, că numai gene
 ralul este in adevērū esistând, el este esența fle-cārui obiectū parti
 culariū; ci el numai nēgă ace positiune abstrată, in care Platon au
 pusū generalul, 'el lēgă numai mai strins idea cu lumea fenomenelor.
 Cugetarea fundamentală a lui Aristotel, ne observând contradictiunea
 lui cu invēțatoriul sēū, este tot aceași, ca și la Platon; anume, că
 in idea se recunōsce și se esprimă esența obiectului (τὸ τί ἐστι καὶ τὸ τί ἦν
 εἶναι); tōtă distintiunea constă in acea, că pentru dīnsul generalul,
 au idea, nu este separată de unū fenomenū determinatū, precum
 forma de materiă, și că esența, au substanța (οὐσία), luatā in sen
 sul cel mai strinsū a vorbeī, este o. ast-feliū de cuprindere, care
 nu servesce de predicatū a altia substanță, ci numai in raportū cātrē
 dīnsa tōte celelalte substante sūntū predicate; esența este nu ceva ge
 neralū, fiind că acest ceva (τὸδε τι), este incă unū obiectū particulariū
 și nu o universalitate ore-care.

bb.) *Patru principii, au cauzele și raporturile formei cātrē ma
 teriă.* Din critica ideologiei lui Platon decurgū intru'nū modū inc
 diatū doē difinitioni, cāre compunū centrul filosofiei lui Platon;
 aceste sūntū difinitione materiē (ἕλη) și a formē (εἶδος). In ade
 vērū, Aristotel, indată ce observă domeniul sciinteī, găsesce in de
 comun patru principii metafisice, au cauze; *materia, forma, cauza*
mișcătōriă și scopul. Pentru casă, de exemplu, materiă se pōte so
 coti chereștēoa, forma idea casei, causă mișcătōriă architectul și
 scopul casa reală. Ci in urmarea unei reflexiuni mai strite, aceste
 patru difinitioni a fie-cārui existență se reducū la elementele contra
 dīcētōriă a formē și a materiē. Așa idea causei mișcătōrie concade
 cu alte doē principii ideale, cu forma și scopul. Adică, cauza mișcā
 tōriă este acea, ce causasē transitiunea realitātei neperfecte, au a
 posibilitātei in realitatea perfetă, in actū au entelechiă, și causasē
 transitiunea materiē in formă. Ci in acēstă mișcare a imperfetul spre
 perfetū, perfetul este unū prius rationalalū, el este motivul ide-

alū a acestei mișcări. Prin urmare, cauza mișcătōriā a materiei este forma. Așa cauza mișcătōriā și productivā a omului este omul; ast-feliū și forma unei statuā in mintea artistului, in contemplatiunea artificială, este cauza acelei mișcări, in urmarea căria se produce statua; așa, sănitatea in mintea medicului există mai 'nainte, de ce ea devine causă mișcătōriā a însănătoșărei celui infirmū. Aici arta medicală este ôre-cum ca sănitatea, iar arta tectonică, ca forma casei. De asemenea, cauza mișcătōriā aū primariā este identică cu cauza finală aū cu scopul; fiind că mōtivul fie-căria productiunii și fie-căria mișcări este scopul. Causa mișcătōriā a casei este arhitectul, ci cauza mișcătōriā a arhitectului este scopul, pre care tre-bue a'l realiza, este însuși casa. Și din aceste esemple devine chiar, că și definitiunile formei și a scopului concadū; fiind că ambele a-cesste definitiuni se unesc in idea actualitătēi aū a realitătēi *évεργειαν*. In adevărū, scopul fie-cărui obiectū este esența lui desvoltatā, idea aū forma lui este transitiunea a totū acea, ce se contine de dînsul potentialminte, și acum devenitū realitate. Scopul mănēi este idea ei; scopul sēmēntēi este plānta, care tot-o-datā este și esența sēmēntēi. Și așa, rēmānū numai doē definitiuni, care nu se potū cu-funda una cu alta; aceste sîntū *materia* și *forma*. Materia, privitā separat de formā, este, dupre Aristotel, ceva cu totul privatū de pro-prietătī, nedefinitū și fōrē distintiune; ea, ca substratū, sace in fun-damentul fie-căria schimbării, și este admisibilā de formele cele mai oposite; ci singurā de sine, ca existență, mațeria este distintā de totū, ce se produce. Materia singurā de sine nu are nici o formā determi-natā; ea este unū ce, care in starea de posibilitate este totul, iar in realitate nimicū. Precum arborele se raportā la casā, precum arama la statuā, așa este și materia primariā, care sace in fundamentul fie-căria realitătī determinate. Cu acēstā notiune despre materiā Aris-totel ilăturēsē dificultatea, care adese aū fostū recunscutā; adică, precum materia, vorbind in genere, pōtē sē producē ceva, așa esis-tența nu pōtē sēse producē nici din existāndū, dar nici și din neesis-tāndū. Și in adevărū, unū obiectū se produce nu din acea, ce există neconditionat, ci din acea, ce nu există numai in realitate; adică, se produce din acea, ce există in posibilitate. Esistența posibilā nu este nici neesistanța și nici realitatea. De acea, fie-care obiectū, ce există in naturā, este posibilitatea realizatā. Cu o vorbā, *materia pentru Aristotel este unū substratū mai pozitivū, decât pentru*

Haton, care o recunoșcă simplu numai, ca pre necesistența. De aici e intelesu modul, cum Aristotel aș pututu să intelégă materia, ca unu ce contrariu formeî, ca unu ce positivo-negativu, ca o negatiune positivă. (στέρεσις).

Precum materia concade cu posibilitatea, așa forma cu actualitatea. Forma este aceea, ce face pre materia nedistintă și nedeterminată să devină distintă, determinată (τὸδε τι) și reală; ea este frumuseța internă a obiectului, spiritul fie-cărui obiectu. Ca modul acesta, ce Aristotel numesea formă, nu se pôte cufunda nici-cum cu aceea, ce noi numimū fasonū. Mâna tăcētă, pentru esemplu, are încă privirea esterioriă de mână, ci, dupre părerea lui Aristotel, ea este mână numai dupre materiă, nu și dupre formă; mâna reală, dupre formă, este numai ace mână, care pôte să esecute propriă sa actiune. *Forma pură este aceea, ce in adevēru esistă, fōrē de materiă, (τὸ τι ἦν εἶναι),* ideă obiectului este notiunea pură. Ci o asemine formă pură nu esistă in sciutul cercū a esistenței determinate; fie-care esistență reală, fie-care substanță unitariă (οὐσία) totul, despre care putemū să vorbimū, este compusū din materiă și formă (σύνολον). Și așa, materia impedecă pre obiecte, de a fi o formă pură, o ideă pură, ea este fundamentul schimbărei, multimei, distintiuinei și a occasionalității, și odată cu aceste ea mărginesce și cunoscința, fiind că obiectul nu este intelegibilū pōnē la gradul, in care el contine in sine principiul materialității. Ci din cele, dișe se face de asemine evidentū, cū opositiunea intre formă și materiă nu e permanentă; cea, ce intru'nū casū ore-care este materiă, in altul este formă; cheres-téoa, in raportū către casa preparată, este materiă, in raportū insē către arborele necioplitū, este forma; spiritul, in raportū către corpū, este forma, in raportū insē către ratiune, care este forma formeî, (εἶδος εἶδους) el este materiă. Din acest punctū de vedere, in genere totū, ce esistă, se presintă in formă de scară, a căria tréptă mai imerióriă este materia primariă (πρώτη ἔλη), care nu are nici unū feliū de formă, iar tréptă mai superióriă este forma ulterioriă, care nu are nici unū feliū de materiă, este forma pură, și se pôte numi ratiunea divină și neconditionată. Totū, ce se cuprinde intre aceste doē punte esterne, este, dintru'nū punctū de vedere materiă, iar din altul formă, aș este o transitiune permanentă acelei dintiū in ce de adoa. Și așa, éca principiul, ce sace in fundamentul privirei lui Aristotel asupra naturei și descoperitū prin observatiunea analitică imediată a

fenomenelor; totă natura se presintă, ca o formațiune eternă și permanentă a obiectelor, ca o mișcare eternă a acestui elementu primordial și ne desecabilu spre formațiunile superioare ideale. Ci, ca totă materia sese face formă, totă posibilitatea realitate, totă existența știință, acesta, fără indoelă, este o cerință, nerealisabilă a rațiunei și unu scopu neefectuată a fie-cărui procesu. Aristotel dăce literariu, că materia, ca privatiune a formei, *στέφανος*, nici-o-dată nu pôte fi impropriată cu plinitate, și pentru acesta nici nu pôte fi perceptibilă pōne la realitate. Cu modul acesta și sistema lui Aristotel se finesce cu dualismul ne'mpăcabilu a materiei și a formei.

cc) *Posibilitatea și realitatea.* (*δύναμις καὶ ἐνέργεια*). Raporturile materiei către formă, luată logicu, se presintă, ca nisce raporturi a posibilităței către realitate. Aristotel intiiu aū imventatū acesti termini, in sensul lor filosoficu și sūntū caracteristici mai ales pentru sistema lui. In mișcarea existentei posibile spre existența reală noi avemū idea procesului esplicată; iar in cele patru principii noi avemū desfașurată această idee in momentele ei; prin urmare, sistema lui Aristotel este sistema procesului, precum in Platon principiul eleatilor, așa și in Aristotel principiul lui Eraclit se restabilește într'o formă mult mai avută și mai rationally. Aristotel prin acesta aū făcutū cel intiiu pasu pentru ruinarea dualismului lui Platon. Dacă *materia este posibilitatea formei, dacă ea este rațiunea ingermenată, apoi contradicțiunea între idee și lumea fenomenelor este invinsă, cel puțin in principiu, fiind că in materie și formă există aceeași existență, numai in diferitele grade de dezvoltare.* Raporturile posibilului către realu Aristotel le presintă evident, ca *raporturi de necultivatū către cultivatū, de construitū către acelu, ce se ocupă cu construcțiunea, de dormitoriu către veghătoriu.* Sēmēnța este plānta in posibilitate, plānta insē crescută este insuși sēmēnța in realitate; filosofu in posibilitate este și acela, care intru'nū sciutū momentū nu se ocupă cu filosofia; generariul bunū este imvingătoriu in posibilitate și fără de luptă; in posibilitate intinderea se imparte pōne la imfinitu, există ingenere in astă condițiune totu, ce pōrtă in sine principiul mișcării, a dezvoltării, a transitiunei in altă existență, totul, ce se produce, sub singura condițiune, de a nu avē pedice esteriōrie spre acesta. *Actualitatea aū, din centra, entelechia insamnă acțiunea completă, realizarea de scopu, realitatea perfectă.* Plānta, pentru esemplu, cres-

cută, este etelencia sümentei, și ea are o ast-feliu de realitate, unde actiunea și perfetiunea ei concade una cu alta, precum vederea concade cu cugetarea; pentru Aristotel, cel ce privesce, el aș și vëdută, cel ce cugetă el aș și refletatü ; aceste actiuni suntu identice; in öre-ce in acele actiuni, care suntu legate cu o transitiune öre-care in altă formă, precum imvëțarea, meigerea, insănitoșarea etc., aici actiunea și perfetiunea nu concadü una cu alta. In o asemenea intelegere a formei aș a ideei, adică ca actiune, aș entelechiă, in conunirea ideei cu mișcarea și cu procesul constă opositiunea capitală intre sistema lui Aristotel și alui Platon. Platon admite idea, ca pre o esistență liniscită, oposită schimbărei și mișcărei, și esistândă singură de sine; pentru Aristotel, dea este unü productü eternü a procesului; este o energiă eternă, adică, actiunea in tötă realitatea; idea este scopul care se realisasë in fie-ce momentü, prin miđlocul mișcărei posibilului spre realitate, ea este esistența neaparată, dar care se produce in eternitate.

dd). *Ratiunea absolută și divină.* Aristotel caută a esplica și a proba din diferite puncte de vedere notiunea despre ratiunea absolută, aș, dupre cum el o mai numesce, mișcătoriu primariü. El unesce idea ratiunei absolute cu doctrina despre raporturile dintre posibilü și realü și o represintă sub mai multe forme.

a) *Forma cosmologică.* Realitatea președe tot-de-una posibilă-tei, nunumaï in minte și nunumaï in acel sensü, că despre posibilitate eü pot së vorbesc numai in respectul realității, ci ea președe și in respectul cronologicü; fiind ca posibilul devine realü numai prin realü, ne'mvëțatul se face imvëțatü numai prin cel imvëțatü; și acësta ne conduce la admiterea causei primariä mișcătorii, care este actiunea pură. Mișcarea, procesul, seria de cause este posibilă numai atuncï, când esistă principiul mișcărei, când admitemü principiul mișcătoriu; ci acest principiu a mișcărei pöte së esiste numai ca ast-feliü, in cât esența lui este in actiune; fiind că acea, ce esistă numai in posibilitate, nu pöte singură de sine së trecë in realitate, și prin urmare, nu pöte së fie nicï principiul mișcărei. Și așa, fie care productiune cere principiul eternü și neprodusü, principiu, care, fiind singurü de sine nemișcatü, este principiul mișcărei, este mișcătoriu primordialü.

e) *Forma ontologică.* Din notiunea despre posibilitate decurge, că esistența eternă și necesariă nu pöte fi ceva posibilü; fiind că po-

sibilul p \acute{o} te fi și nu fi; iar acea, ce p \acute{o} te s \acute{e} nu fie, are o existență trec \acute{e} t \acute{o} riă. Prin urmare, acea, ce are o existență netrec \acute{e} t \acute{o} riă, nu este posibilitatea, ci realitatea. A \acute{u} , dac \acute{a} posibilitatea ar fi intii \acute{u} , atunci ar put \acute{e} s \acute{e} devin \acute{e} lucrurile asl-feli \acute{u} , c \acute{a} n'ar exista nimic \acute{u} ; cea, ce s'ar opune notiunei de esență neconditionată, care este acea, ce nu p \acute{o} te s \acute{e} nu fie.

Forma morală. Posibilitatea este tot-de-una posibilitatea contradicțiunilor. Cine are posibilitate de a fi s \acute{a} nitos \acute{u} , acela are și posibilitatea de a fi imfirm \acute{u} ; din contra, in realitate nimeni nu este tot-de-o-dat \acute{a} imfirm \acute{u} și s \acute{a} nitos \acute{u} . Prin urmare, realitatea este mai bun \acute{a} , de c \acute{a} t posibilitate \acute{a} , și numai ea p \acute{o} te servi de cauză eternului.

δ) F \acute{i} nd c \acute{a} raporturile posibilității cu a realității s \acute{u} nt \acute{u} identice cu raporturile materiei și a formei, aceste probe a existenței de o astfel \acute{u} de esență, care este realitatea pură, pot \acute{u} s \acute{e} fie exprimate și ast-feli \acute{u} : *admit \acute{e} nd materia absolută fără de formă* (περίτης ύλης), *e necesariu s \acute{e} admitem \acute{u} in partea extremă și forma nematerială, absolută* (περίτων εἰδ \acute{o} s). Și fiind c \acute{a} idea formei se descompune in trei definițiuni, care s \acute{u} nt \acute{u} cauza mișc \acute{a} t \acute{o} riă, a idee \acute{i} și a scopului, apoi existența esternă este principiul eternă a mișc \acute{a} rei, mișc \acute{a} t \acute{o} riul primariu (τ \acute{o} περίτων κιν \acute{o} σ \acute{u} ν) este idea absolută, a \acute{u} substanța pur cuget \acute{a} t \acute{o} riă (τ \acute{o} εἰς τ \acute{h} ν εἶναι) și scopul absolut \acute{u} , a \acute{u} fericirea primariă.

T \acute{o} te celelalte predicate a mișc \acute{a} t \acute{o} riului primariu a \acute{u} a principiului suprem \acute{u} a lumii decurg \acute{u} duple necesitatea formală din aceste premise. El este unul, fiind c \acute{a} fundamentul multimei și a distincțiunei obiectelor sace in materie, iar el nu participă din materie; el este nemișc \acute{a} t \acute{u} și neschimbabil \acute{u} ; altrăminte ins \acute{e} el n'ar fi putut \acute{u} s \acute{e} fie mișc \acute{a} t \acute{o} riul absolut \acute{u} , cauza a tot \acute{u} procesul, și ca scop \acute{u} activ \acute{u} și neconditionat \acute{u} , ca entelechiă, el este viața; el este cugetarea și cugetatul, fiind c \acute{a} el este cu totul nematerial \acute{u} și liber \acute{u} de t \acute{o} te determinatiunile naturei; el este activ \acute{u} , adică, ratiunea cuget \acute{a} t \acute{o} riă, fiind c \acute{a} el este actiunea pură duple insuși esența sa; el este ratiunea, ce se rationeș \acute{e} pre sine insuși, fiind c \acute{a} cugetarea divină nu p \acute{o} te s \acute{e} și aibă realitatea sa afară de sine, și dac \acute{u} el ar fi cugetarea altua și nu asa insuși, atunci el ar fi necesitat \acute{u} , a trece de la posibilitate la realitate. De aici sciuta definițiune a lui Aristotel despre absolut \acute{u} ; *el este cugetarea cugetărilor*, (υβ \acute{e} της νο \acute{u} σ \acute{e} σεως), *el unitatea personală a cugetărei și a cugetatului, cuprinderea cunos \acute{c} t \acute{o} riului și a cunoscutului, este tot-de-o-dat \acute{a} subiectul și obiectul absolut \acute{u} .* Intr'o parte a me-

tafisiceî (XII, 7) el induce toate aceste atribute a ratiunei divine; aici descripiunea lui mai că se transformă intru'nă imnă inspirată; aici el represintă pre D-zeu, remanând in repausul etern, contemplându-se pre sine însuși, ca pre veritatea neconditionată, care nu are necesitate de nici o realitate, și pentru acesta și de nici o virtute, și acesta pentru cuvântul că el este un D-zeu, care este satisfăcut prin sine însuși și fericit pînă la eternitate.

