

325 oct
325101 (82)

Inw. A. 61.394.

ISTORIA FILOSOFIEI

DUPRE

ALBERT SUEGLER

DE

IEROD. GENADIU ENACÉNU.



132990

FILOSOFIA MODERNA

PARTEA II.

BUCURESCI
TYPOGRAFIA CURȚII (LUCRATORII ASOCIAȚI)
12, PASSAGIUL ROMÂN, 12.
1873


BIBLIOTECA CENTRALĂ UNIVERSITĂȚII
BUCUREȘTI
Cota
Inventar

16 575

BIBLIOTECA CENTRALĂ UNIVERSITĂȚII
BUCUREȘTI
Cota 16575
Inventar 132 990

RC 71 / 8

BIBLIOTECA CENTRALĂ
BUCUREȘTI
COTA 16575

B.C.U. Bucuresti

C132990

JUNIME ROMÂNĂ STUDIÓSĂ !

Acastă carte este complectarea operei, incepute încă în 1869. Fiind o continuațiune a aceluși studiu, făcută după aceeași direcțiune, mie acum nu 'mă rămâne, de cât să te invit la studiul ei, și apoi la practicarea preceptelor, cuprinsă în dinsa. Fii deci, junime studiósă, activă și prudentă în aplicațiunea ideilor, cuprinse prin operile, analizate în asastă carte....

Enacénu.

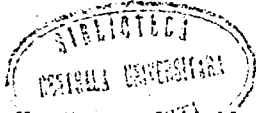
P R E F A Ț A

Prin prefața dela volumul întâi a acestei opere am arătat, că numai în istoria filosofiei există filosofia totală, filosofia spiritului uman.

Sistemele de filosofie ale lui Anaximen, Pitagora, Eraclit, Aristotel etc, nu sînt, decît expresiunile și generalitățile vieții individuale a omului din diversele epoce, sînt mai drept, din epocile respective, în care acești reprezentanți ai spiritului uman au viețuit.

Noi am vădit încă acolo, că după o sistemă de viață, după un grad de cultură a omului, s'a ivit o sistemă, s'au sc'olă filosofică, care au reflectat și au adus viața epocii la generalități, combătînd și chiar de multe-ori negînd ceea, ce era individual și propriu epocii. De altă parte am mai observat, că odată combătută și negată viața, spiritul uman trebuia să inventeze și să exploreze din absolutul noștrii ideale pentru viață, și pre aceste ideale să le investească în formulele mai mult s'au mai puțin corespunzătoare cu natura lor. Aceasta este o lege, și o lege psihologică, pre care spiritul uman nu p'ote trece, dar căria trebuie să i se supună inevitabil.

Eca o cestiune, și o cestiune de importanța ce mai mare, ca să cunoșcem modul, cum spiritul uman trece dela o epocă de cultură la alta, și dela o epocă de cultură determinată la sistema ei de filosofie respectivă. Acestă lege, desfășurată, și pusă în evidență, ni va aduce cunoștința raporturilor strinse, ce există între cultură și filosofie, ne va sc'apa de ștarea acea nedeterminată, în care omul se află, cînd este strins-legat de actualitate, și ne va convinge, că nu fatalitatea, ci o rațiune nedescabilă, progresivă și absolută, este ceea,



ce împinge totul și în parte pe omul dela viață la filosofie și de acolo earăși la viață.

Se începem cu epoca ce mai primitivă istorică, cu cultura omului din Orient și treptat să venim pînă în prezent, pînă unde să întinde filosofia și viața modernă.

Subiectul și obiectul sînt și aici acele două condițiuni, indispensabile pentru cultură și în genere pentru cunoștință. Obiectul este tot-dé-una identic și nealterabil prin sine însuși. El acceptă tot-dé-una de din afară schimbarea, și nu se mișcă pînă nu-l escită subiectul. Subiectul iarăși, privit tot în natura sa, este capabil de mișcare, de acțiune și în special de cultură. Este unu ce, care prin viața și cultura sa poate să ajungă pînă la a modifica pe obiect, și ase modifica și pe sine, devenind ore-cum persoană, adică existînd și cultivînduse pe sine însuși. Și privat de contactul lui cu obiectul, subiectul ar rămînea tot-dé-una numai, ca o posibilitate de cultură, numai ca unu ce nedeterminat și privat de totă expresiunea. — Nu este însă, tot ast-feliu, când subiectul se pune în relațiune de aproape și continue cu obiectul. Obiectul la început influențesă pe subiect; îl impresionesă și-l face, ca să se sperie de dînsul, producînd acte chiar și de acele, care sînt cu totul streine de natura obiectului. Ast-feliu e legea psihologică a raporturilor subiectului cu obiectul și tot-acastă lege noi o vom observa și în istoria culturii genului uman.

În Asia, după cât ni e cunoscut pînă acum, geniul uman a produs cele întăi manifestățiuni ale vieții istorice. Aici, și specialmente în Asia centrală, subiectul pentru întăia dată a început să distinge de obiect; și această distincțiune a dat naștere la cele întăi emoțiuni și chiar acte psihice din partea geniului omului. Spiritul uman, ca și al pruncului din nou născut, a început aici pentru întăia dată a simți, că el este și poate ceva; dar această încă existența și putința erau nedeterminate, și în totul confundate cu obiectul. Subiectul își dicea «eu exist»; și de'ndată ceși propunea, de ași manifesta existența, și a produce fapte, ce iar putea traduce în afară ființa, se vedea pe nesimțite absorbit și confundat în obiect. Această este legea psihologică a raporturilor Eului cu non-eul; și în puterea acestei legi universale a trebuit și spiritul uman să și începă manifestatiunea sa; ce în rezultat a dat cel întăiu grad de cultura istorică. — Într-o asemenea stare psihică spiritul

umănă, cași spiritul celui ce pentru întâia dată vine în contact cu un obiect, n'au raționat, fiind că îi lipsea cunoștința empirică a obiectului său; s'au emotionat, fiind că obiectul lău impresionat; și în loc, ca să privească la obiect cu privirile logice, s'au cel puțin ale moralei, el a fost dominat de o stare nedeterminată; și numai mai târziu au început privirile se la avea un caracter determinat. În starea de emotionare, omul nu se întreabă despre natura adevărată a obiectului; el nici se gândesc la elementele, ce constituie pre obiect, la raporturile acestor elemente, care îi dau obiectului individualitatea, s'au forma lui. Pentru dînsul, obiectul n'are încă nici chiar scop de existență. Subiectul se întreabă despre scopul final al obiectului, precum și despre utilitatea lui în raport cu sine, numai după ce au trecut starea de emotionare, după ce subiectul s'au liniștit în prezența obiectului său.

Observați acum fenomenele de manifestare ale culturii genului uman din timpurile mai antică ale Asiei centrale, și veți vedea o absență totală de filosofie în propriul ei sens. Obiectul, impresionând aici pre subiect, nu lău dat pas de cugetare; și subiectul, privat de raționament calm și cu indiferență asupra naturii obiectului, a erupt în acte de imaginație; a inventat, s'au mai drept a combinat religii, și în dînsle a concentrat totul, totă viața sa; n'au explicat obiectul, ci lău adorat; și nu s'au întrebat pentru ce p'ote fi bun obiectul său, ci din contra a privit la dînsul, ca la un ce rău și chiar inamic subiectului.

Formele de religie orientală, cunoscute sub numele de religii ale naturii, ni dau probele cele mai evidente în această privință.

Fetișismul, (a) pentru exemplu, dă subiectului un rol de acțiune cu totul pasiv, s'au mai drept îl reduce la o pasivitate totală. Omul, care nu ocupă o poziție mai distinctă în această religie culturală, care prin diverse mijloace și acțiuni nu scie ași paraliza sensurile, așe escita și în fine așe transporta, este tot-de-una condamnat, ca să renunțe totalmente la activitatea subiectului său; și chiar pus în poziție, de a cunoște obiectul și ași forma o idee despre dînsul, prin persoane măestre, prin gicitori și vrăjitori săi. Aici obiectul, ce vine în contact cu subiectul, fie în viața individuală s'au

(a) Vorba Fetiș în genere se deduce din vorba portugeză—feticira, ce însemnă forță magică, misterioasă; de asemenea se în această vorbă și în sensul de idol, și orî-ce obiect, făcut pentru adorație.

socială, fie în visuri, s'eu starea de veghere, în relațiunile familiare s'eu politice, nu p'ote să fie înțelesă, decât de gicitorul cel mai abilă. De aici ap'oi rolul celă mare al ierofantilor populari și acelor, cari pentru esplicățiunea unu obiectă, s'eu interpretatiunea unei voi, dispună de averea și chiar de existența poporului, și l' pună în pozițiune, ca totă întreprinderea din oră-care ramură a vieței să o facă numai după consiliul și aprobarea gicitorului. Și de altă parte, să nu credeți, că pers'ona ierofantului, s'eu subiectul lui, este cu mult mai superi'oră subiectului populară, caro nu vieșă, decât prin acesta. Rolul subiectului ierofantieă în fața obiectului, este identică; și decă subiectul se vede aici acționând, ap'oi să simă cu atentiune, și vomă descoperi, că el nu percepe și nu analizésă obiectul, ci lă devinésă; și obiectul pentru acționarea psihică a ierofantului este ună simplu motoră al unei acțiuni, unde numai obiectul din cestiune nu servește, ca obiectă de acțiune a subiectului, și unde subiectul manifestésă tot-dé-una nisce trăsuri și proprietăți nu ale obiectului, ci ale sélo, combinate prin actul imaginațiunei proprii.

În sabeismă (a) pozițiunea subiectului nu diferă mult din ace din fetișismă. Deși subiectul cugetătoră aici ș'aă întorsă privirile sélo dela obiectul particulară și isolată al naturēi, și s'aă înălțată p'ne la sóre, lună și celelalte corpuri ceresci, cu t'ote aceste vedemă și în acéstă religiune, s'eu mai bino cultură, acéșă devinatiune și acéșă lipsă de cugetare și cunosciniă analitică, ca și în fetișismă. Sabeismă însémă forșă; și decă omul în acéstă cultură ar părea, că aă trecută dela obiectele terestre, în puterea unei legi psihologice, la celo ceresci, elă a făcut'ă acéstă nu pentru cuvântul, că obiectele naturēi aă fosti analizate și explorate în proprietățile lor. Acéstă explorare a obiectului se face de către subiectul cugetătoră numai atunci, când el este liberă de impresionarea forte și emotionătoare a obiectului.

Schimbându-se obiectul de studiu al subiectului; și transportându-se omul dela pământă la ceră; dela obiectele isolate ale naturēi, la sistema solară și a fortelor naturēi; el prin acéstă n'aă alteratū întru nimicū raporturile de mai înainte dintre subiectă și obiectă. În locū de unū obiectă fizicū și particulară, omul aă căutată divinitatea și prin dinsa ș'aă pusă subiectul séu în activitate în lumea obiectivă planetară și specialminte în constelațiunea solară. Bela s'eu

(a) Vorba Sabeismă vine de la ebraicul Taba (שׁבַע) forșă, și specialminte ce planetară, și însémă adorațiunea religi'osă a stelelor.

Vaala (a), ca expresiune a sórelui la Babilonení, Vaal-Peor la Moabitení, Vaal-Tor în Tir și Vaal-Tars în Tars, nu sîntú nisco figurí și divinitáti blánde și în totul bine-voitóre pentru omú. Décú Vaal esprima laturea bine fáctóre a sórelui, și se adora ca un principiu vivifáctóru a existenților naturei sub numirea de *luminá*, apoi tot el avea și proprietáti negative și distrugétóre, ca *focul* în atributul de Vaal-Moloch. De aici apoi în sabeismú aceléși raporturi între subiectú și obiectú. Scáipánd omul sabeisticú de ierofantii și ghicitorii fetișismului, carii, cum amú văzutú, sî nega tótá activitatea personalá și subiectivá, el intrá sub influința altóru ierofantii dupre putință apropiatá lá sistema sa de culturá. Și prócum în fetișismú omul cunoscea obiectul prin interpretii naturei, tot-ast-feliú și aici interpretii cerului, în stabilimentul lui Baal-bec din Elispontú, își arrogase dreptul, de impune voința lor și a interpreta obiectul de studiu dupre nisco semne și positiuni ale astrelor, care tot-dé-una eráu combinato de cátre o imaginațiune.

Acéstá sistemá de religiune și culturá represintă în modul cel máf evidentú starea psihicá a subiectului cugetátorú; și fiind încă emotionatú, el nu putea cugeta în modú calmú și prin urmare nici putea fi în positiune, de a începe cu filosofia. El tot-dé-una erupea în acte de ale imaginațiunei, și nu raționamentale, și ca rezultatú ale sforțárilor psihice, putea să albá culturá, exprimată prin religiune și viétá și nici de cum filosofá.

Altrelu modú de raporturi ale subiectului cu obiectul se védú în sistema de religiune și culturá a Chinei antice (b). Aici omul își întórece de o datá privirile scele asupra cerului și páméntului și chiar nu se uítá pre sine, și se pune, ca unú meșiu între dóe extreme, ca unú ce, care cuprinde proprietáti de ale cerului și páméntului. Imperatorul Chinesú Fu-chi construesce o sistemá intrégá de culturá și el se supune legei psihologice, de anu actiona, de cáit în virtutea unú obiectú, a unú subiectú și a unor raporturi între aceste dóe condițiuni de activitate psihicá. Dar, în locú de a privi intru'nú modú directú la obiectul sáu de studiu, și a se uita la páméntú, cerú și omú cu ochii raționamentului, cea ce ar fi pututú da în rezultatú

(a) Veși Duncker's geschichte des Alterthums II-te Aufl. I Bd. s. 110-118.

(b) Veși opera rusá, intitulată : „Desvoltarea treptatá a sistemelor filosofice antice în paralelú cu doctrinele religiúo págáne“ Or. Novicihi. pag. 76—85. Chievú.

o filosofă, el combină proprietățile acestor trei realități de pe spinarea unei scoice misterioase, eșite din riul Lo. Acesta a făcut imposibilă cugetarea rațională și a dat un sbor nou imaginației, care nu este capabilă, de cât de cultură și religioasă. Și pentru mai multă claritate, să punem în evidență atributele pământului, a cerului și ale omului, descoperite de către Fu-chi prin scoica lui misterioasă.

Cerul, luat în totalitatea sa, este expresiunea eternității și a ordinii raționale, adică Tao; și prin acesta chiar el cuprinde în sine esența proprie a fie-cărui lucru, legea și rațiunea esistenței lui. Cerul, fiind Tao seî ordinea rațională a lucrurilor, cuprinde în sine pre Tai-cki, seî pozitivul și negativul existenței; și a nume din combinațiunea lui Tai-cki, seî după altă versiune Daî-ți, a rezultat natura lui *ian* (*iang*); principiul pozitiv, luminos, activ și masculin, în care elementul dominant este mișcarea și nu repausul. Tot acolo și tot din această combinațiune a rezultat și natura lui *in* (*ien*), care este opus lui *ian*, adică principiul negativ, întunecat, pasiv și feminin, unde repausul predomină pre mișcare. Atât *ian* cât și *in*, luate, ca principii abstracte, ca esențe încă nedeterminate, dau în rezultatul combinațiilor lor pre una din cele trei existențe și din care cerul este cerul rațional (*Tao-Thian*), Domnul (*Schang-ti*) și principiul pozitiv și dominant al universului (*Li*). Cerul este și el, ca și toate celelalte existențe, compus din patru elemente universale și constitutive; dar eterul ceresc (*Kien*), apa pură a înălțimilor (*tui*), focul aerice (*Li*) și norul ploios (*Siven*) sînt nise elemente mai pure și în care domină principiul *ian*.

Pământul la rîndul lui este un produs totu al imaginației lui Fu-cki, rezultat din combinațiunile, vădute de dînsul pre spinarea scoice misterioase. Focul, apa, lemnul și metalul sînt cele patru elemente terestre, care pot fi privite, ca reprezentări ale elementelor ceresci, și din combinațiunea acestora, precum și sub influența principiului *in*, a eșit toate obiectele, ce populăse pământul nostru (*a*). Pământul pentru acesta se și consideră, ca mama tuturor obiectelor iar cerul, ca părintele și modelul lor; și fiind că fie-care lucru de pre pământ este un produs al elementului *ian* în relațiune cu *in*, de aceea și fie-care stichie, precum și obiectele, rezultate din dînsel

(a) Veți despre acesta compos. pâr. Ioacint: «China, locuitorii: i, datinele și civilizațiunea» Spt. 1840.

își au protectorii lor în nisea ființii spirituale, numite *schin*, sêu *Kuei*, cari sînt tot protectorii obiectelor, dar în cari predomină elementul negativ și feminin *in*. Acésta interpretatiune a obiectului, este destul de evidentă, că nu contine în sine nimic din acea, ce e propriu ratiunamentărei și prin urmăre filosofiei.

Omul. Totu, ce se află în ceru și pe pămêntu, există într'unu modu neconsciintiosu, și se unesc în omu, ca într'o persónă. Cerul și pămêntul se contopesc și și găsescu mediul lor în dînsul; fiind că omul, dupre privirile chineze, este compus din spiritul rationalu (*ling*), în care predomină principiul cerescu ian, și din corp, care are de basă principiul in, adică cel terestru. Aceste două elemente, uninduse în omu, formesă pre spiritul inferioru (*Huen*), ca unu mediatoru între spiritul și corpul umanu. Dêcă în omu predomină spiritul rationalu asupra celui inferioru, atunci el dupo mórtea corpului devine (*Sien*), adică fericitu; dêcă însă predomină spiritul inferioru, atunci omul devine (*Schen*), adică ființă mediă între fericiti și ómeni, și în genere spiritul naturei. Spiritele *Schen*, ca spirite aeriace, sîntu într'o luptă perpetuă cu spiritele rêle (*Kuei*). Omul este nu numai mësura cerului și a pămêntului, dar și mișcatoru naturei. El lucră asupra ei nu printr'o putere misterioasă și vrăjji, ci prin mijlocul activității morale. Când el urmăse legei cerului, atunci și în natură totul merge bine; iar când declină dela acéstă lege, atunci se ruinesă ordinea naturei. Dintre ómeni imperatoru cu preferință esprimă acéstă mësura a cerului și a pămêntului, și este în pozitiune, de a mântine ordinea naturei.

Privind acum la cerul, pămêntul și omul contemplatiunei chineșe, și punênd aceste existențe, ca obiecte de studiu ale subiectului *Fu-chi*, putem noi să dicem, că aici au lucratu unu ratiunamentu filosoficu? Insuși partea istorică a contemplatiunei ni spune, că *Fu-chi*, ca subiectu cugetătoru, n'au determinatu proprietățile obiectelor sêle de studiu de pre ceru, pămêntu și omu, ci l'au contemplatu și combinatu cu imaginatiunea de pre spinarea scoicei misterioșe. Aici, e pre adeverat, spiritul omului nu se presintă emotionatu de obiectul sêu de studiu, ca în cele două momente de cultură naturală și anteriore. Obiectul sêu de studiu, în persóna mai alesă a imperatorului Chinesu, ar părea, că voescă a spune cu *Socrat*, «omul este o persónă morală» că el, pentru ca să cunoscă lumea, trebue să se cunoscă pre sine, sêu mai drept că *ἄνθρωπος μέτρον πραγμάτων*, adică» omul este mē-

sura lucrurilor». Dar să ni aducem aminte, că activitatea morală, ce se prescrie omului în contemplațiunea chineză, și ecilibrul, ce, cu natura sa, omul ține între cer și pământ, nu sînt întru nimic semine cu paciența stoicului, sîu cu o atla stare psihică, reclamată de momentul filosofisării. Din contra, decă trebuie să determinăm mai de aprópe pre subiectul acionătoru din momentele de cultură naturală, și în speciă, din momentul de cultura chineză și antică, apoi nu mai de cât trebuie să stabilim, că aici omul, ne avînd filosofie în sensul propriu a vorbeii, are numai cultură, și el încă devinés obiectul sîu de studiu, dar nu'l cunósce. — Și totu, ce a făcutu spiritul numai pentru filosofia și cunóscrea obiectului, constă în acea, că pentru subiectul acionătoru, ceru, pământu și omu sînt nisce obiecte ce n'ul emotionés, și asupra cărora imaginațiunea lui Fu-chi contine ideale mai mult sîu mai puțin reale și apropiate la natura obiectelor séle.

De altă parte, decă legea psihologică constă, în a începe studiul obiectului tot-dé-una pre calea imaginațiunei; decă omul trebuie să devinés mai întăiu obiectul sîu de studiu, și apoi să'l percép; decă spiritul umanú a trebuit să devinés mai întăiu fortele naturei în obiectele terestre, fortele astrale în obiectele ceresci, și fortele universale în ceru, pământu și omu; în fine, decă în puterea tot a aceliși legi, spiritul umanú, trece de la unu momentu de cultură la altul, și dela o sistemă de cultură la unu momentu filosofic în virtutea unor motori; se intrébă, dicu, care să fie motorul, sîu cauza, pentru care spiritul umanú n'au rēmasi stationarú, ci a trebuit să trecē chiarși în China dela momentul de cultură alui Fu-chi la cultura lui Confuciu (Chun-chi)?... Solutiunea acesteii cestiuni se capătă din însuși natura cunóscenteii, efectuate asupra obiectului. Omul în locu de ase întreba, care e natura obiectului sîu de studiu; în locu de a supune obiectul analizei și alú desfășura cel puțin în proprietățile lui; în locu de a'i percepe esența, la cea, ce tindea cu cunóscentia sa; el il adoră și i prescrie nisce proprietăți cu totul streine și subiective. Și e presté putința, de anu descoperi, că chiar în contemplațiunea chineză, nu se vede, privind la diusa din punctul de privire moralú al vietei, decăt unu principiu cu totul «mechanicú al moralitátei», unu ecilibru mechanicú și unu među de aurú. Cunóscentia și vieta nu resultă din obiectul de studiu organicú. Totul se referi la diusul intru'nú modú superficialú. Moralitatea nu constă în spiritú, nu în mo-

dul cugetărei, ci în nisele regule de conduită, admise în comună. E-sența se predomină de formalism.

De aici apoi noastră sforțări pentru cunoștință, noastră dorință și tendințe spre cunoșcerea obiectului. Dar se vedem, decât spiritul umană a venit în mod direct la cunoștința obiectului său, și decât el a perceput, că numai analiza și raționamentul calmă asupra obiectului poate să-l dea cunoștința lui.

Cultura spiritului umană încă nu părăsește Asia și omul: încă nu e în poziție, de a face filosofia obiectului său. Mai întâi în lumea stichilor, apoi în lumea animalică și în fine în cea rațională, spiritul umană caută soluția problemei sale celei fundamentale, adică cunoșcerea obiectului. Deși momentele ulterioare ale culturii diferă de cele, de pînă acum espuse; deși spiritul umană în momentele de cultură, cunoscută sub numele de persă, egipteană și indiană, nu are caracterul, de a fi o cultură fetișistă, sau sabaistică; și în fine, deși, cunoșcerea obiectului în formele de religii reflectivă și simbolică se efectuează pe o cale mai mult sau mai puțin diferită, cu toate acestea, și aici, noi vom vedea, imaginația joacă rolul principal. Plecând spiritul umană tot de la obiectul, care este comun pentru toate momentele de dezvoltare, el nu se mulțimesce cu o reprezentare diformă, ca în fetișism, a obiectului său de studiu; și nici nu e satisfăcută cu aceea, ca să recunoască, că omul este măsura mecanică a lucrurilor, că el este mediul de aur, în care cerul și pământul își află echilibrul său. Omul, e pre adevărat, aici este privat de acele emoțiuni, care îl împiedică în genere de la cunoșcerea obiectului. Recursul însă la simboluri, și la semnele de reprezentare ale obiectului, îl face, ca în loc de filosofie, să aibă numai cultură, și în loc de a se servi de facultatea rațională pentru cunoșcerea obiectului, să se servescă de cea imaginară, care lăsa făcut să devină obiectul său de studiu și să-l cunoască numai prin adorație. Pentru mai multă însă claritate, să facem și aici cunoscute mai de aproape diversele forme ale culturii, numite simbolice.

Cultura persă, manifestată mai ales în religia persă, lasă să vedem foarte bine raporturile dintre subiectul cugetător și obiectul de cunoscut, precum și gradul, pînă unde s'a rădădit în această privire cultura persă. Hom sau Homanes, iar mai pre urmă, pre la 599—522 n. de Christ, Zoroastru, după pronunța greacă și Zeredușt, Zeretoștro și Terdeștro, după ce persă, a stabilit în

Zend-avesta (cuvântu viu) privirile spiritului uman, asupra rapo-
turilor subiectului cu obiectul. Pentru cultura persână obiectul, re-
presentatū prin natură, nu este numai o combinațiune mecanică a
mişcării și a repausului (ian și in), ci este Honover sēu enoghe-ve-
righe, eū sūnt, sēu va fi; adică, idea divină a lui Teruane-akerane sēu
a ființei necreate, și de totul cuprindătoare; care ideă transformându-
se în vorbă pură, sântă și acționătoare, aū datū nascere stichiilor primari,
diferite în totul de stichiile terestre, sēu elementele concrete ale
obiectelor. Cu terminii științei noastre de astă-đi, obiectul, dupre cul-
tura persână, își are originea sa în divinitate, și elementele lui con-
stitutive sūntū derivate din însuși esența lui D-đeu. Așa, că deca
subiectul și ar propune întrebarea, privitoare pre proprietățile și na-
tura obiectului, și soluțiunea acestei întrebări s'ar da în sensul cul-
turei persâne, el ar trebui să dică, că obiectul este o manifestațiune
a divinităței și proprietățile lui sūntū derivate din stichiile primari,
resultate din idea enoghe-verighe. — De aici e lucrul pre evidentū, că
natura obiectului, avēnd o origine divină, nu are încă o existență de
sine, și dotată de nisce proprietăți naturale; și punēnduse în con-
tactū cu subiectul, el este iarăși devinatū, și investitū de proprie-
tăți cu totul imaginare. Fiind o similitudine între cultura persână,
și ce fetișistă, este cu tôte aceste o distincțiune sōrte mare. Fetișis-
mul, ca și cultura persână, plēcă dela obiectul naturei; dar în
fetișismū subiectul se emotionēsē de obiectul sēu și de aici și pro-
prietățile obiectului, eșite din imaginațiunea subiectivă, aū avutū
unū caracterū, mai mult de terore. În cultură însă persână, subiec-
tul nu se emotionēsē de obiectū, ne spăimētându-lū mai mult, dar
nici nu aplică încă facultatea raționamentală, din care ar fi pututū
să resulte analiza obiectului sēu de studiu. El își formēsē despre
obiectū o ideă încă imaginară, sēu cel mult siliptică, și în acēsta și
constă progresul spiritului umanū.

Din comparațiunea simboliceī fetișiste cu acea persână resultă a-
celeși raporturi ale subiectului cu obiectul. În fetișismū, noi amū
vēđutū, o pétră necioplită, unū bolovanū, era de ajunsū, ca să mani-
festēsē în afară impresiunile subiectului, provenite dela obiectū.
Precum obiectul, impresiona pre subiectū în sensul de alū emo-
tiona și alū spăimēnta, așa și subiectul la rōndul sēu manifesta în
afară impresiunea sa printr'unū fenomenū diformū, și departe de a
esprima binele, frumosul, sēu și chīarū veritatea natureī obiectului. Și

În simbolică persénă, e pre adevărată, noi nu vedem nimic de aceea, ce ar putea să reprezinte frumosul, binele său și veritatea naturii obiectului; dar ea are un carter, din care lipsește teribilul și deca nu are o formă determinată, apoi nu se vede în dinsa nici diformul. Ormusd, ca expresiune și manifestațiune primară alui Teruane-Akerane, nu are necesitate de un semn vădit. Eșind din Honoverul divin său, mai drept, având de esență, său feruer, această recunoșcare divină, adică «eu sânt», Ormusd se manifestese în afară prin lumină, care este, ca expresiunea alui fizică, și carei servă de acoperiș. Și în respectul moral de asemine Ormusd nu era reprezentat printr'unu ce plastică său expresiv. Binele era una din laturile lui morale, precum și activitatea reprezenta esența atributelor lui metafisice; și cu toate acestea, nici unul din aceste atribute nu aveau o expresiune vădită.