Din această espunere se vede, cu toate că Aristotel, prin mai multe deductiuni logice a sistemului său, a fost necesitat, de a recunoște ideea ratiunei absolute, cu toate că prin esplicatiuni de mai multe feluri, el a preparat ratiunamentul spre primirea acestei idei, el însă a dedus-o nu in totul din principiile sistemului său, și cu atîta mai puțin a legat-o cu principiile și ipotezele capitale a filosofiei lui. In cartea a douăsprezecea a metafisiceî această idee se manifesteșă la dînsul intru'nă modă cu totul asardosă, și chiar pre neaseptate, fîr de vr'o procesiune inductivă. Pentru acesta ea in ratiunamentu intim-pînă o multime de dificultăți. Nu se vede, pentru ce cauza ultimariă a mișcării, care, dupre definițiunea sa, este numai ratiunea absolută, trebuie să fie privită încă și ca o ființă personală; nu se vede, cum cauza, care mișcă ceva, să pîte singură să fie nemișcată; cum cauza atotei schimbări, adică, a apărerei și a dispărerei, pîte să fie cu toate aceste esistența energiei, care este egală sieși; cum principiul mișcării este privat de posibilitate și cu toate aceste mișcătoriu trebuie să se afle in niște raporturi de pasivitate și activitate cu mișcatul. In genere, cum se pîte vidé din aceste definițiuni contrarie, Aristotel a determinat raporturile dintre D-zeu și lume intru'nă modă ne-completă și neconsecintă. El a formată ideea despre ratiunea absolută cu totul unilateral; numai el o recunoște, ca pre o ratiune contemplatoriă și teoretică, iar totă actiunea reală, ca cea, ce presupune un scop nerealizabil, să se escludă din ideea de D-zeu, care este scopul perfect, și cu modul acesta in ratiunea divină nu esistă un motiv satisfăcătoriu pentru actiunea lui in raportu către lume. Dupre actiunea sa curat teoretică, D-zeu nu este adeveratul mișcătoriu primariu. Afînduse afară de lume și fiind nemișcabil, el nu intră cu actiunea sa nici chiar in viața lumii; și precum materia, din partea sa, nici odată nu devine a fi formă cu plinitate, apoi iarăși se manifesteșă un dualism nempăcat între ratiunea divină și esistența materiei, care este neperceptibilă pentru ratiune. Obiectiunile, ce

Aristotel le face contra D-zeului lui Anasagora, potu fi rădicate și chiar contra teoriei lui propriă.

FISICA LUI ARISTOTEL.

§ 2. Fisica lui Aristotel, care compune cu sine cuprinderea părții celei mai mari din compositiunile lui, *urmărește procesul și dezvoltarea materiei și a formei*. Ea studiasă acele clase permanente, prin care trece natura, această ființă viă, ca să devină spiritul individualu. Adică, fie-care schimbare are un scopu determinat, scopul este forma, iar forma neconditionată este spiritul. De acea Aristotel forțe logic vede scopul și concentrarea naturii pământene in forma realizată, in omu și cu preferință in barbatu. Tôte celelalte obiecte din lumea de sub soare suntu numai nisce încercări nefrumoșe a naturii, de a crea omul barbatu; este ca unu defectu, care provine dela debilitatea naturii in dominatiunea materiei și in prefacerea ei preste totu locul in formă. La totu, ce nu se realisasă acest scopu generalu a naturii, noi trebuie să privim, ca la unu ce neperfetu, și in tôte fenomenele de felul acesta noi trebuie să videm o esceptiune, au unu monstru. Așa Aristotel socôte de monstru pre copilul, ce nu samănă părintelui; nascerea fetei este numai o tréptă mai superioară a monstrului; ea provine de acolo, că barbatul părinte, ca principiul formei, n'au avut destulă forță. In genere, in sesul femininu Aristotel vede o degradare in comparatiune cu cel masculinu, și pre tôte celelalte animale, afară de omu, el le socôte numai, ca pre nisce degenerări. Dacă natura ar lucra cu tótă consciința, atunci tôte aceste productiuni neperfete și neconforme cu scopul, tôte aceste cercări neperfete aru fi neexplicabile; ci ea realisasă opul său nu duple observatiunea chiară, și nici duple representatiunea ratională; ea este o creatrice, ce actionesă duple afectiunea neconsciintioasă.

a). Condițiunile generale a totu, ce esistă in natură, *mișcarea, întinderea și timpul*, le studiasă Aristotel in cărțile Fisice. Aceste idei fizice se intrunescu in ideile metafizice de posibilitate și realitate, și mișcarea se definesce, *ca actiunea obiectului*, ce esistă duple posibilitate; prin urmare, ca unu intermediatoru inre esistența posibilă și actiunea cu plinitate terminată; pre întindere el o definesce, *ca pre posibilitatea mișcării*, și pentru el are proprietatea de a fi împărtita pône la infinitu, ci ea este împărtibilă numai in posibilitate,

fără de aputé fi și în realitate; timpul se definește de dînsul, ca *măsură mișcării*, de asemenea împărțită în infinit și capabilă de a fi exprimată prin numere, aș ca numărul mișcării în raport cu către momentele de *mai înainte și de după*. Tus-trele laturile timpului sîntu infinit; ci infinitul, care se prezintă în dînsule, este întregu numai în posibilitate, nu și în realitate. Infinitul nu cuprinde, ci se cuprinde; cea, ce nu recunoșcu acia, cari în decomon privescu la 'naltul infinit, ca la unu ce, care cuprinde și contine în sine totu; fiind că el are o asemănare ôre-care cu întregul.

b) Din notiunea despre mișcare Aristotel deduce privirea sa despre *întregul universulu*, pre care el îl espune în cărțile «despre ceriu». Mișcarea ce mai perfetă, fără de stationare, închisă în sine însuși și egală sieși, este mișcarea cerculariă. Lumea, ca întregu, se conditionesce cu acestă mișcare cerculariă; ea este unu ce închis în sine și are forma de sferă. Ci fiind că mișcarea, ce se reintorce la sine, este mai perfetă, de cât ôri-care alta, apoi de aici urmese, că în acestu universu de formă sferică ace sferă este mai perfetă, care are în totul o mișcare sferică, și tot-o-dată sfera, care se află în circumferința lunei; iar mai puțin perfetă este ace sferă, care este aședată în centrul sferei lumene. Sfera intia este ceriul, iar ce de pre urmă sfera pămენტenă; între dînsule însse se află sferile planetarie. Ceriul, ca locu a mișcării cercularie și a ordinului netrecătoriu, stă mai aproape de cauza primariă mișcătôriă, el se află sub influința ei directă; ea se compune nu din materia trecătoriă, ci din elementul cel mai sublimu, adică din eteru; în dînsul cei vechi își căutau pre deii lor, manuduși de tradițiunea ce adeverată a unei intelepciuni primariă perdute. Părțile lui, stelele, stau mai presus de totă pasiunea, sîntu fiinte ne'mbătrînbile și eterne; ele au primitu părțicia ce mai bună și sîntu într'o actiune eternă, ne'mpedecată de obstacule; și cu tôte că noi nu avem despre dînsule o ideă chîră, nu este însse indoelă, că ele sîntu mai divine, decât omul. Sfera imperiôriă, în comparatiune cu ceriul stelariu, o compune sfera planetelor, în care, pre lîngă cele șapte planete, cunoscute celor vechi, Aristotel enumeră pre sôre și lună. Acestă sferă nu e așa de apropietă de ființa perfetă; în locu de a se mișca, ca i ceriul stelariu, spre drépta și în cercu, ea se mișcă în directiune oposită și descrie cercuri neregulate; cu tôte aceste și ea are mișcătôrii săi divini, cari sîntu esente eterne și spirituale. Infine, în mijlocul lunei se află sfera pămენტenă, ce mai

departată de mișcatoriul primariu și pentru această participătoară din divinitate în gradul cel mai inferior; această este partea schimbăreii permanente între producțiune și dispărere, schimbăreii, care se măntine prin imfluița planetelor, și în special a sórelui, și care prin acționarea sa înfinită represintă pōne la unū gradū óre-care modelul eternității ceresci. Și așa avemū trei specie de esente, care lot-o-dată represintă pre cele trei grade de perfectiune, necesarie pentru esplicatiunea naturēi; întâi, *esența nematerială mișcătōriă, și nemșcată, ratiunea absolută, aū D-Ńleū*; al doile, *esența mișcătōriă și mișcată, și cu tóte că nu e streină de materiă, este însă eternă, nedisparibilă și, mișcându-se tot-de-una uniform, în cercū, ca este partea supratērană a cerūlūi*; în fine, în rōndul cel mai inferior stă *esența trecētōriă a acestūi pământū, care are numai rolul pasivū de a fi mișcată*.

c). *Natura în sensul cel mai restrinsū*. Ea este, dupre Aristotel, tētrul puterilor elementare și represintă unū șirū de trepte, care este exprimatū priu rădicarea perpetuă de la materiile elementare în plānte și de la lumea plāntelor în lumea animalelor. Trēpta ce mai inferiōriă este ocupată de corpurile naturēi private de viață, care sūntū produse a elementelor amestecate, corpurī, care prin consecință, își aū entelechia lor numai în nisce raporturī determinate a amestecăreii acestor elemente; din contra, energia lor constă numai în acea, că ele tindū la locul corespundētōriū naturēi lor din universū, și în dată, ce ele aū agūnsū aici fōrde de pedice, se repausasū în dīnsul. O ast-feliū de entelechiă curat esteriōriă corpurile vī nu o aū; în dīnsele mișcarea viasē în interiorū, ca principiul organizatoriu, pre care ele îl capătă în realitate, și care, chīar și în organizatiunea desvoltată, continuă a acționa, ca o putere sustinētōriă și conservatrice; cu alte vorbe, ele aū spiritū, fiind că spiritul este entelechia corpului organicū. În plānte noi găsimū pre spiritū numai, ca pre o putere sustinētōriă; plānta nu are altă ocupațiune aū lucrare, de cât numai sē se nutrēscē pre sine și sē întretinē specia sa; la animale, între care de asemenea există treptalitate de perfectiune, conform dispozițiunei lor, spiritul se manifestēsē, ca putere sensibilă; animalele aū sensatiunī și facultatea de a'și schimba locul; în fine, spiritul umanū, este spiritū nutritōriū, sensibilū și ratiōnamentatoriu.

d) *Omul, ca scopū a tótei naturī, este tot-o-dată și comunirea centrală a diverselor grade de desvoltare, prin care trece viața*

natură. De acea principiul împărțirii fiintelor animale trebuie să fie și principiul împărțirii capacităților spirituale. Dacă plantele au proprietatea de a se nutri, animalele de a simți, iar cele mai perfecte din dinsele capacitatea de a și schimba locul, apoi și spiritul uman are toate aceste acțiuni. Din dinsele cea, ce președe, este condițiunea necesară și suposițiunea timporală a urmării, iar spiritul singur nu este altă ceva, de cât conunirea într'o acțiune, conformă unui scop, a diferitelor funcțiuni a vieții organice, este unitatea de scop a entelechiilor corpului organic. Spiritul se raportează la corp, ca forma la materie, el este principiul, dătoriu de viață a corpului, ci chiar pentru acest rationament, spiritul nu poate să fie intelegibil fără de corp, nu poate să existe fără de corp, și trebuie să se ruineze o dată cu corpul. Cu totul altrămintre trebuie să cugetăm despre facultatea spirituală, care compune proprietatea distinctivă a omului; despre cugetare, a ratiune (νοῦς). Ratiunea este esentialmente distinctă de totă cealaltă rămășiță a spiritului; ea nu este produsul capacităților inferioare, ea se referă la dinsele numai, ca treapta mai înaltă de dezvoltare, numai așa, cum, pentru exemplu, spiritul se raportează la corp, ca un scop spre mijloc, ca realitate spre posibilitate, ca formă spre materie, nu, ci ca o acțiune pură și ratională, el singur de sine nu are nevoie de colocarea vreunui din organele corporale; el stă afară de legăturile funcțiilor corporale, el este neconditionat, simplu, nematerial, independent, el este principiul divin în omeni; ne fiind rezultatul procesului inferior al vieții, el intră în cap de din afară și se poate separa de din sul. În adevăr, că între cugetare și sensibilitate există o legătură determinată; fiind că sensațiunile, împărțite într'un mod exterioriu pre diferitele organe ale sensurilor, se concentrează în interioriu într'un centru, într'un sens comun, acolo ele se streforesc în modele și reprezentații, iar aceste, la rândul lor, în gânduri; de acea, se poate părea, că cugetarea este numai un rezultat al sensibilității, și că ratiunea este o capacitate pasivă. În adevăr, după acesta Aristotel și distinge chiar în interiorul ratiunii, ratiunea activă și pasivă (impresionabilă), din care cea de pre-urmă numai cu încetul se dezvoltă în capacitatea cugetabilă. Aici se referă tesa, prescrisă cu nedreptul lui Aristotel: «nihil est in intellectu quod non fuerit in sensu», de asemenea și comparațiunea știută a spiritului cu o foaie nescrisă, care a fost supusă la diverse explicații false; com-

paratiune, care voesce se spună, că precum o fôă nescrisă este carte numai în posibilitate și nici cum în realitate, așa și sciința aparține ratiunei umane și acésta în posibilitate numai și nici cum în realitate. După posibilitate cugetarea are idei generale intru'nă modă imediată și nesucesivă, fiind că ea dispune de capacitatea, ce le formésă; ei ea nu le are încă în realitate, fiind că nu dispune de dinsele intr'o formă determinată și desvoltată. Cu tôte aceste, acéstă pasivitate presupune activitate, fiind că, dacă cugetarea, începându'și actiunea sa, și devenind cunoscință, ie diferite forme și se preface în diferite obiecte, apoi cu atâta mai mult ea trebuie, la rîndul său *să se facă totă acea*, ce ea devine, și pentru acésta ratiunea pasivă are pentru sine pre ce activă, care'i servesc de principiul său mișcătoriu, prin mijlocul cărua ea devine acea, ce este singură de sine. Acéstă ratiune activă este ratiunea în puritatea ei, și, ca ast-feliu, ea nu depinde dela ceva materială; de acea ea nu ie parte în mórtea corpului, ei, ca ratiune universală, ea este nemuritoră și eternă. Aici dualismul lui Aristotel iarăși se manifestésă; și este evident, că acéstă ratiune activă se rapórtă către spirită ast-feliu, precum Dđeu către natură; ambele lature nu stău aici în nisce raporturi esentiale una către alta. Precum ratiunea divină nu intră cu totul în viața lumii, așa și ratiunea umană în viața sensibilă; ea stă mai pre sus de suferinte, ea este nematerială, și cu tôte aceste, ca spirită, ea trebuie să fie legată de materiă; ea este o formă pură, ce se cugetă pre sine, și cu tôte aceste ea trebuie să fie distinsă de ratiunea divină, care are cu precisiune aceași formă. Nu trebuie să ne indoimă, că ast-feliu de definiuni decurgă din defectul, de a intelege și a esplica intru'nă modă regulată ambele lature, umană și divină.

ETICA LUI ARISTOTEL.

§ 3. **Raporturile etice cu fisica.** Manusă Aristotel și aici de inclinatiunea sa spre studiul naturei, el aă legatú etica cu fisica mai strîns, decât predecesorii săi, Socrat și Platon. Dacă Platon aă cređutú imposibilú, de a vorbi despre fericire în respectul raporturilor reciproce dintre ómeni, ne plecând dela idea fricirei absolute, apoi Aristotel aă đisú din contra, că fericirea absolută, idea fericirei nu ne póte pre noi agúta nici cum în cunóscerea fericirei, care este posibilă ómenilor și realizabilă în viața practică. Număi fericirea re-

lativă, numai moralitatea în viața umană, și nici-cum fericirea în sensul ei universală, poate să fie, după părerea lui, obiectul eticeî. De aceea, Aristotel studiasă fericirea cu preferință în raporturile ei cu știutele capacități naturale ale omului, ca scop, către care tinde însuși natura. El privește la moralitate în om, nu ca la un pur intelectual, ci ca la inspirațiunea înclinațiunilor naturale, ca la apropierea lor de scopurile morale. Pentru dînsul virtutea nu este știință, ci dezvoltarea normală a tendinței naturale. Tesa, că omul după natura sa este un animal sociabil (ζῷον πολιτικόν), servește pentru Aristotel premisa principală și suposițiunea fundamentală a doctrinei despre republică. Cu această legătură a elementelor fizice și morale, se esplică polemica lui Aristotel contra ideei lui Socrat despre virtute. Socrat a pus esența moralității în acțiunea rațională, care dirigese înclinațiunile sensuale și scie a dispune de dînsule. Cu modul acesta virtutea și știința erau pentru dînsul unul și același lucru. Ci prin acesta se nimicesce, după părerea lui Aristotel, momentul patologic, ce intră, conform construcțiunei naturei noastre, în fie-care acțiune morală. Aristotel afirmă, că fundamentul capital al virtutei este nu rațiunea, ci că acest fundament se află în sensațiunile naturale, în înclinațiuni și în dorinte, fōrē de care ar fi ne'ntegibilă fie-care acțiune; el vede pre acest fundament în proprietatea naturală a spiritului, în dorința, care la început tînde instintiv spre fericirea, care corespunde naturei umane, și care mai apoi devine conștiința morală. *Nu-mai din virtutea naturală se formese virtutea morală.* Pre acest fundament Aristotel dispută posibilitatea, de a pute fi virtutea învățată; noi devenim virtuoși nu prin mijlocul dezvoltării cunoștințelor noastre, ci prin mijlocul exercitiului, care îndreptese spre fericire imaginațiunile naturale și dorintele; le învață în bine și le desvață dela rău; noi ne facem virtuoși prin exercitiul în fapte bune și morale, precum noi devenim muzicanti, exercitându-ne în muzică în arhitectură. Pentru virtute nu e de agiunsă numai cunoșcerea binelui, trebuie încă să ne întărim în bine și să ni formăm caracterul moral și bun, care se poate compune ast-fel numai în urmarea deprinderii perpetuă și a exercitiului în bine. Știința e necesară pentru cunoșcerea binelui și din acel punct de privire, ca în diversele căsuri să lucrăm conform cu natura lui; ci ea nu poate să producă în voea noastră tendința permanentă spre virtute; din contra, ea singu-

ră se conditioneșe cu voea, fiind că voea ră denaturêșe sciința și o pune pre calea amăgirei. Și așa, trei condițiuni sîntu necesarie, pentru ca omul sêșe facê bunu: *natura, deprinderea și rationamentul*. In aceste definițiuni punctul de privire alui Aristotel este diametral-minte opositu punctulu de privire a lui Socrate. Socrate aũ admisu elementele morale și fizice, ca pre doê opositiuni, și privé la faptele morale bune, ca la nisce urmări a sciinței ratiionale. Aristotel din contra, privé la sciința moralității, ca la o urmărire a faptelor morale bune și vidê in elementele morale și fizice doê trepte a unia și a același dezvoltării.