De altă parte, și Ariman, eșind tot din Honoverul divin, și având de atribute ale esenței sale negațiunea și răul moral, nu se manifesta în afară printr'o expresiune deterrminată și formală. Dece Ormusd se asemăna cu lumina, apoi Ariman era negațiunea ei, adică întunerecul; și precum întunerecul nu este unu ce esențial, iar materia după metafizica persénă se socotea nereală, de aceea Ariman se considera numai, ca o ființă aparentă și trecătoare. De aici apoi lipsa de simbolism, proxiu și absența totală de artă plastică, care ar fi putut să arate și mai bine modul, cum subiectul cugetător se impresiona de obiectul său de studiu.

Progresul culturii egiptene în raport cu persénă constă în aceea, că obiectul aici nu este numai cel întâiu moment de escitațiune al vieții, ce constă în lupta dintre subiect și obiect, dintre idee și materie. Din contra obiectul, după această cultură, devine dezvoltarea mai departe a acestui moment, este procesul organic al vieții animalice. Subiectul cugetător vede acum în obiectul său ființe determinate, care își au precum elementele fundamentale ale existenței în divinitate, spiritul primar și materia primară, așa categoriile și condițiunile existenței lor, adică spațiul și timpul primar. De aici apoi și divinitatea egiptenă nu este numai idea abstractă a infinitului, care se dezvoltă în formă și materie, ca în nise condițiunii extreme ale existenței, și unu ce mai mult imaginar; din contra ea începe a avea o realitate obiectivă, și devine o ființă concretă, care intrunesc în sine toate elementele și condițiunile existenței spi-

ritul și materia primară, precum de altă parte, spațiul și timpul primordială.

Morala egiptenă face și mai evidente raporturile subiectului cugetător cu obiectul de cugetat. Lupta morală dintre bine și rău, nu vine de la obiect, ca în sabei-mă, adică de la stichiile universului; ca nu vine de din afară, și nici ca în religiunea persană de la principiul binelui și al răului. Omul în cultura egiptenă a început ase afirma și pre sine și decât subiectul cugetător cu dezvoltarea sa nu s'a urcat încă pînă la acel grad de conștiință, în cât se devine persoană morală, încât să pună în sine originea binelui și a răului, și stare lui de fericire să nu se condiționească, de cât numai cu sine însuși, apoi a ajuns cel puțin pînă la a dice, că inamicii cei mai mari ai lui sîntu însuși pasiunile lui, și starea de fericire se condiționează cu *nimicirea și strivirea pasiunilor*. Nu mai puțin și idea despre nemurirea sufletului pentru întăia dată se naște în subiectul cugetător, și acesta este o probă și mai evidentă, că subiectul cugetător a început ase afirma pre sine 'nainte obiectului de cugetat în procesul cunoscintei.

Simbolica religiunii egiptene reprezintă și mai bine raporturile subiectului cugetător cu obiectul de cugetat. Și pentru ca obiectul de cugetat să fie reprezentat în toate atributele lui, subiectul cugetător a avut necesitate de nisce semne; și aceste semne religiunea egiptenă n'a putut să le ia de aîurea, de cât din lumea organică a animalelor, care îl impresionase și care îl făcea, ca în totu universul, și chiar în D-zeu, să nu vedă, de cât ființe organice cu proprietățile animatului. Eca cuvântul, pentru care ieroglifica egiptenă, care reprezintă semnele simbolice ei, se compunea din semne, ce reprezenta mai mult cugetarea în mod direct, și acesta tot-dé-una sub forma animalică.

Și în adevăr, Amun, divinitatea egiptenă primară, era reprezentată prin o ființă masculo-femină. Amun-Cnef, ἀγαθο-δαίμων, spiritul cel bun, care are proprietatea, de a încunjura universul pre din afară, era reprezentat printr'unu șerpe, înfașurat în jurul sferei terestre. Amun-Ment, de altă parte, fiind că era spiritul producător de toate, se închipuia printr'o capră, care duple opiniunea egiptenilor este animalul cel mai reproductiv. Dar pre de o parte, fiind că în simbolica egiptenă divinitățile n'aveu unu ce determinat și fix, iar pre de altă, fiind că și omul intra între animale, de aceea pre A-

mun-Cnef de multe-orî îl întălnimă representatū și prin șerpe, dar și prin figură de omă cu capulă de capră; pre Sevech, divinitatea timpului, care consumă tôte, îlă representa și printr'ună crocodilă, animalul cel măi destrugătoră pentru egipteni, dar și prin figură de omă cu capulă de crocodilă. Și în genere divinitățile egiptene aveă măi multe semne de representațiune în simbolica lor, și în genere se observă, că tôte aceste semne erău adunate din lumea organică a animalelor, unde intră și omul.

Mulți din istoricii religiunilor antice, avêud de basă prejudiciile poporului egiptênă în respectul animalelor, ce representa divinitățile, aă cređutū, că cultura egiptênă în genere nu s'aă urcată măi sus de fetișismă. Alții, de altă parte, vêdênd că și figura omului e intrată între semnele simbolice ale religiunei egiptene, aă pretinsă, că religiunea și cultura egiptênă era ună antro-po-morfismă complectă, și egipteni aă ajunsă pônă la adotațiunea subiectului cugetătoră.— Opiniunea dintăiă nu e veră, pentru cuvêntul istoric, că în cultura egiptênă aă președută idea egiptênă 'nainte simbolismului și că spiritul cugetătoră măi 'nainte de a representa ideile sêle prin semnele simbolice, el șău formată idea obiectului culturei sêle, și aă limitată acêstă idee în lumea obiectivă, și anume în lumea obiectivă și organică a animalelor. Număi puțin și idea antro-po-morfismului în cultura egiptênă nu'și pôte găsi raționamentele justificatiunei sêle. Dêcă vedemă figura omului între semnele simbolismului egiptênă, și dêca măi multe divinități erău reprezentate măi ales prin corpul omului, apoi număi de cât capul era a animalului, ce duple opiniunea egiptênă întrunea în sine proprietăți semine cu a divinităței din cestiune. Număi sfinesul, representațiunea divinităței Re, sêu a sôrelui, care era privitū de cultura egiptênă, ca gardianul cerului, era prezentatū prin corpă de leă cu capul de omă. Acêstă representațiune, duple datele istorice, este din cultura posterioară a Egiptului, și nu probêsă nici de cum, că subiectul cugetătoră ajunsă pônă la gradul de cultură, unde spiritul se adoră pre sine și unde obiectul de cugetatū este substituitū prin subiectul cugetătoră.

Acest grad de desvoltare este rezervatū, noi vomă vedea, culturei greco-romane, și număi aici spiritul cugetătoră aă începută a adora divinitatea în sine însuși și a privi la lumea obiectivă, ca la ună ce în totulă armonică și frumosă.

Dêcă însă amă pune cestiunea din altă punctū de privire și né'mă

întreba, ore în cultura egiptenă este posibilă filosofia? Răspunsul și aici nu pöte să fie fondatü pre altă lege, de cât pre acea psihologică, unde spiritul nu începe a filosofisa, de cât numai în momentul, când începe a și forma cunoscința analitică despre obiectul de cugetatü. Spiritul umanü, noi amü vëdütü, în cultura egiptenă nu și propusese, de a cunösce obiectul sëu de studiü în lumea cel puțin organică a animalelor. Totü, ce laü ocupatü pre dînsul în acest momentü, era, de ași învestmënta idea obiectului sëu, idea divinităței; într'o formă vëdütă și palpabilă; într'unü tipü, care avea în unele, proprietăți ale sële numai asemănare cu idea divinităței. Eca totul. Eca operațiunea psihică a spiritului cugetătorü și acësta nu putea să'i dea dreptul la o cunoscința analitică și omnilaterală a obiectului de cugetatu, care singură este în stare, de a face pre spiritü să filosofisesë.

Trecënd dé-dreptul la religiunea, care pöte fi privită, ca momentul cel mai imediatü superiorü de cultură a spiritului umanü, noi putemü descoperi, că și aici filosofia, propiü disă, absentésë cu totul. Și totü acea, ce ni presintă distinctü și mai superiorü cultura religiösă indiană, constă în antropomorfismul religiunei sële. În India, nici chîiar ca în Egipt, obiectul divinităței nu se limitésë în natura umană, și duple cum vomü vedea, el are o natură, dar mai mult imaginara, de cât reală, organică a animalelor.

Duple religiunea egiptenă, noi amü vëdütü, töte obiectele și forțele universului sîntü părți din elementele fundamentale ale esistenței primare, adică ale spiritului și materiei primare, ale timpului și spatiului primordialü. În ore-ce duple contemplatiunea religiösă indiană universul cu forțele lü este manifestațiunea, sëu mai bine, desvoltarea a unia și aceliashi substanță imfinite și producëtore de tötă existența. Aici nu se vede mai mult lupta între idee și materie, între timpü și spatiü; din contra, materia este produsă de forța creatrice, precum chîiar și töte elementele constitutive ale universului. Natura pentru acësta devine a fi vieța ratională în diferitele ei trepte de desvoltare. De altă parte, divinitatea nu este nici idea eternităței abstracte, nici uniunea concretă a principiilor cosmice a esistenței; din contra, este ceva personalü, este o substanță, ce și are existența prin sine însuși și numai din sine produce și universul. Divinitatea lucră ore-cum, ca o persönă, duple nisce scopuri rationale și mai mult sëu mai puțin determinate; deși în adevëru, când ne vomü

uita bine, personalitatea divinității indiene, prin aceea chiar, că se dezvoltă până la infinit în alte personalități divine, demonice și umane, își pierde existența sa, și devine unu ce mai nepersonal.

Din cauza acestei pozițiuni nedeterminate și nestabile a divinității; din cauză, că divinitatea indiennă, pentru ca să producă universul, trebuia să emaneze din sine alte personalități de un caracter moral, ca și din ea; din aceste, dăcă cause vedem, că și idea personalității omului, care este baza moralei indiene, este tot atât de nedeterminată și nestabilă, ca și a divinității. Aici, e pre adevărat, lupta morală a omului nu constă în lupta cu materia sau cu pasiunile proprii, care, ca producțiune a materiei, supun pre spiritul influenței ei și lu ducă până la a altera însuși natura. Omul, fiind o emanatiune din divinitate, și prin urmare, având un caracter mai mult sau mai puțin analog cu al ei, pune tendința sa morală în asemănarea cu divinitatea și în confundarea sa cu substanța infinită. Acastă însă tendință în morala indiennă nu se realiză, de cât tot prin luptă, și anume lupta spiritului pentru nimicirea materiei, cuprinsă în corpul său.

Cultura indiennă, privită din punctul de vedere al raporturilor subiectului cu obiectul, pare a da în rezultat o contemplațiune, unde subiectul, având oarecare personalitate morală, are tot-o-dată și o existență, distinctă de a obiectului său de cugetat. În morală, noi am vădută, omul, ca să își implinescă misiunea și tendința sa morală trebuie să lupte cu însuși pozițiunea sa; el este pus în lupta morală nu pentru că ar fi contribuit el singur la această pozițiune; nu pentru că ar fi comis el prin voea sa liberă, sau străbunii sei, vre un păcat moral; din contra această pozițiune morală, din care el nu poate eși, de cât prin lupta spiritului contra corpului, îi este lui creată prin însuși originea esistenței sale. Omul, cum am vădută, este o emanatiune și prin urmare o degradare morală a divinității. Acum din această degradare morală de origine, pentru ca omul să se poată rădica și pune într-o pozițiune de fericire, lui îi trebuie să poarte lupta morală, lupta spiritului contra corpului, lupta, în care se cere, e pre adevărat, voința și deciziunea lui proprie. Acastă anume stare morală a omului și face ca el se aibă o personalitate, ca a lui Brahma sau Tat (el), adică liberă până la un punct. Si fiind omul liber, de ase decide pentru lupta morală, se nasce acum întrebarea, este el liber și de a nu se decide pentru această luptă și a rămânea pentru

tot-dé-una depărtatū de sînul divinităței? . Transmigratiunile dintr'unū corpū în altul, și erarea spiritalū umanū pōnē ce se va decide pentru acēstă luptă, dovedesce pōnē la evidență, că aici nu'și mai are nici unū rolū voința lui, și prin urmare este supusă fatumului, sēu necesităței. Si de altă parte, pusă cestiunea în principiu, putea divinitatea indiēnă să permitē fiintelor, emanate din sine, că să nu se mai reîntōrcē la originea lor? Și decă acēsta ar fi posibilă, apoi nu s'ar putea efectua, decăt cu despărerea divinităței și nimicirea ei. . .

În morala indiēnă nu era personalitate atāt pentru omū, cāt chîr și pentru divinitate; și prin urmare nici subiectū moralū. Aici putemū să afirmămū, mai de timpuriu, că nu era nici chîr personalitate logică, sēu subiectū cugetătorū. Fiind că, pentru ca să avem subiectū cugetătorū, se cere numai decătū, ca să avem și unū obiectū, care obiectū nu numai, că trebuie să'și aibă existența sa independentă de a subiectului, dar tot-o-dată să nu fie nici în relațiuni de inamicie cu subiectul cugetătorū. Ei bine, obiectulū în genere, și în parte materia, dupre speculațiunea indiēnă era cu atāta mai privată de proprietăți și prin urmare mai inamică subiectului cugetătorū, cu cāt era pre-o trēptă mai inferiōră a emanațiunei. Și acēsta însemnă nu a lucra cu rationamentul, ci cu imaginațiunea, și a cunōsce obiectul nu prin elementele lui constitutive, ci prin deducțiuni din divinitate, și în fine însemnă, nu a face filosofie, ci o simplă divinare a obiectului.

Religiunea naturēi în Orientū aū trecutū, noi amū vădūtū, doē trepte distincte de cultură;—cultura religiunei imediate a naturēi, și cultura religiunei mediate, adică religiunea reflectivă și simbolică. În lumea clasică cultura religiunei naturale șau ajunsū trēpta cea mai superiōră de dezvoltare, sub forma *religiunei naturale consciințoșă, sēu religiunea personalităței*.

E pre adevērat, că încă cultura indiēnă, și pōnē la unū gradū și chîr ce egiptēnă, aū începutū a distinge pre subiectū de obiectū, și iaū recunoscutū o voie ôre-care, și chîr iaū prescrișū și personalitatea morală, espusă acolo. Dar în cultura greco-romană subiectul cugetătorū aū începutū ași afirma personalitatea, în sensul ei cel propriu și aū pusū acēstă personalitate, ca unū centru de cunoscință și activitate. Acēsta și dă dreptū culturēi greco-romane, ca săse recunōscē, ca o trēptă superiōră de dezvoltare, și de altă parte aū făcutū, ca idea obiectivă a divinităței să accepte tot-dé-una forme umane, să

aibă consciința de sine și săse recunoscă de persónă. Și aici divinitatea, ca și în celelalte religiuni naturale, este trasă tot din natură, însă pusă mai pre sus de ea. Natura în cultura greco-romană servește numai, ca unū vestimentū, în care se imbracă formele cele frumoșe ale divinităței; și cu tóte aceste, acéstă divinitate, privită ca obiectū, este considerată de către subiectul cugetătorū, ca fundatórea relatiunilor morale ale vietei, ca manuducétoarea destinurilor omenesci, și ca dominátórea naturei în genere.

Și pentru mai multă chiăritate a raporturilor subiectului cu obiectul precum și a momentului, când și cum spirital umanū începe a filosofisa, să observămū mai de aprópe și în șcort cultura greco-romană sub tóte formele ei de manifestatiune.

Teogonia grécă ni presintă trei perióde distincte și fórte caracteristice între dínsele. Mai întâiū periodul lui Uranus și a Geei (Οὐρανός καὶ Γῆ, Pη), în care divinitate și natura au unū caracterū de disordine și chaoticū. Aici lipsesce orī ce formă a esistenței și tótă formatiunea naturei se ivesce în urmarea contactului elementelor chaotiche între dínsele. Al doile periodū este a lui Cronos și a Reei (Χρόνος, Κρόνος καὶ Πέζα, Pη), în care se efectua, organizatiunea în natură și când timpul cu ajutorul căldurei stabilește mai întâiū pacea între elemente, și apoi face, ca aceste elemente săse concentresă în esistențe, unde pentru întâia dată se vede măsura și forma. Dar aceste esistențe suntu încă în total finite, născute de timpū și nimicite tot de dínsul. În fine periodul al treile, séu a lui Zeus, și a Atenei, (Ζεὺς καὶ Ἀθῆνας) cu tóte divinitățile olimpice cele frumoșe și inteligente. Aici, ca productiune supremă a naturei, își are locū omul, care deși este născutū și el de Cronos, dar prin puterea consciinței séle devine dominátorul lui. Cu omul se manifestésă subiectul cugetătorū și tot cu dínsul începe a se face distincțiunea de individū, speciă și genū, care distincțiune dela divitățī trece la obiectele naturei. De aici în, teogonia grécă olimpiécă divinitățī superióre și inferióre, bătráne și tinere, mai forte și mai debile. Si cu tótă distincțiunea acésta fiecare subiectū divinū, séu obiectū al naturei, își are existența și libertatea să deplină în actiune; fie-care existență își are proprietățile și atributtele ei determinate, și pentru acésta e posibilă într'o asemenea cultură și speculatiune religiósă existența filosofiei, séu a raporturilor sciintifice a subiectului cu obiectul de cunoscutū.

Eca în posibilitate existența filosofiei grece, ci mai 'nainte, de a

trece și a arăta existența ei reală, să observăm în scurt și religiunea romană.

Fundamentul esențial al religiunii romane consta în divinizarea personalității omului, și în rădicarea pînă la rangul de importanță religioasă a activității umane, conforme cu un scop. Precum în natură, așa și în viața omului, există o sumă de scopuri, care se realizează prin mijlocele respective. Ci raporturile între scop și mijloc nu depind de la arbitriul nostru; ele sînt de domeniul divinității, căria omul trebuie să se închine, ca reprezentant al scopurilor și de la care el trebuie să ascepte diversele mijloce pentru realizarea lor. De aceea religiunea romană este în mult distinctă de ce greacă, și urmărind, despre cum ține Hegel, (a) necesitatea și cerințele vieții, ea trebuie să aibă un nume distinct de a religiunii grece și să se numească nu religiunea *frumosului*, ci religiunea *teleologică*, adică a conformității cu un scop.

Si în adevăr, după natura scopurilor vieții, nu a celei pur-morale, dar mai ales moralo-politice, vedem că și teogonia romană își împarte divinitățile sale. Jupiter capitolénu (Jupiter capitolinus, optimus, maximus, Victor, invictus) este divinitatea supremă în teogonia romană, și pre acest Jupiter nu trebuie să-l confundăm cu cialaltii, cari după opiniunea lui Varon se rădică pînă la numărul de 300. Acest Jupiter cu Junona capitoléna (Juno capitolina) erau protectorii imperiului roman și reprezentatorii scopului primar și ultimar a vieții politice romane. Tote celelalte divinități se socotéu óre-cum, ca mijloce, pentru realizarea scopului, reprezentat de Jupiter capitolénu. Și Bellona, Mars, Quirinus, Ianus, Victoria, séu Dea vincia, chiar Minerva și Mens, Concordia și Virtus nu erau considerate, decât ca divinități inferioare și supuse lui Jupiter și Junonei și ele contribuiau la realizarea fortunei publice.

Se ține, că instituțiunile unui popor, starea lui politică, și în genere spiritul unei națiuni se conditionează cu religiunea lui. Religiunea greco-romană, noi am vădit, a făcut distincțiunea fundamentală între subiect și obiect. Pentru grec, nu ca pentru omul orientat, obiectul nu are mai mult proprietățile, de a irita și ase pune cu subiectul în relațiuni de inamicie. Din contra, el este recunoscut de către subiectul cugetător, ca individ, speță și gen, care are prin sine existența sa și care în raport cu subiectul nu este în alte re-

(a) Philosoph. der Relig. Zweiter Thl. s. 177.

lațiu, de cât acele a obiectului de cunoscut. De aceea, mai întâi religiunea pre calea imaginațiunei, apoi filosofia pre calea raționamentului analitic vine și se întreabă în scôla filosofiei ionice despre *principiul naturală a lucrurilor*, sêu despre proprietățile obiectului; în filosofia petagorênă despre *forma lucrurilor*; în ce eleatică despre *esistența abstractă a lucrurilor* sêu despre *substanța* obiectului.

Acum, decă spiritul uman, în filosofia grécă ar fi căpătat o soluțiune completă la aceste chestiuni, privitoare pre obiect, el cu cele t ei forme ale esistenței, substanță, proprietăți și formă, ar fi explorat pre obiectul de cugetat, și cu acesta șar fi terminat misiunea sa. Dar încă de aici filosofia a început, a fi în relațiuni foarte strînse cu religiunea. Fiind că religiunea, mai ales ce grécă, nu concepusă obiectul, decăt unilateral; și fiind că ea vedé în totul numai armonia părților constitutive a obiectului, adică laturea lui ce frumôsă, de aceea și filosofia grécă de pôné aici a dat nisce soluțiuni chestiunilor, privitoare pre obiect, mai mult unilaterale și chiar superficiale. De aici apoi Eraclit se întreabă despre *schimbabilitatea lucrurilor*; în aceea, ce privesce forma, substanța și proprietățile lor; iar atomiștii, în opozițiune de Embedoclu, stabilesc, că *puterile mișcătoare* ale universului, și care constituiesc pre obiect, sânt o *necesitate naturală și nentelêsă*, reprezentată prin nisce părți mici și nedescrribibile ale naturei; și infine Anacsagor, fundândușe și mai mult, de cât predecesorii sêi, pre religiunea grécă, vine de concentrésé pre Uranus, Cronus și Zeus în *rațiunea lui creatrice*, care corespunde în totul cu natura acestor divinități grece, și este numai un principiu material, și duple esresiunea lui Anacsagor, un *Deus ex machina*.

Cu acesta însă nu se termină filosofia grécă, fiind că și religiunea greco-romană a avut un continut mult mai comprehensiv. Alături cu obiectul, în religiunea greco-romană a coexistat și subiectul cugetătoru cu tôte proprietățile lui. Religiunea greco-romană în genere nu era, decăt un atropomorfism complet. Zeus al Grecilor și Jupiter al Romanilor, ca esresiunea ce mai superiôră a divinității, duple teogonia greco-romană, nu era, decăt un om, investit pôné și de pasiunile umane. Acastă idee religiôsă despre divinitate, inventată de imaginațiunea ce fecundă și aprinsă a Grecului, și aplicată la vietă de spiritul cel practic al Romanului, n'a putut

să rămâne neanalizată în filosofia greacă. Filosofia Sofistilor a făcutul din *spiritul subiectiv* un *principiu suprem* în *oposițiune de natură*. E pre adevărat, că sofistica greacă a introdus acest principiu în filosofie pe calea negatiunii, și subiectul cugetător al filosofiei sofistice, ca principiu de filosofisare, era un subiect abie empiric, care nu trecea peste limitele vieții și a relativității. Cu Socrate însă principiul filosofiei grece a rămas același; și subiectul cugetător ocupă pre Socrate, ca și pre Sofisti, dar numai în alt sens. Sofistii, noi am vădit, s'au ocupat de subiectul cugetător empiric, și individual; Socrate însă, cu discipulii săi, desfașură subiectul cugetător universal. Pentru Socrate, ca și pentru Sofisti, *omul este măsura lucrurilor*; dar numai această teză este înțeleasă de Socrate în sensul omului universal și în genere cugetător.

Platon și Aristotel însuși n'au mers mai departe de principiul Socratic, care, după cum am vădit, era tot concepțiunea religioasă a lui Zeus, radicată de filosofie la rangul de subiect cugetător universal. Platon prin idealogia și dialectica sa a confirmat legea psihologică a subiectului cugetător, și a stabilit în mod universal, că *pentru o existență este indispensabilă ideea*. Aristotel, plecând de la datele experienței, și studiind existențele obiective, a ajuns la legea, seiu ideea existenței lor, și cu această a confirmat din nou pre subiectul cugetător, seiu legea psihologică, că ideile subiectului cugetător rezultă din obiectul de cugetat și raporturile dintre dînsele.

Filosofia greacă, propriu zisă, se termină aici; și acesta pentru cunctul, că nici religiunea greacă n'au avut o estensiune mai mare. Iar decă în istoria filosofiei întâlnim școlile filosofice, ca ce stoică și epicurică, apoi trebuie să știm, că și aceste școlile n'au adăus nimic în respectul filosofiei, dar numai a confirmat încă o dată pre subiectul cugetător și raporturile lui cu obiectul de cugetat și a spus cerințele și rationamentele vieții morale a le subiectului. Stoicismul, pentru esemplu, fiind o sistemă de filosofie mai mult practică, și având a desvolta mai multe tesele religiunii romane, și vedem în adevăr, că face mai puțină speculațiune, și și limită activitatea sa în desvoltarea tezei, că *pentru ca subiectul să fie fericit, trebuie să se supună naturii și să alege rațiunea*, se înțelege că celei universale. Epicureismul de același caracter, ca și stoicismul, și împins de viața romană, ca și dînșul, a desvoltat în sensul o-

pusă pro subiectul, nu atâta cugetătoru, pre cât moralu, și s'au învârtit în jurul tesei oposite de a stoicismulu: că *fericirea subiectulu constă în mulțemirea lui personală*. Pentru ca filosofia să facă unu pasu înainte, și pentru ca ea să introducă unu elementu nou în cadrele sistemelor sêle, se cerea o noă sfortare pre calea idealelor imagine, și o cultură, a căria idealu de realizat trebuca să fie altul de subiectul uman și relativu.

Acéstă sistemă de cultură, care dupre opiniunea noastră, au pututu să fie capabilă, de a da o noă impulsione filosofiei, este reprezentată prin religiunea sincretismulu alisandrênu, sêu religiunea, cum se mai numesce ea, a sciinței.

În Alisandria Egiptulu, în delta Nilulu, unde se adunase ômeni din tôte estremitățile lumii antice, și unde politeismul orientalu, panteismul indienu, antropomorfismul greco-romanu, și chiar monoteismul iudaicu, cu filosofia grêcă, venise preste cultura egiptenă, s'au manifestat tendința, de a da nascere unei noă religiuni, care ar fi fostu capabilă, de a satiaface necesitățile timpulu, și a vindeca ranele morale ale societăților, ce rezultase în urmarea decadentei simțulu religios și a influenței filosofiei stoico-epicurene. Cerințele unei noă sisteme de cultură s'au vêdut încă în Roma, și panteonul romanu cu divinitățile popórelor învinse nu era altă ceva de cât espresiunea dorinței, de a afla noă ideale pentru cultura și viêța venitoare a omulu. Panteonul însê romanu s'au arătat incapabilu pentru acest scopu, fiind că lui îi lipsea principiul și elementul, necesaru pentru cimentarea diverselor sisteme religiose, preesistânde și fiind că de altă parte, el nici nu schimbasese ideea de om și D-đeu și nici era capabilă de a o schimba. În Roma spiritulu umanu îi lipsea condițiunile chiar psihologice pentru inventarea de ideale noe și din combinatiunea unor ideale de cultură și religiune, desecate, era preste putință, de a căpăta o idee noă și distinctă despre om și D-đeu.

Pentru acêsta au trebuit să pactisese întrega cultură a spiritulu umanu religiosă cu filosofia antică, pentru ca de aici să pôte resulta ideea, că *D-đeu este o unitate concretă și mai mult sêu mai puțin personală*, și tot-o-dată distinctă de D-đeul Orientulu și a religiunei greco-romane. Aici D-đeu nu se presintă, că armonia laturei fizice și morale, ca în religiunea frumosulu grecu; de altă parte, el nu este nici o putere viă și fenomenală a naturei, ca în religiunile

naturale ale Orientului; s'eu în fine, ființă semină omului și constructoare de viață moralo-socială, ca în religiunea romană. Divinitatea religiunii sincretismului alisandrénu este obiectul nu a unei adorațiuni, ci mai mult un obiect de cunoștință a omului; spiritul nu se confundă cu materia, precum și nici creatorul cu creatura. D-zeu în sine însuși, fiind o unitate concretă, pentru omă a devenit o idee abstractă, care nu se poate supune cunoșterii regulate și racionamentale a lui, de cât prin mijlocul grației divine și a estasului psihologic. În si-retismul alisandrénu demonii, adică spiritele, s'eu conii, omul și natura s'unt emanatiuni ale divinității și numai fiintele demonice, ca cele mai aproape de d'nsul cu esența și puritatea lor morală, pot să cunoască pre D-zeu și să servescă, ca intermediatori între D-zeu și omă. Aici și chiar rolul morălu a omului este distinct de cele mai de nainte.

Ființa morală, omul, fiind o emanatiune din divinitate, și prin urmare, având în sine din esența divină, el poate să aibă și capacitatea de o viață mai morală. Ne fiind omul un fenomen al naturii între celelalte fenomene, ca în religiunile naturale ale Orientului; de altă parte, și nerudinduse, s'eu mai drept, necomfundându-se omul cu divinitatea, ca în religiunile greco-romane; el aici, în emanarea divinității, din care rezultă universul, are o tréptă determinată, și, ocupând un loc fix între cele-l-alte ființe, are tot-o-dată și o natură divină morală determinată. — F'ind însă, că în genere emanatiunea divinității era un fel de materializare a însuși divinității, și tot-o-dată o degradare a ei, de aceea și omul în ființa sa morală are un ce degradător, care numai pre calea vieții morale, prin lupta intelectuală și morală trebuia să fie spiritualizat.

Aici, e pre adevărat, germenele personalității morale a omului există, dar el nu se poate desvolta și mai ales manifesta, și prin urmare trebuia să rămână tot în germene. Pentru personalitatea morală a omului e necesară, mai întâi pre calea pur-intelectuală o laboră racionamentală și o cunoșcere a divinității prin propriile puteri ale spiritului, și nu un entusiasm și o transportatiune; de altă parte, pre calea pur-morală, se cere, ca omul să se considere, nu ca o degradare a divinității, și nu ca o imperfecțiune pentru calitățile lui fizice; din contra, el pentru acesta trebuie să se considere, ca un ce perfect, și chiar, decât necesitatea unei culturii morale devine necesară, apoi și acesta trebuie să se considere tot ca rezultatul voiei omu-

lui, degradatū acum printr'unū păcatū. Atunci numai, elementele constitutive ale omului devinū tōte bune, și escelente, și scopul moralei constă în purificarea de păcatul său erōrea morală, iar mijlocele spre perfecționarea morală este virtutea, său activitatea regulată a spiritului pentru practicarea binelui și aflarea adevărului. Acastă treptă de desvoltare atât intelectuală, cât chiar și morală a culturēi omului, întrecea puterile psihice ale ființei cugetătoare și omul pentru unū asemine gradū de cultură, trebuia să trecē din religiunile naturale în cele revelate.

Sistema de cultură a omului din religiunea alisandrēnă aū trecutū ore cum în întregul ei și chiar în filosofia, ce pōrtă același nume. Filosofia însuși alisandrēnă era unū sincretismū a religiunilor orientale și greco-romane. Și precum în religiunea alisandrēnă intrasē sciința, ca scopū ultimārū a filosofiei grece, așa și în filosofia alisandrēnă transportatiunea în divinitate era unica procedură logică, prin care spiritul omului pōte să ajungē la cunoșcința obiectului de cugetatū. Cu alte vorbe, în cultura alisandrēnă, precum n'aū fostū o religiune, propriu disă, care să satisfacē tōte aspiratiunile și să esplice tōte idealele imaginare ale omului, așa de altă parte, nu putemū recunōsce, că aū esistatū și o filosofă în tōte condițiunile ei, care pe calea rationamentārei calme, să cunōscē obiectul său de studiu și săse servescē de o dialectică său-nisce proceduri logice fise și determinate. Transportatiunea în divinitate era pentru sistema alisandrēnă unica cale logică pentru cunōscerea obiectului său de studiu, iar de-gradarea morală a lui îi reclama nimicirea sa însuși.

Trebuia o impulsione noă, trebuia unū idealū ast-feliū, care să satisfacē tōte cerintele morale ale omului, și de altă parte, să nu impedece desvoltarea treptatā și morală a filosofiei.

Idea, care aū datū satisfactiunea tuturor cerintelor spiritului umanū; idea, care aū rădicatū pre spiritū dēsupra naturei, fōrē ca tot-o-datā să nege natura; în fine, idea, care, de altă parte, aū datū lui D-đeu rangul de creatorū și tot-o-datā a unū creatorū cu cunșcință iar omul aū fostū consideratū, ca ființă liberă, respectivū de creatorul său; iđeă, dīcū, care aū complectū tōte lacunele filosofiei și mai ales a religiunilor naturale antice; acastă ideă se aduce pre pāmēntū și se introduce în spiritul umanū de cătrē religiunea supra-naturală, revelatā noē în creștinismū. Și dēca idea creștinismului se vede pōnē la unū gradū în iudaismū, apoi trebuie să recunōscemū, că, D-đeu fiind

creatorul al omului, el este tot-odată și persoana cu preferință morală; iar natura, sêu obiectul, de și nu e contrară omului, sêu subiectului cugetătoru, ca în religiunile naturale a le Orientulu, dar trebuie să recunoscem, că în religiunea iudaică se află o mulțime de obiecte impure, de care omul trebuie să se ferescă cu sanctitatea religiôsă. Teocratismul iudaic, aducând pre pământu adevărata idee despro D-șeu, înducind privirile omului asupra naturei, tot el aș educat și pre omu pre calea unu teocratismu uman și pentru idea emancipatiunei morale a omului, sêu pentru rangulu de fiu, ce D-șeu crescismulu acordă omului. Pentru acêsta noi nu recunoscem în iudaismu un momentu de cultură, care ar fi fostu capabilu, ca să imbrățișăsă tôte laturele de dezvoltare a le naturei umane, ci numai un momentu de educatiune și de preparatiune pentru o cultură mai superiôră; o cale de transitiune de la religiunile de degradare a omului, la religiunea de emancipatiune a lui morală. Cu atâta mai puțin noi nu putem să prescriem un rol de importanță religiunei moametanane. Moametanismul, fiind un monoteismu, ca și cel iudaic, și având privirile sêle la natură mai mult sêu mai puțin semine cu a le iudaismulu, el sub influența religiunilor naturale ale Orientulu, aș degradat și natura umană, și aș supus fatalismulu actiunile lui morale. De acea și nici il vedem capabilu de cultură. Totu ce moametanismul aș putut să organisesă, se vede în isroria lui; și noi aici nu găsim, de cât o institutiune, și acêsta numai militară, ne fundată pre nisce principii, dar animată de un entusiasm.

Crescismul, o repetă, este idealul, care aș adus umanității cele trei idei mari, adică idea de D-șeu creatoru, idea de om emancipat și în fine idea de natură, esistandă prin sine însuși, și cu raporturi la om, numai întru cât acesta are în sine elementul și capacitatea, de a o dirige și streforma în profitul sêu. Eca dupre noi crescismul, privit, ca idee de cultură, și el aș trebuit să se desvolte și să se formulesă, pentru ca mai întâiu, să devină o religiune cu tôte elementele necesare pentru o cultură și o dezvoltare mai departe a umanității, și apoi să servescă și ca motive a dezvoltării filosofice.

Și în adevăr, în cei întâi seculi ai crescismulu și chiar pînă în seculul al unu-spre-șecule, nu se vede nici ce mai mică urmă de filosofie în spiritul uman. Fiind că crescismulu aș proadus omului atâtea idei, și tot-odată idei mari, la care el aspira și cărora

trebuea să li se dea o formă, de aceea spiritul umană au început de aici ȧera ce noă a culturăi spiritului sėu , civilisatiunea modernă. Pőne la creștinismă cul'ura spiritului umană aproba pentru viėtă , ȧar filosofia rădica la rangul de veritate ratiională, starea anormală a pozițiunei morale a omului ; și de aceea vedemă , că în totă Orientul subiectul cugetătoră . nu șe bucură de drepturile de omă , decăt numai , când pőte impune și când prin forță pőte sășă asigure e pozițiune socială distinctă. În Grecia și la Roma omul este subiectă cugetătoră cu tőte drepturile omului numai în Atena și în cetatea eternă, preste murăi acestor cetăți el este barbară sėu pariu. Cu predicarea însă a Evangeliului, și măi ales cu formularea dogmei despre gratia divină , liberul arbitriu , specialminte în biserica de Orientă , se recunőșce , ca condițiune indispensabilă a mântuirei omului și apoi în genere a acțiunei lui fie-morală și chȧar intelectuale. Creștinul nu măi pőte fi nică barbară și nică pariu ; credincioșă în Iisus Christos sântă cu toțiș egalmente fiă *prin gratiă* alni D-đeă.

De'ndată, ce creștinismul s'au formulată la Rėșărită , ca codice de veritătă dogmatice și speculative, ȧar la Apus, ca institutiună de viėtă , spiritul umană au începută ase gāndă și la ratiionamentarea ideeș creștine , adică la filosofă. Petru Lombard (1164) măi ăntăiă , apoi Toma Acinatul (1274) și în fine Duns Scot (1308) cei trei scolastică ai evului meșiu , n'au mersă măi departe cu filosofisarea ideeș creștine, de unde ȧau condusă principiul «credo, ut inteligam». Nominalismul, realismul și conceptionalismul filosofiei scolastice s'au învėrtită în jurul acestăi principiă , și decă ele pre rōndă s'au întreată despre natura ideilor generale , și au prezentată și chȧar solutiunile respective a cestiunei, apoi-acėsta au făcut' o numai în limitele dogmatismului creștină. Pentru filosofia scolastică a vorbi despre natura ideilor generale , și a căuta , decă universalul esistă în realitate sėu în particulară , însămna de a dreptul , a determina raporturile dintre D-đeă și lume, dintre creatoră și creatură.

Filosofia modernă, filosofia din epoca, în care trăimă și care se distinge prin caracterul pur-ratiională , este filosofia substanțelor, sėu filosofia, începută cu Descart. Aici principiul de plecare nu măi e ună «credo», dar din contra o «dubițațiune» , și chȧar o negațiune completă asupra a totă , ce esista în spiritulă umană , și prin urmare și chȧar a ideeș de D-đeă , adusă umanităței de cătră creștinismă. Descart, cu succesoriș seș , între cariș și chȧară Spinoza cu filo-

sofia substanței infinite, după ce se îndoiesc despre totu' aceea, ce există, și după ce ôre cum trage, ca cu unu' burete, preste inteligența sa, pentru ca de acolo să nimicescă tôte concepțiunile obiective și venite de dinafară în spiritul cugetătoru', el lasă acolo numai o singură concepțiune, concepțiunea substanței cugetătoare. Principiul pozitivu' a filosofiei lui Descart de «Cogito, ergo sum», nu este o concepțiune ratiională, venită în spiritul lui pre calea ratiionamentării și a procedurilor logice. Din contra, decât vomu' fi atenți, descoperim cu ușurință, că această concepțiune Descart o găsește chiar în spiritul său; și când lui ise pare, că sub terminul de «sum» capătă în consecință concepțiunea substanței, său a existenței, prin terminul «cogito», luat de dînsul ca țesă, afirmă aceeași concepțiune; fiind că a exista însemnă și a cugeta. Cugetarea este o speță de activitate, și existența spiritului fôră de activitate pôte fi înțeleșibilă?...

Cartesiu, părintele filosofiei moderne, șau împrumutatîr principiile dela creștinismu', și substanța cugetătoare alui Descart, luată ca principiu a filosofiei lui, este ea ôre mai mult, decât idea creștină despre D-șeu, omu' și natură? Singură substanța infinită alui Spinoza, pare a diferi de substanța, adusă omulu' de către creștinismu'. Dupre creștinismu' substanțele atât fizice, cât și morale sîntu' dependente de substanța supremă, adică de D-șeu prin actul creațiunei și independente de dînsa, său mai precis libera, prin actul grației. Aceste sîntu' privirile creștinismulu' asupra substanțelor, formulate mai ales de biserica orientală. Spinoza își propune, ca și Descart, de a filosofisa asupra substantelor, și specialminte începe cu substanța infinită. Tractând despre această substanță, el o consideră, ca pre substanța substantelor, continend în sine pre substantele inferiôre sub o formă reală și nu intelectuală, ca în creștinismu'. Apoi, punend duși întrebarea respectivă de modul, cum substantele inferiôre ș'au primitu' existența, el resolvă această chestiune nu prin actul liberu' a inteligenței divine, care se numesce creațiune, ci prin emanațiune, care este unu' act de o necesitate absolută, aflată.... une-ori chiar și în afară de divinitate. De aici apoi, dupre sistema lui Spinoza, vorbind în sensul pur-moralu', se recunoșce o singură substanță, carea, avend o libertate dubiă, aș trebuitu', supunendu-se necesității, să absorbă libertatea și prin dînsa existența independentă atutor substantelor. Cu aceste, e pré adevêrat, Spinoza ar părê, că s'au excepționatî pre sine dela legea, de ase supune influenței culturii

și a religiunii timpului său. Filosofisând însă Spinoza despre substanță, pentru noi este o probă convingătoare, că el s'a în supus în de-ajuns influenței creștinismului; și totu, ce avem de adansu aici, este, că el a retrogradat cu 2000 mi de ani în urma timpului său și a esplicat raporturile dintre substanțe cu privirile religiunilor orientale.

Cu realismul și idealismul, filosofia modernă nu încetese, de ase supune influenței creștinismului, și a proba încă o dată, că filosofia este fia culturai, și a religiunii timpului său, și că ea își găsece în religiunea timpului său decă nu mai mult, apoi cel puțin punctul de plecare al filosofiei sele.

Noi vom vedea mai de parte, că filosofia substantelor, începută de către Descart, se termină cu filosofia substantei imfinite. In locu, ca filosofia cartesiennă să studieze și să stabilece natura substantelor, fisică, metafisică și morală; și după aceste, în locu ca să se ocupe de raporturile și relatiunile dintre substanțe, și cu aceste se presinte unu studiu completu al substantei, ea se limiteze numai în a proba esistența substantei și apoi a ficsa mai ales natura substantei absolute. Și a rămasu, ca filosofia de după Descart și Spinoza să ficsăse și să probeze, că și celelalte esistente au dreptul, la a fi nisce substante complete.

Și în adevăr, decă realismul modernu are o importanță pentru dezvoltarea spiritului umanu, apoi această importanță se vede mai ales în acea, ce privesce substanța fisică. Mai antăiu Locke, apoi Condillac, și în fine Elvetiu nu se ocupă, decăt de dezvoltarea substantei fisice în detrimentul substantei morale și cei absolute. Pentru dire ctiunea realistă, dusă pōne la materialismu, spiritul este unu simplu agregatū de particule subtile materiale, și chiar activitatea lui este mecanică, adică o activitate în totul materială. Nu mai puțin și directiunea contimporană și în totul unilaterală a idealismului se ocupă de idea de substanță, care a fostu numai agitată de către Descart și successorii lui, fōre ca să capete însu o solutiune definitivă. Leibniț, Bercheleu și Volf s'a învêtitu în jurul unia și a aceliși tesa, dar numai de unu caracteru opositu, în respectul unei tese analoge, eșite din studiile realismului. Precum realismul s'a învêtitu în jurul tesei: *că numai obiectele materiale esistu*, așa și idealismul său formatu tesa respectivă și proba pre tōte căile, că *„numai spiritile esistu și reprezentatiunile lor, adică ideile“*. Substanța morală ie locul celei

fisice, și chiar teleologia spiritului, ilocuind pre legile mecanice ale realismului, explica mișcările cele mai neconștiințioase și fôră de scop ale substantelor fisice și materiale. Idealismul unilateral, exprimându-ne în genere, iese locul realismului unilateral.

Acum pentru noi aici nu e important, decât idealismul și realismul posedă laturi, care pot să fie vere sau false. Acesta e lucrul criticei, și noi aici năam propus simplu, de a arăta și a pune în evidență, că sistemele filosofice, supunându-se legii psihologice, trebuie din necesă să rezulte din sistema de religiune și cultură a timpului său. Substanța morală, precum și cea fizică au fost rădicate la rangul de existență, încă de creștinism și filosofia au trebuit să vină pe urmă și să probeze pre calea rationamentului, că aceste substante, posedând proprietățile respective, există, și existența lor este tot atât de independentă, ca și a substanței infinite. Aici trebuie să recunoștem, realismul mai ales, degenerat în materialism, face din substanța fizică o existență independentă, nu printr'o grație oarecare, ci prin însuși natura și proprietățile sale intrinsece. Dar să trecem cu studiul nostru mai de parte, și să vedem, decât mai există vr'un paralel între filosofie și religiune.

Filosofia aici, vorbind riguros, pune capăt dezvoltării sale. Cant, se consideră, ca omul, care a întrunit în sine totă dezvoltarea filosofică anterioară, și care tot-o-dată a transportat filosofia de pe terenul Franței și al Angliei, pe pământul german. Acesta o recunoștem și noi, însă nici de cum în sensul, că criticismul german a adăus ceva mai mult la continutul filosofiei de mai înainte. Filosofia devine de acum critică, se ocupă cu mai multă minutiositate de substanța fizică, morală și chiar metafizică, fôră însă de ase putea mândri, că cu această minotiositate ea a adăus ceva la cuprinsul său. Filosofia germană are meritul său în că privește defectele filosofiei dogmatice anterioare. Filosofia substantelor, noi am vădit, a stabilit și a probat existența în toate laturile ei; însă această existență a substanței la Descart, devenind numai posibilă, ea se afirmă într'un mod pozitiv de către Spinoza, în filosofia substanței infinite, de către realismul și idealismul franco-anglu, în filosofia substanței fizice și acelei morale. Și filosofia de pănă la Cant a fost escentrică, și ea s'a ocupat de câte o latură a substanței, negându și chiar pre celelalte. Lui Cant îi rămăsese, de a pune pre substante în nise raporturi, și tot-o-dată în nise raporturi de acele,

unde să nu existe una în detrimentul celialalte, ca pînă acum; ci din contra, să coesiste împreună, și săse afirme una pre alta.

Crescinismul prin actul creațiunei, combinatū cu al providenței, aū stabilitū mai întăiū existența independentă a substantelor, și apoi lé'ū pusū și în nisce relatiuni nu de inamicie. D-đeu este substanța cu preferință, și în puterea atributelor séle de omnipotentū și bunū, el creasē pre celelalte substante dupre o ordine óre-care. Pre substanța fisică, el o creasē printr'un simplu ord'nū, de aū đisū și s'aū făcutū, iar pre ce morală printr'o îngrijire particulară. Ast-feliū aū voitū bunătatea lui, și tot în puterea acestei bunătăți, substanța fisică se dotēsē de d'nsul prin nisce legi stabile și neimfractate, iar ce morală prio o voie liberă. Acest modū de creațiune a substantelor, și aceste proprietăți, concesate lor de cătrē creatorul, aū stabilitū mai întăiū unū rangū între substante, făcēnd din D-đeu substanța creatice și independentă prin sine, iar din natură și omū substante independente prin gratia divină. Nu numai atăta, o dată create substantele, ele aū unū dreptū la existență și acest dreptū, acordatū lor de bunătatea divină, nu li se nimicesce și nici li se negă, fiind că D-đeu totū, ce aū creatū, aū făcutū bine fórte; și de altă parte, ele își esercită acest dreptū de existență, una pre calea stabilităței legilor naturei, iar cealaltă pre calea liberului arbitriu.

Crescinismul, cum amū vėđutū, stabilind existența substantelor, el aū regulatū și raporturile dintre d'nsese. Filosofia substantelor de pînē la Cant aū probatū numai partea întăia a tesei crescine, rēmānēnd partea a doa pre séma filosofiei germane și specialminte pre a lui Cant. Și pentru mai multă chīaritate a lucrului să trecemū în revista principiile filosofiei lui Cant.

Observati teoria cunoscintei dupre Cant, și întórceti atentiunea mai ales asupra celor doī factori a cunoscintei, și vė veți convinge, că și el admite lumea fenomenală, distinctă de ce ratională, și că, pentru formarea cunoscintei, e necesarū, ca lumea fenomenală, asupra căria aici operēsē substanța morală, să se supunē categoriilor rationale a spiritului. Si anume, categoriile rationale în actul cugetărei proaducū forma ideei, iar lumea esterióră materialul. Precum, fōrē de materialul necesarū, categoriile rationale arū rēmānea suspense și fōrē de aplicațiune, așa și materialulū obiectelorū fōrē de categoriile rationale ar fi tot-dē-una brutū, și nici ar

puté ajunge la rangul de fenomenü spiritualü, investitü cu o dosä de consciință, și devenitü acum ideä.

Eca, dupre Cant, modul cum se afirmă substantele în subiectul și obiectul actului său de cunoșcere; și în ce relațiuni de independență una către alta se punü. Fiind Cant, cum vedemü, supusü creștinismului în tesele fundamentale ale operei lui, intitulată: „Critica rațiunei pure“, să vedemü acum în ce raporturi stă el tot către creștinismü, în opera intitulată: „Critica rațiunei practice“.

Lacunele din filosofia teoretică a lui Cant se umplu prin filosofia üi practicä. Critica rațiunei practice recunoșce substanța, pre care ä negliget'o critica rațiunei pure. În critica rațiunei pure se stabilescü sub numirea de subiectü și obiectü a facultätei de a cunoșce cele doë substante mai mult säu mai puțin limitate, care își conditionesë mai ales esistența activä una prin alta. Substanța prin sine însuși, și cu personalitatea, se stabilescü în critica rațiunei practice. Aici, fiind ea subiectul acționatorü, nu numai că nu se limiteșe de celelalte substante, luate ca obiectü, dar din contra, ele îi șervescü, ca mijloce, pentru manifestațiunea personalităței sele. Și chiar, decä subiectul moralü și acționatorü a filosofiei practice a lui Cant nu pöte sä fie consideratü, ca substanța în totul infinitä, și are și el necesitate de unü obiectü, luatü ca mijlocü de acționare, apoi cel puțin el există prin sine însuși, și tot-o-datä scopul acțiunilor sele nu'l primescë de dinafară. Pöne aici se rădicä filosofia lui Cant, și pentru acësta noi amü disü mai sus, că filosofia germanä n'ä adausü continuul filosofiei, și că totü serviciul lui Cant, adusü filosofiei, se pöte determina prin acea, că el ä pusü în nisce relațiuni de amiciä substanțele între dınsele, preferind și esplicând natura celorlalte doë substante prin substanța moralä.

Cant ä ruinatü dogmatismul filosoficü anteriorü, și punënd bazele filosofiei germane, ä dezvoltatü mai ales pre filosofia subiectului cugetätorü. Punëndü Cant pre acest subiectü, când ca teoreticü, când ca practicü, deducë numai pre substanța fisică, precum și pre ce metafisică. Esistența lor este admisibilä numai întru cât substanța moralä are necesitate, de a se pune, ca rațiune cugetätöre säu practicä. E adevärat, că în sistema lui Cant se dä o mare preferință substanței morale, fiind că cu dınsa se condiționesë și esistența celorlalte substante; nu e însă mai puțin adeväratü, că tot în sistema lui Cant rëmänü urmele unui dualismü, și de câte-orï rațiunea

să pune, când ca teorică, când ca practică, ea are necesitate de un subiect și obiect al acționător. Dualismul, rămas, ca consecință în sistema lui Cant, se negă tot în minte în sistema succesoriului lui Cant, Fichte. El reduce sistema sa la principiul, că, «*totu, ce există, este numai eu*», și cu acesta dă atâta sboru substanței morale, că de acum substanțele colaterale acestia pot să aibă numai o astfel de existență, cum anume o poate înțelege substanța morală. Nu numai atâta, după Cant, noi am vădit, subiectul cugetător, când el se pune, ca rațiune teoretică, poate să cunoască ceea ce este, adică veritatea; după Fichte însă, acesta nu e posibilă, fiind că Eul lui Fichte este numai o rațiune practică, adică o simplă voce, și prin urmare, el nu poate să cunoască, decât numai ceea ce trebuie să fie.

Cant a dat naștere filosofiei subiective; Fichte a dezvoltat această direcțiune până la extrem; și Iacob, un alt succesori al lui Cant, și-a propus, ca să-l împlinescă și tot-o dată să-l corecteze. Pentru Cant substanța morală, pusă în locul celei metafizice, are numai proprietățile, de a cunoaște și a voi. Cant uitase, se mai drept, nu voia să recunoască, că subiectul moral își procură o sumă din cunoștințele sale pe calea autorității testimoniale, a cunoștinței mediate și a credinței. Chiar după sistema lui Cant, omul este o ființă limitată în ceea ce privește rolul lui de rațiune pură; și el, pentru ca să își formeze o cunoștință, are necesitate de un obiect, trebuie să facă experiență. Dacă, după sistema lui Cant, ideile de Dumnezeu și a nemuririi sufletului sânt numai nise postulate ale cunoștinței rationale și nise idei pentru viața practică, apoi cunoștințele istorice, venite noi prin autoritatea testimonială și admise de noi prin încrederea, ce avem în alții, nu pot să fie admisibile, fiind că spiritul uman nu are pentru diusele instrumentul, de ași le forma. Pentru aceste, anume cunoștințe, Jacobi a avut totu dreptul, de a pune credința, ca organ de formarea cunoștințelor; a exagerat însă și el lucrul, când s-a silit să demonstreze, credința, ca unicul instrument al formării cunoștințelor noastre.

Un alt succesori al lui Cant, și care și acesta a căutat alu completă, în unele laturi ale filosofiei lui, a fost Ioan Frideric Herbart, (1776—1841). Principiul experienței, admis de Herbart, la făcându-l, ca să se ocupe cu totă existența, dar prin substanța fizică mai ales. Fichte, noi am vădit, pleacă dela subiect și totul se condiționează prin Eu; cu Herbart însă lucrul e cu totul din contra, și

el plăcă de la obiectul, supusă experienței. Chiar substanța metafizică, cu toate proprietățile ei, de spațiu, timp etc. nu se capătă după Herbart, decât tot prin experiență. Experiența este singura cale de cunoștință, și de aceea Herbart seamănă oricum în privirile sale cu Kant. Dar, Kant, noi am vădit, că în actul cunoștinței o importanță foarte mare formulelor și ideilor rațiunii sale; în orice pentru experiența lui Herbart nu e necesară nici o condițiune rațională, și la dînsul cunoștința se efectuează pe calea experienței simple și ordinare. — Eca principiul de distincțiune dintre Herbart și Kant și prin urmare și raporturile de legătură, ce există între ambele aceste sisteme.

Șeling în opozițiune de Fichte, dezvoltă o altă latură din filosofia lui Kant. După ce Fichte a privit la totul, ca la unu ce abstracto-subiectiv, și a considerat substanța atât absolută, cât și pe cea fizică, ca pe unu Eu, și mai bine nisece forme ale Eului; Șeling a considerat atât pe substanța absolută, cât și pe cea morală, ca pe nisece existențe abstracto-obiective. Pentru Șeling, de aici a fost imposibilă transițiunea la unu ce real. Dacă Șeling se ocupă, pentru exemplu, de absolut, el, în conformitate cu principiul său fundamental, nu poate să stabilească nisece raporturi de consecință și o transițiune normală de la abstract la real, și el pentru aceasta este obligat, ca să termine cu unu dualism. În sistema lui Șeling a despărut superioritatea spiritului asupra laturii fizice; și ele amândouă sînt egale și nedistincte între dînsese. Acea, ce face separatiunea între ideal și real, este unu ce superior, care se distinge de substanța atât fizică cât și morală, dar care cu toate acestea în sistema lui Șeling a rămas încă nedeterminată și neprecisată, și care tot-o-dată s'a dezvoltat de sistema lui Hegel.

Hegel anume plăcă în sistema sa de la acest punct și el explică universul cu idea sa. Ideea despre Hegel nu rămîne o abstractiune, ca la Șeling; ea se dezvoltă în toate formele posibile și variază la universul, pentru ca să producă realitatea. Pe lângă aceste, ideea, odată realizată în formele universului, nu se pierde aici; ea se reîntoarce în sine însăși, în spiritul cugetător, pentru ca aici să existe, ca idee conștiințioasă, și de sine cugetătoare. Din idea lui Hegel rezultă apoi și supremația substanței morale asupra celei fizice. Dacă Șeling în nedistincțiunea idealului de real a înclinat mai mult cu obiectivitatea sa spre realism, apoi Hegel cu idea sa a ajuns să pună la unu monism pur al cugetării, punea la o împăcare a cuget-

tărei cu realitatea. Și Hegel, cu modul acesta nu se lasă nici în idealismul obiectivă a lui Șeling, precum și nici în cel subiectivă a lui Fichte; din contra, el se pune de'asupra ambelor acestor contradicțiuni, și tinde la idealismul absolută, care din nou supune elementul naturală celui spirituală, și tot-o-dată privesce atât la unul, cât și la celalaltă, ca la ună ce unită intern și indentificată.