a). *Fericirea supremă*. Fie-care actiune are unu scopu, ci nu fie-care scopu pôte la rîndul sêșu sê fie numai mijlocul pentru realizarea unui scopu nou. Din contra, trebuie sê existe unu scopu-finalu și supremu, trebuie sê existe unu ce de o asemenea natură, către care noi amũ tinde chiar pentru dînsul singuru; *acest ceva este fericirea supremă și absolută*. Toti concadũ relativ de numirea acestei fericiri supreme; pre dinsa o numescũ norocu, ci despre norocu existã discutiuni. La întrebarea, in ce constã fericirea omulu? Raspunsul pôte sê fie numai acela, că acest norocu trebuie sê aibã raporturi către nisce proprietăți particulare a naturei umane, că el trebuie sê conste in actiunea, care ar decurge din aceste calități proprie și ar rădica natura omulu la trépta existentei perfete, ce iar procura simțul satisfatiunei complete. Ci particularitatea omului se formêșe nu prin sensatiunile sensibile, ce sîntu lui comune cu animalele, ci prin rationamentu. Prin urmărire multemirea, ce constã in satisfatiunea instintelor, pôte sê formêșe fericirea animalulu, ci ea nici-cum nu e in positiune de a compune adevêrata fericire a omulu. Proprietatea distintã a omulu se compune din actiunea ratiională a spiritulu. Omul este dispusu de narurã și de rationamentu spre actiunea ratiională, spre usarea ratiională a capacităților și a puterilor lui înăscute. In acêșta și constã destinul și fericirea lui. Cine e activu, pentru unul ca acesta multemirea ce mai supremă și mai bună se cuprinde in însuși actiune, in realizarea ei fôrê de pedice și cu norocu. Și așa, fericirea este ace positiunea multemirei, care in același timpũ este actiunea morală și bună, și ast-feliu de actiune morală și bună, care, ca comformă cu natura, și ca o energiã nemărginită prin nimicũ, aduce omulu tot-o-datã satisfatiunea ce mai supremă și este, prin urmărire, multemirea. Actiunea și multemirea aũ o legătură na-

turală și ne'nteruptă, și, trecute în conunirea lor prin viața perfectă, compună fericirea. De aici definițiunea lui Aristotel despre fericire, că *ea este acțiunea perfectă în viața perfectă*.

Ci dacă în urmarea unei asemenea definițiuni s'ar păre, că Aristotel privește la acțiunea, conformă cu natura, ca la unu ce, care se satisface prin sine însuși și 'și formese singură fericirea sa, apoi totu el n'au perdatu din vedere, că fericirea perfectă depinde în multe priviri dela mai multe mijloce esteriórie și auxiliare pentru acțiune, și încă dela alte fericiri, a căroră dominațiune se află nu în puterea noastră. În adevăr, el cugetă, că pentru fericire e de agiunsu o cantitate mică de fericiri esteriórie, și că în asemenea circumstări sântu simțibile și cele mai mari nenorociri, ci cu toate aceste el recunoșce avuția, amicitia, viața conștientă, nobleța nașterii, frumuseța corporală etc., ca condițiuni mai mult sau mai puțin necesare pentru fericire, și, prin urmare, el crede, că fericirea pōne la unu gradū óre-care depinde de condițiuni esteriórie. Acest momentu în doctrina lui Aristotel despre fericire are fundamentul său naturalu în modul privirilor lui empirice. Întorcēnd cu diligență atențiunea sa asupra a totu ceea, ce în apariția îi presintă experiența generală, el nu voește a stabili intru'nū modū exclusivū, ca principiu, nici virtutea, nici acțiunea rațională, nici fericirea esteriórie; fiind că experiența faptică probese, că una se coditionese cu celelalte. El chiar este de parte de privirea unilaterală, cu care filosofi posteriori negă pentru fericire totă importanța circumstărilor esteriórie.

b). *Notiunea despre virtute*. Noi amu văduțu din polemica lui Aristotel contra lui Socrat, că virtutea este produțiunea acțiunilor morale, des repetite, calitatea, căpătată prin eserecitiu, și deprinderea morală a spiritulu. Ce felu este această deprindere, ea pōte fi definită în modul următoriu. Fie-care acțiune esecută ceva, care se pōte socoti ca obiectul său; ci fie-care obiectu este ne perfectu, dacă lui îi lipsese ceva, au are unu ce de prisosu. Prin urmare, fie-care acțiune va fi neperfectă, intru cât prin dinsa se efectua ceva mai mult au mai puțin; perfectiunea fie-căria acțiunii constă în ceea, ca în dinsa se se observe măsura necesariă, mijlocul între privatiune și prisosu. De ceea virtutea în genere trebuie să fie privită, *ca observațiunea în acțiune a mediului necesariu, ca unu mediu nu aritmeticu și nici absolutu, ci relativu la noi*. Această relativitate se esplică prin ceea, că ce este satisfăcătoriu pentru unu omu, nu este ast-feliu pen-

tru celalaltă; și tot în această constă diferența dintre virtutea barbatului și a femeii, a pruncului și a sclavului. De asemenea trebuiesc luate în considerațiune timpul, circumstările și diversele relațiuni. Din acest punct de vedere definițiunea mediului necesariu și regulată tot-de-una va fi în dubiu. Și iar fiind că noi nu putem cu precisiune și plinitate să explorăm cuprinderea formulilor legislative, apoi putem dice numai atâta, că *alegerea mediului necesariu este un lucru de domeniul determinatiunei practice și a privirilor individuale a fie-cărui omă ratiamentatoriu.*

Din această definițiune a virtutei în genere urmese, că trebuie să fie atâte virtuti distinte, câte raporturi există, și fiind că omul intră în pozițiuni noă, în care privirei practice de multe ori se presintă dificultatea ce mai mare, de a afla adevăratul mod de acțiune, apoi domeniul virtutilor particulare nu pôte să fie mărginit de cantitatea lor determinată, (în opozițiune de Platon), și prin urmare nici pôte fi privită în tôte amăruntele se. Putem să numim numai pre unele virtuti capitale, și această numai intru cât există nise raporturi cunoscute, permanente și fundamentale în viața omului. Unul din aceste raporturi permanente a omului este, pentru esemplu, și relațiunea dintre plăcere și desplăcere; a afla mijlocul în raport cu către desplăcere înșamnă nici asă teme, dar nici a nu se teme neconditionat, adică a ave bărbăția; iar mijlocul în raport cu către plăcere este moderațiunea, ca ună ce de mijloc între pasiunea spre petreceri și indiferentism; observatiunea măsurii morale în viața socială, mijlocul între practicarea nedreptăței și a tolerării ei, între egoism și indiferentism, această este dreptatea. Tot ast-feliu se pot defini și alte multe virtuti, și la fie-care din dinese se pôte proba, că virtutea ocupă mijlocul între doă viciuri, care suntu contrarie în ace privire, că una presintă licență, iar cealaltă privatiune. Amăruntele doctrinei lui Aristotel despre virtute au o importanță mai mult psihologică și practică, de cât filosofică. Aristotel imprumută notiunile virtutilor se mai mult din usul practic a vorbelor, de cât dintr'un principiu consecintă, ce ar motiva o asemenea împărtire. O absență totală de deductiune și împărtire sistematică se observă mai ales în espunerea virtutilor practice a vietei. Ună carateriu mai mult sciintific se vede a ave împărtirea virtutilor în etice și dianoetice; adică, în ast-feliu de virtuti, care se ocupă cu inclinatiunile și pasiunile, și apoi în ast-feliu, care au în vedere cunoscința. Virtutile de pre urmă,

ca cele ce decurgă din (σοφία), care este principiul supremă în omă, ocupă, dupre Aristotel, ună locū mai 'naltă, de cât cele dintiū. Intelpeciunea, (θεωρία), este fericirea ce mai bună și mai pură; viața prudentă și filosofică este trépta ce mai 'naltă a fericirei. Ci la acéstă speciă de virtutē, nu póte fi aplicabilă definitiunea mediului regulatū; ele sūntū separate, sōrē de nici o legătură cu celelalte virtutē, și se repetă același dualismū, care se presintă și in doctrina despre ratiune, care este oposită celorlalte capacități spirituale.

c). *Republica*. Dupre părerea lui Aristotel, fie-care individū separatū nu póte sē fie nici virtuosū și nici fericitū. Educatiunea morală și actiunea morală, precum chiār și improprierea de mijloce esterióricie pentru realisarea ei se conditionesē cu viața socială ordínatā, care educă pre persónele individuale in bine, li procură apăra-rea legilor, li dă agūtoriul celorlalte membre a societăței și ocasiunea, de a practica virtutea. Ci omul dupre natura sa este născutū pentru societate; el este ființă sociabilă, și viața omului completă constă numai in comveșuirea sa cu seminiī sēi. De acea, republica este unitatea supremă in raportū către persóne și familiā; persónele individuale sūntū numai părțile ocasionale a intregului republicei. Ci Aristotel este departe de idea abstrată a acestor relatiuni, de idea, ce se vidē la Platon; el dispută rationamentele, aduse de cest din urmă in compositiunea «despre politică». Pentru Aristotel scopul republicei constă in acea, ca sē facē pre cetățeni ómenī morali și bunī, iar pre viața umană perfectă. Și acésta trebuie sēse realisesē nu prin mijlocul nimicirei dreptului naturalū a indiviđilor și a familiei, ci prin destrugerea dreptului de proprietate și de libertate personală. Republica, ȓice el, nu este o unitate simplă; proprietatea ei esentială constă in acea, că ea cuprinde in sine o multime de individe și mai multe societăți mici; ea trebuie sē recunósce drepturile atât a unora, cât și a celorlaltī, și numai trebuie sē coluere prin mijlocul legilor și a organizațiunei intelepte pentru acea, ca virtutea și desvoltarea perfectă a puterilor spirituale sē devinē, dupre posibilitate, proprietatea comună și ca puterea administrativă sē rămână in mânăle cetățenilor virtuoși.

Intre diversele forme de organizațiune socială, Aristotel dă preferință administrațiunei monarchice, dacă ea se esercită conform legilor și directiunei aristocratice. Condițiunea de pre urmă constă in acea, ca puterea sē se aște nu in mânăle celor avuți, aū a masei

poporului, ci in mâna acelor cetăteni, carii, având o pozițiune materială asigurată, voru fi educați pentru actiunea omnilaterală morală, și pentru această voru fi capabili pentru administratiune și apărarea societății. Ace republică e ce mai bună, unde administrésă virtutea, și chiar dacă ar fi administratiunea in mâna unuia, aū mai mult ămeni. Aristotel insă nu afirmă despre nici o formă de administratiune, că ea ar fi ce mai bună. Dupre părerea lui, cestiunea constă nu in a determina unū idealū a republicei, ci in aceea, ca sē arătămū cu totă ocasiunea aceea, ce este mai convenabilū in respectul conditiunilor naturale, climatice, economice, mintale și morale. Și aici Aristotel este consecintū caraterului filosofiei sēle; criticând și ratiomentând, el se pune pre teremul esperientei, refusă căutarea și aflarea verității și a fericirei absolute și are in vedere numai veritatea și fericirea relativă, aceea, ce este veritabilū și realizabilū.

SCOALA PERIPATETICILOR.

§ 4. Scōla lui Aristotel, numită peripatetică, având numai o ne-dependență relativă a doctriinei sēle, ea n'aū avutū și o imfluință mare și generală; de aceea, noi ne mărginimū aici numai cu amintirea ei. Teofrast, Eumenid și Straton, ăca reprezentanții ei, carii s'aū bucuratū in trecutū de o gloriă mare. Precum in genere facū scōlele filosofice, așa și scōla peripateticilor s'aū mărginitū esceptionalminte cu desvoltarea detaliată și esplanatiunea sistemii lui Aristotel. Acolo, unde peripateticii s'aū cercatū a desvolta mai departe această sistemă, ei s'aū ocupatū mai nainte de tôte numai cu domeniul empiricū, și a parte cu fisica; fiind-că această aū coresponsū mai mult cu directiunea lor pozitivă și sciintificū, iar fundamentele ratiomentale a sistemii aū rămasū la o parte și ei n'aū intorsū atentiunea asupra lor. Mai departe de totii aū agiunsū in această privire fisicul Straton, care aū lepădatū dualismul lui Aristotel dintre principiul ratiomentalū și naturalū a ăbectelor, și aū recunoscutū natura, de unica putere a esistentei, care le nasce pre tôte, intre care și pre cugetare, și le formésă pre tôte.

SECȚIUNEA III.

FILOSOFIA DE DUPĂ ARISTOTEL.

Transitiune la filosofia de după Aristotel și diversele ei sisteme. Odată cu Aristotel au despărut și facultatea productivă a filosofiei grece; adică, în același timp și în legătură cu căderea vieții și a spiritului grec. În locul sistemelor mari și universale a lui Platon și Aristotel, se ivesc acum sisteme unilaterale și subiective, care corespund separațiunii generale a omului de lumea obiectivă și prin care se manifestă trăsura caracteristică a vieții politice, religioase și sociale a epocii ulterioare din existența Greciei, a epocii de după Alexandru Macedon. Direcțiunea personală, ce s'au manifestat mai întâiu în sofistică, după adoa luptă au devenit dominatoriă preste ruinele vieții sociale și estetice a Greciei; persoana s'au emancipat de guvern și societate; au despărut cu plinitate afecțiunea necondiționată a omului pentru un scit ut ordinu de lucruri; de acum se începe dezvoltarea și satisfacțiunea numai a persoanei, care au devenit independentă și s'au concentrat în sine însuși. Această direcțiune în dezvoltarea spiritului social se manifestă și în filosofie. Și de aici filosofia nu se dezvoltă mai mult în interesul științei pure și a politice; din contra, filosofia devine numai un instrument pentru persoană, căria filosofia trebuie să i de aceea, ce acum nu pute mai mult a i da decât religia națională și moralitatea; ea trebuie a i da omului convicțiunea filosofică, căpătată prin cugetarea liberă și relativă la cestiunile religioase, metafisice și morale; a i da o privire solidă asupra lumii, ca manducătoriă în viață și în acțiune. La totul priveu acum din acestu punctu de vedere practic, ba chiar la logică și fizică. Ce intia trebuie să comunice adevărata cunoștință, care ar fi putut pune persoană mai pre sus de toate indoelile trecătoare; iar a doa să de esplicatiunile necesare despre fundamentele ultimare a totu, ce există, despre Dumnezeu, natură și esența omului, pentru ca să șcim, cum trebuie să ne referim către totu aceea, de la care trebuie să sperăm și de ce să ne temem, și în ce să punem fericirea noastră, conform naturii lucrurilor. Cu modul acesta, sistemele filosofice de după Aristotel dintru'un punctu de vedere prezintă un progres în dezvoltarea spiritului uman; din dinsele se vede, că la filosofie

incepă a privi serios; ea trebuie să ilocuască religiunea și datenele; ea trebuie să de pentru viață veritatea; ea devine credință, dogmă, convicțiune, dupre care individul își determină viața sa și acțiunea, și in care el caută repausarea și fericirea sa. Ca o consecință a acestora se presintă tendința spre asigurare, și spre cunoscința legilor, spre acea, de asă pune pre unū terenū solide; acum suntu părăsitate transcendentalitatea idealismului lui Platon și filosofisarea ipotetică a lui Aristotel; *filosofia se pune pre nū terenū realū a experienței imediate esteriōriā și interiōriā și de aici apoi tinde a desvolta o privire consecință asupra lumei, care nu lasă nimicū nedeterminatū*. Mai in special filosofii tindū, la a ilătura dualismul filosofiei lui Platon și alui Aristotel, de a resolvable intru'nū modū definitivū cestiunea, despre împăcarea tuturor diferintelor și a contradicțiunilor dintre esistența subiectului și a obiectului, a spiritului și a materiei; și ale pune intru'nū singurū fundamentū. Filosofia trebuie să esplice totul, nelăsând nimicū neesplicatū și nedeterminatū. Și chiar pentru această directiune, filosofiei de după Aristotel îi lipsesce, pre de altă parte, afectiunea științifică și nepasionată pentru obiectū; ea devine unū dogmatismū, care voesce veritatea numai pentru subiectū, și de acea devine unilaterală. Filosofia acum apreciasē nu atāta însuși lucrul, nu atāta însuși cunoscința, pre cât consecința subiectivă a cugetărei; ea caută veritatea, deducēnd'o dintru'nū principiu și indicānd'o in totū domeniul esistenței. Eca pentru ce, contra acestui dogmatismū sē rădică cu aceeași decisiune scepticismul, care negă posibilitatea fie-căria cunoscințe reale; in acest scepticismū s'aū esprimatū tendintele luptei sofistice și megarice, care aū fostū duse pōnē la rezultatele cele mai estreme.

Intre sistemele filosofice a periodului, ce aū urmatū după Aristotel, locul cel intiiū îl ocupă *stoicismul*. In dīnsul se manifestēsē *subiectivitatea, ca unū ce universalū și cugetătoriu*; in dīnsul se rădică la principiu teoreticū și practicū acest elementū generalū a subiectivității, adică, a cugetărei, și domină preste totū acea, ce este particulariu și unitariu. Fie-care esistență separată este numai productiunea ratiunei spirituale, ce viasē și actionēsē in tōtā lumea; iar ratiunea unică și universală este esența obiectelor. Eca pentru ce și omul nu are altă însămnătate, de cât de a fi subiectivitatea universală, pusă de asupra tuturor esentelor particulare și unitarie; el tre-

bue să caute fericirea sa în viața conformă cu natura și rațiunea, și nu în obiectele esteriore și nici în mulțumirea personală.