Hegel, ca și totii succesorii lui Cant, plăcă de la același principiu, adică de la subiectul cugetătoră. Și în locă de a esplica universul, ca Fichte, printr'o teasă a ratiunei, se'u ca Șeling, printr'o schemă a spiritului se'u, și apoi ale impune ore-cum universului; el plăcă în „Fenomenologia spiritului se'u“, dela consciința cugetătoare, și pre basa dezvoltareii treptate a consciinței, observate în spiritul umană, trece prin pozițiunea de consciință sensibilă, prezentativă, ratională se'u reflectătoare, pōnă când ajunge la trépta consciinței de sine. Consciința de sine, se'u spiritul dezvoltată, are și el, dupre Hegel, la rōndul se'u alte trepte de dezvoltare și în fine ajunge la trépta ce mai superioră a dezvoltareii se'le, care este de o parte spiritul se'u ratiunea împăcată cu sine însuși, iar în religiunea revelată, sciința absolutului.

Acum, voind a ni da ună comptă generală despre acea, ce spiritul umană au produsă în decursul atâtor seculi, putemă să resumămă acesta în acea ce urmese. Spiritul umană prin cultura istorică din Asia au devinată obiectul, confundându-se și pre sine în obiectul se'u de cugetată. Numai în Europa, și anume în Grecia, spiritul umană au începută ase întreba despre natura obiectului se'u de studiū. Solutiunea însă cestiunei, privitoare pre substanță, ce l'au preocupat tot-dé-una, spiritul umană n'au căpătat'o, de cât cu venirea creștinismului. Mai întâiū sub formele religiunei, apoi prin rationamentarea filosofică spiritul umană numai dela Descart au cunoscută acea ce e substanță, și specialmente, substanța fisică, morală și metafisică. În fine filosofia germană, neadăugēnd nimicū esentială la continutul filosofiei, pre urmele religiunei crescine au stabilită raporturile dintre substante, privite ca obiectū de studiū al subiectului cugetătoră. De aici înainte, rolul filosofiei germane nu e, decât negativă; și ea, în raporturile se'le cu religiunea crescină se asemănă, dupre opiniunea noastră, cu filosofia socratică, care au ruinată religiunea frumosului grecū.

1869 August 10/22

București.

I. Gn. Enacēnu.

INTRODUCTIUNE

TRANSITIUNEA LA FILOSOFIA MODERNA

Erupțiunea între filosofia scolastică și cea modernă trece printr'o serie de fenomene și semne preparatōre, petrecute în decursul seculului al cincî-spre-decelea, și se efectuează într'unu modu negativu în seculul al șese-spre-decelea, iar pozitiv în ce ăntia jumătate a seculului al șapte-spre-decelea.

CADEREA FILOSOFIEI SCOLASTICE

§ 1. Noi acum amu vĕdutu cauza directă, ce au adusă schimbarea direcțiunei timpului; și ea constă în decăderea internă a însuși scolasticeî. De 'ndată, ce s'au ruinată cu incetul principiul fundamentalu și mutualu al scolasticeî, pre care se basa tōtă ăteologia scolastică și chiar metoda scolastică; și a nune tendința de a construi dogma, și de a proba cuprinderea revelațiunei, alătura cu tradițiunea și într'unu modu sciintificu, din acel momentu construcțiunea scolastică trebuia să cedē necesarmente, precum s'au observatū mai sus. Și cu tōtă acțiunea, opusă de biserica catolică, se răspânda din ce în ce convicțiunea, în totul contrară principiului filosofiei scolastice, care convicțiune consta în acea, că veritatea, din punctul de privire a dogmeî, adică veritatea dogmatică, pōte să fie falsă, seú cel puțin ne probată pentru rationamentu. De acéstă convicțiune era, pentru esem plu, Pomponat (1462—1530) aristotēnul, când șau propusū, de a da o solutiune cestiunei despre imortalitatea spiritului; și mai pre urmă, Vanini în resolvarea cestiunilor fundamentale a filo-

sofiei. Acastă convicțiune s'aă făcută din ce în ce mai dominătoare și cu dinsa se înrădăcina și idea despre ne'mpăcarea rationamentului cu revelatiunea. Consciința, că filosofia trebuie să se elibereșă de tutelă și servitudine, devenisă în acest timpă generală și ea aă escitată tendința spre eliberarea și nedependența ocupațiunilor filosofice; și decă pentru prima oră nu s'aă resculatū contra doctrinei bisericei, apoi cel puțin căutaă a atăca fundamentul filosofiei scolastice, care consta în autoritatea filosofiei lui Aristotel; adică în acea, ce pro atunci se numea filosofia lui Aristotel. Din acest punctū de privire este însemnatū Petru Ramus (1515—1572) care aă fostū ucisū în nopăea bartolomeenă. Autoritatea bisericei cădea din ce în ce din credința popórelor și sistemele filosofiei scolastice își trăisă traiful, ș'aă incetatū de asă mai maniăsta.

EFACTELE FILOSOFIEI SCOLASTICE

§ 2. Cu tóte aceste nu putemū dice, că scolastica n'aă lăsatū nisco urme positive și tot-o-dată bune. Fiind tot-de-una în serviciul bisericei, ea cu tóte aceste aă decursū din rationamentarea sciintifică și la rōndul sēu aă escitatū spiritul unui studiu liberū și dorința spre cunoscință; ea aă făcutū din materiile de credință obiecte a cugetăreii, traducēnd pre omū din sfera credinței neconditionate în sfera nedumerirei; a studiului și a cunoscintei; căutānd a proba tezele, fundate pre autoritatea credinței, și ale intări prin deductiunī, scolastica chiar prin acēsta aă rēdicatū autoritatea rationamentului. Cu modul acesta filosofia scolastică aă inrosusū în lume altū principiu, de cel predicatū de biserică, principiul spiritului cugetătorū și a consciinței ratiōnamentale; sēu cel puțin, ea aă preparatū inaugurarea solemnă a acestui principiu. Chiar laturile cele intunecate și disfigurare ale scolasticeii, cesiunile cele fōrē sensū a ei, cu care fōrte des se ocupaă, acele împărtiri și subîmpărtiri a filosofiei scolastice, care cele de mai multe-orī erau nenecesare și neneesare, acele în fine curiositătī și subtilitătī a acesteii filosofii, trebuca de asemenea să fie deduse din principiul ratiōnamentalū, din dorința scolasticilor spre lumină, și din acel spiritū de studiu, care numai printr'o formă aă pututū să se esprime sub dominiatiunea bisericeii. Și numai dupō ce spiritul timpului aă întrecut'o, filosofia scolastică, în opozițiune cu însemnătatea ei primară, s'aă unitū la lucru și în interese cu biserică, și cu

dinsa s'aă făcută inimica ce mai ne'mpăcată a spiritului, ce s'aă manifestată in timpurile mai noă.

REASCEREA SCIINTELOR

§ 3. Unul din mişlocele cele mai capitale , ce aă contribuită la schimbarea făcută in spiritul timpului; schimbare, care determină o noă epocă a filosofiei, aă fostă şi reascerea literaturii clasice. Studiul anticităţii şi in special acelei grece, eşise d'in usă in decursul evului mediū; şi chiar filosofia lui Platon şi Aristotel era studiată pre traducţiunii latine; şi de multe ori chiar pre comentarii. Despre spiritul vieţii clasice nu esista nici ună felii de reprezentatiunii şi simţul despre frumuseţa formei şi a laturei estetice lipsea cu totul. Acastă positiune a viete s'aă schimbată mai ales de notabilităţile grece, care, lăsând Constantinopolul , aă căutată refugiū in Italia. Studiul clasicităţii pre originale s'aă ivitū din noă; clasicii aă incepută asă răspândi prin arta de imprimeriă, din noă inventată şi succesorii lui Medici aă ataşatū pre lōngă palaturile lor pre invēţaii clasici; iar in special, pentru intelegerea filosofiei clasice, aă lucratū Besarion (1474) şi Fişin (1499). Pre momentū s'aă ivitū lupta între invēţaii, formati sub influinţa clasicităţii, şi formele mōrte, sōră sensū şi gustū, prin care pōnă atunci era reprezentată sciinţa. Idei noă aă incepută a circula prin lume, şi aă invictū spiritul cel liberū, universalū şi ratiionalul a anticităţii. Sciintele clasice aă găsitū terenū productivū şi chiar in Germania, Reihlin (1455) Melanhton şi Erasm aă colucratū la acēsta şi pārtida umanitară şi inamică scolasticeii apārtinea la tendintele, ce se sustineū atunci prin ideile *Reformatiunei*.

REFORMATIUNEA GERMANA

§ 4. Tōte elementele timpului noă luptău contra scolasticeii. Interesele umanităţii, tendinţa spre independenţa natională, încercările statelor şi a societătilor, de asă elebira de sub tutela bisericeii şi a ierarchiei ei, tendinţa caracteristică a aceluī timpū, dupre care tōte mintile ţinteū să se re'ntōrcē la natură şi realitate şi mai ales cerinţa autonomiei in manifestatiunea consciinţei ratiionale, eliberarea de presiunea autorităţii, — tōte aceste elemente s'aă concentratū la ună locū şi aă gāsitū punctul de reuniune in reformatiunea germană. Dēcă reformatiunea 'saū intorsū privirile într'unū

modu specialu asupra intereselor din viața practică a religiunei și a nationalității, decât ea au cădutu de timpuriu, ș'au luatū o directiune unilaterală, mărgininduse in partea dogmatică și eclesiastică, apoi ea in principiul său și in adevăratele ei rezultate au făcutu erupțiune intre spiritul ratiamentătoru și autoritate, au compusū unū protestū in contra a totū, ce este pozitivū, și au determinatū reînțorcrea spiritulu de la înstreinarea de sine spre sine însuși. Spiritul s'au reîntorsū din lumea cealaltă in astă actuală; natura, legile ei fisicomorale, interesele pure ale omulu, inima lui propriă, consciința lui, cu o vobă, drepturile subiective ale omulu au luatū in fine o importantă. Decă nunta era privită mai 'nainte, nu ca unū actū imoralū, dar mult mai inferiorū abnegatiunei și vietei celebrice; apoi acum la dinsa au începutu a privi, ca la o institutiune divină, ca la o lege a naturei, stabilită de D-deu. Decă mai 'nainte sărăcia era privită, superiōră avutiei, și vieța contemplativă a monachulu mai demnă, de cât actiunea lumēnulu, care traia din ostenele mânăilor sële; apoi acum sărăcia nu este privită, ca scopū pentru sine însuși. In locul supunerei, care era a trea condițiune a vietei clericale, sē manifestēsē libertatea eclesiastică; monachismul și clericismul suntu nimicite. In raportul consciintei, omul se întorče din lumea autorității supreme in sine însuși. Reformațiunea au esprimatū convictiunea, că in interiorul omulu trebuie să se esecutive totū procesul, totū actul mântuirii; că sântirea omulu și împăcarea lui cu D-deu este o actiune personală, ce n'are necesitate de interventiune preutulu; că omul stă intr'o legătură directă cu divinitatea, și că el află esistența sa in credința sa și in profunditatea inimei și a convictiunilor sële. Fiîndcă protestantismul își are originea in același spiritū, din care s'au derivatū tendința timpurilor noē și filosofia modernă, apoi el se află in legăturile cele mai strinse cu acesta; cu tōte că, singur de sine se întelege, că esistă o mare diferință și chiar esentială in realizarea acestui spiritū nou, privitū ca principiu religiosū și sciintificū. Ci in fundamentū, cum s'au disū, ambele aceste forme a protestantismulu, adică protestul spiritulu religiosū și sciintificū suntu unul și același; fiînd că amândoē s'au desvoltatū intr'unū modū paralelū. Reductiunea religiunei la elementele ei cele mai simple, care reductiune s'au începutu cu protestantismul religiosū, și in marginile bibliiei, trebuca necesarmente să mērgă mai departe, și să ajungē pōnē la elementele ulterioare și primare, care zăcēu afară de istoriă și anume in elemen-

tul ratiunei pure, care se recunoște pre sine de fundamentu atât a filosofiei, cât și a religiunei.

DESvoltarea scunTELOR NATuBALE.

§ 5. La tôte aceste fenomene, la care trebuie să privim, ca la nisco cause, și tot-o-dată, ca la nisco semne și simptome de streformarea spirituală a epocēi de reformatiune, trebuie a adauge încă unū fenomenū, care esentialminte aū urmatū și tot-o-dată aū contribuitū la eliberarea spiritului filosoficū din ghăarele catolicismului; adică, desvoltarea răpede a sciințelor naturale și cunoscința naturei, fundată pre experiență. La epoca reformațiunei aparținū descoperirile cele mai numeroșe și mai însemnate din sciințele naturale. Chiar descoperirea Americēi și a căiei marine spre Ost-Indii aū lărgitū orizontul sciinței; iar numele lui Copernic († 1543), Chepler († 1631) și Galileu († 1642) aū adusū mari reforme, care reforme n'aū pututū să rămānē fōrē de influență asupra modului de cugetare și de privire asupra lumēi de pre timpurile lor și cu preferință ele aū lovitū în credința despre autoritatea bisericei. Scolastica, depărtāndusē de natură și de experiență și rămānēnd orbă, respectivū de materialul, de care dispunea, trăia într'o lume cu totul intelectuală. Acum natura din nou s'aū desfășuratū 'naintea omului în tōtă mărimea și sublimitatea ei, și cu înfinitatea și plenitudinea vieței sēle ea s'aū făcutū obiectul imediatū a contemplațiunei lui. Studiul naturei aū devenitū obiectul esentialū al filosofiei și tot-o-dată experiența raționamentată s'aū făcutū cerința universală și esențială a fie-căruī omū cugetătorū. Numai dela acest timpū sciințele naturale aū primitū însemnătatea lor universală și istorică și numai din acest timpū ele își aū istoria lor neîntreruptă. Dar în urmarea unei asemenea direcțiuni, studiul naturei nu numai aū nimicitū o seriă întrégă de erori și prejudicii plăcute, ci tot-o-dată, și ce e mai însemnatū, el aū îndreptatū atentiunea și interesele spirituale ale omului asupra realității; aū nutritū și aū susținutū cugetarea liberă, simțul independenței, care aū fostū escitate de spiritul criticū și dubitătorū. Observațiunile, esperiențele și esperimentele presupunū consciința individuală independentă, erupțiune cu credința și autoritatea; cu o vorbă, presupunū dubitațiunea, care pentru acēsta se și face ea punctul de plecare al filosofiei moderne a lui Bacon și Descart. Cel întâiū conditionēsē studiul naturei, cu abstragerea de la prejudicii și opiniuni prestabilite; al doile

cere mai înainte de toate, a se îndoi în toate cunoștințele. Și cu modul acesta nu e nici cum curios, că între științele naturale și catolicismul s'au manifestat o luptă crâncină.

BECON.

§ 6. Baronul de Verulam, Bacon, a fost cel întâiu filosof, care într'un mod conștient aș rădăcată experiența la rangul de principiu; adică natura, rădăcată la gradul de observațiune și experiență. De asemenea, într'un mod conștient aș opusă acest principiu scolastic și metodei, ce domina pînă atunci știința. Eca pentru ce Bacon se pune de multe ori capul filosofiei moderne.

Bacon s'au născut la 1561, și aș fostu pre timpul lui Iacob I al Angliei conservatorul sigiliului statului și mare secretar; apoi aș perditu aceste funțiuni și aș muritu la 1626; ca omu de morală, el nu este fără defecte.

Științele, dice Bacon, aș fostu într'o pozițiune foarte tristă. Consumânduș în dispute vage și infructuose, filosofia în decursul mai multor seculi n'a produsu nimic, nici unu faptu, care în adevăr ar fi pututu aduce folosu vieții umane. Logica anterioară servia mai mult spre confirmarea erorilor, decât pentru aflarea verității. Și cauza, pentru care știința se deturnase dela adevărul ei scopu, era, că ea se depărtase dela punctul ei de plecare, adică dela natură și experiență, iar motivele unei asemenea alte erațiuni erau mai multe. *Antaiu*, prejudiciul bătrinu și acum înrădăcinatu, că rationamentul uman s'ar fi înjosind și ar fi perdend din demnitatea sa în momentele, când se ocupă de obiectele materiale și face unu de experiență. *Al doilea*, fanatismul religios și orb, care de mult era inamicul cel mai neîmpăratu al filosofiei naturei. *Al treile*, ocupațiunea esceptională cu morala, politica și teologia; cu cele două din 'ntaiu se ocupă Romanii, iar cu acesta toți omenii de talentu a timpurilor crescine. *Al patrule*, autoritatea cea mare, de care se bucură unii filosofi ai anticității, și respectul lor universal. *Al cincile*, o nedeterminațiune și o disperare în posibilitatea; de a învinge dificultățile, ce se presentaș la studiul naturei. Toate aceste motive aș determinatu cauza decăderii științelor. De acea e necesar, adăugea el, ca să prefacem, să renascem și să fundăm științele, schimbându punctul de plecare; trebuie să căutăm noș fundamente pentru cunoștință și noș principii pentru știință. Acestă reformă și curare radicală a științei depinde dela

doe condițiuni: *condițiunea obiectivă*, ce constă în reîntorcerea științei la experiență și la filosofia naturii, și *ce subiectivă*, care ni impune purificarea simțului și arationamentului de toate teoriile abstracte și de prejudiciile, ereditate prin tradițiune. Ambele aceste condițiuni dau metoda adevărată a științelor naturale, care nu este altă ceva, decât *inducțiunea*. Dela veritatea și regularitatea inducțiunii depinde totu progresul și totă înflorirea științei.

Din aceste tese se compune esența filosofiei lui Bacon. Prin urmare însemnătatea ei istorică constă în aceea, că din nou a întorsu privirile și cugetarea contimpuranilor săi asupra realității, și cu preferință asupra naturii; că ea a făcutu din experiență, care mai înainte era o ocupațiune nerationamentală și ocașională, unu obiectu independentu al cugetării; și a făcutu pre conștiința universală să privească la natură, ca la o necesitate și de mare importanță. Serviciul lui Bacon constă în aceea, că el a rădicat la rangulu întâi elementulu științificu și studiul racionamentulu al naturii. Ci însemnătatea lui și constă numai în stabilirea acestui principiu; în ore-ce vorbind riguros, cuprinderea filosofiei lui Bacon nu are mare însemnătate; cu toate că el a voit în compositiunea sa de *augmentis scientiarum* să presinte o enciclopediă sistematică a științelor, fundată pre principiul cel nou și cu toate că el această compositiune a umplut-o de observațiuni destul de însemnate și coprindeătoare, care și pănă astăzi sântu, ca o autoritate ce determină noa direcțiune a științei.

F. LOȘOFII ITALIENI A EPOCII DE TRANSITIUNE.

§ 7. Alături cu Bacon, noi trebuie să punem și alte nume, care a preparat terenul filosofiei moderne. Mai înainte de toate noi aici amintim de grupa filosofilor italieni din adoa jumătate a secululu al XVI și întâia jumătate a secululu al XVII. Ei se află într'o legătură duplă cu tendintele, espuse mai sus a epocii de transitiune; și anume, mai întâiu, în respectul contemplațiunii entusiaste a naturii, care de ordinaru la dînșii pörtă unu caracteru panteisticu. Așa, pentru esemplu, Vanini a intitulat unu compositiune asa: «Despre misterele frăpătore ale naturii, care este imperatricea și divinitatea tuturor morșilor». Și al doile, în amorea către sistemele filosofiei antice. Cei mai renumiți din acesti filosofi sântu : Cardan (1501 — 1578),

Campanela (1568 — 1639), Dg̃ordano-Bruno (1600) și Vanini (1586 — 1619). Acești filosofi au fostu 6menī pasionați și entusiastați, de unū caracterū nepermanentū, caril avēu diverse priviri asupra vietei și tindeū în modū pasionatū la cunoșcința; dar pre lōngă aceste erau predați fantasiei și inclinaū pōaē la pasiune spre cunoșcințele mistice din astrologiā și geomantiā (a); și aici zace ratiōnamentul, pentru care acești filosofi n'au avutu o influență permanentă. Ei toti au fostu persecutați de biserică, și doi dintre dīnșil, Bruno și Vanini, chiar au muritū de mōrtea persecutiunilor. În respectul istoricū, ei se potū socoti mai mult, ca nisce prodromi și evangeliseci, de cât ca fundatori și începători ai erei ceī noā a filosofiei.

Cel mai renumitū, dintre acești filosofi italieni, au fostu Dg̃ordano Bruno. El au sulevatū idea ce vechiā, care mai ales s'au desvoltatū de stoicei, că adică, lumea este o *ființă viā*, și că *spiritul lumēi este rēspānditū în totul*. Continutul acestei idei generale este expresiunea respectulū celū profundū și a inspirațiunei către natură și către ratiōnea, ce creatrice și presentă ei. Dupre privirile lui, ratiōnea este artistul internū, care formēsē materia și se desvoltă în formațiunea universulū. Din centrul rădīcinei sēu a sēmīnței se produce colțul, din dīnsul Iesē mugurele, din mugure smicelele, din smicele bobocii, și din acestia frunțele, florile etc. Tōte aceste se aflaū înuntru sēmīnței, mai 'nainte de manifestatiune și ele acolo s'au preparamatū și tot de acolo s'au și desvoltatū. Tot-ast-feliū și ratiōnea universală, lucrānd înuntru, îndrēptă sucurile în directiune imversă și anume din fructe și flori spre ramure. Cu modul acesta, universul este o *ființă imfinită*, în carea totul viēsă și se mișcă dupre directiuni diverse. Raporturile dintre ratiōne și materiā Bruno le determină, ca și Aristotel; și anume ratiōnea și materia se raportă între dīnsele, ca forma către obiectū, ca realitatea către posibilitate; una nu pōte exista fōrē de cealaltă; forma este puterea internă și mișcătoare a materiei; materia, ca o posibilitate imfinită și capabilă pōnē la imfinit de forme, este mama tuturor formelor. — Cealaltă latură a filosofiei lui Bruno, și anume doctrina despre cunoșcință, topicele, deși face obiectul a unei mari părți din compositiunea lui, are însă mai puțin interesū filosoficū.

(a) Geomantia este sciința sēu arta de a ghīci dupre nisce puncte, care se facū dupre nisce sciute regule pre pāmēntū, nisipū, sēu chārtiā.

IACOB BEM.

§ 8. Precum Becon între anglesi și Bruno între italieni, așa și Bem între germani determină cu ideile séle ace epocă de transitiune, care ne ocupă. In fie-care din acesti trei filosofi se distinge cu ușurință caracterul nationalu. Becon aū apăratu empirismul, Bruno aū reprezentatū panteismul poeticū și Bem aū creatū misticismul teosoficū. Dupre profunditatea spiritului său, Bem ar trebui să ocupe unū locū in istoria filosofiei mai târziu; dupre imperfectibilitatea formelor filosofiei séle, el se pôte taca in rōndul misticilor din evul mediū; și dupre manifestatiunea sa istorică, el se află in legături strinse cu reformatiunea germană și cu elementele protestante, ce in acel timpū cutrieraū lumea. De acea dupre părerea noastră el forte bine pôte să ocupe unū locū între prodromii și începătoriī epocēi moderne.

Iacob Bem s'aū născutū la 1575 in Alt-Seidenburg, nu de parte de Gorliț in Luzatia de sus. Părinții lui aū fostū nisce săteni sēraci. El când era copilū, aū păscutū animalele; mai pre urmă, după ce el aū învățatū in scōla sătēscă a lecta și a scrie, aū intratū la unū pantofarū, spre a învăța arta lui; și la 1594 aū devenitū singurū după o călătoriā maestru in Gorliț. Incă in junețā el aū avutū revelatiuni séu manifestatiuni misteriose, iar mai pre urmă, in dīnsul s'aū manifestatū tendința spre veritate, și disputele religiose din acel timpū aū pusū intr'o escitațiune deosebitā spiritul lui. Afară de bibliā, Bem aū lectatū încă și ore-care compositiuni mistice de teosofiā și alchimiā; precum compositiunile lui Paracels; și când el aū începutū să espunē ideile séle, séu, dupre cum și le numea el singur, iluminatiunile séle, atunci s'aū făcutū in dīnsul evidentā absența totalā a culturei sciintifice. De aici tōtā lupta ideilor lui cu espresiunile, care cu tōte aceste, se 'nalță de multe-orī pōnē la substilitățile dialectice și frumusetele poetice. Cu ocasiunea celei întâiū publicatiuni a lui, intitulatē «Aurora» (1612), Bem aū suportatū o nemulțemire din partea pastorulu supremū, Gregoriu Rihter, care public de pre catedrā aū datū anatemei acēstā compositiune, și chiar aū atăcatū persōna autorulu. Magistratul după acēsta aū interdisū lui Bem de a mai scrie cărți și s'aū supusū acesteī interdictiuni mai mulți ani, pōnē când in fine spiritul lui nu s'au escitatū din nou și aū începutū a scrie. Esteriorul lui Bem era esteriorul unū omū ordinariū; el era

unū omū linisčitū, modestū și banū la inimă. Bem aū murit la 1624.

E unū lucrū grăū, de a reda in putine vorbe teosofia lui Bem, fiind că 'șau esprimatū ideile sēle numai in modele sentimentale, in contemplatiunī obscure a naturei și pentru acēsta el fōrte desū aū usatū de miqlōce proprii și curiōse. In compositiunile lui se vede o intunericime, semină cu ace din templurile gotice, in care lumina strēbato numai prin ferestre vāpsite. De aici provine impresiunea incāntătoare, ce produce asupra multora compositiunile lui. Ideea fundamentală a filosofiei lui Bem consta in : *distinctionea spirituluū in subiectū și obiectū*. Acēstă duplitate internă a spirituluū este tot-o-dată și delinitiunea lui esentială, precum și a lui D-deū, intru cât noi il recunōscemū de spiritū. Dupre doctrina lui Bem, D-deū este unū spiritū viu numai atunci și intru atāta, intru cât și când el pōte să efectue acēstă distintione in sine și in acēstă distinctiune el se recunōsce de obiectū și subiectū consciintiosū. Distinctionea lui D-deū in sine inusuși este singura causă și sursă a lui inusuși și a tōteī realitāți și independenti; este causa vietei independente, care formēsē și nasce consciința de actiunea sa propriă. Bem este nedescabilū in căutarea formulelor, prin care el voește să facē evidentă acēstă negatiune in D-deū, acēstă distinctiune de sine și instreinarea lui D-deū de existența lumei. Intinderea ce mare și fōrē de finitū, dice el, doresco uritul și limitatiunea, in puterea căroro ea ar putē să se desvolte in sine inusuși, fiind că altrāmintē in intinderea imfinită nu este cu putință revelatiunea; și cu modul acesta trebuie să existe in intinderea imfinită uritul și limitatiunea, din care apoi s'ar putea manifesta revelatiunea. Dēcă, dice el in altū locū, voia ar fi numai de unū feliū, apoi și spiritul ar avea numai o singură proprietate, și ar fi unū ce neschimbabilū, care tot-dē-una ar rēmānea nemișcatū, n'ar face nimicū, și el ar fi tot-dē-una unul și același obiectū; și in acest obiectū n'ar esista nici bucuriă, nici artă, nici cunoscința de obiecte, nici intelepciune; tōte aceste ar deveni nimicū și n'ar esista, propriū vorbind, nici sentimente, nici dorinți, fiind-că in spiritū ar fi o identitate. Și cu modul acesta, nu putemū dice, că D-deū se limitēse in tr'o singură voia și in tr'o singură esență, ci in dīnsul este distinctiune. Nici unū obiectū nu se pōte desvolta in sine inusuși fōrē de laturī oposite. Din momentnl, ce unū obiectū nu contine in sine nimicū, de aceea ce ar putea forma aceste laturī oposite, obiectul atunci nu pōte să se măi re'ntōrcē in sine inusuși, plecānd o dată de la sine; și cum obiectul

nu se mai reîntorce în sine, și el nu pôte să devină ceea, ce a fost când-va, atunci el nici nu știe nimic din ceea, ce el a fost în pozițiunea sa primară. Bem foarte chiar exprimă această idee ulterioară, când el răspunde la întrebările teosofice; lectorul, ȳice el, trebuie să știe, că totă realitatea constă din *da* și *nu*, fie această realitate divină, diabolică, pămêntenă, sêu oricare ar fi ea. Afirmativul *da* este puterea perfectă și amorea, este veritatea lui D-ȳeu, și însuși D-ȳeu. Ci D-ȳeu ar fi rămasă necunoscută pentru sine însuși și în dînsul n'ar fi existat nici bucurie, nici demnitate, nici sensibilitate, decă în dînsul n'ar fi fost negativul *nu*. Negativitatea este tendința opoziției a afirmatiunii, sêu a verității; ea este necesară, pentru ca să se manifeste veritatea, și chiar, ca să existe totul, unde se vede opozițiunea, și unde amorea eternă se presintă, ca acționătoare, simțitoare, și voitore. Fiind că unitatea nu are în sine nimic de ceea, ce ea ar putea dori; și cu modul acesta ea a trebuit să se împartă, pentru ca să devină doime. Tot-ast-felă unitatea nu pôte să se simtă pre sine în unitatea sa, ci ea se simte numai în duplicarea sa. Cu o vorbă, Bem a învățat, că fôră distincțiune, fôră opozițiune și fôră de duplicare nu este posibilă cunoștința și conștiința. O existență devine chiară pentru sine însuși și se cunoșce pre sine numai în altă existență, în opozițiunea sa, care este identică duple esență. De aici era ușor, de a lega acest principiu fundamental, această idee despre unitate, care se distinge pre sine în sine însuși cu doctrina bisericeii despre trinitate; și în diferitele aplicațiuni și explicațiuni Bem a pusă această dogmă de fundamentă a privirilor sêle asupra procesului vieții și a împărțirii divine. Mai pre urmă Șeling s'a reîntorsă la idea lui Bem și a dezvoltat-o mai sistematic.