În opozițiune directă cu această doctrină se află *epicureismul*. În dînsul *subiectul se mărginesce cu plăcerea pur-personală*; fericirea lui este repausul spiritului filosofic; el se depărtese de orî-ce preocupatiune, caută se scape de dorintele nemoderate, iar în lumea obiectivă iese parte într'atîta, intru cât ea îi servește, ca mijloc de satisfacțiune a propriei sële persoane.

Scepticismul concade în tendința acestor două sisteme numai într'atîta, *ca subiectul să nu se preocupe și să nu se nelinișcă de nimic, ce este esterioriu*; numai scepticismul speră a adăuga această pozițiune prin mijloace negative, adică prin indiferentismul către totu, ce e obiectiv, și depărtarea dela totă cunoștința și voința determinată.

Același caracter de subiectivitate are și ultima sistemă filosofică a anticității, *neoplatonismul*. Rădăcarea subiectului pîne la *insămănătatea necondiționată*, ecă cestiunea, în gîrul căria se învîrte această sistemă. Dacă, pe de altă parte, neoplatonismul se ocupă cu discuțiunile obiective despre Dumnezeu și raporturile lui cu finitul, apoi motivul spre acesta sace în interesul, de a indica transițiunea permanentă dela obiectul absolut la persoana omului. Pentru această și aici principiul dominant este *interesul subiectivității* și chiar marea fecunditate a determinatiunilor obiective are fundamentul său numai în ace circumstare, că subiectivitatea aici a căpătat o importanță necondiționată.

CAPITUL I.

STOICISMUL.

Persoanele, ce reprezintă stoicismul și privirile lor generale asupra filosofiei. Fundatoriul școlii stoice a fost Senon, ce s'a născut pre la 340 n. de Christ, în orașul Cition din insula Cipru; și de națiune nu era atîta grecu, pre cât finicianu. Senon, perțînd în urmarea unei naufrângerî totă averea sa și manudusă de o inclinațiune internă, s'a apucat de filosofie. La începutu el a fost elevul ciniculu Crates, apoi a trecut la megaricul Stilpon, și în fine la aca-

demicul Polemon. Cu modul acesta aŭ petrecutŭ doŭ-deci de ani. In fine Senon, comvingenduse in necesitatea unei filosofii noŭ, aŭ deschisŭ intr'unul din porticele Atenei, ce era ornatŭ cu portretele lui Polignot (σπολ ποικιλῆ) o scŭlă propriă, membrii căria s'aŭ numitŭ stoicii, dela numirea grăcă a porticului de σπολ. Spunŭ, că Senon cinci-deci și opt de ani aŭ fostŭ căpitenia scŭlei stoice și că el aŭ terminatŭ viața sa de bună-voă, fiind forțe bătrînŭ. Moderatiunea lui și abstinerea morală erau renumite in anticitate, și viața lui trecusă in proverbŭ. Pre monumentul, rădicatŭ lui Senon de Atineni dupŭ mŕtea lui, era scrisŭ, dupre părerea lui Antigon regele Macedonie, una din laudele cele mai mari, că adică, «viața lui Senon aŭ corespunsŭ filosofiei lui». Sucesoriu a lui Senon aŭ fostŭ Cleant din Asos, in Asia mică, continuatoriul fidelŭ a doctrinei învătătoriului sŕu. Dupŭ Cleant aŭ urmatŭ Crisip, care s'aŭ născutŭ in orașul Soli din Cilicia și care aŭ muritŭ pre la 208 n. de Christ. El aŭ fostŭ sprigenul capitalŭ a scŭlei stoice; așa că despre dînsul vorbŕu: «dacă n'ar fi esistatŭ Crisip, apoi n'ar fi esistatŭ și stoicismul». In totŭ cazul, pre dînsul trebuie s'el credemŭ fundatoriul capitalŭ a doctrinei stoice; fiind că pentru stoicii posteriori el aŭ fostŭ obiectul unui respectŭ distinsŭ și'l credŕu de o autoritate necontrașisă. Gîducând dupre tradițiunŭ, el era unŭ scriitoriul așa de fecundŭ, in cât aŭ scrisŭ nu mai puțin de 705 cărti, și se dice, că el aŭ vorbitŭ despre unul și același obiectŭ de mai multe-orŭ și aŭ avutŭ datina de atranscrie, ca probe aŭ esemple, cu preferință din poeti. Din tŕte compositiunile lui pŕne la noi n'aŭ agîunsŭ nici una. Cu Crisip se termină șirul filosofilor, cari aŭ fundatŭ scŭla stoică. Representanti ei ulteriori aŭ fostŭ mai mult eclecticŭ, precum, pentru esemplu, Panetiu, amicul lui Scipion cel tinărŭ, care aŭ scrisŭ o compositiune despre obligatiuni, ce mai pre urmă aŭ compusŭ fundamentul cărtii lui Ciceron *de officiis*, și Posidoniŭ, a cărua lectiunŭ filosofice l'cu ascultatŭ Ciceron, Pompeiŭ și alții.

Stoicii aŭ pusŭ filosofia in legătura ce mai strînsă cu viața practică. Pentru dînșii filosofia este doctrina despre înțelepciune in interesul practicŭ, unŭ esercițiu de actiune in virtute, preparatoriul pentru dînsa, sciința despre acele asiome fundamentale și principii, pre basa căroră trebuie sŕse fundesŕ viața morală și bună. Dupre opiniunea stoicilor, instructiunea, sciintele și artele sîntŭ ceva de prisosŭ, și secundariu, dacă noi cu dînsele ne ocupămŭ pentru cu-

noscința lor numai; omul trebuie să tindă numai spre intelegere, spre cunoșterea divinității și conform acestei intelegeri să dispună viața sa. *Logica indică metoda, prin care noi putem a căpăta adevărata cunoștință. Fizica conține doctrina despre natură și ordinul universului. Etica trage din amândouă concluziuni pentru viața practică.*

LOGICA STOICILOR.

§ 1. În logica stoicilor este observabilă tendința spre aflarea unui criteriu subiectiv, adică a unui semn distinctiv a verității, prin mijlocul căruia ar fi posibil să distingem reprezentatiunile vere de cele false. Acest moment în doctrina stoicilor e de însemnat pentru caracterul dogmatic al filosofiei de după Aristotel. După părerea stoicilor, fie-care cunoștință provine dela impresiunile obiective, provocate în noi de obiecte, au dela esperiențele obiective sensibile, pe care ratiunea le intrunesc în idei; cunoștința provine nu dela subiect, ci dela obiect și pentru acesta anume ea este și veră. Ci cu toate acestea este posibil, că reprezentatiunile subiective a facultății noastre imaginarii se amestecă cu reprezentatiunile adevărate, formate în noi de obiecte; de aceea se naște întrebarea, în ce mod putem noi să distingem aceste două specii de reprezentări, cum putem noi să cunoștem, că adevăratele reprezentări sunt vere, iar cele false nevere? Criteriu pentru acesta servește evidența impunătoare și puterea convingătoare, cu care o reprezentare oarecare se leagă de spiritul nostru. Despre reprezentare, ce are o asemenea evidență, și necesită și forță de voință pre spiritul nostru în recunoșterea ei de veră, noi trebuie să conchidem, că ea nu este lucru a facultății reprezentative, ci producție a obiectului real; afară de această evidență convingătoare a reprezentărilor, nu este alt criteriu, fiind că noi cunoștem obiectele numai prin mijlocul reprezentărilor noastre. Și așa, teoria stoică a cunoștinței este unu de mijloc între epicureism și idealism. *E sigur numai acela, ce s'au cunoscut de experiență sensibilă, ci avem noi în adevăr esperiență sensibilă, au nu, acesta se poate rezolva numai prin impresiunea convingătoare a subiectului despre veritate, care formă din dânsul una din reprezentări.*

§ 2. Ce privește pre *fisică*, in care stoicii se apropiă de Eraclit, apoi ei se distingă de predecesorii lor, și anume Platon și Aristotel, prin esplicatiunea omnilaterală a principiului, *că in genere nu există nimic fără de corp, și că totu, ce există, toate obiectele, sânt corporeale*; așa noi acum am văditu, că in logică ei caută a deduce totă cunoscința din impresiunile sensibile. Acest sensualismu și materialismu a stoicilor se pare curiosu in directiunea lor ce moralo-ideală; cu atâta mai puțin el pôte să fie esplicatū din punctul lor de vedere dogmaticū. Existența ideală pentru dînșii este nesatisfăcătoria, luată in sensu obiectivū și esentialū; raporturile însă și actiunile obiectelor sântu ideale, iar obiectele singure trebuie să fie corporale. Tot-o-dată lor li se păre imposibilū, ca idealul să pôte actiona asupra corporalulu, spiritul asupra materiei și vice-versa; totul, ce actionesē unul asupra altua, trebuie să fie de același genū; prin urmare spiritul, divinitatea, sufletul sântu de asemenea corpuri, ci numai de unū altū genū, decât corpul nostru și de cât materia noastră. Urmarea ce mai de aprôpe și mai directă a acestei tendințe a stoicilor, care consta in nimicirea a totū dualismul dintre spiritū și materiă, aū adusū *panteismul lor*. Dacă pônē la dînșii Aristotel aū separatū substanța divină de lume, ca pre o formă pură și eternă de materie eternă, apoi stoicii, rămânând consecinți, nu putēu să admitē această împărțire, care ar fi pututū să escludē totă actiunea reală a lui D-đeu de de'supra lumei; a separa pre D-đeu de materiă ar fi însemnatū pentru dînșii, a prescrie lumei o independență falsă; ei conunescu pre D-đeu și lumea intru'na, ca pre o putere cu manifestatiunea ei. Materia este pentru dînșii cauza pasivă a obiectelor, substratul eternū a actiunei divine; D-đeu este puterea actionătoriă și formătoriă a materiei, presentă cestei din urmă și strins-legată cu dînșia. Lumea este manifestatiunea eternă a lui D-đeu, iar D-đeu este spiritul lumei. Cu modul acesta stoicii își presentaū pre D-đeu și lumea, ca pre o substanță identică sieși, care, fiind observată din partea capacităței sele pasive și schimbătoriă, se numesce materiă; observată însă din punctul de vedere a puterei active și identice sieși, ea se numesce divinitate. Lumea nu are existență independentă, ea nu este existență independentă mărginită, ea este creată de D-đeu,

care o vivifică și o administră. Ea este o ființă mare și via (ζωή), a căria spiritul rationamentatoriu este divinitatea; totul în dinsa este egalmente divin, fiind că puterea divină totul egalmente străbate. D-zeu în lume este necesitatea eternă, care necesităse pre totu obiectul, de ase supune legei neschimbabile; este providența ratională, care creasă și formése totul, conform unui scop; este intelepciunea perfectă, care subține ordinul lumii, vivifică, și recompensă totu, ce este bun, interdice și condamnă totu, ce este rău. În lume nimic nu se pôte separa, nu pôte să iésă din natura și marginile séle; totul se află într'o dependență neconditionată dela ordinul lumii comun, principiul și puterea cărua se află în divinitate. Cu modul acesta de acum în fisica stoicilor s'au manifestat spiritul pur legală a filosofiei lor. Ca și Eraclit, ei sântu inimicii ne'mpăcătii a arbitriului persoanei separate. Acest principiu a unității pentru totu, ce există, 'jau și apropietu pre dînșii și în altu sensu de Eraclit; ca și dînsul, stoicii priméu existența divinității, care se crede de dînșii, în urmarea principiului, espusu mai sus, corporală, adică de focu și puterea încălđitoră, care, ca ast-feliu, ea este puterea de viață în lume; ci acéstă putere iarăși disolvă în sine fie-care viață separată, ca apoi din nou se o poduce din sine, și așa mai departe pöne la infinitu. Ei au numitu divinitatea, când respiratiune ratională, care străbate totă lumea; când focu creatoriu, care formése au nasce pre totă lumea; când eteru, care dupre dînșii nu se distinge de focul creatoriu. În fața acesteii identificări a divinității cu lumea, în urmarea căria totă creatiunea lumii au devenitu pentru stoicii o dezvoltare a vietei divine, cealaltă dotrină despre lume s'au formulatú foarte ușor. Totul în lume se pare lor inspiratú de viața divină; totul se dezvoltă din întregul divinú într'o existență separată, și din nou se disolvă în întregul divinú, formând cu modul acesta imvêrtirea în cercu necesariă, unde se schimbă producerea permanentă cu dispărerea. În acéstă imvêrtire circulară rămâne permanentu numai acest întregu, care etern se tot nasce. Pre de altă parte, în acest întregu a lumii nimic nu există din întâmplare, nimic nu există fôră de scop; și acea, ce există într'unu modu cu totul realu, este ratiunea. Chiar rêu, în nisce sciute margine, aparține perfectiunii întregului; fiind că el este condițiunea virtutei, precum, pentru esemplu, nedreptatea este codițiunea dreptății. În genere universul n'ar fi pututú se fie mai bun și mai conformu cu scopul séu, decât el este.

§ 3. Etica stoicilor se află în legătura ce mai strînsă ca fizica lor. Fizica a dat ce mai mare importanță ordinului rațional a universului, și 'laă făcut să fie mîntînit de mintea divină. Acest punct îl atinge etica, punînd legea supremă a acțiunilor umane și prin urmare totă conformitatea cu legea morală a vieții în dependență de partea raționătorii, în conformitate cu legea naturii în genere. Fericirea supremă, a scopul suprem a tendințelor noastre constă în aceea, ca noi să supunem viața noastră legii generale a lumii și să viăm conform armoniei universului, a naturii. «*Supunîndune naturii*» aă «*viind conform naturii*», ecă principiul moralei stoicilor. Și mai precis. «*Viasă conform naturii tēle ceii raționamentale, intru cāt ea n'aă devenit artificială aă falsă, ci s'aă conservat în simplitatea sa naturală; fii în știința ta și în voa ta aceea, ce tēu făcută natura, adică o parte rațională a unui întreg rațional; tu trebuie să fii însuși rațiunea și să te afle în relațiune cu întregul rațional a lumii, în loc de a fi nerational și ate supune vointei proprii. În acēta constă destinul tēu și fericirea ta, fiind cā numai pre acēstă cale vei scāpa de totă contradicțiunea, ce se află între natura ta și ordinul lucrurilor, esistānde afară de tine, și'ti vei prepara o viață, care curge ca un curent plăcut și nu valuros*». Din acest principiu a moralității, în care tot-de-o-dată se vede și ideea stoicilor despre virtute, decurg cu o necesitate logică particularitățile moralei stoice.

a). *Privirile stoicilor asupra raporturilor dintre virtute și plăcere.* Odată cu cerința conformității în viața naturii, particulariul se supune generalului, și se esclude prin acēta fie-care scop personal și prin urmare și plăcerea, ca o pozițiune din cele mai individuale. Plăcerea, ca decădere a energiei morale, în care singură constă fericirea, aă putut sēse pară stoicilor numai un rău, numai o mărginire în viața fericită. Cleant aă afirmat, cā plăcerea în genere, necomformă cu natura, nu este scopul ei și dacā alți stoici aă declinat intru cāt-va dela acēstă severitate a privirilor lui, și aă admis, cā plăcerea pōte fi privită, ca conformă cu natura, ba din parte și ca fericire, apoi ei cu tōte aceste se tinēu strins de părerea, cā plăcerea nu are nici un preț moral, și nu este scopul naturii. Ea este un ce, care numai ocașionalmente se lēgă cu acți-

unea ne'nteruptă și regulată a naturii; plăcerea nu este actiune, ci o pozițiune pasivă a spiritului. In această privire constă totă severitatea doctriinei stoicilor despre moralitate; *totă ce e personală se negă, fie care scopu esterioriu a actiunii trebuie să fie străinū de moralitate; a lucra cu prudentă, ecă unicul scopu a vietii.*

b). *Fericirile esteriōrie.* Intr'o legătură directă se afiă această privire a stoicilor cu privirea la fericirile esteriōrie. Virtutea este pre de o parte unicul scopu a omului, ca ființă ratională, iar pre de alta, unica lui fericire și norocire; fiind că numai rationarea internă și puterea spiritului, numai voința, conformă cu natura și actiunea, facu pre omū fericitū, și 'i potū da imvingerea asupra ocașionilor și a pedicelor din viața esternă. De aici urmese, că pentru viața morală suntu fōrē de o mare importanță tōte fericirile esterne, precum sănitate, avutia, ect. Aceste fericiri nu mărescu nici cum rationarea, puterea și demnitatea spiritului, ele potū fi usitate intru'nū modū, precum ratiōnamentalū, așa și neratiōnamentalū, și a deveni sorgintea atāt a binelui, cât și a rēului. Prin urmare ele nu suntu singure de sine o fericire, și ca ast-feliū se pōte socoti numai virtutea. Omul virtuosū nu va fi nefericitū, ne avēnd fericirile esterne, aū fiind privatū de dīnsele; așa nereșita in actiunile esteriōrie nu este unū rēū; unicul rēū este îngiōsirea și alteratiunea naturii (razzia). Cistoiicii, declinānd in eticā dela predecesorii sēi, cinicii, admitū o treptalitate și intre obiectele cele mai fōrē de prețū, și că unele din dīnsele, nefiind nici intru'nū casū fericiri morale, potū se fie cu tōte aceste preferite și alese, potū se aibā unū prețū ore-care și in viața morală, pre cât ele ușurēsē viața, conformă cu natura. Așa, pentru esemplu, inteleptul preferi sănitatea și avutia, dacā lui 'iar presta se alēgē intre aceste positiuni cu sērăcia și imfirmitatea. In această alegere el trebuie se urmese principiului ratiōnamentalū; fiind că avutia și sănitatea agiūtā cu tōte aceste actiunea, și prin urmare și actiunea virtuosā, și o agiūtā mai mult, decât sērăcia și imfirmitatea; ci inteleptul nu le pōte lua de fericiri, fiind că ele nu suntu unū ce supremū, pentru care ar fi trebuitū cineva se sacrificie totul; a dispune de dīnsele este mult mai inferioriu, decât a dispune de virtute, cu care in comparatiune ele nu potū fi nici considerate. *Din această distintiune intre fericire și acea, ce meritā numai preferință, se vede, cum stoicii pretulindne aū căutatū se*

admită fericirea numai în sensul ei supremă și să escludă dela dînsa totu, ce e relativu.