Decă noi în espunerea istorică a dezvoltării filosofiei am fi căutată ună locă convenabilă teosofiei lui Bem, apoi ună asemenea locă, conform cuprinderii ei intrinsece, n'ar fi putută fi altă, de cât după sistema lui Spinoza, care ar fi completat-o mai bine. Spinoza învăța, că finitul se reîntorce în unitatea eternă, în ôre-că Bem indică la producerea finitului din unitatea eternă, și la necesitatea internă a acestei producțiuni; fiind că fôră de această lege a distincțiunii în sine însuși, existența unității eterne ar fi chiar o neșistență. În totă casul Bem, în comparațiune cu Descart, a aprofundată mai bine idea cunoșcerii de sine și raporturile dintre D-ȳeu și lumea finită. Din altă punctă de privire însă, pozițiunea lui Bem în istoria filosofiei

trebuie să fie o pozițiune excepțională și izolată; cu atâta mai mult, că chiar forma espunerei ei este foarte neconvenabilă cu celelalte sisteme filosofice, care se lăgă între dinsele printr'o legătură genetică.

PARTEA A DOA

FILOSOFIA MODERNA

CLASIFICATIUNEA MATERIILOR DIN ACESTĂ PARTE.

Materia părții a doua a istoriei filosofice din necesă trebuie să se împartă în două secțiuni: De o parte secțiunea I va tracta despre filosofia substantelor; adică dela Descart pōnē la Volf inclusiv; iar a II De la Cant pōnē Hegel inclusiv, și se va ocupa de filosofia, numită a criticismului.

SECȚIUNEA I.

FILOSOFIA SUBSTANTELOR.

CAPITUL I.

FILOSOFIA SUBSTANTEI.

DESCART

PRIVIRI GENERALE ASUPRA FILOSOFIEI LUI DESCART.

§ 1. Incepătorul și părintele filosofiei moderne au fost Descart. Descart, făcând erupțiune, ca și cial-alți filosofi din epoca transitiunei, pre de o parte cu filosofia anterioară, și începând lucrul de la capăt, el pre de altă parte, nu s'au mărginit, ca Bacon, în stabilirea unui principiu metodic, și nici au espus, ca Bem și filosofi italieni, contemporani lui, privirile se filosofice sōre de un fundament metodic; ci au plăcatō dela negătiunea complectă a tuturor reprezentatiunilor se, și au creat un principiu nou, pozitiv și plin de continut, din care apoi el au căutat să deducă, prin mijlocul unui șir de consecințe logice, fundamentele capitale ale sistemii se. Absența de ipotese și noulatea de principiu face din Descart incepătorul, iar continutul intern a principiiu sēu fundatoriul filosofiei moderne.

DATE BIOGRAFICE ASUPRA LUI DESCART.

§ 2. Rene Descart (Renatus Cartesius) s'a născut la 1596 în orașul Haye, care se află în departamentul de acum Endra și Loara, iar mai înainte Turen. Încă din tinerețe el a devenit în respectul filosofiei și a științei un fel de sceptic, și nu afla satisfacțiunea sa internă și pentru aceasta, el după terminarea studiilor se lăsa să găncăiească, și lua adio de la cunoștințele secole scolastice, și de aici înainte s'a decis, de a învăța numai din observațiunea asupra sa însuși, asupra naturii și a oamenilor. Doș-deci și unul de ani el a schimbat știința pre serviciul militar, și a fost în calitate de voluntar sub comanda lui Moriș de Oranj, și apoi sub a lui Tilli. Ci inclinațiunea spre studiul filosofiei și a matematicilor era în Descart puternică și el n'a putut mult timp să stea departe de aceste ocupațiuni. La 1621 el a părăsit serviciul militar. În urmarea unei lupte interne și de mult timp, el s'a decis a se ocupa cu reformarea științei și stabilirea ei pe niște fundamente mult mai solide. El a făcut câte-va călătorii, și după acesta el a trăit un timp îndelungat în Paris; și la 1629 el a părăsit patria sa și s'a strămutat în Olanda, ca cel puțin acolo fără de obstacole să se consacre pre sine ocupațiunilor filosofice și tot-o-dată să își prelucrescă ideile științifice. În Olanda el a viețuit doș-deci de ani, nu fără de nemulțumiri din partea teologilor fanatici; iar la 1649 el, conform invitațiunii reginei de Suedia, s'a dus în Stocholm, unde după un an la 1650 a și murit.

PRINCIPIILE ȘI SISTEMUL FILOSOFIEI LUI DESCART.

§ 3. Cuprinderea și șirul ideilor filosofiei lui Descart pot să fie reprezentate în următoarele observațiuni generale și surte.

a) Ca să se poată stabili în știință ceva solid și permanent, trebuie să se începă dela fundament; trebuie să se ruineze toate supozițiunile și dubitațiunile, cu care noi n'ăm deprins din copilărie; trebuie cu o vorbă să se pună în dubiu tot ce numai se pare cât de puțin dubiu. Noi trebuie, prin urmare, să ne îndoim nu numai de existența obiectelor sensibile, pentru cuvântul că sensurile ne amăgesc pre noi de multe ori, dar chiar și în veritățile matematice și geometrice; fiind că, ori cât s'ar părea de vera tesa, că $2 + 3 = 5$; se, că patratul are patru laturi, cu toate aceste noi nu putem ști, decât

noi, ființi finite, putem cunoaște cunoștința ce adevărată și decă pro noi nu n'ă creată D-zeu numai pentru opiniunii și amăgirii. De aceea e avantajos, ca să ne indoim despre totul, chiar să negăm totul și să privim la totul, ca la unu ce falsu.

b) Presupunând, cu modul acesta, totul falsu, numai decă putem cât de puțin să ne indoim despre acel totu, noi cu toate aceste nu putem să negăm unu lucru, și a nume aceea veritate, că noi înșino, cari cugetăm ast-feliu, existăm. Din contra, și chiar prin aceea, că eu totul credu de falsu, și sânt în dubiu despre totul, lasu să urmesc consecința evidentă, că eu, care mă indoescu, existu. Și așa tesa, «eu cugetu prin urmare, eu existu (cogito, ergo sum) este tesa ce mai principala și tot-o dată și ce mai veritabilă, care se vede la fie-care omu, ce cugetă. Dela această tesa, care e ce mai veră din toate, depinde veritatea tuturor celorlalte cunoștințe. Obiecțiunea lui Gasendi, că «din fie-care acțiune umană se pôte deduce existența omului, precum și din cugetare; și că noi putem țice foarte bine, că eu mergu la preumblare, prin urmare, eu existu» nu se pôte opune această obiecțiune tesei lui Descart; fiind că eu nu sântu siguru despre nici una din acțiunile mele așa, cum eu sântu sigur despre cugetarea mea.

c) Din tesa «eu cugetu, prin urmare, eu existu» decurge mai întâi definițiunea generală a existenței spiritului. Urmărind apoi, ce sântem noi, cari recunoșcem de falsu totu, ce este distinctu de noi, aflăm cu chiaritatea ce mai mare, că noi cu mintea putem să negăm totu, ce este în noi, nenimicind tot-o dată prin acesta și personalitatea noastră, și noi nu putem să se păram delo noi cugetarea, care este neseparată de noi chiar și atunci, când noi negăm totul; și prin urmare naturei noastre nu aparține intinderea, nici figura, nici în genere totu aceea, ce face parte din corp; cu alte vorbe naturei nostre aparține numai cugetarea. Și așa eu dupre esența me sântu cugetarea, adică spiritū, ratiune, minte. Cugetarea este substanța me. De aceea spiritul pôte să fie perceputu cu plinitate prin sine însuși și chiar, fără de nici unu feliu de attribute, care aparțin corpului; adică, idea spiritului nu contine în sine nimicū de aceea, ce constituie idea corpului. De aici urmese, că e preste puțință, de a percepe pre spiritū prin ajutorul representațiunei sensuale, séu să ni formăm despre dînsul unu tipu sensibilu; spiritul pôte fi perceputu numai prin cugetarea pură.

d) Din tesa «eu cugetu, prin urmare, eu existu» avem o lege ge-

nerală despre totă certitudinea. *Eū sînt certū, cā esistū, pentru cā eū cugetū.* Și ce îmi dă mie certitudinea despre veritatea acestei tese? E pre evident; că nu altă-ceva, decât numai conștiința chiară în veritatea, că cine-va n'ar pute să cugete, fîr ca să coesiste în unul și același timp.

Cu acesta apoi se determină criteriul certitudinii despre totă cunoștința, și este certū pentru mine totū acea, ce eū recunoscū verū într'unū modū chiarū și determinatū; totū acea, ce rationamentul meū recunósce de verū cu aceeași chîaritate necesară, cu care el recunósce tesa, cogito, ergo sum.

e) Ci acéstă regulă este numai principiul certitudinii, și că nu ni dă încă cunoscerea verității. Ca să descoperimū însă veritatea obiectivă, supunemū ideile și cugetările nóstre unei critice, mánuite de regula, aflată acum. Iar ideile nóstre parte sîntū înăscute, parte venite de dinafară, iar parte compuse de noi înșine. Intre aceste idei, mai înainte de toate aflămū idea de D-đeu. Se intrébă acum, de unde avemū noi acéstă idee? E pre evident, că nu dela noi înșine; din contra, acéstă idee póte să fie pusă în noi numai de o ființă, care are cu plinitate toate perfecțiunile, adică, numai de D-đeu, ce esistă în realitate. La întrebarea, de unde eū am facultatea, de a vedé natura mai perfectă, decât natura me propriă, eū sînt necesitatū a răspunde, că acéstă facultate îmi este mie dată de cine-va, a căruia natură în adevăr este mai perfectă, decât a mea. Cu cât eū studiesū mai mult proprietățile lui D-đeu, cu atâta ele 'mî arată, că idea despre dînselenu póte să fie produsă de mine insumi. Fiind că, deși în mine póte să fie idea despre substanță, fiind și eū singurū o substanță, cu toate aceste nu póte să fie în mine idea despre o substanță imfinită, fiind eū singur o substanță finită; o ast-feliū de idee póte să fie produsă în mine numai de substanța în adevăr imfinită. Nu putemū să đicemū, că idea de imfinitū póte să provinē prin abstactiune și negatiune, cum pentru esemplu, întunerecul este negatiunea luminei; din contra eū vėdū, că imfinitul contine în sine mai multă realitate, de cât finitul, și că, pentru acéstă, idea imfinitului trebuie să preésite în mine mai înainte, de idea finitului. — Si fiind că eū am o idee chîară și determinată despre substanța imfinită și acéstă idee are mai multă obiectivitate reală, de cât ori-care alta, de aceea eū nu am nici o cauză, ca să mă îndoescū despre dînsa. Si déca e verū, că idea

despre D-deu eu o am căpătată de la D-deu, apoi nu rămâne, do cât să urmărim modul, cum acesta se efectuă.

Eu n'am capatată această idee de la sensuri, și ea nu'mi e impusă fără de voie, ca ideile obiectelor sensuale. Acesta o preste puțință; fiind că ideile se producă in urmarea impresiunilor, capatate prin organele esteriore. De asemenea eu nici n'am compusă această idee despre D-deu, fiind că eu nici potă să sustragă ceva dela dinsa și nici să adaugă; și rămâne numai ună singură lucru, că această idee imi este inăscută tot ast-feliu, precum imi este inăscută și idea despre mine insu'mi. Și așa ce întâia probă a esistenței lui D-deu constă intr'acea, că noi aflămă in noi inșine idea despre D-deu, și că ea trebuie să aibă de cauză reală inuși esistența sa. Despre esistența lui D-deu eu apoi mă convingă și prin imperfectibilitatea mea și mai ales prin consciința ce eu am de această imperfectibilitate. Și fiind că eu percepă ore-care perfectiuni, ce mie imi lipsescă, apoi de aci decurge, că trebuie să existe o ființa, care e mai perfectă, decât mine, dela care eu depindă, și care m'au dată acea, ce eu am. In sine proba ce mai bună și tot-o-dată și ce mai evidentă despre esistența lui D-deu este acea, ce decurge din idea de D-deu. Ratiunea, observând că intre diferitele idei, de care dispune, este una, ce intreco pre toate celelalte, și anume idea despre ființa ce mai perfectă, află, că această idee, ca și celelalte idei, nu numai că contine in sine posibilitatea esistenței, adică esistența ocașională, ci că ea intrunescă in sine și esistența necesară. Și precum ratiunamentul scie din idea de triumghiă, că cele trei unghiuri ale triumghiului sântă egale cu două unghiuri drepte, și conchide apoi, că această lege este aplicabilă pentru fie-care unghiă, tot ast-feliu ratiunamentul conchide necesarminte despre esistența reală a ființei celei mai perfecte din acea, că la idea acestei ființe se unescă esistența necesară. Nici una din ideile, ce se află in ratiunea noastră, nu contine in sine esistența necesară, de ore-ce in ființa perfectă noi nu putemă să separămă fără contradicere dela idee esistența; și numai prejudiciile noastre ne potă impedece, ca să recunoscemă această. Și fiind că noi né'mă depinsă a separa in totă realitatea idea de esistență, și fiind că noi foarte des formămă idei dupre voia noastră, apoi ușor se pôte întâmpla, ca in contemplatiunea ființei perfecte să răsari in noi nedumerirea, și să ne întrebămă, decât nu cum-va idea despre dînsul este inventată, seu cel puțin formulată din acele idei, care nu contină in sine esistența? Acestă argumenta-

tiune diferi esentialmente de argumentatiunea lui Anselm de Cantorberi. Anselm rationamentesă in modul următoru : «Aprofundând sensul vorbeii D-đeu, noi vedem, că prin această vorbă noi înțelegemă acea, ce trebuie să fie privitu, ca cel mai perfectu; ci a esista in realitate și in minte este o perfecțiune mai mare, decât a esista numai in reprezentatiune; prin urmare, D-đeu există nu numai in reprezentațiune, ci și in realitate. » Aici e o eróre evidentă in forma conclusiunei; fiind că era posibilu de a face o conclusiune numai de felul acesta, că adică, D-đeu trebuia să fie prezentatu, ca existându in realitate. Din contra argumentatiunea me este ce următoare : că numai acea, ce noi intr'unu modu chîarū și determinatū recunoscemū, că apărține naturei ceii adevărate și neschimbabile a lucrurilor, sêu esentei și formeii lor, numai acesta se și pôte dice despre acest obiectu. Studiend, ce este D-đeu, noi amū aflatū, că naturei lui ceii adevărate și neschimbabile apărține existența; prin urmare, noi avemū dreptul de a conchide că D-đeu există. In idea despre fința ce mai perfectă se cuprinde existența necesară nu in urmarea unei fictiunii din partea spiritulu nostru, ci in urmarea rationamentulu, că *existența apărține naturei eterne și neschimbabile a acestei fințu supreme.*

f) Resultatul, aflatū acum, despre existența lui D-đeu, are ce mai mare importanță. Mai nainte noi trebuia să ne indoimū despre totul, și să renunčamū la tótă certitudinea; fiind că noi nu sciémū, decât nu cumva partea naturei spiritulu umanū este erórea și decât nu cumva D-đeu né'ú creatū, ca să eronămū: Ci, studiend acum dupre atributele ei, idea despre D-đeu, înăscută noi, noi recunoscemū, că D-đeu este veritatea; și prin urmare, ar fi o contradicțiune, decât el né'rū amăgi, sêu ar servi de causă a eronării nóstre; fiind-că, decât facultatea de a amăgi implică prezența mintei, apoi dorința de a amăgi este semnul rēutăței. Si de aici urmésē, că ratiunea nóstră n'ar putea nici intr'unu modu să percépē unū obiectu, care n'ar fi verū, decât in adevēru acest obiectu este perceptibilū, adică, să'l pótē cunósce intr'unu modu chîarū și determinatū. Altrămintē, noi amū putea să numimū pre D-đeu nedreptū, decât el n'ar fi datū noi o ratiune de felul acela, care ar fi privitu la acea, ce e falsū, ca la unū ce verū. Cu modul acesta este ilăturată ace dubitatiune absolută, cu carea noi am începutū. *Din esența lui D-đeu decurge pentru noi tótă certitudinea.* Pentru fie-care cunoscință veră e pré de ajunsū, decât noi amū cunoscutū obiectele intr'unu modu chîarū și

precis și decât noi o dată cu acesta sîntem convinși în existența lui D-deu, ce nu ne amăgese.

g) Din idea ce veră despre D-deu decurg principiile filosofiei naturei, sînt doctrina despre două substanțe. Substanța este unu ce existîndu ast-feliu, că ea nu are necesitate pentru existarea sa de nimic. Și în acest sens de substanță supremă este numai D-deu, intelesu, ca o substanță imfinită, care are fundamentul sînt în sine însuși, și care este cauza sa proprie. Din contra, ambele substanțe create, adică substanța cugetătoare și corporală, spiritul și materia, sîntu substanțe numai în sensul cel mai generalu al vorbei; și pre dînsele le putem supune ideei următoria: « ele sîntu obiecte, care pentru existența lor n'au necesitate de nimic, afară de colucrarea lui D-deu. Fie-care din aceste două substanțe, are atributul sînt, care constituie natura și esența ei și în care trebuie să se unescă toate proprietățile lor. » Atributul și esența materiei este întinderea, esența spiritului este cugetarea. Fiind că totu aceea, ce se poto dice despre corp, presupune întinderea, și nu este de cât o sciută formă a întinderii; precum și totu aceea, ce noi găsim în spirit, nu este, de cât alteratiune de formă a cugetării. Substanța, căria într'unu modu imediatu îi aparține cugetarea, se numesce spirit, iar substanța, care represintă substractul imediatu a întinderii, se numesce corp. Și fiind că cugetarea și întinderea sîntu distincte între dînsele, și spiritul numai, că se cunoșce fîr de atributele corpului, dar chîr se presintă, ca negatiunea acestor atribute, apoi esența ambelor substanțe constă în aceea, că ele se contradic și se negă una pre altă. *Spiritul și corpul sîntu în totul distincte și n'au între dînsele nimic comunu.*

h) Lăsînd fisica lui Descart, care are unu interesu secundar pentru filosofie, noi întorcem atentiunea asupra antropologiei lui, care represintă pre basa diferintelor dintre corp și spirit, nisce raporturi dualistice între corp și spirit. Decă materia esentialminte este întinderea, iar spiritul esentialminte este cugetarea, și decât aceste substanțe n'au nimic comunu între dînsele, apoi de aici decurge, că unirea corpului cu spiritul nu pote să se întelégă, de cât numai mechanic. La corp trebuie să privim, ca la unu automatu artificialu, creatu de D-deu, ca la o mașină și statuă, făcută de D-deu din pămîntu. În acest corp trăesce spiritul, unitu cu dînsul într'unu modu strinsu, dar nici cum intimu. Conunirea lor este numai o com-

positiune necesară; fiind că corpul și spiritul sîntu numai nisco esente independente, ei sîntu chiar esentialminte distincti unul de altul și chiar opositi unul altuia. Corpul independentu este o mașină parată, in care nu se schimbă nimic; când se unesce cu spiritul cugetătoru, și grațiă spiritulu, in corpū se potū produce numai câte-va mișcări distincte, remânēnd mechanismul mașinei așa, cum el aū fostū. De acea, numai cugetatea, ce viēsū in acēstă mașină, o face distinctă de cele-l-alte mașine; iar animalele, care nu aū consciință și cugetare, din necesă staū pre aceeși tréptă cu tôte cele-l-alte mașine. Din acest punctū de privire se nasce întrebarea despro locul aflărei spiritulu. Dēcă corpul și spiritul sîntu substante independente și esentialminte oposite una altia, apoī ele nu potū să se amestece una cu alta, ele aū să se atingē numai intr'unū singurū punctū, și acēsta numai atunci, când aceste substante vorū fi unite fōrē de voīă. Acest punctū, unde spiritul își are locuința sa, este duple Descart, nu totū crierul, ci numai partea ce mai internă a lui, și aici numai o mică vênă in miđlocul substantei crierilor (conăvion). Ca argumentū la acea, că acēstă vēneșoră este singurul locū, unde spiritul manifestesē intr'unū modū imedia tū activitatea sa, se pōte lua anume acea, că tôte cele-l-alte părți ale crierulu sîntu duple, și o asemenea duplitate nu se pōte admite pentru organul corporalū a spiritulu, fiind că altrăminte obiectele s'ar dūplica in observatiunea lui. Și in corpū nu este altū locū, unde impresiunile ar putē să se unēsce, ca in acēstă vênă. Si cu modul acesta, *acēstă vênă este cu preferință acel locū, unde locuesce spiritul și in care se formēsē tôte cugetările nōstre.*

PRIVIRI CRITICE ASUPRA FILOSOFIEI LUI DESCART.

§ 4. In espunerile de mai sus noi amū desvoltatū ideile fundamentale ale sistemēi lui Descart, și acum resumămū in puține vorbe tesele, care sîntu caracteristice precum pentru însuși sistemă, așa și pentru positiunea ei istorică. Descart este fundatorul unei noă opoce a filosofiei; fiind că mai întăiū aū esprimatū cerința, de a erupe cu tôte supositiunile preesistānde. Și anume acest protestū absolutū, cerutū de Descart pentru totū, ce nu vine de la cugetare, pentru tōtă veritatea, venită de din afară de spiritū, aū rēmasū diu acel timpū principiul fundamentalū a timpurilor moderne. Al doile, Descart aū pusū la cel întăiū planū *principiul consciinței, principiul persōnei*

independente; fiind că Descart a luat pre spiritul și substanța cugetătoare, anume ca pre un individ independent, ca pro o persoană distinctă; și acest principiu este în totul nou și necunoscut lumii antice după această formă a cunoșterii lui. Al treilea, Descart a pus în opoziție existența și cugetarea, obiectele și conștiința și a terminat, ca chestiune de filosofie, cu *impacarea acestei opoziții* și cu deslegarea acestei chestiuni se ocupă toată filosofia modernă.

Dar cu aceste idei, care fac epocă în istoria filosofiei, se află în legătură și defectele filosofiei lui Descart.

Antău, conținutul sistemelor sale și anume cele trei substanțe, Descart le ia din experiență. În adevăr, fiind că el începe sistemul său cu un protest în contra a totului, ce există, apoi se pare, că totul ceea ce există în această sistemă, nu este venit de din afară, dar dedus din cugetare. Este însă de observat, că acest protest nu este efectuat cu toată rigurositatea; și aceea, ce în apariția sa a fost lepădată, se admite mai pe urmă fără de nici o schimbare, de îndată ce s'a aflat principiul certitudinii. Cu modul acesta Descart află *idea de D-zeu și două alte substanțe, ca pre un ce dat și venite omului într'un mod imediat*. În adevăr, ca să afle aceste idei, el se lepădă de multe date, venite lui într'un mod imediat, dar în fine tot rămân două substanțe, ca un rest, întepenit în mijlocul atâtei renunțări a lui. Pre aceste două substanțe Descart le admite empiric. — Defectul al doile constă în aceea, că Descart *isolăse ambele extreme, cugetarea și existența*. El pune, ca pre niște substanțe, adică, ca pre niște puteri, care se esclud și se negă reciprocamente între dînsese. Materia esențialmente constă, după Descart, numai din întindere, adică, din existența pură, aflată afară de sine; esența însă a spiritului numai din cugetare, adică din existența pură, aflată în sine însuși. Ambele substanțe sînt opozite una altuia, ca și puterile centrifuge și centripede. În urmărirea unei asemenea priviri asupra spiritului și a materiei este peste putință, de a ne imagina un mediator intern între ambele substanțe. Și acolo, unde ambele substanțe se ating și se unesc, ca în om; acesta e cu putință numai în urmărirea actului, impusă a creației, numai în urmărirea colucării divine. Și anume, imposibilitatea de a împăca dualismul privirilor lui Descart se vede în defectul al treilea și capital al sistemului său. Cu toate că în teză „eu cuget, prin urmare, eu exist” sau „eu sînt o substanță cugetătoare”, se unesc ambele extremități, existența și cugetarea, acesta însă numai pentru aceea, ca

să se opună una altia și să rămână independente. La întrebarea, cum se rapoartă spiritul către întindere? se poto răspunde numai, că el se rapoartă, cugetând, adică, negând și escludând. Cu modul acesta, pentru legătura ambelor latură rămâne numai idea de D-đeu. Ambele substante suntu create de D-đeu, ambele suntu unite prin voia lui D-đeu, spiritul priimesce increderea in esistența întinderii. Cu modul acesta D-đeu este *ca ună Deus ex machina*, ca prin acesta să se pôte conditiona legătura spiritului cu întinderea. Și acesta e pre evidentă, că împăcarea lui Descartă este curat esterióră.

Aceste defecte a sistemei lui Descartă au fostă causele, ce au motivatú opositiunea sistemelor următóre.

HEILINCS SI MALEBRANS

RAPORTURILE LUI HEILINCS CU DESCART

§ 5. Descartă au pusú materia și spiritul, consciința, și esistența într'o distanță fórte depártatá una de alta. Pentru dînsulú și una și alta suntu substante, puteri independente, și tot-o-datá estremítăfi, ce se escludú reciprocamente. Pentru dînsul spiritul, adică Eul, care, conform pãrerei lui Descart, represintă personalitatea simplă, este dupre esistența lui actiunea, care se distinge de materiă, esclude de la sine materia, și care se abstrage de la sensibilitate; materia la rîndul ei este opositiunea cugetărei. Dcă ast-feliú suntu raporturile acestor doé puteri, apoi necesarmente se nasce întrebarea, cum se pôte efectua între dînsese legătura? In ce modú escitatiunile corpului potú, pre de o parte, să actionese asupra spiritului, iar pre de alta, voia spiritului să determine actiunea corpului, in óre-ce corpul și spiritul suntu in totul distincti și chîar opositi unul altea? Din acestú punctú de privire, următóru lui Descart, Arnold Heilincis, care s'au născutú in Antwerpen pre la 1625 și au muritú pre la 1669 in calitate de profesorú de filosofía in Leiden, s'au decisú a da o desvoltare mai consecintá sistemei lui Descart.

PRINCIPIUL SI SISTEMUL LUI HEILINCS

§ 6. Dupre doctrina lui Heilincis, nici spiritul nu actionesé in-tr'unú modú directú asupra corpului și nici corpul asupra spiritului. Supositiunea ántăia este imposibilă pentru cuvêntul, că deși eu potú dupre voința mea să fac corpul meu să se misce in diferite moduri și

să'i determină acțiunea lui, cu toate aceste nu sînt eu cauza reală a acestei mișcări, fiind că eu nu știu cum ea s'efectuează; eu nu știu în ce mod mișcarea se comunică din crierul meu organelor mele; și, pre de altă parte, este unu ce imposibilu, ca eu să facu ceva, în respectul căruia eu să nu știu cum se efectuează acțiunea. Si decă eu nu pot să producă mișcarea în corpul meu, apoi cu atăta mai puțin pot să o cunosc; eu sîntu numai spectatorul acestei lumi. Singura mișcare, care depinde în totul de mine și de care eu dispun, este contemplatiunea. Dar și această contemplatiune se efectuează într'unu modu miraculosu. Fînd că, în ce modu noi contemplăm lumea esternă? E preste putință ca această lume să actionesă asupra noastră într'unu modu imediatu, pentru că, cu toate că în actul vederii, pentru esemplu, obiectele esteriore producă în ochiul meu tipul, s'eu lasă în crierul meu impresiunea, ca asupra unei cere, impresiunea însă acesta, s'eu acest tipu sîntu numai fenomene materiale, care pentru același caventu nu pot să străbată în spiritul meu, care este în totul distinctu de acea, ce e materialu. Cu modul acesta trebuie să căutăm impăcarea numai în D-đu. Numai unu D-đu p'ote să unescă acea, ce este eternu, cu acea, ce este internu; numai el singuru p'ote să facă fenomenele esterne reprezentatiuni interne, reprezentatiuni a spiritului și a t-feliu face lumea esternă cunoscută pentru ce internă; și numai D-đu traduce decisiunile interne s'eu intentiunile în actiuni esterne. Și așa, fie-care actiune, pentru esemplu, o întreprindere, care unesco latura esternă și internă, spiritul și lumea, nu este nici actiunea spiritului și nici actiunea lumei, ci numai actiunea imediată a lui D-đu. Mișcarea din organele mele nu este o urmare a actiunii, provenite de la voia me; și numai voia lui D-đu este cauza, că mișcarea se efectuează, când eu voiesc. Cu ocasiunea voiei mele, D-đu pune în mișcare corpul meu; cu ocasiunea escitărei corpului meu, D-đu produce în mine reprezentatiunea. Dupre această teoriă fie-care actiune este numai motivul ocasionatoriu a celia-l-alte actiuni, și pentru aceasta, această teoriă se numesce *ocasionalismu*. Cu toate aceste, voia me nu provocă pre mișcatoru, adică pre D-đu, ca să pună în mișcare organele mele; ci acel, ce a comunicat materiei mișcarea și 'tau pusu legi, acela a creat și voia me; de acea el a conunitu lucrurile cele mai distincte, mișcarea materiei și arbitriul voiei mele ast-feliu, că de câte-or voia me voiesce, urmese mișcarea, pre care o voiesce voia me, și când se produce mișcarea, voia me o voiesce; de

unde vedem, că aceste laturi nu lucră nici cum una asupra altia și nu aū una asupra altia ce mai mică influență fizică. Și precum corespunderea a două orologe, care umblă în totul egale, și bată ambele în același momentu aceeași câtime de ore, nu provine de la actiunea lor reciprocă, ci numai de acolo, că atât unul, cât și celal-alt sântu puse, ca să umble ast-feliū; tot așa se întâmplă și cu corespunderea mișcărilor corpului și a voiei și că această corespundere depinde de la acel artistū supremū, care l'ă intrunitū într'unū modū ne exprimabilū.

PRIVIRE CRITICE ASUPRA SISTEMEI LUI HEİLINC

§ 7. Este pré evidentū, că HeİLinc aū impinsū pōnē la estreme-tate privirea fundamentală și dualistică alui Descart. Dēcă Descart aū numitū conunirea spiritului și a corpului o legătură impusă, apoi HeİLinc o numesce de a dreptul o minune. Judecând într'un modū consecinte, în fața unei asemenea priviri este posibilă numai o unire între corpū și spiritū transcendentală și nici cum imanentă.

RAPORTURILE LUI MALEBRANȘ CU DESCART

§ 8. Cu privirea fundamentală a lui HeİLinc sēmănă punctul de privire filosoficū a lui Nicolaū Malebraș, a căruia doctrină pōte de asemenea fi privită numai, ca o consecință și o dezvoltare mai departe a filosofiei lui Descart. Malebraș s'ă născutū la 1635 în Paris; devenind la 22 de ani a vieței sēle membru a oratorului, (a) aū începutū asē ocupa cu filosofia, spre carea aū simțitū afectiune, ocupându-se cu compositiunile lui Descart. El aū avutū multe certe și chīar nemulțemiri cu teologii și aū muritū pre la 1715.

PRINCIPIUL ȘI SISTEMĂ FILOSOFIEI LUI MALEBRANȘ

§ 9. Punctul de plecare a filosofiei lui Malebraș este privirea lui Descart asupra raporturilor dintre spiritū și corpū. Spiritul și corpul sântū bine distincte unul de altul și chīar oposite între dīnsele după esența lor. În ce modū spiritul, adică Eul, individul, ajunge la cunōscerea lumii esteriōre, la ideile obiectelor sensibile? Fiind

(a) Oratoire, societate clericală înființată în Franța pre la începutul secolului al XVII.

că numai în forma mintală a ideilor pot să existe obiectele externe și mai ales cele materiale, introduse în spirit, apoi spiritul poate să aibă în sine numai ideile despre obiecte și nici cum obiectele, care rămân tot-de-una afară de dînsul. Pre aceste idei spiritul nu le poate avea de la sine însuși, precum și nici de la obiectele externe. El nu le poate avea de la sine însuși; fiind că spiritul, ca o existență mărginită, nu poate să aibă capacitatea, de a naște idei despre obiecte de dreptul din sine. Acea, ce este ideea spiritului chiar pentru caracterul său, nu există în realitate, și acea, ce există în realitate, nu este o producție a voiei noastre. De unde decurge, că *ideile despre obiecte ni sînt date, și nu sînt nici cum un produs al cugetării noastre.*

Dar spiritul, nu mai puțin, nu capătă aceste idei și chiar de la obiecte; fiind că e neperceptibil, cum de la nise obiecte materiale s'ar produce impresiunile în spirit, care sînt nemateriale, neluând mai mult în considerație, că aceste impresii multe pînă la infinit, și de diferite forme s'ar ruina și s'ar nimici reciprocăminte la înțînirea lor. Și așa, rămâne, ca să admitem, că spiritul contemplă obiectele în atrea persoană, care stă de supra acestor contradicțiuni, adică în *D-deu*. *D-deu*, această substanță absolută, conține în sine toate obiectele, el contemplă în sine însuși toate obiectele și le cunoște în existența și esența lor; de aceea în dînsul sînt conținute și ideile tuturor obiectelor; el este lumea întregă, dar numai în sensul intelectual, sau ideal. Și așa *D-deu* este intermediatorul suprem între spirit și lumea eternă. În dînsul noi contemplăm ideile, fiind că și noi sîntem așa de strîns legați cu dînsul, așa de conținuți de dînsul, încât noi putem să șicem că *D-deu* se poate numi locul spiritelor. Din dînsul sînt deduse voințele noastre, precum și senzațiunile despre obiectele externe; el unesce lumea obiectivă și subiectivă, care, singure de sine, sînt separate și diferite.

PRIVIRI CRITICE ASUPRA FILOSOFIEI LUI MALEBRANS.

§ 10. Cu modul acesta filosofia lui Malebrans, care are de idee fundamentală principiul «*că noi cunoștem și vedem obiectele în D-deu*» se prezintă, ca și occasionalismul lui Heilincs, cu o încercare originală, de a căpăta învingerea asupra filosofiei lui Descart tot pre terenul ei și conservând tesele ei fundamentale.

PRIVIRI CRITICE ASUPRA FILOSOFIEI DIN ACESTĂ EPOCĂ.

§ 11. In sistema lui Descart se vede în mod clar două defecte, sêu contradicțiuni interne. Descart acceptă spiritul și materia ca pre niște substanțe, ca extremități, ce se esclud reciprocamente și după aceste caută a afla un intermediator. Acest intermediator pôte fi, după suposițiunile lui, numai superior, el este un intermediator divin. Dacă cugetarea și existența sînt două substanțe distincte, apoi ele pot să se escludă și să se nege între dinsele. Ca o consecință neîlăturabilă a unei asemenea priviri, se pot socoti și teoriile nenaturale, pre care noi le-am observat acum. Reșita ce mai simplă ar fi constat în acea, ca să renunțe la aceste suposițiuni, să nege ambelor extremități independența lor și să le recunoască nu două substanțe, ci ca forme de manifestare a unia și a aceluiași substanță. Pre această reșită o indică și altă împrejurare, în urmarea căria reșita se apropie, și mai mult. După Descart, D-zeu este substanța imfinită, unitară în sensul propriu. Spiritul și materia sînt în adevăr și ele substanțe, ci numai în raporturile lor dintre dinsele; în respectul însă a lui D-zeu, ele sînt dependente și nu substanțe. Vorbind într'un mod strict, noi aici avem contradicțiune. Ca Descart să fie în totul consecinte, el ar fi trebuit să dică, că nici spiritul și nici obiectele materiale nu sînt un ce independent; independentă este numai substanța, adică numai D-zeu. Această substanță are existență reală, în ore-ce existența tuturor celorlalte ființi nu este substantială; toate fiintele sînt numai niște schimbări ocazionale a unia și a aceluiași substanță, vere și reale. Malebraș se apropie de această concludsiune necesară; ci, după privirile lui, cel puțin lumea obiectivă este privită idealmente și ore cum dispăre în D-zeu, în care se află modelul primar și etern al tuturor lucrurilor. Ci această idee despre existența ocațională a tuturor fiintelor și despre substantialitatea excepțională alui D-zeu, aș spus-o într'un mod determinat și consecinte Spinoza. Sistema lui Spinoza este perfecționarea și verficarea sistemului lui Descart.

CAPITUL II.

FILOSOFIA SUBSTANTEI IMFINITE

SPINOSA

DATE CHRONOLOGICE SI BIOGRAFICE ASUPRA LUI SPINOSA

§ 1. Baruch Spinosă s'a'născut' in Amsterdam la 24 Noembriu 1632. Născătorii lui, ebrei din Portugalia, a' fost' negutitor' avuți și 'ia' dat' o educatiune sciintifică. Spinosă cu multă atentiune a' studiat' biblia și talmudul, ci in curēnd a' preferit', in locul teologiei, fisica și filosofia lui Descart. In același timp' el a' renunțat' la iudaism' , pentru care încă de timpuriu se formas' in spiritul lui un' desgust' intern' ; cu t'ote aceste ins' Spinosă n'a' trecut' formal la creștinism'. Ca s' escape de persecutiunile ebreilor , cari il escluses' din comunitatea lor, și chiar căuta' a' l' omori, el a' lăsat' Amsterdamul, și s'a' strămutat' in Rinsburg, nu departe de Leiden; in fine el a' trecut' in Haag și a' vețuit' aici in ce mai mare singurătate, ocupându-se cu sciința. Midl'cele spre esistență el 'și le procura prin prepararea sticlelor optice, pre care le vindea prin amicii s'ei. Carol Ludovic, curfirstul de Pfalt' 'ia' propus' locul de profesor' pentru filosof' la universitatea din Heidelberg, promitēndu' i tot-o-dat' și liberă profesare a doctrinei. Spinosă a' renunțat'. Imfirm' de la natură și ros' de un' atac' chronic', Spinosă a' murit' la 44 ani a etătei in 21 Februaru 1677. In viața lui pretutindene se vede o chiaritate distinctă și liniscea ce mai mare de un' adev'rat' intelept'. Străin' de t'ote afectiunile, satisfăcut' cu puțin, domn' in t'ote privirile a pasiunilor s'ele, el nu s'a' predat' nici-o-dat' unei intristări mari s'ei unei bucurii nem' surate; amabil' și doritor' de bine, a' avut' tot-dé-una un' caracter' pur' și blând'. Spinosă și in viața a' fost' un' adev'rat' succesor' al filosofiei s'ele. Compositiunea ce mai principală a lui a' fost' Etica, și el a' publicat' o in anul morței s'ele. De sigur, că el a' voit' să sc'ot'ă ac'astă compositiune încă in vi'etă, dar vuetul invidios', că el ar fi ateist', 'la' eținut' mult' timp' de la ac'astă tendință. Comform dorintei mortu-lui, cel mai bun' amic' al lui, Ludovic Maer, a' publicat' ac'astă compositiune dup' morțea lui Spinosă.

PRINCIPILE SISTEMEI LUI SPINOSA

Sistema lui Spinoza se fundește pre trei notiuni capitale, din care restul sistemului se deduce cu o necesitate matematică. Aceste trei notiuni sînt : *notiunea de substanță, atribut și modus*.

DOCTRINA LUI SPINOSA DESPRE SUBSTANȚĂ.

§ 2. Spinoza pleacă dela idea de substanță a lui Descart : «substanța este ceea, ce n'are necesitate pentru existența sa de nimicî.» Ci in fața unei asemenea priviri asupra substanței, pôte, dupre doctrina lui Spinoza, să existe numai o singură substanță. Cea, ce există prin sine însuși, este necesarmente imfinită, neconditionată, și nelimitată de nimicî. A exista prin sine însuși însemnă a avea o putere absolută de esistare, care nu pôte să depindă de la nimicî altăceva, nu pôte să găsească mărginire in nimicî, seü negatiunea ei; și numai existența nemărginită este independentă și substantială. Pre de altă parte, mai multe substante imfinite nu pot să coesiste, fiind că ele ar fi nedistincte; de cea mulțimea de substanțe, pre carea o admite Descart; este necesarmente o contradicțiune. Pôte să existe numai o singură substanță, care pre lîngă aceste ar fi absolută și imfinită. De asemenea și realitatea finită presupune o asemenea substanță, esistândă prin sine însuși; și ar fi fostă o absurditate, de a admite, că numai substanța finită există, iar ce imfinită nu există; deca ar fi exista numai obiectele conditionate și dependente de altele, și n'amî fi admisî ceea, ce există singură prin sine însuși. Din contra, substanța absolută este cauza reală a tôtei și a fie-căria substanță; ea singură este existența reală, și neconditionată; ea este singura putere a existentei, din care își capătă existența totî finitul; fîr de dînsa nu este nimicî, iar prin dînsa este totî; in dînsa se contine tîtă realitatea, fiind că alături cu dînsa nu pôte să existe o existența independentă; ea este nu numai cauza a tîtă existența, dar chiar însuși existența; fie-care existența separată este numai o modificatiune și o individualizare a substanței universale, care in puterea necesității seî interne își desvoltă realitatea sa imfinită intr'o cantitate imfinită de existente, și cuprîndînd cu sine tîte formele posibile de existența, ce ni putemî imagina. *Pre acîstă substanța unitară Spinoza omnesce D-deu.*

De sine se înțelege, că Spinoza cu asemenea idee despre D-deu este

forte departe de idea creștină, care reprezintă pe D-zeu, ca pe o persoană spirituală. Spinoza o spune apriat, că el are despre D-zeu cu totul altă idee, de ce a creștinismului; el într'unu modu determinat afirmă, că fie-care existență, și prin consecință și ce materială, se produce într'unu modu imediatu din natura lui D-zeu, ca din unica substanță; el ride de acei, cari vėdū in lume altu-ceva, și nu manifestatiunea ocașională a insuși substanței divine; el vede într'o asemenea privire unu dualismu, care ar nimici unitatea necesară a tuturor obiectelor, prescrișă lumei, care ar ruina reprezentatiunea despre D-zeu, ca despre un ca cauză a totulu; lumea nu este liberă, care, fiind productiune a voiei divine, ar sta lóngă D-zeu; ea este, din contră, o scurgere din insuși esența lui D-zeu, care dupre natura sa este unu creatoru infinitu. Pentru Spinoza D-zeu este substanța lucrurilor și nimicū mai multu. Pentru dinsul, *tesele*: că „*esistă numai unu D-zeu*” și că „*substanța tuturor lucrurilor este numai una*” suntu indentice.

Ci ce este substanța in sensul propriu al vorbeii? In ce constă esența ei reală? La acētă întrebare intimpinămū multe dificultăți, pentru ca să dămū unu respunsu directu, din punctul de privire a lui Spinoza. E difiul, pre de o parte, fiind că dupre doctrina lui Spinoza, definitiunea trebuie să contine in sine cauza cea mai ap opiată a obiectulu definitu, iar substanța, ca necreată, nu pōte să și aibă cauza afară de sine. Pre de altă parte, și tot-o-dată dificultatea ce mai mare constă in acea, că pentru Spinoza fie-care definitiune este o negatiune, „*omnis determinatio est negatio*”, și acētă țesă, deși disă ocașionalminte, exprimă tot o-dată idea fundamentală a întregii lui sisteme. Fie-care definitiune indică defectuositate a existentei, neesistența relativă. Și așa, prin înșirarea definitiunilor positive și particulare, noi amū prescrie substanței numai unu caracteru finitū. De acea, noi putemū să ne pronunțămū despre substanță in modu negativu mai ales; și pentru esemplu, substanța nu are cause laterale, ea nu este mulțimea, nu pōte să fie împartită etc. Spinoza nu vorbesce cu multemire despre substanță, că ea este una, fiind că acest predicatū pōte fi luatū in sensu cantitativu, și atunci ar înșemna, ca și când amū țice, că in opoșitiune de dinsa se află altu-ceva, care ar fi multimirea. Cu modul acesta, pentru substante rămānu numai predicatele, care exprimă raporturile ei neconditionate in respectul sėu insuși. In acest sensu Spinoza vorbesce despre sub-

stanță, că ea este cauza sa însuși; adică, că esența ei conține în sine existența. Dacă Spinoza o numește eternă, apoi acesta este numai o altă expresiune a aceiași cugetări; fiind că prin eternitate el înțelege însuși esistența, întru cât ea poate să fie înțelesă, ca dedusă din definițiunea lucrului. Această eternitate este luată în același sens, în care geometrii vorbesc despre proprietățile eterne ale figurilor. Mai departe, el numește substanța cu numele de infinită, întru cât pentru dînsul notiunea infinitului exprimă notiunea existenței, afirmatiunea absolută, sîm tesa existenței. Precum chiar și expresiunea, că D-zeu este liber, nu manifesteșă altă-ceva, de cât aceea, ce aî exprimatî predicatelor de mai sus, și anume din punctul de privire negativî el ăice, că substanța nu suportă nici o necesitate, streină de dînsa, iar din punctul de privire pozitivî, că D-zeu se află în armoniă cu sine însuși, că existența lui corespunde legilor esenței lui.

Tôte explicatiunile de mai sus se unescî în următorele idei metafisice : *există numai o singură substanță infinită, care esclude de la sine totă definițiunea și negatiunea, și care se numește D-zeu și în fine, care este singura existență în tôte obiectele.*

DOCTRINA LUI SPINOSA DESPRE ATRIBUTE

§ 3. Alăturate cu substanța infinită, sîm D-zeu, Descart aî pusî doă substantive, produse și create de D-zeu, spiritul-cugetarea și materia-intinderea. Și una și alta, adică cugetarea și intinderea, sîntî pentru Spinoza doă «forme» fundamentale, prin care el esplică totă realitatea; sîntî doă «attribute,» prin care se manifesteșă în noi substanța unitară, întru cât ea este cauza realității. Ci în ce modî se raportă aceste attribute la substanța absolută? Eca o chestiune dificilă în si-tema lui Spinoza. Esența substantivei nu poate să se verse în aceste doă attribute, căci altriminte substanța ar fi determinată, mărginită; și acesta s'ar opune ideii, spusă mai sus despre substanță. Si dacă ambele aceste attribute nu absorbî în sine esența obiectivă a substantivei, apoi trebuie să presupunem, că ele sîntî definițiuni, în care însuși substanța infinită se prezintă cunoscîntei subiective, efectuate prin ratiune, și pentru care totă existența se imparte în cugetare și intindere. Si astfel e în adevărî opiniunea lui Spinoza.

Dupre dînsul atributî este cea, ce ratiunea observă în substanță, că ar compune esența ei. Ambele attribute sîntî, prin urmare, determinatiuni, care exprimă esența substantivei pentru ratiunea cunoscî-

tóre in această formă determinată. Si fiind-că însuși substanța nu intră in nici una din aceste forme ale esistenței, apoi atributele se pot părea espresiunea esenței ei numai ratiunei, ce se află afară de substanță. Pentru substanță e foră distincțiune acea, că ratiunea o contemplăse anume sub aceste două atribute; substanța singură de sine are atribute imfinite duple cantitate, adică, toate atributele posibile, care, neconstituindu'i limitatiunea, pot să i se convenabile. Numai ratiunea umană presupune in substanță cele două atribute, mentionate mai sus, și apoi numai aceste atribute; fiind că intre toate ideile, ce pôte să cuprindă ratiunea, numai aceste două sânt in adevăr positive și exprimă realitatea. D-deu, se substanța, este, prin consecință, cugetătoare intru cât ratiunea o contemplăse in atributul cugetării și este intindere, intru cât ea o contemplăse sub atributul intinderii. Cu o vorbă, *ambele atribute sânt definitiuni, luate empiric, necuprindend in sine esența substanței*, care stă departe de dînsele, ca unu ce absolut și infinit, și necontinut de nisce asemenea notiuni determinate; aceste atribute nu esplică ce este substanța in sine însuși; de acea de se manifestăse, ca unu ce ocașional in respectul substanței, lui Spinoza in genere îi lipsesc intermediatorul intre notiunea substanței absolute și mijlocul determinat, de a o exprima in ambele atribute.

In raporturile reciproce, aceste atribute trebuie să fie mai înainte de toate împartite strict și determinat, ca și la Descart. In adevăr, ele sânt atribute a unia și a aceluși substanță, ci fie-care atribut este independent, și independent pănă la infinit; cum e independentă și chiar substanța, esența căria se manifestăse prin dînsele intru'nă mod real. De acea, *intre cugetare și intindere, intre lumea spirituală și ce corporală nu există nici o influință reciprocă și nici vr'o actiune reciprocă*. Causa lumii corporale pôte să fie numai laturea corporală, in ore-ce cauza lumii spirituale pôte să fie numai laturea spirituală, adică representatiunea ideei, a voiei, etc. De acea, nici spiritul nu pôte să acționeșă asupra corpului, precum și nici corpul asupra spiritului. Și cu modul acestă, pănă acum Spinoza afirmă distincțiunea, împartirea spiritualului și a corporalului duple Descart. Ci de'ndată, ce el plécă dela substanța unitară, ambele lumi, adică, spirituală și materială, se pară din nou una și aceeași. Intre ambele lumi există o armonie complectă și unu paralelu perfect. Fie-care din aceste două atribute reprezintă una și aceeași sub-

stanță. Prin ori-care din dînsele noi amă contempla substanța, ca totdeauna rămâne una și aceeași substanță, care se manifeste sub mai multe forme de existență, idea sferei și sfera actuală sîntu unul și același lucru, și totă distinctiunea constă in acea, că o dată ca se contemplese prin atributul esistenței de cugetare, in ore-ce altă dată prin atributul esistenței de întindere. Si in adevăr, din substanța unitară decurge numai un singur șir de obiecte imfinite, și un ast-feliu de șir de obiecte, care există sub multe forme, exprimate prin acestetribute. Totul există, ca și însuși substanța, și există precum in forma reală a cugetării, așa și in forma reală a întinderii. Cu totu acea, ce e spiritualu, corespunde alt-ceva, ce este identicu cu dînsul și tot-o dată corporalū, și cu totu acea, ce este corporalū, corespunde spiritualul. Natura și spiritul sîntu distincte, ci ele nu există una afară de alta, ele sîntu pretutindene la unu locu, ca modelul cu copia sa, ca obiectul cu reprezentatiunea lui, ca obiectul și acel subiectu, in care el se resfrînge. Lumea n'ar fi fostu productiunea unei substanțe, decă ambele aceste elemente, existența și cugetarea, n'ar fi fostu tot-dé-una la unu locu și intr'o identitate neseparată.

Din acest punctu de privire unitatea neseparabilă a lumii spirituale și materiale, unitate, care dupre părerea lui Spinoza, trece prin diferite trepte de perfectiune in natura întregă, se observă de filosofu cu totă precisiunea, și chiar in raporturile ei dintre corpul și spiritul omului. Aceste raporturi, care dupre Descart, presintă atâte dificultăți, și chiar sîntu neexplicabile, pentru Spinoza, se simplifică cu totul.

Precum pretutindene, așa și in omu. întinderea și cugetarea sîntu unite neseparabil. Apoi in omu cugetarea nu este numai sensibilitate, seu reprezentatiune, ci cugetare consciințoasă și ratională. Spiritul este consciință, care are de obiectu al seu conunirea lui cu corpul și prin dînsul cu totă lumea sensibilă; intru cât acésta actionește asupra corpului. Corpul este unu organismu realu, a căruia positiune și schimbare se resfrînge in spiritu. Ci pentru acésta nu putem noi să dicem, că există între corp și spiritu actiune reciprocă. Corpul și spiritul este unul și același lucru, dar o dată luat ca cugetare consciințoasă, iar altă dată ca existență materială și de întindere. Spiritul și corpul sîntu distincte numai dupre formă, intru cât existența și viața corpului, adica impresiunile lui, mișcarea, actiunea, care se determină numai prin legile organismului corporalū, se co-

nunescă singure de sine în spiritul conștiințios, care este unitatea reprezentătoare și cugetătoare.

DOCTRINA LUI SPINOLA DESPRE MODUSURI.

§ 4. Tote esistențele separate, care fiind privite din punctul de vedere a atributului cugetare, sîntu ideî, iar din punctul de vedere a atributului întindere sîntu obiecte corporale, Spinosă le conunește în notiunea de modus. Și așa prin modese trebuie să înțelegem formele individuale și separate ale obiectelor, în care se individualisese existența comună a substanței. Modusele se raportează la substanță, ca valurile mării, ce se înalță, la apa mării; ca unu ce, care dispare ne'ncetat, ca nisce fantome, și în fine, ca nisce tipuri neexistenți. Finitul nu are existență nu are existență nedependentă și de sine stătătoare. El există pentru cuvîntul, că producerea mulțimei nenumărate a obiectelor finite și individuale aparține acțiunii ceî fără de restricții producătoare a substanței; ci finitul nu are acțiunea sa proprie, el există numai cu substanța și prin dînsa. Obiectele finite sîntu numai formele cele mai extreme, cele mai posterioare și cele mai inferioare ale existenței, în care se individualisese viața universală; latura lor contingentă se exprimă și prin aceea, că ele sîntu fără de voie și fără de opoziție se supun legăturii causale, ce domina în lumea finită. Substanța divină acționează liber, urmînd numai esenței interne a naturii sale proprii. Din contra, existențele individuale nu sîntu libere, ele sîntu dependente de influința acelor obiecte, cu care ele coexistă. Contingentitatea lor prin aceasta se și manifestese, că ele, adică, se determină și se condiționează nu prin sine însuși, ci prin obiectele colaterale; suma lor reprezintă domeniul necesității pure, în care sumă fie-care obiectu particularu numai într'atîta e liberu și independentu către celalaltu obiectu, întru cât fie-care din dînsule are de la natură puterea, de a susține existența sa în contra altui obiectu și tot-o-dată esența sa individuală. Ast-felii sîntu ideile și trasurele fundamentale ale sistemii filosofice a lui Spinosă. Si tot în scurt, noi voim să caracterisăm și filosofia lui practică.

MORALA LUI SPINOSA

§ 5. Tesele fundamentale ale filosofiei practice a lui Spinosă decurg din privirile fundamentale metafisice a filosofului. Mai întăiu

de toate urmésă, ca noi să ni putemă admite acea, ce se numesco *voie liberă*. Si in adevăr, deca omul este numai unŭ modusŭ, apoi el, ca și celelalte moduse, stă în rîndul imfinitŭ a cauzelor conditionătore ; cu alte vorbe, noi nu putemă să'i prescriemŭ *voie liberă*. Ca și fie-care actiune corporală, voia se determină prin ceva ; și anume, seŭ prin imfluența obiectelor esteriore, manifestată in representațiunii, seŭ prin natura sa propriă și internă, care se presintă sub formă de dorinte. Omenii numai pentru acea se socotŭ liberi, fiind că ei, căpătând consciința de actiunile lor, nu recunoscŭ cauzele, ce'i determină spre actiune. Tot ast-feliŭ și cu representațiunile, pre care de ordinariŭ le legămŭ cu vorbele de bune și rele, ele se fundésă pre o eróre, precum acésta se póte vedea din idéa despre causalitatea absolută și divină. Bunul și réul nu sîntŭ ceva esistândŭ realminte in inșuși obiectele ; ci aceste idei sîntŭ curat relative, pre care noi le formămŭ din comparațiunea obiectelor intre dîsele.