c). *Distintiuinea între virtute și viciu.* Această idee abstrată despre virtute se exprimă chiar în caracteristicile oposite dintre virtute și viciu. *Virtutea este rationamentarea, actionarea regulată, conformă cu natura lucrurilor; viciul este o acțiune contrariă rationamentului, denaturată și care se află în opozițiune cu natura și veritatea.* Și așa, de aici conchidă stoicii, că acțiunile omului sîntu aū rationamentale și libere de totă contradicțiunea, aū nu; în cazul înfiū omul este virtuosū, iar în al doile viciosū; orī cāt ar fi de ne'nsemnată contradicțiunea între acțiuni cu rationamentul și natura. Virtuosū e numai acela, care 'i virtuosū în totul, iar viciosū e fiecare omū, care intru'nū sensū ôre-care[este nerationamentatoriu aū nebunū; adică, cine e supusū vre unei vointi, afectiunii, pasiunii, aū altui defectū. Într-o absența unei contradicțiuni și a altei contradicțiuni nu este nimicū intermediatoriu, nu există stare de transitiune, precum nu există ceva de felū acesta între veritate și falsitate. În această conclusiune agiungū stoicii încă și în urmarea convicțiunei, că actionarea adevărată și pur-morală este posibilă numai în cazul, cānd omul dispune de virtute în întregul ei, de cunoscînța perfectă a binelui și de puterea completă pentru realizarea ei. Virtuosū e numai acela, care dispune de tôte virtutile fôrē esceptiune, iar de virtute pôte cineva dispune aū în întregul ei, aū nici cum. De aici apoi decurge totă paradositatea stoică; că tôte apucăturile bune sîntu egalmente legale, și prin urmare egalmente bune, iar cele rēle sîntu egalmente nelegale și o dată cu această și rēle; nu existe treptalitate între bine și rēu, între virtute și viciu; între dînsele se află opozițiunea fundamentală și absolută. Cu tôte aceste stoicii admitū, că acțiunile legale, care după cuprinderea lor concadū cu virtutea, ci nu aū de sorgintă virtutea în totă plinitatea și scopul ei, ocupū mijlocul între bine și rēu, și numai ele nu aū nici unū prețu în sensul moralū.

d). *Dotrina particulariă despre acțiunea morală.* Dotrina particulariă despre acțiunea morală aū desvoltat'o în special acei stoici, cari s'aū făcutu cu modul acesta fondatoriū dotrinei despre obligatiunii. Virtutea constă, după dotrina stoicilor, în sciința absolută, în puterea absolută a spiritului asupra nemulțemirilor, în dominiatiunea absolută asupra mulțemirilor și a pasiunilor, în dreptatea absolută, ce prescrie fie-cărui obiectū ace însemnătate, care 'i apăr-

tine în sistemă întrégă a obiectelor. Comform acestora, obligatiunile se împartă în *obligatiuni, respective la sine însuși și în obligatiuni, respective la societate.*

Cele întii aū de scopū conservatiunea de sine ratiională, comformă cu natura și care ilăturēsă totū, ce e fōrē de folosū și contrariu naturei. Cele din urmă cuprindū în sine relatiunile individului cu societatea. Aceste relatiuni trebuie sēsă determine prin asemănarea tuturor ómenilor între sine, și omul trebuie sē implinēsă tóte obligatiunile de onestitate și umanitate, ce decurgū de aici în respectul aprópelui. Viața socială decurge iarășī din asemănarea naturală a genului umanū. Acestei asemănări se opune împártirea ómenilor duple nationalitate și imperii. Totū genul umanū ar fi trebuitū sē formesē o comunitate mare cu acelēși legi și drepturi. Stoicismul este cel întiū, care aū suleratū idea cosmopolitismului.

e). *Idealul inteptului.* Doctrina stoicilor se termină cu reprezentatiunea *inteptului*; ea trebuie sē presinte, pentru esemplu, și unū model pentru actiunile umane, care arū putē servi de idealū a virtutei, orī-care ar fi ea, agiunge numai ca acest idealū sē fie o realitate precisă și comformă cu idea, apoi sē desemnesē întréga fericire a subiectului, unită cu întregul virtutei. *Inteptū este acela, care în adevērū dispune de cunoscinta ce adevērată. a lucrurilor divine și umane și de cunoscinta și puterea moralei absolute, ce decurge din cunoscinta ce adevērată*; de aici provine, că în dînsul se concentrēsă tótă perfectiunea umană posibilă. O desvoltare mai mare a acestor definitiuni s'ar părē și curiósă; fiind că o perfectiune absolută de felul acesta devine ne potrivită cu idea de individū. Ci chiar pentru acēsta stocii aū prescrisū o importanță mai mare acēstei perfectiuni; fiind că 'nalțarea subiectului particulariū pōnē la virtutea pură și completă, este o cerință, ce se manifestēsē în tótă etica lor; și în acēsta constă distintiunea caracteristică a eticei lor de ace a lui Aristotel, care cerē numai virtuti particulari și relative. Inteptul, dicū stocii, scie totū, ce e posibilū, și intelege totul mai bine, decât orī-cine altul; fiind că el dispune de adevērata cunoscintă a lucrurilor naturale, și de adevērata formatiune a ratiamentarei; el singurū este adevēratul bărbatū politicū, legiuitoriū, oratoriū, pedagogū, criticū, medicū, poetū, în óre-ce omul ne'nteptū tot-dé-una rămâne brutū și neinstructiū, orī de câte cunoscinte ar dispune el. De asemenea inteptul nu este mărginitū de lege și datine; fiind că el are

in sine bunul, ca legea sa propriă. In puterea acestei legi interne el este responsabil numai 'nainte sa însuși și el este domnul actiunilor séle proprii. In urmare a instruirii și a virtutei séle, el este liber de a semina in respectul ocupatiunilor și a modului de viață, și pôte lucra in tôte cercurile de actiune posibilă. El este avut; fiind că el pôte a'și căpăta totu' aceea, de ce are necesă și a nu dori aceea, ce nu are. El e fericit in tôte circumstările; fiind că el are fericirea in interiorul său, in virtutea sa. Din contra, ne'nteptii in realitate nu dispun de nici unu' feliu de fericiri interne și esterne, de care ei își imaginésă, că dispun; ei nu dispun de aceste fericiri pentru cuvântul, că acestia nu au conditiunea fundamentală pentru adevărata fericire; adică perfectiunea spiritului. Respectiv la idea ulterioară, că adică, puterea interioară morală a spiritului este conditiunea necesară pentru fie-care capacitate și actiune și fundamentul fie-căria fericiri adeverate, doctrina stoicilor despre virtute este in multe priviri veră. Ci in același timp și aici domină ace abstractiune, de care suferă tötă sistema; această intelpeciune este un ideal, in realitate neexistând, in respectul cărua și chiar stoicii au convenit, că el nu are o realitate practică. Această intelpeciune este idea generală a perfectiunii, care e neaplicabilă in viață, dar cu tôte aceste ea este pusă in astu' feliu de positiune, că stoicii prin dinsa 'nalța la trépta de principiu numai elementul comun a subiectivității. Subiectul trebuie să devină absolut, in locu' de a fi, ca și mai 'nainte, o parte ocațională a societății; iar realitatea lui sboră in aer și se amestecă cu idealul abstrat. Cu tôte aceste meritul filosofiei stoice constă in aceea; că, in o epocă de decădere, ea cu energiă au sustinut idea moralității și, deducând din doctrina despre moralitate elementul politico-natural, au dezvoltat etica in formă de sciință independentă și separată de politică.

CAPITUL II.

EPICUREISMUL.

Priviri generale asupra Epicureismului. Mai in același timp cu stoicismul și cu putin mai timpuriu, s'au manifestat școala epicureană. Fundatoriul ei au fost Epicur, fiul unui Atenen, ce locuie in insula Samos; el s'au născut pre la 342 n. Ch.

după șese ani dela mórtea lui Platon. Despre gîuneța și instruirea lui noi dispunem de nisce cunoscinte fôrte superficiale. La anul 36 a etătei sële, ele aũ deschisũ o scólă filosofică in Atena, in capul că-ria el aũ statũ pôně la mórtea sa (270 n. Christ.). Sucesorii și elevii sęi compuněu o societate compactă și strins legată prin legăturile de amicitii; și putemũ sě dicemũ, că in epoca de după mórtea lui Alexandru Macedonénul in genere viața socialo-amicală se pune in locul celei politice, care era dispărută. Insuși Epicur compară societatea sa cu liga petagorénă; și diferința consta numai in aceea, că Epicurenii nu aducěu ayutul lor in casa comună, pentru cuvěntul că, dupre espresiunile lui Epicur, amicul cel adevěratũ se increde amicului sěu. Moralitatea lui Epicur fôrte des este disputată; ci dupre mărțuriile ómenilor celor mai de incedere, viața lui in tóte privirile aũ fostũ ce mai morală, iar persóna lui pre cât aũ fostũ demnă de respectũ, tot pre atăta era și de simpatică. In genere, multe din plăcerile brutale, ce se prescriu Epicurenilor, trebuie sě fie privite, ca calomniĩ. Epicur aũ scrisũ fôrte multe opurĩ, chiar mai multe și de cât Aristotel, in acěstă privire el cedă numai lui Crisip. El singurũ chĩar aũ contribuitũ la nimicirea operilor sële color mai insěmuate, și pentru ca dotrina sa sě nu se pėrdě cu totul, aũ estrasũ puntele mai principale a filosofiei sële in nisce sentente, pre care invěțăceii sęi trebuěu ale recita. Din aceste sentente, ce mai mare parte, aũ agĩnsũ și pôně la noi.

PUNTUL DE PLECARE A FILOSOFIEI EPICURENE ȘI ÎMPĂRTIREA EI.

Ș. 1. Directiunea lui Epicur se caracterisase in definitiunea filosofiei lui. El o numesce astũ-feliũ *de actiune, carea prin mijlocul cunoscintei și a argumentatiunii conditionesă viața fericitã*. Cu modul acesta filosofia pentru Epicur aũ avutũ esentialmente unũ scopũ practicũ și s'aũ concentratũ pentru acěsta la Eticã, care trebuie sě ne invěțã, in ce modũ póte fi realizatã viața fericitã. Epicurenii aũ admisũ, e pre adevěratũ, împãrtirea ordinariã a filosofiei, in logicã, pre care aũ numit'o canonicã, in fisicã și eticã; ci logica se mǎrginesce la dínșii cu dotrina despre semnele veritãtei; ei o privěu numai ca pre unũ organũ a fisiceĩ, iar fisica esistã, dupre pãrerea lor, numai pentru eticã, cu scopũ, de a feri pre omũ de pregĩudeciĩ și de basmele, basate pre fenomenele natureĩ și care basme arũ putě sě impe-

dece fericirea lui. Cu modul acesta, noi întâlnim în epicureism cele trei părți cunoscute a filosofiei, numai în ordin invers; fiind că logica și fizica există numai pentru etică. În expunerea noastră noi ne mărginim cu etica; fiind că canonică și fizica Epicurenilor prezintă puțin interes științific, și în special fizica lor. Această știință la Epicurenii se prezintă puțin defectuoasă și apoi ea în totul concade cu doctrina atomistică a lui Democrit.

MORALA EPICURENĂ

§. 2. Împreună cu alți filosofi a timpului său și cu Aristotel, Epicur a căutat, cum noi am spus, bunul suprem în fericire în viața fericită. Fericirea constă, după părerea lui, numai în plăcere, Epicur dice, că virtutea poate să aibă pentru noi preț nu singură de sine, ci întru cât ea ni procură ceva pentru noi înșine, întru cât ni face viața plăcută. Cu toate aceste aici trebuie să cunoștem mai precis definiția plăcerii și noi aflăm, că în acest punct Epicur diferă în trăsăturile capitale de predecesorii săi, Cirinaicii. a) Aristip a prescris de obiect al tendinței omului plăcerea momentană, Epicur la rândul său a spus, că obiectul tendinței omului trebuie să fie plăcerea permanentă și liniștită, ca o poziție, ce s'ar continua în toată viața. De aceea *plăcerea ce adevărată constă în calcul și raționament.* Există multe plăceri particulare, care trebuie să fie neglijate; fiind că ele pot să ni aducă multe neplăceri. De asemenea noi datorim să suferim multe de acele, ce ni cauză durere; fiind că după dinsele urmează o plăcere mare. b). Pentru cuvântul, că intelectul caută bunul suprem numai pentru un moment, ci chiar pentru toată viața, apoi de aceea el mai mult întărește atenția asupra plăcerii și displăcerii spirituale, de cât corporale; fiind că ce întâi se întâmplă, ca o reminiscență și speranță asupra trecutului și a viitorului, iar apoi se mărginește numai cu prezentul. Pe de altă parte, plăcerea spirituală constă în liniștea permanentă a spiritului intelectului, în simțul demnității sale interioare și în abstragerea de la influența sortii. Cu modul acesta Epicur a avut totuși cuvântul să dică, că e mai bine să fi nenorocit fără de raționament și că intelectul poate fi fericit chiar și în mijlocul torturilor. El a putut și mai mult, și în acest caz noi vedem în sine însuși adevărat următorul a lui Aristotel, de a pune plăcerea și fericirea în legăturile cele mai strinse

cu virtutea, și a afirma, că virtutea nu este separată de adevărata plăcere și că nu există viață plăcută fără de virtute și virtute fără de viață plăcută. Din astă cauză, el crede amiciția, care, după opinionea Cirenaicilor, era necesară pentru inteptul, ca mijlocul pentru fericire; fiind că amiciția este legătura oamenilor cugetătorii, legătura solidă, care face pre viață luminosă și plăcută; amiciția ni aduce fericirea permanentă, cea ce plăcerea nu o poate face.

c) Dacă cialaltii hedonici au pus bunul suprem în simțul după puțință pozitivă, puternică și încordată a plăcerii, apoi Epicur, având în vedere posibilitatea fericirii, care s'ar fi întinsă asupra întregii vieți, n'au putut să se imvoască cu acesta. El nu cere pentru viața fericită plăcerile cele mai capricioase; din contra Epicur recomandă conformitatea vieții cu natura, multemirea cu puțină, vigoșitatea și moderatiunea; el ferește doctrina sa de explicațiunea falsă; că adică, el ar recomanda plăcerile oamenilor neabstinenți și pasionați, ca pre fericirea supremă; el se laudă cu aceea, că, având numai pâne de ordu și apă, este mai fericit, de cât Iupiter, și chiar se desgustă de plăcerile, care cer multe cheltue, și acesta nu pentru plăceri în sine însuși, ci pentru relele, ce decurg de aici. Cu toate acestea, acesta nu înșamnă, că inteptul epicurénu trebuie să trăească, ca unu cinic; el va petrece ori unde, va pute să facă acesta, fără de ecstul său, și va căuta să își procure mijloce, ca să trăească comod, cu demnitate și plăcut. Ci inteptul, cu toate că nu este obligat, el poate să nu facă uș de plăcerile cele mai fine; fiind că el în sine însuși are tesaurul cel mare a fericirii sale; fiind că el se bucură de plăcerea ce mai stabilă și mai adevărată, adică de liniștea spirituală și de neescitare. Cu modul acesta, teoria lui Epicur, în opozițiune de plăcerea pozitivă a unor hedonici, termină cu o idee negativă pentru plăcere; fiind că Epicur socotește plăcere numai absența suferinței și a neplăcerii, și, conform acestora, îndreptă acțiunea inteptului spre aceea, ca el să scape de tot, ce e neplăcut. Omul, țice Epicur, face totul, ca să nu sufere durere, ca să nu se tème de dînsa; îndată, ce el a ajuns acest grad, natura lui e satisfăcută, și petrecerile nu potă nici-o dată să i mărească plăcerea, ci numai să l distragă. De aceea fericirea, după Epicur, este unu ce simplu și ușor de căpatat; e de ajuns numai să urmămu naturii, și să nu ni amărăm viața, pre de o parte, cu dorinte de prisos, iar pre de alta, cu frica de mai multe rele imaginare. Intre altele nu trebuie ane teme de

mărte; precum și a trăi nu este un rău. De aceea inteptul nu se teme de mărte, de care ómenii de ordinariu se temú; fiind că dacă noi esistămú, apoi mărte nu este și dacă mărte este, apoi noi nu esistămú. Când mărtea vine, aú noi murimú, noi n'o simțimú pre dinsa; fiind că ea este incetarea tuturor simțurilor. Iar aceea, ce nu ni póte cauza neplăcere, fiind aprópe de noi, cu atáta maí mult nu ne póte escita, când ea este departe, când ea se presintă in venitotiu. Cu modul acesta dotrina epicurénă in tolu locul se concetrésé asupra tendintei pur subiective, *de a aduce individuluí linisce și multemire; ea nu vorbesce nimicú despre destinul moralú a omuluí, ci numáí aú nobilatú, dupre putință, idea anticá despre plăcere.*

DOTRINA LUÍ EPICUR DESPRE DIVINITATE.

§ 3. Epicur sublimésé teoriile séle cu dotrina despre óei, in carú el pune idealul séu de fericire. Dupre dotrina luí, *óeii aú formá de omú, ci corpuí lor nu are intindere, și ei nu sciú necesitátele umane.* Ei ducú in intinderile vage, între lumele imfinite, o viață liniscitá și neschimbabilá, acária fericire nu póte sése mávésce. Din acéstá positiune a fericirei, in care se aflá óeii, Epicur conchide, că ei nu potú sé se ocupe cu dirigerea vietei nóstre; fiind că fericirea constá in linisce. Ei nu nelinicescú pre alții, dar nici pre siné in-suși. De aceea ei nu trebuie a fi obiectul pregúdicieiilor și a friceí, ce nelinicesce spiritul. Acesti óei neactivi a luí Epicur, aceste forme nedestructibile și tot-o dată nesolide, aceste corpuí nemateriale stáú, in adevér, in o legăturá fórte debilá cu restul sistemei luí, ci cu tóte aceste pentru fericirea omuluí representatiunea divinitátiilor trebuie se fie curátitá de totú elementul inspáiméntátoriu, iar pre de altá parte, acéstá dotriná trebuie sé fie tinutá in ast-feliú de formá, in cât ea ar puté se servésce nu spre refutatiunea, ci spre afirmatiunea dotrinei luí Epicur despre fericire.