Din observațiunea obiectelor individuale noi ni formămŭ o ideă generală determinată, la care noi mai pre urmă ne referimŭ ast-feliŭ, ca și când ea ar fi regula esistentei și a actiunei tuturor indiviđilor. Deacă vre unŭ individŭ stă in opozițiune de aceste idei, apoi noi și dicemŭ, că el nu corespunde naturei séle, și că el nu e perfectŭ. Si așa, réul, păcatul este numai ceva relativŭ, și nici de cum ceva pozitivŭ ; fiind că prin dînsul nimicŭ nu se operésă contra voiei lui D-đeu. Réul este o simplă negatiune seŭ o privatiune, care vorbind într'unŭ modŭ pozitivŭ esistă numai in mintea noastră. In D-đeu nu esistă ideea réului. Si așa in ce constă binele și réul ? *Binele este acea, ce ni se presintă mai utilŭ, iar réul acea, ce ne impedeacă, de a ajunge binele.*

Acumŭ utilŭ pentru noi este acea, ce ni aduce unŭ gradŭ mai mare de realitate, ce conservă și înalță esistența noastră. Adevérată noastră esistență este cunoscința ; cunoscința este esența spiritului nostru ; ea numai ne face liberi, adică, ni dá dorința și puterea, de a ne opune imfluenței decisive a obiectelor esteriore, de a determina întreprinderile noastre duple legea conservatiunei de sine racionale și a desvoltării vietei noastre, și tot-o-dată de a ne pune cu toate obiectele în raporturi corespundétore naturei noastre. Prin urmare, este utilŭ numai acea, ce ajută cunoscința ; iar cunoscința superióră este cunoscința de D-đeu ; acum virtutea supremă a spiritului este cunoscința și amórea de D-đeu. Din cunoscința de D-đeu de-

curge pentru noi plăcerea spirituală supremă, bucuria supremă și spirituală, fericirea supremă; cunoștința de D-zeu ni procură liniștea în cugetări despre necesitatea eternă a tuturor obiectelor; ea ne eliberează de totă invidie și nemulțumirea, de totă lupta imfertilă cu imfperfectibilitatea esenței noastre; ea ne naltă de supra lumii sensibile și ne pune în contact cu lumea spirituală, — de supra vieții sensibile, în viața intelectuală. Si această viață este superioară suferințelor și neliniștilor, care învalue obiectele particulare și peritoare. Ea se concentrează numai asupra sa însuși, și asupra a totu, ce este eternu. De aceea fericirea nu se poate lua, ca o recompensă pentru virtute, ci este însuși virtutea.

PRIVIRI CRITICE ASUPRA FILOSOFIEI LUI SPINOSA

§ 6. Mărimea și esența filosofiei lui Spinosă constă în aceea, că ea confundă totă individualitatea și particularitatea, totu finitul în abisul substanței divine. Intorcând privirile tot-de-una asupra unității eterne, asupra divinității, ea perde din vedere totu, ce se numesce realu pentru reprezentatiunile ordinare ale omenilor. Dar defectul ei constă în aceea, că ea nu scie să streformesă acest abis negativu a substanței în fundamentu pozitivu a existenței și a productiunii. Pre substanța lui Spinosă cu dreptu cuvântu o asemănă cu o cavernă de leu, în care conducă pre călătoru multe cărări, dar nu există nici o ieșire, din care ar putea cine-va să iasă. Spinosă nu esplică existența lumii fenomenelor, el nu esplică realitatea finitului, realitate, care în adevăr este numai trecătoare și fără de preț; noi nu vedem în Spinosă pentru ce există această lume a fenomenelor trecătoare; nu există nici un raportu liberu între D-zeu și omu. Substanța este numai principiul unității, ci ea în același timp nu este și principiul diferinței. Contemplatiunea filosofului merge de la finitu spre absolutu, dar ea nu are și o mișcare reversă. Ea confundă multimea în unitatea imfinită, în D-zeu. Ea sacrifică pentru idea negativă de unitate totă viața independentă; în locu de a face pre această unitate să își lăpede negativitatea sa vagă și să se desvolte într'o multime concretă. Sistema lui Spinosă este monoteismul cel mai abstractu, ca care ni putemă presenta. Ebreul Spinosă nu fără cauză s'aun reintorsu în filosofia sa la această contemplatiune, la contemplatiunea unității absolute; pōne le unu gradū, această filosofisare este o consecință a re-

ligiunii lui nationale, ce s'au manifestat în dînsul, și de altă parte, ea este și o răsfrîngere în dînsul a culturii Orientului.

IDEALISMUL SI REALISMUL

Noi am ajuns cu espunerea noastră acel punct, unde se formese nodul dezvoltării mai departe a filosofiei. Descart a indicat opozițiunea dintre cugetare și existență, dintre spirit și materie și s'au cercat, de a afla și împăcarea lor. Această încercare n'au fost încoronată de succes; fiind că el a împins ambele laturi a opozițiunii pînă la extremitate; el l'eu luat de substanțe, de puteri, ca se negă reciprocamente. Succesorii lui Descart a căutat să găsească o legătură mai satisfăcătoare între aceste opozițiuni; dar teoriile, la care ei a fost necesitate să facă recurs, a probat încă și mai evident lipsa de conținut a însuși supozițiunii. În fine Spinoza a lepadat această supozițiune falsă, și a impus contradicțiunilor să se abțină de la substanțialitate. Spiritul și materia, cugetarea și întinderea sînt acum unul și același lucru în substanța infinită. Ci ele nu sînt identice între sine; și numai sub această condițiune ele ar fi o adevărată unitate. Ace condițiune, că ele sînt una și aceeași în substanță, nu însemnă nimic pentru dînsule; fiind că ele sînt fîr distincțiune chiar pentru substanță, în care ele nu intră, ca nîse distincțiunii interne ale esenței ei. Cu modul acesta și la Spinoza ele rămîn în totul distincte una de altă. Causa acestei distincțiuni noi trebuie să o căutăm acolo, că chiar Spinoza n'au putut să lepede cu totul supozițiunea lui Descart și dualismul lui. Și la Spinoza cugetarea este numai cugetare, iar întinderea numai întindere, și în fața unei asemenea priviri una necesarmente esclude pe cealaltă. Dacă noi voim, ca să aflăm intermediatorul intern între amîndouă, apoi necesarmente trebuie să renunțăm și la această abstractiune. Împăcarea d'edreptul trebuie să se facă într'un mod direct, chiar între laturile contradicțiunii. Aici a fost posibil numai două căi; — era posibil, ca să rămână s'eu în partea materiei, s'eu în partea ideei; era posibil, a să încerca, ca să esplice o latură din aceste prin cealaltă, s'eu supunînd latură ideală celei materiale, s'eu pe ce materială latură ideale. Și în adevăr, aceste amîndouă încercări a fost făcute mai în același timp. Din acest timp se începe în filosofie două serii de dezvoltări paralele, adică, *unul idealismul unilateral, și unul realismul unilateral*, empirism, sensualism și materialism.

CAPITOLUL III.

FILOSOFIA REALISMULUI. SÉU SUBSTANTA MATERIALĂ

LOCKE.

Fundatorul direcțiunei realiste, părintele empirismului nou și a materialismului, este anglesul Djon Locke. Predecesorul lui a fost anglesul Toma Hobs (1588 — 1679). Noi ne mărginim numai în al aminti, fiind că el are importanță numai pentru istoria dreptului natural.

DATE CHRONOLOGICE ȘI BIOGRAFICE ASUPRA LUI LOCKE.

§ 1. Djon Locke s'a născut la 1632, în Brington. În tineretă el s'a ocupat cu filosofia și mai ales cu medicina. Sănătatea lui debilă lău împedat, de a practica medicina; de aceea, el, ne fiind reținut de nici o obligațiune, s'a ocupat cu literatura. O influență distinctă a avut asupra vieții lui amicia cu renumitul barbat de Stat, lordul Aslei, care mai pre urmă a devenit graful Seftsburi, și în casa căruia el s'a bucurat de o primire amicală și de cunoștința cu omeni mai renumiți ai Angliei. În anul 1670 el a desemnat, după invitațiile mai multor amici, cel întâiu plan a compozițiunei sale renumite: «*Essay concerning human understanding*»; și numai pre la 1690 această compozițiune a eșit completă. Locke a murit la 72 ani a etății, adică în anul erei noastre 1704. Chăritatea și precisiunea, sinceritatea și determinatiunea compunăturii caracteristică a compozițiunilor lui. În filosofia lui, care este mai mult ingenioasă, decât profundă, se vede particularitatea naționalității lui. Ideile fundamentale și consecințele capitale a filosofiei lui a intrat acum, și mai ales la Anglesii în educațiunea generației; dar nu trebuie să uităm, că el cel întâiu a dat o importanță științifică acestei priviri și că el cu dreptu cuvântu ocupă un loc în istoria filosofiei, deși principiul lui nu intrunesc toate condițiunile, de a reprezenta un conținut intrinsec pentru dezvoltarea filosofică.

PRINCIPIILE FILOSOFIEI LUI LOCKE ȘI TEORIA CUNOSCINTEI.

§ 2. Filosofia lui Locke, adică teoria cunoștinței, fiindă că totă filosofia lui se concentrează asupra capacității de a cunoște, se fundește pre două idei, în jurul cărora el ne ncețat se re'ntorce. Întâiu, idea negativă constă în aceea, că *idei născute nu există*; al doile, și care

e afirmativă, constă în acea, că «*totă cunoștința noastră provine de la experiență*». Mulți cred, și dice Locke, că există idei înăscute, pe care spiritul nostru le capătă în momentele de concepțiune, și le aduce cu sine în lume. Ca să probeșă înăscerea acestor idei, se servesc de acea, că ele au aceeași importanță pentru toate spiritele, fără de excepțiune. Ci chiar, decât noi am admite veritatea acestui fapt, apoi el nu ni probeșă nimic, și mai ales, când noi putem proba acesta în altă mod. Și în adevăr, acest fapt nu este ver, și noi vedem, că atât în teoriă, cât și în practică nu există nise tese, care ar fi recunoscute de toți oamenii, ca vere.

E nu există în practică, fiind că exemplul tuturor popoarelor din diversele timpuri ni arată, că nu există nici o regulă morală, care s'ar recunoșce în unanimitate de toate popoarele. Ele nu există nici în teoriă, fiind că chiar și acele tese, care mai mult, decât toate, ar avea dreptul, la a fi recunoscute ca generale, precum de exemplu: «*ce există, numai ceea există*», se, că «*e imposibil, de a recunoșce pe unul și acela, în obiect de existând și necesitând*», chiar și aceste tese nu sânt recunoscute de toți. Copiii și idiotii n'au idee de aceste principii; oamenii neinstruiți de asemenea nu cunosc nimic despre existența acestor tese abstracte; prin urmare, ele nu pot să fie induse în dinșii de natură. Dacă ideile ar fi înăscute, apoi tot ar trebui să le cunoscă din copilăria ce mai fragedă; fiind că, «*a avea rațiune*» este sinonim cu a dice, că «*sunt cunoscător*». De acea, se vede o contradicțiune evidentă, când dic, că aceste idei sânt prezente rațiunii, dar numai rațiunea nu scie despre dinsele.

De asemenea nu este convingătoare și explicatiunea, că adică, oamenii recunosc aceste idei din momentul, ce ei încep a face us de rațiune. Acestă opiniune este în totul falsă; fiind că regulile utilizării rațiunii se cunosc de spiritul uman mult mai târziu, de cât se cunosc cele mai multe din aceste idei, și copiii se servesc de utilizarea argumentațiunii mai înainte, de ce știu, că cutare lucru este imposibil, se că celalalt nu poțe să existe. E ver numai acea, că fără de rationamentare nimine nu poțe să capete cunoștința acestor principii, dar, că noi le cunoscem dela ce atâtă operațiune a rationamentării într'un mod imediat, acesta e fals. Din contra experiența ni spune, că cele atât cunoscute nu sânt tese generale, ci ele privesc numai pre impresiunile particulare. Mult mai de timpuriu, copiii cunosc să distingă și să percipă, că «*dulcele nu*

este acru, și această cunoștință nu este o deducțiune din principiul de contradicțiune a logice; și cine reflectă bine, vede cu evidentă, că nisece asemenea te-e logice și generale sîntu induse in mintea umană și nu din dînsele deduse cele particulare. Dăcă ideile generale ară fi înăscute, apoi ele cele înțai ară trebui să se presinte in mintea copilului; fiind că totu aceea, ce natura aū imprimatū în spiritul omului, trebuie să se cunoscă mai 'nainte de aceea, ce ea încă n'aū imprimatū în dînsul. Prin urmare, nu putemū nici într'un modū admite, înscerea ideilor teoretice și practice, nu putemū recunosc de înăscute artele și sciintele. Ratiunea sēu spiritul este o *tabula rasa*, este o întindere vagă, o chartie albă, pe care nu este scrisū nimicū.

In ce modū acum ratiunea își formēsē id-ile? Tōte ideile provinū de la experiență, pre care se fundēsē tōtă cunoștința, și de la care ea depinde, cade la principiul sēu. Ci chiar experiența este de doē specii: sēu ea se produce prin observațiunea obiectelor externe de sensurī și atunci noi o numimū *sensatiune*, sēu ea este produsul observațiunei asupra acțiunilor interne a spiritului nostru, și atunci noi o numimū sensul internū, sēu mai bine *reflecsiunea*. Sensatiunea și reflecțiunea dă ratiunei tōte ideile; la dînsele trebuie să privimū, ca la singurele ferestre, prin care vine lumina ideilor în întinderea întunecōsă a ratiunei. Obiectele externe îi procură ideile calitătilor sensibile, obiectul însē internū, adică vieța spirituală, îi procură ideile acțiunilor proprii.

Scopul filosofiei lui Locke constă in aceea, ca să deducē și să explice tōte ideile din aceste doē surse. Pentru acēsta Locke și imparte tōte ideile in simple și comlese. Idei simple pentru dînsul sîntu acele care de din afară se facū cunoscute ratiunei; ci in acēstă pozițiune ratiunea devinē tot atāt de pasivă, ca și oglinda, in care se imprimēsē obiectele resfrānte in dînsa. Aceste idei simple sîntu de multe ori ast-feliū, că ratiunea le primesce prin unul numai din sensurī; ast-feliū sîntu ideile de culori, pre care le primesce prin sensul vederēi, ideile de sonurī, pre care le capătă prin aūdire, apoi ideile de grosime și subțietate, pre care le acceptă prin palpatū. Une-orī aceste idei sîntu ast-feliū, că ratiunea le formēsē prin mijlocul mai multor sensurī de o-dată; și anume ideile de întindere și mișcare, pre care noi ni le procurămū de o dată prin mijlocul palpatului și a vederēi. Ideile, pre care ratiunea le capătă prin reflecșiune și aceste sîntu idea cugetărei și a voiei. Sîntu înfine idei și de acele, care se

producă de o dată prin sensatiune și reflecșiune, precum de exemplu, reprezentatiunea puterei, a unității, a eredității etc. Aceste idei simple formese materialul, adică literile tuturor cunoscintelor noastre. Precum limba se formese din litere, și prin mijlocul diverselor combinatiuni, din silabe și vorbe, așa și ratiunea formese din ideile simple, în puterea diverselor conuniri a lor, ideile complexe. Ideile complexe pot să fie împărțite în trei clase; adică, *ideile de modus, substanță și raporturi*.

Prin ideile de modus Locke studieșă schimbările întinderii, precum distanța, măsura liniară, nemăsurarea, grosimea, figura etc.; schimbările timpului, sub formă de succesiune și eternitate; schimbările cugetării, când ea se manifestese, ca cunoscere senzuală, reminiscență, abstractiune etc.; schimbările cantității etc. Cu o precisiune distinctă urmărește el idea *substanței*. Productiunea acestei idei el o esplică în modul următoru: precum în momentele de sensatiune, așa și în cel de reflecșiune noi aflăm, că o cantitate determinată de idei simple adese se ivesc la un loc, se conunite. Fiind că cugetarea noastră nu și poțe imagina, ca aceste idei, se reprezentatiuni, să fie reprezentate prin sine însuși, apoi noi de acea ne deprindem, de a pune în fundamentul lor un abstractu, care are existența sa independentă, și anume pe acest abstractu noi îl numim substanță. *Substanța este ceva necunoscutu*, ce se represintă de noi, ca un purtătoriu de calitățile, ce producă în noi ideile simple. Din contra, ea anume prin acesta se și distinge de cele l-alte idei complexe, că ea este idcă, care își are prototipul se afară de noi, are realitatea sa obiectivă; în ore-ce cele-l-alte idei complexe se formese de ratiunea noastră duple voia sa, și pentru acesta nici li corespunde ceva realu. În ce constă acest prototipu a substanței noi nu scim; noi cunoscem numai atributele substanței.

De la studiul idee de substanță Locke trece la idea de *raportu*. Raportul se produce, când ratiunea conunesce do obiecte între sine ast-feliu, în cât în studiul lor el trece de la unul la celalalt. Tote obiectele pot să fie puse de ratiune în raporturi, se ce e tot-una, pot să fie transformate în existență de raportu. De acea, e imposibilu, de a enumera tote raporturile. Locke studieșă numai ideile de raporturi mai capitale, între care idea identității și a diferenței, și special-minte raportul dintre cauză și actiune. Idea cauzei și a actiunii se produce, când ratiunea noastră observă, în ce modu unu ce, fie privitu

ca substanță seü proprietate, începe a esista in urmărea unei actiuni din partea altuia. Combinatiunea ideilor între dîns-le daü idea cunosciutei. De acea cunoscinta se rapörtă la ideile simple și complexe ast-feliü, precum și propositiunea gramaticală către vorbe și litere. De unde urmese, că cunoscinta noastră nu se pöteintinde mai departe de ideile nostre și prin urmare mai departe de esperiență.

PRIVIRI CRITICE ASUPRA FILOSOFIEI LUI LOCKE

§ 3. Eca ideile fundamentale a filosofiei lui Locke. Dupre această filosofă spiritul singurü de sine este förē de continutü; el este numai, ca o oglindă a lumēi esteriöre, o intindere obscură, in care cadü formele obiectelor esteriöre, förē de vr'o participare din partea spiritului; totü continutul ratiunei se produce din impresiunile, ce producü asupra lui lumea materială. *Nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu*, écă principiul convictiunilor, in jurul căruia stă Locke. Décă el in acestă tese recunöscce predominatiunea laturei materiale asupra celei spirituale, apoi această devine a fi disă precis, când Locke află, că e posibilü și chîr probabilü, ca spiritul să fie o ființă materială. Și Locke nu se pronunță despre posibilitatea inversă, adică, că obiectele materiale apärtinü celor spirituale, ca una din formele acestor din urmă. Cu modul acesta, spiritul in comparatiune cu materia este pentru dînsul ceva secundarü. Locke, prin urmare, cu aceste priviri este unü realistü curat, acăruia caracteristică s'aü prezentatü mai sus. E pre adeverat, că Locke n'aü fostü in totul consecintü principiilor sele și că in multe priviri el n'aü desvoltatü empirismul seü; ci noi acum vedemü, in ce modü se continuă desvoltarea acestei directiuni; noi vedemü, că ea merge pönē la negatiunea complectă a factorului idealü.

Empirismul lui Locke, care esprimă așa de chîr nationalitatea acestui filosofü, in curënd s'aü făcutü in Anglia filosofia dominătöre. Pre terenul acestui empirismü stăü : marele matematicü Isaac Neuton (1642—1727), Samuel Clarc, invetăcelul lui Neuton, care s'aü ocupatü mai mult cu filosofia morală (1645—1729), apoi moralistiü anglesi a acestui periodü, precum Viliam Volaston (1652—1724), graful Șeftsbjuri (1671—1713), Francisc Hutceson (1695—1747) și chîr contrariü lui Locke, cum de esemplu, Petru Broun (1735).

I U M

RAPORTURILE FILOSOFIEI LUI LOCKE CU FILOSOFIA LUI IUM

§ 4. Cum noi am observatū mai sus, Locke n'aū desvoltatū in tôte consecințele posibile empirismul său. Cu tôte că el aū datū o importanță mai mare obiectelor materiale, de cât subiectului cugetătorū, cu tôte aceste, el intr'o privire aū admisū predominatiunea cugetărei asupra lumei obiective, și anume, prin recunoscerea ideei de substantialitate. Intre tôte ideile complexe, formate de cugetarea subiectivă, idea de substanță are, dupre Locke, o realitate cu preferință obiectivă, in ore-ce cele-l-alte idei complexe sîntū ceva curat subiectivū, ne avēnd nici o realitate obiectivă. Cānd cugetarea subiectivă introduce in lumea obiectivă idea de substanță, formată de dînsa, atuncī prin mijlocul acestei idei ratiunea nu mai puțin exprimă raporturile obiective dintre obiecte, legăturile lor obiective, rationallymentaliitatea, esistāndă. Din acest punctū de privire ratiunea subiectului devine, ca unū domnū pōnē la unū gradū ore-care asupra lumei obiective; fiind că raporturile de substantialitate nu provinū intr'unū modū imediatū de la lumea sensurilor, nu sîntū productul sensatiunei, său a cunoscintei sensibile. Dar din punctul de privire curat empiricū, pre care s'aū pusu Locke, ar fi fostū neconsentū, de a recunōsce idea de substantialitate, ca pre o idee obiectivă. Dēcă ratiunea singură de sine este o intindere vagă și intunecō-ă; o chărtiă albă și nescrisă; dēcă totū continutul cunoscintelor ei obiective se compune numai din impresiuni, efectuate asupra ei de obiectele materiale; atuncī și idea substantialității trebuia să fie recunoscută de o reprezentatiune curat obiectivă, de o compositiune arbitrară a ideilor. Subiectul trebuia să fie cu totul desertatū și privatū chiar și de acēstă condițiune ulterioară, care 'iaū datū dreptul, de a sta de'supra lumei materiale. Acest pasū spre empirismul estremū 'laū făcut Ium, care aū supusū criticei idea causalității.

DATE CHRONOLOGICE ȘI BIOGRAFICE ASUPRA LUI IUM

§ 5. David Ium s'aū născutū in Edinburg, la 1711. In tinerețā el s'aū ocupatū cu sciintele iuridice, apōi cu negoțul, și infine s'aū dedatū studiului filosoficū și istoricū. Ce āntāia încercare a lui literarā mai că n'aū avutū nici cel mai micū resunetū. O primire mai bună aū avutū in societate „Incercările” lui, care s'aū publicatū de la

1742—1757 și care compun cinci volumuri. În aceste. „Incercări” Ium vorbește despre materiile filosofice, ca un om raționalizator și instruit, dar fără de vre-o legătură sistematică. Devenind pre la 1752 bibliotecar în Edinburg, el s'a apucat de renumita sa istorie a Angliei. Mai pre urmă el a ocupat locul de secretar la consulatul englez din Paris, unde a făcut cunoștință cu Ruso; iar la 1764 el a ajuns secretar al doile regal, în care post el a petrecut puc în timp. Anii de pre urmă a etății lui el ia petrecut în Edinburg cu linise, mulțumire și retras; aici el a și murit pre la 1776.

IDEILE FUNDAMENTALE A SISTEMEI LUI IUM

§ 6. Filosofia lui Ium se concentrează asupra criticii, privitoare pre ideea cauzalității. Încă Locke a pronunțat cugetarea, că ideea de substanță se formează de noi în urmarea *«deprinderii»*, după care noi vedem tot-o dată și nise știute modase. Ium a acceptat această cugetare în sensul ei restrins. De unde noi știm, întreabă el, că obiectele se află între dîsele în nise raporturi de cauzalitate? Noi acesta nu o știm *apriori*; fiind că în ore-ce acțiunea este ceva distinct de cauză, iar cunoștința *apriori* se manifestă numai în acea, ce este identic, apoi acțiunea nu poate să se facă evidentă în cauză. Noi nu mai puțin nu putem cunoaște acesta nici din experiență; fiind că experiența ni prezintă numai succesiunea în timp a două fapte. De acea toate concluziunile, ce noi le efectuăm asupra experienței, se fundează numai pre deprindere. Și pentru cuvântul, că noi ne'm deprins, de a vedea, ca un obiect să urmeze în timp unui altuia, apoi noi de aici ni formăm reprezentarea, că cauza trebuie să se continue de succesiunea în timp. Și cu modul acesta, noi facem din raporturile de succesiune raporturi de cauzalitate. Ci legătura timpurii a faptelor este cu totul altă ceva, decât legătura cauzalității. Cu ideea de cauzalitate noi, prin urmă, trecem pre mărgelele experienței, și ni formăm o reprezentare, pre care, propriu vorbind, noi nu sîntem în drept, de a ni forma.

Cea, ce s'a spus despre cauzalitate, se poate aplica și la toate raporturile de necesitate. Noi aflăm în noi înșine ideile de putere și manifestare, și în genere ideile de raporturi necesare, și trebuie să studiem și modul, cum noi ni formăm aceste idei. Noi nu le căpăăm prin mijlocul sensurilor; fiind că, deși obiectele esteriore ni

presintă existența simultană din timp și loc, cu toate aceste această existență nu ne face, ca să vedem și legătura necesară dintre obiecte. Dar este posibil, ca noi să primim aceste idei prin mijlocul reflecției? În adevăr, se pare, că noi am veni la idea puterii, observând modul, cum organele noastre se supun influenței spiritului nostru. Ci fiind că noi nu cunoștem mijloacele, prin care spiritul lucrează asupra corpului, și prelungă aceste, organele corpului nostru pot să fie puse în acțiune de voia noastră, apoi din acesta urmăm, că noi trebuie să ne mărginim chiar și respectiv de această acțiune în experiență. Și fiind că experiența noi ni poate revela numai simultaneitatea particulară, și nu legătura reală, apoi din acesta decurge, că noi venim la idea în genere a fiecărui raport de necesitate, numai *deprindându-ne* cu nisele tranziției știute în reprezentările noastre. Cu modul acesta în rezultatul final avem, că toate ideile, ce exprimă raporturile, că toate ideile laterale, ce exprimă laturile reale și obiective a lucrurilor, *se fundește numai pre asocierea ideilor*.

Din idea negativă a substantialității decurge pentru Ium negațiunea personalității unitare și independente, se, în genere vorbind, a spiritului. Dacă personalitatea ar exista într-un mod real, apoi ea ar fi ceva substantial, ar purta într-un mod perpetuu proprietățile, ce îi aparțin. Ci fiind că idea noastră de substanță este unu ce curat subiectiv, apoi de aici se deduce, că și ideilor noastre despre personalitatea unitară și independentă nu li corespunde realitatea în adevăratul sens.

PRIVIRI CRITICE ASUPRA SISTEMEI LUI IUM.

§ 7. După cele șise, ce conțin în sine ideile fundamentale ale filosofiei lui Ium, nu se mai presintă necesitatea, de a proba, că scepticismul lui este numai o dezvoltare consecintă a empirismului lui Locke. E foarte natural, ca în fața lui să cadă definițiile universalului și a necesarului; totă cunoștința noastră noi o căpătăm numai din percepțiunea esternală, în care nu intră nici într-un mod aceste definiții.

CONDILAC

RAPORTURILE FILOSOFIEI SENSUALISTE CU DESVOLTAREA SOCIETATEI FRANCESE
CONTIMPURANE.

§ 8. Francesii au luat asupra lor, de aduce empirismul lui Locke pînă la extremitățile lui posterioare, pînă la sensualism și materialism. Empirismul, ce au răsărit pe terenul englez, și care în cursul său devenit aici dominant, n'au putut cu toate acestea să se desvolte la Anglesii pînă la acea extremitate, la care au ajuns în Franța; n'au putut să ajungă pînă la ruina tuturor fundamentelor morale și religioase a vieții. Ca să facă nise concluziuni extreme, acesta nu era conformă cu caracterul național al Anglesilor. Din contra, chiar contra empirismului lui Locke și a scepticismului lui Ium s'au rădăcit în a doua jumătate a secolului XVIII o reacție în filosofia șotlandă (Reid 1704—1796; Beattie, Oswald, Dugald, Stewart 1753—1828); această reacție au tins, ca să opună doctrinei lui Locke despre „tabula rasa” și scepticismului lui Ium despre „necesitate rațională” principiile verității, prezente și înăscute spiritului, și în conformitate cu spiritul naționalității engleze, filosofia lor vedea în aceste principii fapte a experienței, fapte a instinctului moral și a judecătoarei ce este drepte a omului, le privea ca pe un venit de la experiență și care se află prin observațiunea internă, efectuată asupra noastră în sine și prin mijlocul atențiunii asupra conștiinței ordinare. Din contra, în Franța în tot timpul secolului al XVIII viața politică și socială s'au cimentat astfel, în cît toate deducțiunile extreme practice din privirile empirice și manifestatiunea sistemelor materialiste de contemplațiune și a moralei egoistice, rădăcite la principii, pot să fie privite numai, ca nise expresiuni naturale ale stărei de disordine comune a minților umane. Este cunoscută calificatiunea unei dame despre sistemul lui Elvetiului, „că în această sistemă este puțin numai ceea ce fie-care om are secret”.