CAPITUL III.

SCEPTICISMUL ȘI ACADEMIA CE NOA

Ca o conclusiune a tuturor acestor directiuni subiective, aú fostú scepticismul, care aú ruptú cu plinitate legătura dintre subiectú și

obiectū, negând totă veritatea obiectivă, totă cunoștința obiectivă și totă știința obiectivă. Inteleptul scepticismului se concentrează în sine însuși și socote de veritate acea, ce personalmente 'ise pare lui ast-feliū.

În această epocă trebuie se distingemū în genere, Scepticismul anticū, Academia ce noă, și Scepticismul ulterioriu.

SCEPTICISMUL ANTICŪ.

§ 1. Principiul scepticismului. Căpitenia scepticilor antici aū fostū Piron din Elea, contimpuranul lui Aristotel. Fînd-că el n'aū lăsatū nimicū scrisū, apoi marturul cel mai veritabilū a părerilor lui Piron este elevul și devotatul lui, Timon din Flios, pronumitū *silograful* (de la *σλλο*; sarcasmū și *γράφω* scriu), care aū compusū o satira filosofiei grece preesistānde. Direcțiunea fundamentală a acestor filosofi sceptici era, ca a stoicilor și a epicurenilor, mai ales practică; și filosofia, după dinșii, trebuie să facē pre omeni fericiti. Ci ca să fimū fericiti, noi trebuie să scimū, ce feliū sūntū obiectele, ce ne'ncungiurā și cum, prin urmare, noi trebuie să ne referimū către dinsele. La întrebarea înta scepticiū respundū: «că cunoșcerea reală a obiectelor -intrece puțința minții umane», fiind că noi videmū obiectele nu așa, cum ele sūntū, ci cum ni se presintă. Representatiunile nōstre despre obiecte nu sūntū nici vere, nici false; fiind că noi nu putemū intru'nū modū determinatū a afirma despre nimicū. Nici sensatiunile, nici părerile nōstre despre obiecte nu ne instruescū în acea, ce este verū; fie-căria tese filosofice, fie-căria păreri putemū să'ī opunemū o părere contrariā; de aici părerile diverse ale omenilor, și în special a filosofiei în respectul unua și a aceluasi obiectū. În această imposibilitate de cunoștința obiectivă și de știință, adevăratele raporturi a filosofiei este abstinerea cu plinitudine dela cugetare și dela totă opiniunea categorică. Ca să înlăture totă afirmatiunea pozitivă, scepticul usasē tot-de-una espresiuni, în care se manifestesē dubietatea, precum de exemplu: *e posibilū, pōte să fie, pōte deveni, 'mi se pare, că nu pot dice nimicū*; și la espreșiunea de pre urma ei une-orī adăgēu: *chiar și în ace privire, că că nimicū nu pot dice categoric*. Cu această abstinere dela cugetare ei credū a'și realiza scopul lor practicū, adică fericirea; fiind că, după cum ei dicū, după abstinerea dela cugetare urmēsē, ca o umbră,

imposibilitatea spiritului, adică unu daru ocașionalu a furtunei. Cine se bucură de dispozițiunea sceptică, acela tot-de-una viasă in limisce, fôră de ocupațiunii, fôră dorinți, intr'o apatiă perfectă, care nu scie nimicū, nici de bine și nici de-rău. Intre sănitate și infirmitate, intre môrte și viață nu este nici o distintțiune; ast-feliū aū fostū, dupre cum se spune, principiul lui Piron, pre care el își basa *apatia sa sceptică*.

Desvoltarea principiului scepticū. E usor de perceptū, că scepticiū își adună materialul pentru opiniunile lor mai ales din espunerile polomice și din părerile dogmatistilor. Ci principiile lor nu erau profunde și fôrte des se compunēu numai din erori dialectice, care fôrte ușor puteū se fie refutate, și une-orī chīar din minutiosități vagi. Scepticilor antielise prescrie usarea următorelor de ce tropuri sceptice, care nu sūntū altū ceva, de cât nisce intorseturi aū argumente, și care sūntū, dupre tōtă probabilitatea, adunate și esplicate nu de Piron și nici de Timon, ci de Enesidem, care aū trăitū mai târđiu, și, dupre cum se pare, indată după Ciceron. Abstinerea dela cugetarea determinată ei o fundau: a) pre diferința dintre idei și impresiunile sensibile, ce in genere esistă la ómenī. b) pre individualitatea spirituală a ómenilor, pentru care și obiectele unua se presintă intru'nū modū, iar altua in altul. c) pre dispozițiunea distintă a insuși senselor, relativ de proprietățile obiectelor, și pre increderea, că sensele nōstre nu sūntū satisfăcătorie pentru cunōscerea obiectelor. d), pre dependența representatiunilor nōstre despre obiecte, provenite dela diferitele positiuni spiritale și corporale ale omului. e) pre diferința positiunei obiectelor, in raportū către noi și intre dīnsele, adică pre distanța lor. f), pre acea, că noi nimicū nu cunōscemū intru'nū modū directū, ci prin mijlocul unui intermediatorū, precum e aerul g), pre acel faptū, că impresiunile, provocate de unul și același obiectū, potū se fie intre sine cu totul distinte, comform diferintelor de cantitate, temperatură, colóre și mișcare. i) pre dependența representatiunilor nōstre de deprindere; fiindcă acea, ce este mai nou și rarū, lucra asupra nōstre in altū modū, decâtū acea, ce este orlinariu. l). Pre relativitatea tuturor ideilor; fiind că tōte calificativele esprimă numai raporturile obiectelor intre dīnsele, aū cu representatiunea nōstră. m). Pre distintțiunea modului de viață, a datenilor, a legilor, a representatiunilor mitice și a opiniunilor dogmatice, dupre care se distingū ómenī.

§ 2. **Principiile și sistema ei.** Septicismul, introdus fiind în scôla lui Platon de Arcesilau pre la 316—241, au avut aici o mai mare însemnătate, decât în pironismu, și mai ales în urma-rea luptei lui cu sistema stoică. Pentru această luptă scepticismul au căutat punctul său de rașim în autoritatea, de care se bucura operile lui Platon, precum și în tradițiunile despre doctrina lui orală. Arcesilau n'ar fi putut ocupa în Academiă catedra de învățatoriu, dacă el n'ar fi fostu convinsu singuru și n'ar fi convinsu și pre învățecii săi, că privirile lui asupra abstinerei dela cugetarea determinată concad în esență cu privirile lui Socrat și a lui Platon, și că el numai restabilește însemnătatea ce adevărată și primară a platonismului, când esclude metodu dogmaticu a filosofiei. Tendința lui Arcesilau au primitu o impulsione directă dela opozițiunea sa cu sistema pur dogmatică, ce s'au ivit cu puțin mai înainte în scôla stoică și ave pretentiunea, de a fi în toate privirile o ameliorare a sistemului lui Platon. De acea Ciceron observă, că Arcesilau au îndreptat toate combaterile lui sceptice și polemice contra lui Senon, fundatoriul doctrinei stoice. Arcesilau au disputat mai ales doctrina stoicilor despre cunoștință, aducând de argumentu contra ei, că și representațiunile false pot să aibă puterea impresionătorie de convingere și că fie-care representațiune duce numai la formarea de opiniuni și nici-o-dată la formarea de cunoștință; de acea Arcesilau nega existența criteriilor, prin mijlocul cărora noi am pute să ne asigurăm în veritatea cunoștințelor noastre. Dacă în acea, ce noi afirmăm, dice el, s'ar conține și veritatea, noi cu toate aceste n'am pute să ne asigurăm despre dinsa. În acest sens el dice, că e preste puțință, de a ști ceva, ba chiar și acea, că noi nu șcim nimic. Și când e vorba despre moralitate, despre alegerea binelui și respingerea răului, atunci noi datorim, după opiniunea lui Arcesilau, să urmărim probabilității, și se ascultăm ace părere, pentru care noi putem să aflăm mai multe fundamente și totodată și cele mai bune; cu modulu acesta noi vom lucra bineși vom fi fericiți, fiind că o asemenea conduită este rațională și conformă cu esența lucrului. Dintre reprezentanții posteriori a academiului nostru, aici poate fi citat numai Carnead (214—129), a cărui filosofie constă în polemica contra logiceii, fiziceii și teologiei stoice.

lor. Ocupatiunile lui positive constau în încercarea, de a formula doctrina despre metoda cugetărei probabile; acesta este o simplă încercare a doctrinei filosofice despre probabilitate, și o determinatiune a diverselor trepte a probabilității, cunoștința cărora Carnead o crede necesară, și în special pentru viața practică. Academicii mai posteriori se întorc la metoda eclectico-dogmatică.

SCEPTICISMUL ULTERIORIU.

§ 3. Scepticismul antic a rămas încă o dată, în epoca decăderii filosofiei grece. La această epocă aparținesc scepticii cei mai însemnați în respectul științific și a propagat scepticismul Ene-sidem, Agripa și Sext Empiric. Agripa în particulariu se baza pe acea teză, că nimic nu trebuie să rămână nedemonstrat, și tot-o dată fie-care demonstrațiune la rîndul ei are necesitate de altă demonstrațiune, și așa mai departe, pînă în infinit. Sext Empiric, adică un medic grec din secta empirică, ce a rămas în gîmătatea întia a secolului al treilea după Crist. El n-a lăsat două compozițiuni, din care una este intitulată *ipoteses*, care face descrițiunea lui Piron în trei cărți și compozițiunea *contra matematicilor* în nouă cărți. În aceste compozițiuni poți găsi cu toate amăruntimile obiectiunile, ce au opus scepticismul antic contra cunoștinței probate a obiectelor.

ROMANII.

Romanii n-au luat o parte independentă în dezvoltarea filosofiei. Din timpul, ce ocupațiunea cu filosofia și literatura greacă a început să se răspîndă între Romani, în Roma a înflorit și a găsit adeptii cele mai însemnate sisteme filosofice grece, și în special Epicureismul în Lucretiu și stoicismul în Seneca. Acesta s-a început mai ales din acel timp, când trei din cei mai renumiți reprezentanți a instrucciunii și a elocinței atice, adică academicul Carnead, peripateticul Critolaus, și stoicul Diogen, au venit la Roma în calitate de reprezentanți ai Atenei, și Greciei, devenind îndată, după acesta, provinciă romană, au intrat într-un mod vădit în relațiuni de apropiere cu Roma. Și cu toate acestea în Roma filosofia n-a primit nici o dezvoltare vădită. Toată filosofisarea romană era dominată de un

caracteriu eclectică, care cu ce mai mare chăritate se manifestă la unul din scriitorii cei mai influenți a Romanilor, precum e Ciceron. Cu toate acestea, ne lămând contă de absența originalității, a independenței și a rigurosității științifice în filosofia populară a lui Ciceron și a scriitorilor semini lui, noi nu trebuie să desprețuimă cu totul producțiunile lor; fiind că ei au pusă fundamentul și au agătată tranzițiunea filosofiei în educațiunea comună.

CAPITUL IV.

NEOPLATONISMUL.

Date cronologice, biografice și istorico-filozofice a neoplatonismului. În neoplatonismă spiritul antică au făcută cercarea ce mai posterioară și tot-o-dată desperată a filosofiei monistice, adică, a acelei filosofii, care nimic separatiunea între subiectivismă și obiectivismă. Această cercare au fostă făcută de dănsul, pre de-o parte, din punctul de vedere a subiectivismului, și în această privire el se află pre aceeași treptă cu filosofisarea subiectivă a epocii de după Aristotel, iar pre alta, neoplatonismul se interesasă nu mai puțin și de dezvoltarea determinatiunilor obiective a ideilor sublime metafizice, a absolutului; el formulăse sistema filosofiei absolute și în astă privire concade cu filosofia lui Platon și Aristotel, cu care însă se află și în legături esteriore, dându'și de temă a stabili platonismul primariu. Și așa, neoplatonismul din două puncte de privire este punctul de concludsiune a filosofiei antice; în dănsul filosofisarea antică pentru ultima oră s'au re'mforțatū, ci totū în dănsul filosofia antică s'au și disolvatū cu plinitate.

Representantele cel intăiū, tot-o-dată și cel mai însemnată a neoplatonismului este Plotin din Licopolis, în Egiptū. El au fostū invățăcelū a lui Amoniu Saca, care pre la începutul seculului al treile au propusū filosofia lui Platon în Alesandria, ci n'au lăsatū nici unū feliū de compositiuni scrise. Plotin au filosofisatū în Roma pre la anul al patru-decilea a etăței sële, adică între 205-270. El au espusū părerile sële în formă de rationamente fugetive și fōre de nici o legătură, care dupre voința lui după mōrte au fostū puse în ordiunū și publicate în șese eneide, din care fie-care conține în sine câte noi cărți; această înșirare s'au făcutū de Porfiriu invățăcelul lui cel mai

renumit. Porfiriu, s'a născut la 273 și a propus și el în Roma filosofia și arta oratorică. În secolul al patrule neoplatonismul lui Plotin a trecut din Roma și Alexandria în Atena, unde s'a stabilit în Academiă. Între neoplatonicii secolului al patrule, și tot-o-dată între învățații lui Porfiriu, cel mai însemnat loc îl tiné Iamblic, iar între platonicii secolului al cincile Proclu (414—485). Cu căderea și alungarea paganismului de creștinism, care în acest timp devenise dominant, a dispărut și această ultimă floare a filosofiei grece. *Caracteristica comună a tuturor filosofilor neoplatonici este înclinațiunea spre visiune, teosofia și teurgia.* O mare parte din dinșii s'a ocupat cu magia, iar cei mai însemnați din dinșii a declarat, că vedu revelațiunii și visiunii, că disprețuesc venitorul și că facu minuni. Ei erau precăt ierofanți, tot pre atâta și filosofi și a manifestat tendința, de a funda o astu-feliu de filosofă, care ar pute să corespundă creștinismului și tot-o-dată să devin și religiune universală.

În espunerea următóriă a neoplatonismului vom urmări mai ales pre Plotin.

POZIȚIUNEA SUBIECTIVĂ A ESTASULUI.

§ 1. Resultatul tendintelor filosofice, ce a preesistat neoplatonismului, a fost scepticismul, care se pôte socoti, ca o recunoscere a defectuosității înțelepciunii stoice și epicurene, ca nise raporturi cu totul negative a minții umane către totă cuprinderea pozitivă și teoretică. Ci din cauza acestei negatiuni scepticismul a agiunsu la un scop cu totul opositu de acela, la care el tindé; el a voit să fac pre inteptu ase pune într'o apatiă perfectă, și a realizat numai necesitatea unei refutatiuni perfete și a unei lupte cu toate privirile positive; în locu de repausul, ce trebué să aduc scepticismul, el a născut absolutul, și o nelinise ne'mpăcată de nimic. Acesta nelinise absolută a consciinței, ce tindé la un repaus absolut, a produsu într'unu modu imediatu în spiritu dorința imfocată și neliniscită de ase elibera de astă pozițiune, de a afla o cuprindere pozitivă și satisfăcătóriă, care ar fi pututu sta mai pre sus de toate obiecțiunile sceptice. Și anume această tendința atât de dorită spiritului uman a găsit espresiunea sa istorică în neoplatonismu. Subiectul tinde la a cuprinde și a'și impropria absolutul, la al ave într'unu

modu imediatu in interiorul seü, adică, nu prin cunoscinta obiectivă, nu printr'unu mişlocu dialecticu, *ci de dreptulă prin rădicarea mistică a subiectulu în forma contemplatiunei imediate şi a estasulu*. Cunoscerea veritătei, afirmă Plotin, se posede nu prin argumentatiune şi nici prin una din aceste conditiuni şi nu atunci, când obiectele rămănu afară de persona cunoscătoriă, ci atunci, când dispare totă distintiunea dintre subiectul cunoscătoriu şi obiectul cunoscutu; cunoscinta este tendinţa spiritulu spre sine însuşi; nu noi contemplăm ratiunea, ci ratiunea se contemplăse pro sine; pre altă cale, e preste putinţă a agiunge la cunoscinţă. Ci noi trebuie să mergem mai departe de această contemplatiune mintală, unde subiectul şi obiectul suntu separate; trépta ce mai sublimă a cunoscintei este contemplatiunea supremă a uniculu principiu a obiectelor; astu-feliu de contemplatiune, in care spiritul mai mult nu se separă de acest principiu supremu şi in positiunea unei asemenea transportatiuni el se atinge chiar de însuşi absolutu, se simte plinu şi luminatü de dinsul. Cine au agiunsu această unificare pură a sa cu divinitatea, acela dispreţuesce chiar cugetarea pură, pre carea el au amat'o pön' intr'acel timpü; fiind că această cugetare au fostu numai o mişcare şi admité distintiunea între subiectul contemplătoriu şi obiectul contemplatü. Această cufundare mistică in divinitate, au in principiul unitătei, această dispărere in absclutü dä neoplatonismulu unü caracteriu cu totul distintü in comparatiune cu celelalte sisteme filosofice pur grece.

PRINCIPILE COSMICE.

§ 2. In legătura ce mai strinsă cu teoria estasulu se află doctrina neoplatonicilor despre cele trei principii cosmice. La cele doë principii care au fostü şi mai nainte admise in spiritul lumei şi in ratiunea lumei, ei au unitü încă şi unü al treile, care este principiul supremu, unitatea finală a tuturor diferintelor şi opositiunilor; el este astu-feliu de unitate, in care dispare distintiunea eternă, in care el se nimicesce pönë la simplitatea unei esente. Ratiunea nu este această esenţă simplă; fiind că in diusa se cuprinde contradictiunea substantei cugetătoriă a cugetărei şi a obiectulu cugetatü şi mişcarea provine dela ceintia spre a doa; ratiunea este unü ce ne simplu, iar ratiunei nesimple trebuie săi preesiste esenţa simplă. Şi așa, dacă este necesariu, ca să existe unitatea tuturor lucrurilor, pentru cunoscerea ei trebuie să ne-

'nălțămū mai pre sus de ratiune și sē ne urcāmū pōnē la unitatea absolută. Pre acēstă esență primariă Plotin o numescē cu nume diferite, precum, prima, unitatea, fericirea, esența ce mai pre sus de totū, ce esistă. Așa Plotin priveșce și la idea esistentei, ca la o determinatiune de trépta a doa a ratiunei, cu care ea formēsē in ordinul ideilor mai supiórie trépta a doa. Cu tóte aceste Plotin prin aceste nume nu voesce sē esprime cu plinitate esența unităței primariă, ci numai o indică metaforic. El îi négă cugetarea și voința, fiind că neavēnd necesă de nimicū, ea nu este energiă, ci stă mai pre sus de energiă; viața nu este proprietatea ei; ea nu este esistența, nu este ceva, nu este esența, și ei nu'i convine nici una din categoriile cele mai generale a esistentei, așa că ei îi prescriē numai atribute negative. Cu o vorbă, *ea este unitatea primariă neesprimabilă și ne'ntelegibilă*. Plotin aū căutatū prin tóte miđlócele sē'și stabilēsce principiul primariu, ca o simplitate absolută, ce esclude tótă determinatiunea și prin urmare, care nu se află nici intru'nū feliū de raporturi cu altă esistență. Ci el nu este in stare, de a continua acēstă abstratiune, indată ce el se'ncercă, de a espune in ce modū din acēstă esență primariă aū decursū tóte celelalte esente și in specialū cum aū decursū cele doē principii cosmice. Ca sē aibă fundamentū pentru doctrina sa de emanatiune, Plotin se vede necesitatū a recunósce și a es-cugeta principiul primariu, ca principiu producătorū, relativ la principiul secundariu.

DOCTRINA NEOPLATONICILOR DESPRE EMANATIUNE

§ 3. Fie-care doctrină despre emanatiune, și prin urmare și a neoplatonicilor, represintă lumea, ca o emanatiune de rađe, aū ca rēvēr-sare a divinităței, așa că fie-care emanatiune mai puțin imediată aū mai departată are unū gradū mai mǎrginitū de perfectiune, de cât principiul ei și prin urmare suma esistentelor represintă o treptalitate de raporturi. Focul, dice Plotin, emană căldură, neoa frigū, obiectele mirositorie aromă; totū obiectul organicū, indată ce s'au agiunșū plenitudinea desvoltărei sēle, produce ceva, semiuū sieși. Totū in acest modū, și din ființa ce mai perfetă, absolută și eternă emană, in urma-re a unei abondență de perfectiune, acea, ce este de asamine eternū și după principiul sēu cel mai perfetū; adică *emană ratiunea, aū spiri-tul universalū*, ca o reflexiune imediată și unū tipū a unităței pri-

marie. Plotin este foarte avut în expresiuni pentru a exprima, că unitatea primară prin această emanatiune de rađe, aŭ producerea ratiunei, nu perde nimic și nu se imputinesc pre sine. După unitatea primară, ratiunea este esența ce mai perfectă. Ea contine în sine lumea ideilor, totă neschimbabilitatea și esistența ce adevărată. Despre superioritatea și măreția ei noi putem să ni formăm o idee, când vom observa cu atentiune lumea sensibilă, colosalitatea ei și frumuseța, regularitatea mișcării ei ce ne'nterupte, și apoi când ne vom sui cu mintea la prototipul lumii, la esistența lumii ratiunamentale a cugetărilor, când vom contempla obiectele cugetătoare în puritatea lor, și în esența lor netrecătoare, și vom recunoște, că ratiunea este cauza și domnul lor. Pentru ratiune nu există trecut și venitoriu; pentru dînsa există numai un prezent permanent; de asemenea pentru ratiune nu există sucesiunea în întindere, precum și schimbarea în timp; ratiunea este eternitatea pură, iar timpul este numai o imitațiune a eternității. Precum ratiunea decurge din unitatea primară, așa la rîndul său din dînsa *decurge etern spiritul universal*, din cauza căria procesiuni ratiunea nu suferă nici o alterațiune. Spiritul universal este reflesiunea ratiunei, care ratiune tot-o-dată îi și formese existența, precum la rîndul său spiritul lumii insufletesce ratiunea în lumea esteriă; el încorporese ideile ratiunei în materia sensibilă, și această materie este ună ce nedeterminată, fără de proprietăți, fără de existență, ea ocupă locul ultimariu și cel mai inferior în ordinul gradat al emanatiunii. Cu modul acesta *spiritul universal este creatorul lumii vădute*, pre care el o formește din materie, ca expresiunea sa proprie, pre care el o umple și o imviasă și caria el îi comunică mișcarea circulară. Cu aceste se termină ordinul emanatiunii și noi în procesul treptat al emanatiunii ne'mă pogorît din sus, dela divinitate, în gîos, la reflesiunea adevăratei existență, aŭ alumei sensibile; cea ce aŭ și fost scopul doctrinei despre emanatiune.

Spiritele separate, ca și spiritul lumii, viasă o viață amfibă, între principiul suprem, ratiunea și lumea sensibilă, inferioră; ele uneori sînt legate cu lumea și ieș parte în sortile ei, uneori ele se întorc la principiul produciunii lor, care este ratiunea. Din lumea ratiunală, care este patria lor primordială și proprie, spiritele au ieșit în lumea obiectelor, fie-care intru'nă timp determinat pentru dînsule, și nu intru'nă mod întâmplătoriu, ci după necesitatea

internă, și cu toate aceste ele nu s'aũ despãrțitũ cu totul de lumea ideilor ; ele viasã precum intr'o lunã, așa și în cealaltã, și ca și rațele sãrelui, ce în unul și același timpũ atingũ sãrele și pãmẽntul. Cu modul acesta, noi nãmũ reintorsũ din noũ la punctul, de unde amũ plecatũ, espunẽnd filosofia neoplatonicã ; și destinul nostru dupre acẽstã filosofã pãte sã conste numai în acea, ca sã întãrcemũ eugẽtãrile și tendintele nãstre spre patria nãstrã, propriu đisã, spre lumea ideilor, și sã eliberãmũ partea ce mai eminentã a persãonei nãstre de participarea în lumea materialã prin miđlocul omorãrii corpului, adicã a ascetismului. Dar îndatã, ce spiritul nostru s'aũ rãdicatũ pãne la lumea ideilor, pãne la reflesiunea bunului și a frumosului primordialũ, atunci el realisã scopul finalũ a tuturor dorintelor și tendintelor sãle, prin miđlocul conunãrii imediate cu D-đeu, prin miđlocul contemplațiunei entusiaste a unitãtei primariã, în care el se perde.

· PRIVIRI CRITICE ASUPRA NEOPLATONISMULUI.

§ 4. Din toate aceste se vede, cã filosofia neoplatonicã este unũ monismũ, și prin urmare corõna filosofãei antice, intru cãt ea tinde sã concentresã totã adunãtura esistenței intr'unũ punctũ finalũ. Ci fiind cã neoplatonismul aflã principiul sãu supremũ, din care el deduce totã esistența, nu pre calea naturei și a ratiunei, nu pre calea eugẽtãrii independente, ci prin miđlocul estasului, a nimicãrii mistice, a ascetismului și a teurgãei, apoi el se pãte socoti, ca o încercare desperatã, de atrece preste margenele filosofãei, și a agãuuge, prin urmare, la disolutiunea filosofãei antice.

SECTIUNEA IV

CRESCINISNUL ȘI SCOLASTICA.

CAPITUL I.

CRESCINISMUL

IDEA CRESCINã

§ 1. Caracterul victãei morale a Grecãei, chãr și în epoca desvoltãrii ei cea mai mari, consta în supunerea subiectului lumei obiective, adicã naturei, republicãei etc. O erupliunã completã între spiritũ și naturã încã n'aũ sositũ. Subiectul încã nu s'aũ concentratũ în sine

însuși, el încă nu s'au percepută pre sine in însămăntatea sa absolută, in infinitatea sa. Cu sfărămarea vetei grece, in epoca de după Alexandru macedonénul, s'au începută și această erupțiune: Conștiința, negând importanța lunei obiective, s'au concentratú asupra sa însuși ; și tot-o-dată cu această reintórcere s'au ruptú și puntea, ce duce dela lumea esterioră la ce interioră. Conștiința, care încă nu se concentrasé cu plinitate, trebué s'ise pară acum veritatea și divinitatea nu de o cuprindere, ce ar apărține la lumea nóstré. Și écă, că din écéta se manifestésé simțul de nenorocire, simțul unei dorinți nésatisfăcute inlocuesce pre unitatea ce atât de'ncantătoriă dintre spirtú și natură, care forma proprietatea timpurilor de aurú a vetei sociale și estetice a Grecilor. Neoplatonismul aú făcutú incercarea ultimă și desperată, de a agiunge la veritatea, care se afla, dupre dînsul, in cealaltă lume. In teoriă neoplatonismul aú încordatú fórte puterile séle min-tale, iar in practică el aú ucisú pre omul sensibilú prin ascetismú, și écéta pentru cuvêntul, de a poseda veritatea, de a o smulge și a o apropie prin forță de omú. Ci această incercare n'aú fostú încoronată de succesú și filosofia antică s'au terminatú cu disolutiunea perfetă. Cu modul acesta filosofia antică s'au împărțitú intru'nú dualismú, care nu s'au pututú nicí intru'nú modú împăca. Acestă obligatiune, aú luat'ó asuprași Cescinismul. El aú recunoscutú, de principiul sêú, aceeași ideă, pre carea n'aú pututú sé o percépé mintea antică ; adică ideea conunirei esentiale a elementului divinú cu cel umanú. *Incorporarea divinităței*, écă ideea fundamentală și speculativă a Crescinătăței. In practică însă, fiind că la începutú cescinismul aú fostú unú fenomenú religiosopracicú, el se manifestésé in ideea de împăcare a omului cu D-đeú și in cerința renoirei omului, care consta in instruirea spirituală și in streformarea părței sensibile a omului prin spiritul de religiositate ; cea , ce. e in opositiune cu ascetismul purnegativú. Din acest timpú monismul aú rêmasa caracteriul și directiunea fundamentală a tóței filosofii moderne. Și filosofia modernă aú începutú, de unde aú rêmasă filofia antică ; și anume, reintórcerea cugetărei și a consciinței asupra sa iusuși, care formésé caracteriul filosofiei de după Aristotel, servece pentru Descart ca punctú de plecare. De aici aú mersú filosofia modernă măi de parte, la intermediatoriul rationamentalú dintre subiectú și obiectú și la împăcarea acelei contradicțiunii, pre care n'aú pututú sé o împăca filosofia antică.

CAPITUL II.

FILOSOFIA SCOLASTICA.

Istoria filosofiei scolastice. Fărte de timpuriu, încă in operele apologetilor seculului al doile și apărintilor alesandreni, Crescinismul aū venitū in contactū cu filosofia contimpurană, și in sperial cu platonismul. Mai pre urmă, in seculul al noile, Scotu Erigen aū făcutū cercarea unei împăcări a ideilor crescine cu dotrina neoplatonismului; și numaī in adoa gūmčtate a evului meīiu, și anume cu inceperea seculului al unspredecele, s'aū desvoltatū filosofia crescina in sensul propriu, aū așa numita scolastică.

CARACTERIUL ȘI PRINCIPIUL FILOSOFIEI SCOLASTICE

§ 1. Caracterul scolasticeī constă in conunirea dogmei cu mintea cugetătōriă, a credintei cu sciința. Luând dogma din biserică, căria ea îi datorē formularea sa, și aducēnd'o in scōlă, și făcēnd din teologiă obiectul propunerēi universitare, sciința caută s'ē și restabilēscē dtepturile sēle și s'ē apropie dogma de subiectū, care pōnē in acest timpū se afia in opositione cu cunoscința; ea'era privitā, ca o veritate esteriōriă. Se manifestēsē o scriă de incercări, care tindū la ada dotrinei eclesiastice forma unei sisteme sciintifice. Ce intia sistemă dogmatică completă apărține lui Petru Lombard (1164); el aū espus'o in patru cărți, compuse din sentente, care fărte des s'aū comentatū de scolasticiī posteriori. Tōte sistemele scolastice plēcă dela supositione feră, că credința eclesiastică este veritatea absolută; și e de observatū, că filosofia scolastică nici o dată n'aū trecutū preste acēsta supositione; tot-o-dată tōte aceste sisteme se dirigū de interesul, de a atinge acēstā veritate revelatā și datā, de a urca dogmā la forma de rationamentū. «*Credo ut intelligam*». Acēstā sentență a lui Anselm, care aū pusū inceputul și fundamentul directiunei scolastice, s'aū făcutū semnalul a tōtei scolastice. Și in adevērū, ea aū făcutū usū pentru resolutiunea cestiunilor sēle de agerimea ce mai distintă, și care cele mai de multe-orī, trebuie s'ē o spunemū, era numai o formulă silogistică, și aū construitū pre acēstā masimă tōte constructiunile sciintifice, ce ni amintescū architectura templelor gotice. Respânditū fiind fărte mult studiul filosofiei lui Aristotel, care era

numitū filosofū cu preferință, acest studiu a servitū pentru scolastică de fântână a terminologiei și de fundamentū a construtiunilor sistematice. Compositiunile lui Aristotel aū fostū esplicate de cei mai renumiți scolastici, și tot-o-dată ele erau respectate și de Arabi, precum de Aviten și Averoes. Scolastica 'șau agiunsū desvoltarea sa ce mai supremă, atât in artă, cât și in metodul său, prin cei doi reprezentanți a ei renumiți; adică prin Toma Acinatul (dominicanū 1274) și Duns Scot (franciscanū) 1308). Ei aū fundatū doē scōle, intre care din acest timpū s'aū impărțitū tōtă teologia scolastică; una din dînsele 'șau pusū de principiu supremū ratiunea (intellectus), iar cealaltă voea (voluntas) și in urmarea acesteī distintiuni de principiu teoreticū și practicū, fie-care din dînsele aū agiunsū a avē directiuni, esentialminte distinte intre dînsele. Ci tot aici se incepe și decadența scolasticeī; pentru că principiul ei cel supremū aū devenitū și punctul de reintōrcere spre disolutiune. Rationamentalitatea dogmei, unitatea credinței și a sciinței aū fostū supositiunile și tendintele ultimare a filosofiei scolastice; ci acēstă supositiune aū căđutū, terenul metafisiceī scolastice ratiamentale aū dispărutū in dată, ce aū inceptū a privi cu Duns Scot la teologiă din punctul de vedere practicū. Cu distintiunea diretiunilor filosofice in practică și teoretică și mai ales cu despărțirea cugetărei de esistență, filosofia in nominalismū s'aū separatū de teologiă, cunoscința de credință; sciința aū inceptū a fi privită, ca mai superiōriă credinței și autorității in filosofia modernă, și consciința religiōsă in reformatiune aū ruptū legăturile cu dogma, care se tinē numai in traditiuni.

NOMINALISMUL, REALISMUL ȘI CONCEPTIONALISMUL.

§ 2. Alătore cu mișcarea comună a scolasticeī, s'aū desvoltatū și ideile oposite dintre nominalismū și realismū. Inceptul acestor opositiuni trebuie s'el căutămū in raporturile scolasticeī cu filosofia lui Platon și Aristotel. Nominalisti se numeū acei filosofi scolastici, pentru cariī ideile generale aū universale erau nisce nume simple și vagi, ne avēnde representatiuni reale. Dupre privirile nominalistilor nu esistă generalități, nici genuri, precum și nici specie; totul, ce esistă, este unitate, particularitate și obiecte isolute; și pentru acēsta nu esistă nici ratiamentare pură aū subiectivă, ci numai nisce representatiuni a obiectelor particulare și a observatiunilor sensibile. Din

contra realității, după exemplul lui Platon, recunoștea ideilor generale o realitate obiectivă, exprimând caracterul lor prin formula: «*universalia ante rem*». Opozițiunea acestor două direcțiuni s'au manifestată la început între Rostelin și Anselm, din cari cel întâiu s'au dat în partea nominalismului, iar al doile într'a realismului; și începută astă opozițiune cu dinșii, ea se prelungește în totu periodul scolasticeii. Cu toate aceste, chiar de pre timpul lui Abelar (născutu la 1079) s'au formatu o a trea direcțiune intermediatoriă între privirile nominalistice și realistice, care încă din acest timp au început cu mici modificatiuni a deveni dominatoriă și care se manifesta prin formula: «*Universalia in re*». După această scôla, ideile generale sântu productul cugetărei și a reprezentatiunei, ci tot-o-dată ele au și o realitate obiectivă chiar în obiecte, de la care aceste idei n'ar pute sêse abstragă, dacă ele n'ar avé unu continutu chiar însuși în obiecte. Această identitate de cugetare și existență este suposițiunea fundamentală, pre care se basasă toate apucăturile dialectice a scolasticilor. Toate argumentele lor se fundesă pre suposițiunile, că totu aceea, ce se demunstră silogistic, există în realitate cu aceeași formă, cu care ea se presintă și în cugetarea logică. Cu căderea acestei suposițiuni au dispărutu și terenul filosofiei scolastice, și cugetărei, care nega totă obiectivitatea, nu 'iaă rămasu altă, decât asă concentra în sine însuși. Și în adevăr, această distrugere propriă a scolasticeii s'au începutu cu Vilhem Ocam (1347). El au fostu unu luptătoru cu influență contra acelu nominalismu, care au făcutu sê ise simtă puterea pre la începutul filosofiei scolastice, dar acum el s'au prezentat învingătoru mai ales contra acelei forme a filosofiei scolastice, ce în acest timp nu era mai mult vîgurosă, precum era și de desmembrată; el, cu alte vorbe, au ruinat construtiunea dogmatismului scolasticu și au făcutu căderea lui ne'nlăturabilă.

FINE.

TABELA
DE
MATERIA, ESPUSĂ ÎN ACĂSTĂ PARTE A ISTORIEI
FILOSOFIEI.

	pag.
Dedicatiunea	II.
Prefața	V.

INTRODUCȚIUNEA

§ 1. Noțiuni despre istoria filosofiei	1
§ 2. Împărțirea istoriei filosofiei.	6

PARTEA ÎNTIA
FILOSOFIA ANTICĂ.

SECȚIUNEA I.

FILOSOFIA ANTERIOARĂ LUI SOCRAT. CARACTERUL ȘI PRINCIPIILE
FILOSOFIEI PŪNE LA SOCRAT

CAPITUL I.

FILOSOFIA IONICĂ.

§ 1. Principiul și sistema filosofiei lui Tales	10
§ 2. Principiul și sistema filosofiei lui Anaximandru	11
§ 3. Principiul și sistema filosofiei lui Anasimen	12
Concluziune	16

CAPITUL II.

PETAGOREISMUL.

§ 1. Principiul petagoreismului	13
§ 2. Aplicațiunea acestui principiu	15

CAPITUL III.

ELEATH.

	<u>pag.</u>
§ 1. Principiul filosofiei lui Șenofan	17
§ 2. Principiul filosofiei lui Parmenid	18
§ 3. Principiul filosofiei lui Seson	20

CAPITUL IV.

ERACLIT.

§ 1. Principiul schimbărei	22
§ 2. Focul	23
§ 3. Transitiunea către atomism	24

CAPITUL V.

FILOSOFIA LUI EMBEDOCLU ȘI A ATOMISTILOR.

§ 1. Cele patru elemente	26
§ 2. Cele două puteri	ib.
§ 3. Raporturile filosofiei lui Embedoclu cu sistemele eleatilor și alui Eraclit	27
§ 4. Atomele	28
§ 5. Plinitatea și vagitatea	ib.
§ 6. Necesitatea	29
§ 7. Locul atomismului în istoria filosofiei	ib.

CAPITUL VI.

FILOSOFIA LUI ANASAGOR.

§ 1. Principiul ratiunii (<i>νοῦς</i>)	32
§ 2. Anasagor pune capăt realismului, ce a precedat lui Socrat	33

CAPITUL VII.

SOFISTICA.

§ 1. Diversele direcțiuni a sofistice	36
§ 2. Importanța sofistice în istoria culturii	37
§ 3. Sofistii capitali	38
§ 3. Transitiune către filosofia socratică, caracterul pe- riodului următoriu	41

SECTIUNEA II.

FILOSOFIA LUI SOCRAT. — PLATON ȘI ARISTOTEL —

SOCRAT.

	pag.
§ 1. Persóna lui Socrat	43
§ 2. Socrat și Aristofan.	46
§ 3. Condemnarea lui Socrat	47

CAPITUL I.

FILOSOFIA SOCRATICĂ.

§ 1. Sursele filosofiei socratice	50
§ 2. Caraterul filosofiei lui Socrat.	51
§ 3. Metodul socratic	53
§ 4. Doctrina lui Socrat despre virtute	55

CAPITUL II.

SOCRATICII NEPERFETI.

§ 1. Antisten și cinicii	58
§ 2. Aristip și cirinaicii.	60
§ 3. Euclid și megarenii	61
§ 4. Platon, ca discipul perfect a lui Socrat	62

CAPITUL III.

PLATON.

§ 1. Desvoltarea internă a filosofiei și a activității literariă a lui Platon	67
§ 2. Impărțirea sistemelor lui Platon și ordinul părților ei	73
§ 3. Dialectica lui Platon. — a). Ideea despre dialectică. b). Ideea despre știință. c). Doctrina despre idei și produțiunea ideilor d). Expunerea pozitivă a doctrinei despre idei. e). Raporturile ideilor cu lumea fenomenelor. f). Ideea fericirii și divinitatea	74
§ 4. Fizica lui Platon. a). Natura. b). Spiritul	87
§ 5. Etica lui Platon: a) Fericirea supremă; b) Virtutea; c) Republica	92
§ 6. Priviri generale asupra filosofiei lui Platon	99
§ 7. Academia antică	ib.

CAPITUL IV.

ARISTOTEL.

	<u>pag.</u>
§ 1. Logica și Metafisica. — Noțiuni despre dinsele și raporturile lor. a) Logica b) Metafisica	104
§ 2. Fisica lui Aristotel. — a) Condițiunile generale a totu, ce există în natură b) Universul. c) Natura în sensu restrinsu. d) Omul	118
§ 3. Etica lui Aristotel. — Raporturile eticeî cu fizi- ca. a) Fericirea supremă. b) Noțiunea despre virtute. c) Republica.	122
§ 4. Scôla peripateticilor.	128

SECTIUNEA III.

FILOSOFIA DE DUPÔ ARISTOTEL.

CAPITUL I.

STOICISMUL.

§ 1 Logica Stoicilor.	133
§ 2. Fisica Stoicilor	134
§ 3. Etica Stoicilor. — a) Privirile Stoicilor asupra raporturilor dintre virtute și plăcere; b) Fericirile este- riôrice; c) Distintiunea între virtute și viciu; d) Dotrina particulariă despre actiunea morală. e) Idealul intele- ptuluî	136

CAPITUL II.

EPICUREISMUL

§ 1. Puntul de plecare a filosofiei epicurene și împăr- tirea ei	141
§ 2. Morala epicurénă	142
§ 3. Dotrina lui Epicur despre divinitate	144

CAPITUL III.

SCEPTICISMUL ȘI ACADEMIA CE NOĂ.

§ 1. Scepticismul anticu	145
§ 2. Academia noă	147
§ 3. Scepticismul ulterioriü	148

ROMANIÎ.

CAPITUL IV.

NEOPLATONISMUL

	pag.
§ 1. Positiunea subiectivă a estasului	150
§ 2. Principiile cosmice	151
§ 3. Doctrina neoplatonicilor despre emanatiune	152
§ 4. Priviri critice asupra neoplatonismului	154

SECTIUNEA IV.

CRESCINISMUL ŞI SCOLASTICA

CAPITUL I.

CRESCINISMUL.

§ 1. Ideea creşcină	ib.
-------------------------------	-----

CAPITUL II.

FILOSOFIA SCOLASTICĂ

§ 1. Caracterul şi principiul filosofiei scolastice	156
§ 2. Nominalismul, realismul şi concepţionalismul	157

FINE

LISTA CATEGORICA

DE

NUMELE ȘI CONUMELE DOMNILOR ABONATI

— 46 —

A. Clerul.

I. Eminentțiile lor

1	Calinic Metrop. Moldovei și Sucevei . . .	10
2	Neofit Edësis . . .	10
3	Dionisiu Buđoënu . . .	20
4	Iosif Hușiu . . .	10
5	Atanasiu Ex-Romanu . . .	5
6	Isaia Deoclias, Locotent de Roman . . .	1
7	Acsentie Ierapoleos . . .	1
		<hr/> 57

II. Reverentiile lor.

1	Rev. Arch. Calinic . . .	2
2	» N. Popescu . . .	1
3	» Lasarescu . . .	1
4	» Strat. Decusërä . . .	1
5	» D. Alesandrescu . . .	1
6	» C. Enescu . . .	1
7	» Al. Enescu . . .	1
8	» P. Stancu . . .	1
9	» St. Stănescu . . .	1
10	» Mich. Gregorescu . . .	1
11	» Cipr. Angel . . .	1
		<hr/> 12

B. Personalul de instruciune.

I. Domnii profesori.

1	Rev. Iustin Pupfiu . . .	10
2	D. B. Al. Ureche . . .	2
3	Rev. Arch. Cesariu . . .	2
4	D. G. Ionescu . . .	2
5	» P. Constantinescu . . .	1
6	» P. Alesandrescu . . .	1
7	Rev. G. Popescu . . .	1
8	» N. Stăfănescu . . .	1
9	» Arch. I. Nănescu . . .	1
10	» Arch. Nicefor . . .	2
11	D. I. Riurënu . . .	1
12	» B. Șaïcarïu . . .	1
13	Rev. Arch. Climent . . .	2
14	» Arch. Ieremia . . .	4
14	D. C. Erbicënu . . .	1
16	» G. Costăchescu . . .	2
17	Rev. Arch. Ieronim . . .	2
18	» M. Radënu . . .	1
19	D. G. Erbicënu . . .	1
20	» A. Scriban . . .	1
21	» V. Galin . . .	1
22	» C. Stachi . . .	1
23	» I. Negrea . . .	1
24	Rev. Arch. Inocentiu . . .	10

35	D. T. Parvu . . .	50
26	» I. Chiru. . . .	1
27	» N. Corivan. . . .	1
28	» I. Manliu. . . .	1
29	» A. Oratiu. . . .	1
30	» I. Petrariu. . . .	1
31	R. Prot. G. Drăgănescu	2
32	» Econ. D. Matcaș . .	1
33	» » I. Floru. . . .	1
34	D. Gr. Roïu	1
35	» Vălcu Dornescu . .	1
36	» B. Botesanu	1
37	Rev. G. Stamatin. . .	1
38	» Gr. Ștefănescu . .	1
39	» Con. Aramescu. . .	2
40	D I. Marescu	1
41	D P. Bărgăoanu . . .	1
42	» G. Pădure	2
43	Rev. M. Moïsiu . . .	12
44	D. D. Cerches. . . .	1
45	» I. C. Tacit. . . .	1
46	» C. Fortunatu . . .	1
47	» B. Caloénu	20

160

II Domniî Inștitutori.

1	D. N. Roman	1
2	» G. Dumbravă . . .	1
3	» D. Mașcaș. . . .	1
4	» I. Broștenu. . . .	1
5	» St. Țiștescu	1
6	Rev. Al. Mironescu . .	4
7	D. I. Caracičovschi . .	1
8	» N. Caracičovsohi . .	1
9	» N. Cretescu	1
10	Rev. I. Tichel. . . .	1
11	» G. Smeu	1

12	D. Ch. Atanasiu . . .	1
13	» I. Vicolescu. . . .	1
14	» I. Filoteiu	1
15	» D. Ionescu	1
16	Rev. G. Stan	1
		<u>19</u>

III. Domniî Studenti.

1	D. C. I. Șlăvescu. . .	1
2	» V. Gr. Pop. . . .	1
3	» D. Ursenu. . . .	1
4	» D. Vulturenu . . .	1
5	» D. C. Miron	1
6	» Mir. Pompiliu. . .	1
7	» M. Farchi	1
8	» N. Senchea. . . .	1
9	» A. A. Niculescu . .	1
10	» F. Elia	1
11	» G. Orașanu. . . .	1
12	» A. Filip. . . .	1
13	» L. B. Oltenu . . .	1
14	» M. N. Pop. . . .	1
15	» P. Mateescu	1
16	» D. Enache	1
17	» V. V. Chiru	1
18	» N. V. Argent . . .	1
19	» G. Georgiade . . .	1
20	» Ad. Angaroviçi . .	1
21	» Mustea	1
22	» I. Lisescu	1
23	» G. M. Ioaninu. . .	1
24	» N. Săvinescu . . .	1
25	» G. Ciurea	1
26	» I. Georgescu . . .	1
27	» N. Bădescu. . . .	1
28	» I. Petrescu	1

28

IV Domni Elevi.

1	Rev. St. Călinescu . . .	1
2	» N. Rădulescu . . .	1
3	D. D. Iordan . . .	1
4	» Gr. Samfir . . .	1
5	» A. Popescu . . .	1
6	» Eust. Mărculescu . . .	1
7	» I. Covacénu . . .	1
9	» B. Sacharia . . .	1
10	» St. Nicu . . .	1
11	» P. Miron . . .	1
12	» D. Mironescu . . .	1
13	» I. Costescu . . .	1
14	» A. Herescu . . .	1
15	» N. Drăgănescu . . .	1
16	» I. Gîorgescu . . .	1
17	» C. Gregorescu . . .	1
18	» Paul. Predescu . . .	1
19	» G. Stăfănescu . . .	1
20	» A. Andronescu . . .	1
21	» El. Ionescu . . .	1
22	» Ș. Bărbulescu . . .	1
23	» N. Sarulénu . . .	1
24	» G. Iorgulescu . . .	1
25	» D. Rădulescu . . .	1
26	» I. Bolintinénu . . .	1
27	» St. Popescu . . .	1
28	» I. Gîorgescu . . .	1
29	» I. Stăfănescu . . .	1
30	» G. Michaelénu . . .	1
31	» N. Ionescu . . .	1
32	» T. Niculescu . . .	1
33	» A. Slănicénu . . .	1
34	» A. Cristu . . .	1
35	» I. Popescu . . .	1
36	» D. Petrénu . . .	1
37	» I. Bernea . . .	1
38	D. P. Vulpescu . . .	1
39	» B. Rusanénu . . .	1
40	» C. Potopénu . . .	1
41	» B. Bolintinénu . . .	1
42	» N. Cocargénu . . .	1
43	» I. Opranu . . .	1
24	» N. Băcénu . . .	1
45	» N. Tătărescu . . .	1
47	» Crist. Basiliu . . .	1
48	» Mar. Șerban . . .	1
49	» I. D. Nicolau . . .	1
59	» M. Panescu . . .	1
51	» C. Andrian . . .	1
52	» B. Constantinescu . . .	1
53	» N. Marinescu . . .	1
54	» I. Popescu . . .	1
55	» T. Samfir . . .	1
56	» A. Slănicénu . . .	1
57	» T. Iordache . . .	1
58	» B. Grópă . . .	1
59	» G. Filipescu . . .	1
60	» G. Șoldănescu . . .	1
61	» P. Buruénă . . .	1
62	» N. Ciuran . . .	1
53	» G. Davidescu . . .	1
64	» T. Angelescu . . .	1
65	» G. Merap . . .	1
66	» N. Leonescu . . .	1
67	» C. Agură . . .	1
68	» I. Fetof . . .	1
69	» I. Cotea . . .	1
70	» C. Clinténu . . .	1
71	» M. Slatinénu . . .	1
62	» S. Bour . . .	1
73	» M. Strungariu . . .	1
74	» Gr. Savinescu . . .	1
75	» M. I. Movilescu . . .	1
76	» I. Gîorgiu . . .	1

77	D. G. Petrescu . . .	1
78	» A. Vițu . . .	1
79	» N. Criveț . . .	1
80	» G. Rugescu . . .	1
81	» T. Atanasiu . . .	1
82	» G. Timus . . .	1
83	» C. Troténu . . .	1
84	» A. Lefteriu . . .	1
85	» B. Moroșanu . . .	1
86	» C. Găuca . . .	1
87	» B. Bosincénu . . .	1
88	» C. Gîorgiu . . .	1
89	» Cosma Eudochim . . .	1
90	» C. Cernescu . . .	1
91	» D. Constantinescu . . .	1
92	» M. Șarban . . .	1
93	» I. Nicolau . . .	1
94	» M. Panescu . . .	1
95	» C. Andrion . . .	1
96	» A. Samfir . . .	1
97	» N. Marinescu . . .	1
98	» I. Popescu . . .	1
99	» T. Samfir : . . .	1
		<hr/>
		99

C. Profesiunile libere

I. Domniî Avocați

1	D. A. Vucetiți . . .	1
2	» A. Papad. Calimac . . .	1
3	» Gr. Iosefescu . . .	1
4	» G. Gîorgiu . . .	1
		<hr/>
		4

II Domniî Agricultori

1	D. I. Istrati . . .	1
2	» G. Istrati . . .	1
		<hr/>
		2

III. Domniî Mescriași

1	D. D. Iacob . . .	1
2	» R. Constantinescu . . .	1
		<hr/>
		2

IV Domniî Musicanți

1	D. T. Iordache . . .	1
		<hr/>
		1

V, Domniî Cetățeni

1	D. N. Lupescu . . .	1
2	» C. Basiliu . . .	1
3	» G. I. Radoviți . . .	1
4	» C. Eftimescu . . .	1
5	» At. Batinescu . . .	1
6	» N. Condrachi . . .	1
7	» P. Gîorgiu . . .	1
8	» N. Négu . . .	1
9	» I. Frâncu . . .	1
10	» I. Carp . . .	1
11	» A. Popoviți . . .	1
		<hr/>
		11

Domniî Magistrați.

I. Domniî Procurori.

1	D. G. Licîu . . .	1
2	» S. Hociung . . .	1
		<hr/>
		2

II. Domniî Aplotți de diverse categorii

1	D. D. Cristea . . .	1
2	» Gr. Vasiliu . . .	1
3	» I. Giușcă . . .	1
4	» V. Radu . . .	1
5	» A. Iliescu . . .	1
6	» A. Lasu . . .	1

7 D. Gr. Iiescu . . .	1	16 D. M. Cocca . . .	1
8 » B. Jiemon . . .	1	17 » G. Pulțer . . .	1
9 » D. I. Manceș . . .	1	18 » G. Lascar . . .	1
10 » C. Ienadiu . . .	1	19 » N. Ionescu . . .	1
11 » D. Gîosan . . .	1	20 » N. Călinescu . . .	1
12 » G. Arapu . . .	1	21 » D. Matasariu . . .	1
13 » T. Cancicov . . .	1	22 » G. Costin . . .	1
14 » B. D. Colin . . .	1	23 » G. Popoviči . . .	1
15 » G. Teodoru . . .	1		<u>23</u>



A.
I. P.
D. P.
» I. Be

Sântă depuse spre vânzare la toți librarii români din București și la sēmnatul pre contra-pagină operele următoare:

- I. **Psichologia și logica** (Partea I și II a principiilor de filosofie) cu prețu de 3 lei n.
- II. **Morala și Teodicea** (partea III și IV a principiilor de filosofie) cu prețu de 2 lei n.
- III. **Istoria filosofiei**, după Alb. Slegler (partea I. istoria filosofiei antice și a evului meșiu, pōnē la Descart) cu prețu de 4 lei n.

In curēnd și succesiv voră aparē de sub presă :

- I. **Istoria filosofiei**, după același autoriu (partea II; adică istoria filosofiei moderne, dela Descart pōnē in ultimele momente a dezvoltării filosofiei) cu prețu de 4 lei n.
- II. **Cursu de pedagogie și metodologie**, aū dezvoltarea in tōte directiunile pedagogice a principiilor de educatiune alui Frebel și de instructiune alui Pestalotiu; cu prețu de 6 lei n.

VERIFICAT
1937

NB. Pentru operatele de seria a dos sēmnatul pre contra-pagină acceptă cu recunoscintă abonamente dela bunii Român, adresându-se la seminariul de București și rēmânēnd, ca costul respectivu sē se respundē la inămarea fiecărui operatū.