PRIVIRI BIOGRAFICE ȘI BIBLIOGRAFICE ASUPRA LUI CONDILAC

§ 9. Cu empirismul lui Locke stă în legăturile cele mai strînse sensualismul abatelui Condilac. Condilac s'au născut la 1715 în Grenobl. În cele două compozițiuni a lui el urmărește doctrinea lui Locke; mai pe urmă el a mers mai departe de cît Locke și a tins, la a stabili nise priviri filosofice independente. La 1768 el a devenit membru al

Academiei franceză, și rămânând în această ocupațiune 12 ani, a murit pre la 1780. Operele lui Condilac, care mărturisesc despre demnitatea morală a privirilor lui, precum și despre respectul, ce el nutrea pentru religiune, se cuprind în 23 de volumuri.

PRINCIPIILE FILOSOFIEI LUI CONDILAC

§ 10. Condilac, ca și Locke, a plecat de la tesa, că toate cunoscintele noastre se produc prin experiență; ci în ore-ce Locke a admis două surse pentru cunoștința experimentală, și anume, sensatiunea și reflecșiunea, sensul intern și estern, Condilac a unit aceste două surse în unul și anume în sensatiune. Reflecșiunea este pentru dînsul nu altă ceva, de cât aceeași sensatiune, aceeași escitațiune a sensibilității. Dupre doctrina lui, toate procedurile spirituale, între care combinațiunea ideilor și voința, trebuie să fie privite numai ca *transformațiune a sensatiunii*. Espunerea acestei idei, deductiunea diferitelor direcțiuni a spiritului din sensatiunile simțurilor esterne compun ocupatiunea ce mai capitală și cuprinderea ce mai mare a filosofiei lui Condilac. El caută, a face mai ales această idee evidentă și a o presenta sub forma de statuă, care în interior este organizată în totul, ca un om, dar care nu are încă nici o speță de idee; și numai cu incetul se escită în dînsa sensurile unul după altul și cu acesta se umple spiritul lui de impresiuni. Omul, acceptând toate cunoscintele sêle, toate motivele voiei sêle numai prin sensuri, ajunge cu modul acesta, de a să pogori pînă la gradul de animal; și Condilac chiar singur numește pre omenii animale perfecte, iar pre animale omenii neperfecte. Ci el nu se determină încă, de a recunoște materialitatea spiritului, și a nega esistența lui D-zeu. Aceste conclusiuni extreme a sensualismului a fost deduse de alții, după dînsul; și în adevăr, acesta conclusiune este foarte imediată. Dacă sensualismul a afirmat, că veritatea, sêu esența, pôte să fie cunoscută numai de sensuri, apoi trebuia ca cel puțin să se fie această tesa obiectiv, ca cu modul acesta să putem avea tesa fundamentală a materialismului, și să se dică: *nu mai laturea sensibilă există, și nuce altă existență, afară de existența materială.*

ELVETIU.

RAPORTURILE FILOSOFIEI LUI ELVETIU CU SENSUALISMUL LUI CONDILAC.

§ 11. Concluziunile morale a privirilor sensualistice au fostu trase de Elvetiu. Dacă sensualismul teoreticŭ dicea, cã sciința nãstrã se determinã cu impresiunile sensibile, apoi sensualismul practicŭ adauge la acãsta și o altã tesã analogã : «cã tãtã voia nãstrã se determinã cu impresiunile sensibile, cu multemirile sensibile». Și Elvetiu aŭ stabilitu de principiu a moralitãtei satisfactiunca dorintelor sensale.

DATE BIOGRAFICE SI BIBLIOGRAFICE ASUPRA LUI ELVETIU

§ 12. Elvetiu s'au nãscutŭ la 1715 in Paris. La etãtea de 23 ani aŭ cãpãtatŭ funcțiunea de antreprenorŭ (fermier) generalŭ, și in tinerețã incã el aŭ avutŭ o stare destul de insãmnatã; și dupã cãtŭiva ani el aŭ renunțatŭ la acãstã ocupațiune in urmarea diferitelor nemultemiri, ce de ordinar intimpinã cine-va intr'o asemenea ocupațiune. Asupra directiunei lui filosofice aŭ avutŭ o imfluențã directã studiul compositiunilor lui Locke. Lãsãnduși ocupațiunea, Elvetiu aŭ scrisŭ renumita sa compositiune «de l'ésprit». Acãstã compositiune, fiind publicatã din vieța sa de retragere cãmpenã, pre la 1758, aŭ produsŭ in Franța și afarã o impresiune mare și in multe priviri avantajosã pentru persãna lui; ci tot-o-datã aŭ atrasŭ dupã sine pentru autorŭ o persecutiune crãncenã, și specialminte din partea clerului. Elvetiu trebui sã considere lucrul, ca norocire asa, cã totul s'au mãrginitŭ numai in interdictiunea acesteia cãrti. Linisceã cãmpenã, cu care el aŭ terminatŭ cei mai de pre urmã ani ai vieței sãle, aŭ fostŭ intreruptã numai de doã cãlãtorii, fãcute de Elvetiu in Germania și Anglia. El aŭ muritŭ pre la 1771. Caracterul lui personalŭ era demnŭ de respectatŭ și se distingea in marinimiã și amãrea de umanitate. Dorința de bine cãtrã cei sãraci, și rigurositatea cãtrã cei asupritori aŭ aratatŭ el mai ales, cãnd era antreprenorŭ generalŭ. Compositiunile lui sũntŭ sc.ise cu unŭ stilŭ plãcutŭ și mai ales chãrã.

PRINCIPIILE FUNDAMENTALE ALE FILOSOFIEI LUI ELVETIU.

§ 13. Amãrea de sine, sãu interesul, dicea Elvetiu, este motorul tuturor actiunilor spiritului nostru. Pre dũnsul se fundesã actiunea nãstrã pur-rationamentalã, tendința nãstrã spre o sciințã și chãrã formati-

unea ideilor noastre. Și fiindcă fie-care amoro desine, dupre esența sa, are de scopu numai multemirea corporală, apoi din acesta urmésă, că procedurile noastre spirituale au de sursă capitală tendința spre plăcerea sensuală. Cu aceste vorbe este disu, unde dupre Elvetiu trebuie să căutămū principiul întregēi moralității; și admisū fiind o-dată, era preste puțință, de a pretinde, ca omul să facē binele pentru bine și precum era imposibilū de al face, ca să dorésce rēul pentru rēu. Si așa, decă morala nu trebuie să rămānē fōrē de efectū, apoi ea trebuie să se întōrcē la fundamentul sēu empiricū; ea trebuie să aibā cutesanța, de a rădica la gradul de principiu moralū principiul realū a fie-cāria actiunī, adică, la plăcerea sensuală, sēu la suferința sensuală, sēu in fine la satisfactiunea propriā. Precum jurisprudența regulatā, provōcā la implinirea legilor prin mijlocul recompenselor și a punitiunilor, adică, lucrānd asupra satisfactiunei propriē, așa și morala ce adevēratā va fi acea, care deduce obligatiunile omului din amōrea de sine, care indicā, că obiēctul interdisū este tot-o-datā ast-feliū, că atrage dupō sine dificultāti și in genere neplācerile vietei. Cānd morala nu scie să dispunē de interesele personale ale omului, cānd, pre lōngā aceste ea se opune lor, atunci ea din necesā devine neinteresantā.

CAPITUL IV.

CIVILISATIUNEA FRANCESĂ SI MATERIALISMUL

§ 1. Noi acum amū notatū, că desvoltarea pōnē la consecintele extreme a empirismului, ce s'au petrecutū in Franța, se aflā in legăturile cele mai strīnse cu positiunea comunā a poporului francesū și și a guvernului in epoca, ce au precedatū revolutiunei. Contradictiunea, care represintā caracterul evului mediū, aceste raporturi este riōre și dualistice cātrē elementul spiritualū, s'au terminatū in Franța catolicā prin demembrarea și desolutiunea tuturor claselor societātei. In viētā domina numai decāderea moralā, și cū preferință in urmarea imfluenței ceī desolātore a guvernului. Guvernul s'au prefacutū intr'unū despotismū fōrē de limite, biserica intr'o nominatiune făcarnicā și plină de violenti din partea clerului. Cu modul acesta, cānd din lumea spiritualā au despărutū totū continutul ei, și tōtā demnitatea ei, au rēmasū numai natura, ca o masā nespirtualā, ca o materiā, care devenise pentru omū numai obiēctul impresiunilor

și a dorintelor sensibile. Ci nu extremitățile materialismului comunu cu deosebire caracterul și direcțiunea dominătoare în periodul civilizațiunei franceșă. Din contra, caracterul comunu a filosofilor franceși a seculului XVIII constă în opozițiunea cu preferință a totu, ce esista atunci în societate, adică religiune și datine. Ei îndreptau critica și polemica lor, care avea unu caracteru mai mult ingeniosu și oratoricu, decât sciintificu, contra a totu, ce era determinatu și positivu. Ei căutau a presenta într'unu modu evidentu contradicțiunile, ce se aflau între ordinul, esistând în societate și biserică, și ceterile nedispensabile a ratiamentulu. Ei s'au cercatu, de a sguardi credința în totu, ce avea positivu, și acêsta numai sub singura condițiune, decă ea nu'și putea justifica existența sa 'naintea ratiamentulu; și scopul lor ultimaru era, de ada omulu cugetătoru consciința deplină pêntru libertatea lui, ce pură. Ca să putemu precui într'unu modu dreptu serviciile acestor barbați trebuie să ni formăm o idee mai precisă despre societatea franceșă din acele timpuri, și să scim, că ei au îndreptatu săgețile lor contra corupțiunei guvernulu, contra sevitudinei societăței, a ambițiunei ei celei orbe, a făcării și disoluțiunei totale a clerulu, care căuta o simplă supunere și tot-o-dată respectu, și infine contra pozițiunei justiției, și a administrațiunei și a societăței în genere, ce indigna pre totă mintea cugetătoare și pre totu simțul moralu. Filosofii secululu al XVIII au adus serviciu prin acea, că ei au pus în dispreț și ură înjosirea și falsitatea societăței franceșă de atunci, că au provocatu indiferentismul către idolii societăței și au escitatu în societate consciința.

VOLTER, CA ACȚIONATORU ÎN CIVILIZAȚIUNEA FRANCEȘĂ

§ 2. Volter au fostu cel mai influențatoru și cel mai strălucitu acționatoru din periodul civilizațiunei franceșă (1694—1778). Ne fiind filosofu dupre profesiune, Volter au fostu unu scriitoru omnilateralu; și dispunându de arta distinctă, de a espune diversele cestiuni, el au influențatu mai puternicu, decât filosofii contimpurani lui, asupra modulu de cugetare din timpul său și în genere asupra națiunei. Volter n'au fostu ateist. El socotea credința în ființa supremă pônă la atâta de necesară, în cât au disu o dată: «dêca n'ar fi existatu D-deu, apoi ar fi fostu necesaru, ca sălu imventăm.» El de esmine n'au negatu nemurirea sufletulu, cu tôte că el adesa manifestesê îndoința sa în respectul aceste cestiuni. Pre marialismul ateisticu

alui La-Metri el îl credea de cel mai nefundat. Și așa, în acest raportu privirile lui se distingă foarte de privirile filosofilor, următorii lui. De acea totă invidia lui era îndreptată contra religiunii positive. El își prescrisese misiunea, de a nimici impilarea, provenită dela ierarhia clericală și a cercatū toate mijlocele, ca să realisesē acest scopū. Lupta lui n'nteruptă în genere contra a tōței religiuni positive, s'aū rēsfrânt în civilizațiunea generală, și aū servitū ca terenū, preparatū pentru inamicii spiritualismului posteriorū.

ENCICLOPĒDISMUL LUI DIDRO ÎN ACTUL CIVILIZAȚIUNEI FRANCESE.

§ 3. Cu mult mai sceptic se referi către principiile și supositiunile spiritualismului direcțiunea enciclopedistilor. Enciclopedia filosofică, fundată de Didro (1713—1784) și publicată de dînsul împreună cu Dalamber, este unū momentū distinctū a spiritului, ce domina Franța în epoca de din'aintea revoluției. Acēstă enciclopediă era fama, cu care se mandrea atunci Franța, și ea espusesē într'o formă strălucită și intelēsă de toți consciința profundă și propriă. Prin ajutoriul sarcasmelor și a criticei enciclopedismul aū negatū din societate legile, din moralitate libertatea, în natură elementul spiritualū și pre D-zeū, ei tōtă acēstă negatiune se cuprindea numai în nise indicatiuni timide. În compositiunile independente, Didro aū intrinitū în sine talentul filosofului cu serioșitatea și privirile fundamentale. Cu tōte aceste, edificilū, ca noi să determinămū cu precisiune și să indicămū privirile lui filosofice, fiind că ele s'aū formulatū într'unū modū treptatū și Didro lé'ū esprimatū nu fōrē de restricțiuni și cu respectū la circumstări. Vorbînd în genere, Didro cu dezvoltarea cugetărei sēle filosofice s'aū apropiētū din ce în ce de estremețtile acestei direcțiuni filosofice. Deistū în cele ântăi compositiuni a lui, el ajunge cu timpul la privirile panteistice despre raporturile lui D-zeū cu lumea. În cei ântăi ani, el, care era apărătorul nematerialității, și a nemuririi spiritului, declară mai pre urmă, că numai genul are o existență reală și permanentă, în ôre-ce individele separate sîntū finite. Didro, cu tōte aceste, n'aū dusū privirile sēle într'unū modū consecintū pōnē la estremețtăi, și în acēsta laū retinutū rigurositatea morală a caracterului lui.

LA-METRI, CA ACȚIONATORU A CIVILIZAȚIUNEI FRANCESE.

§ 4. Pentru acēsta însă cu o caritate distinctă aū dezvoltatū ma-

terialismul La-Metri (1709—1751); iar puțin mai pre urmă, în compozițiunea, ce reprezintă materialismul acestor timpuri, Systeme de la Nature, s'aŭ cercatŭ de a desvolta cu mai multă precisiune și cu o determinatiune științifică ideile, pre care La-Metrie l'eu pronunțatŭ intru'nŭ modŭ superficialŭ și cu ironia pre buse; și anume, 'șau propusŭ, de a desvolta doctrina, că esistența pŭte să fie prescrisă numai materiei, și că laturea spirituală nu există nici cum, s'eu că ea este numai o materie subtilisată. Systeme de la Nature s'aŭ publicatŭ în anul 1770 în London, sub numele apocrifŭ a lui Mirabŭ, fostului secretarŭ al Academiei și acum mortŭ. Ac'estă compozițiune aŭ eșitŭ de sigur din societatea, ce se aduna la baroul Holbach, și aici cŭn luea societatea Didero, Grim și alții. Ca să resolvămŭ chestiunea, decă singurŭ Holbach, s'eu Lagranj, s'eu infine mai multŭ barbatŭ s'aŭ ocupatŭ cu compunerea acesteia cărți, ac'esta n'o putemŭ face acum. În totŭ cazul Systeme de la Nature nu este o carte francesă și espunerea ei este palidă și fŭră de o formă estetică.

Materialismul dogmaticŭ și consecințŭ din Systeme de la Nature este deductiunea ce mai estremă a distincțiunei empirice; de aceea el pune margini desvoltărei unilaterale a realismului, începutŭ de Locke. Esplicatiunea și deducățiunea lumii ideale din lumea materială, începută fiind de Locke, s'aŭ terminatŭ în materialismŭ cu cufundarea laturei spirituale în ce materială, cu negatiunea perfectă a totŭ, ce era spirituală.

Urmând împărtirei, ce n'iam impusŭ încă mai sus, noi trebuie să studiemŭ mai nainte, de ce vomŭ trece mai departe, o altă seriă idealistică de idei a desvoltărei filosofice, care s'aŭ manifestatŭ intr'unŭ modŭ paralelŭ cu sistemele realismului unilateralŭ: În capul acesteia serii de sisteme stă Leibnit.

CAPITUL V.

FILOSOFIA IDEALISTICA, S'EU SUBSTANTA MORALA

LEIBNIT

RAPORTURILE DINTRE IDEALISMŪ SI REALISMŪ

§ 1. Decă materialismul îndreptă tendințele s'ele, de a supune laturea spirituală celei corporale, de a materialisa laturea spirituală, apoi idealismul, din contra, va tinde, la a spiritualisa laturea mate-

rială, séu ca să pună idea de spiritú ast-felú, in cât prin dînsă să fie reprezentatú totú, ce este materialú. Pentru directiunea empirico-senspalistică laturea spirituală nu era altú ceva, de cât o materiă subtilisată; in óre-ce directiunea idealistică va căuta să represinte materia; ca pre unú ce spiritualú ingroşetú, ca pre o „representatiune micstă,“ dupre espresiunea lui Leibniţ. Directiunea materialistă, in desvoltarea consecintă, aú fostú redusă la tesa: «*numai obiectele materiale există,*» iar directiunea idealistică aú ajunsú, in persóna lui Leibniţ şi Bercheleú, la privirea oposită; «*că există numai spiritele şi reprezentatiunile lor, adică ideile.*» Pentru privirile unilaterale a realismului, in adevăr substantiale erau numai obiectele materiale, pentru privirile însă idealistice substantiale se socotú numai esentele spirituale. Pentru realismul unilateralú spiritul in sine însuşí era fõră de conţinutú, el era numai o «*tabula rasa,*» şi totú continutul lui se introducea in dînsul de la lumea esterióră; idealismul însă unilateralú va desvolta tesa, că «*in spiritú nu se pôte introduce nimicú*» din acea, ce in dînsul nu există cel putin in forma nedesvoltată şi că tótă cunoscînţa spiritul şi-o procură din sine însuşí. Dupre privirile realistilor cunoscînţa era o stare de pasivitate; dupre privirile însă a idealistilor ea va fi o stare de activitate. Décă, in fine, realismul unilateralú căuta să esplice tótă productiunea şi manifestatiunea din natură, prin cause curat reale, adică mecanic, dupre cum se vede din compositiunea lui La-Metrie, intitulată: *L'homme machine*; apói idealismul, din contra, caută a esplica productiunea şi desvoltarea tuturor fenomenelor cu cause ideale, adică teleologic. Décă realismul aú urmăritú cu preferinţă causele mişcătõre şi de multe orí aú despreçuitú chîiar raporturile dintre causele finale, apói idealismul aú întorsú cu preferinţă atentiunea sa asupra acestor cause. Intermediatorul dintre spiritú şi materiă, dintre cugtare şi existenţă, este căutatú de idealismú in idea de scopú, in armonia teleologică a tuturor obiectelor, in «*praestabilita harmonia.*» Şi prin aceste trasurí de distinctiune se pôte representa tótă caracteristica filosofiei lui Leibniţ.

DATE BIOGRAFICE ŞI BIBLIOGRAFICE DESPRE LEIBNIȚ

§ 2. Gotfrid Vilielm Leibniţ s'aú născutú la anul 1646 in Leib-tig, unde părintele lui aú fostú profesorú. Alegënd de specialitate a sa sciintele iuridice, el aú intratú in úniversitate pre la 1662; iar

in 1663 el a susținut pentru gradul de doctor disertatia sa asupra tesei: «de principio individui», temă caracteristică pentru direcțiunea lui filosofică posterioară. După acesta el a mers la Viena, și de aici la Altdorf, unde el a obținut gradul de doctor în științele juridice. In Altdorf lui i a propus locul de profesor pentru o catedră juridică, dar el a renunțat. Leibniț a petrecut restul vieții sale, cei neunilaterale și pline de tot felul de acțiune, în călătoriile delă un loc la altul. El a trăit mai mult pe lângă cabinetele dileritelor guverne, unde lui, ca unui om distins, îi credea ocupățiunile cele mai diverse și chiar politice. La 1672 el a plecat la Paris, unde el mai ales a căutat, conform unei obligații, impusă lui, de a convinge pe regele Ludovic al XIV, spre cucerirea Egiptului, și cu modul acesta a deturna inclinatiunea acestui rege despre Germania, care voia să o incurce în rebelie. Din Paris Leibniț a plecat la London, și de aici el s'a dus la Hanover, în calitate de consilier și bibliotecar al împăratului herțog de religiuinea catolică, Iohan Fridric, unde el a petrecut cea mai mare parte din viața sa. Ci din Hanover el a întreprins mai multe călătorii în Viena, Berlin, și pe aiurea. El a fost în relații prin eselență apropiate cu regina prusiană Sofia Șarlota, femeie de o minte distinctă, care se încunjurase de omenii cei mai renumiți a timpului; pentru dinsa Leibniț a și scris la început teodicea, compositiune făcută de dînsul după invitatiunea ei. Planul lui pentru fundarea Academiei în Berlin a fost pus în lucrare la 1706, și el a și fost cel întâiu președinte al ei. Leibniț a dat proiectul, însă foră reșită, pentru fundarea academiilor din Dresda și Viena. Împăratul Carol VI a făcut pe Leibniț la anul 1711 companion de voiaj imperial și l'a urcat la rangul de baron. Indata după acesta el s'a dus pentru mai mult timp în Viena, unde el a scris, după invitatiunea princepelui Eugeniu compositiunea sa despre monade «Monadologie». El a murit la 1716. După Aristotel Leibniț a fost poliistorul cel mai genial. El concentra în sine rationamentul cel mai forte și mai pătrunzător cu cunoscinta cea mai întinsă și mai diferită. Germania are cel mai mare drept, de ase mândri cu dînsul; fiind că, după Iacob Bem, Leibniț este cel întâiu filosof însemnat, care aparține rașei germanice și cu dînsul se incepe filosofia germană independentă și națională. Din nenorocire însă, el n'a apucat, de a și espune filosofia sa într'o formă sistematică; și acesta a provenit parte dela

tendintele lui omnilaterale, și a diverselor întreprinderi literale, iar parte, din cauză, ca el a călătorit ne'ncetat. El a dezvoltat privirile sale mai ales în nise compoziții mici, scrise dintr'o impulsione, se'u alta și în epistole, din care cele mai multe în limba franceză. De aceea nu este un lucru ușor, de a prezenta filosofia lui într'o expunere strins-legată, cu toate că, pe de altă parte, nici una din privirile lui nu stău separate, ci din contra toate între dinsele se află în raporturi strinse. Punctele capitale a filosofiei lui Leibniț sînt cele următoare :

DOCTRINA LUI LEIBNIȚ DESPRE SUBSTANȚĂ ÎN RAPORTURILE EI CU SUBSTANȚA LUI SPINOSA.

§ 3. Caracterul fundamental a filosofiei lui Leibniț constă în distincțiunea ei de filosofia lui Spinoza. Spinoza privea la substanța universală, ca la unica existență pozitivă; și Leibniț presupune în fundamentul filosofiei sale ideea de substanță, dar el definește această idee altrămite. Mai înainte de toate el privește la substanță, că la o acțiune viă, ca la o putere viă, și aduce de exemplu a unei asemenea puteri o cordă întinsă, care, după depărtarea obstaculelor esteriore, se mișcă și se desfășură prin propriile sale puteri. Că puterea activă este esența substanței, această pentru Leibniț este tesa fundamentală, în jurul căria el se învîrte, și cu care stă în legăturile cele mai strinse toate ideile filosofiei lui. Aceste se raportă mai înainte de toate la următoarele două definiții ale substanței, care sînt diametralmente opuse doctrinei lui Spinoza. Mai înainte, că substanța este o existență unitară, „o monadă“, și al doile, că ea este „multimea monadelor“. Substanța, operând acțiunea, semănă cu acțiunea unui corp elastic, este o acțiune, care esentialmente exclude, și care devine chiar pentru sine o putere repulsivă; ci cea, ce această acțiune exclude din sine, este unu ce, care se numește altul, și există singură de sine, este o ființă unitară, individ, monadă. Aici este dată și tesa a doua, prin care se recunoște o mulțime de monade; în ore-ce o monadă este numai posibilă, celelalte există; ideea despre substanța unitară cere alte substanțe unitare, care ar reprezenta opozițiunea ei și ar fi de dînsa excluse. Și așa, în opozițiune de doctrina lui Spinoza, tesa fundamentală a filosofiei lui Leibniț va fi următoarea : „sînt o mulțime de unități substantiale, se'u monade; ele sînt fundamentele a toți

realităţi, sînt esenţele primordiale ale universului întreg, atât fizică, cât şi spirituală.

DEFINIȚIUNILE MONADEI

§ 4. Acum să studiem mai de aproape definițiunile monadei. In genere monadele lui Leibniț aū o asemănare cu atomele. Precum ceste din urmă, monadele sîntū unități punctuale; ele nu admitū nici o influență esteriōră asupra lor; ele sîntū nedisolubile in fața vre unei puteri esteriōre. In față însă a unei asemenea asemănări, există cu tōte aceste între monade și atome o distincțiune însemnată și caracteristică. Mai întăiū, atomele nu sîntū distincte unul de altul, ele sîntū identice duple calitate; din contra, fie-care monadă se distinge una de alta duple calitate; fie-care din dînsele este o lume semină șieși, și *nici una din dînsele nu sémănă cu alta*. Duple Leibniț in lume nu există doē obiecte, care ar fi in totul semine. Al doile, atomele, ca cele, ce aū intindere, sîntū separabile; din contra monadele sîntū in adevēr nisce puncte metafistice neseperabile. Că să nu intimpinămū dificultăți asupra acestei tesă, care face, ca agregatul unor monade fōrē intindere să nu dea nici in rezultatū vr'o intindere, se ne aducemū amite aici despre doctrina lui Leibniț despre intindere; duple privirile lui intinderea nu este unū ce realū, dar numai o reprezentațiune subiectivă amestecată. Al treile, *monada este o esență viă și plină de spiritū*. Acastă definițiune noi n'o întălnimū la atomistī; la Leibniț însă ea are importanță ce mai mare. Duple Leibniț, in lume pretutindene este viētă, și anume viētă individuală și raporturi vii a fiintelor individuale între dînsele.

Monadele nu sîntū unū ce mortū, ca substanța de intindere; ele sîntū independente, egale sie însuși; ele nu potū să fie determinate prin nimicū esteriorū, ci, ele, fiind privite in sine însuși, trebuie să fie cunoscute in mișcarea și acțiunea viă. Precum spiritul umanū, acastă monadă de genul cel mai superiorū, nu rămāne nici o dată, chīar și in starea de cunoscință fōrē de acțiunea vre unei reprezentațiunii, sēu dorinți nedeterminate, așa și fie-care monadă in permanentă suportă diferite schimbări, ce corespunlū unei calități distincte, sēu pozițiuni a esenței sēle; pretutindene in universū este mișcare de viētă și nicāeri nu este repausū de mōrte. Și precum spiritulū omului simte și suportă tōte stările naturei, și precum in dînsul se refrānge universul, așa și fie-care monadă se rapōrtă cātrē lume; fie-care din

multimea monadelor este un micro-cosmos, centru și oglindă a universului; în fie-care monadă se resfrânge totu, ce există și se produce, ci această se efectuează numai prin puterea ei proprie și independentă, grație căria și poartă în sine fie-care monadă într'unu mod idealu, ca în genere, totă suma obiectelor. De aceea, cel ce ar posedea capacitatea, de a străbate cu privirile séle totul, acela poțe în fie-care monadă să védă totu, ce se petrece, s'aũ petrecutu și se va petrece în lume. Acestă vieță a monadelor și raporturile lor de vieță către cealaltă lume, Leibniț o definesce când ȕise : «vieța monadelor constă într'unu șir de reprezentațiuni mai mult, séu mai puțin chĩare și care se rapoartă la diversele pozițiuni proprie ale monadei, luată în sine însuși, precum și acelorlalte monade ; monadele se transformă dela o reprezentațiune la alta, și de aceea monadele sũntũ spirite ; cu monadele se conditionesă perfecționarea universului.»

ARMONIA PRESTABILITĂ

§ 5. În fața acestei idei, universul se presintă, ca o sumă a tuturor monadelor ; fie-care obiectu, totu, ce e complexu, este unu agregatũ de monade. De asemenea, fie-care corpũ este unu organismũ ; el este compusũ numai dintr'o substanță, dar din mai multe, dintr'o multime de monade, ca și o mașinã, care se compune din alte mașini mai pũne și părțile ei cele mai mici. Leibniț compară corpul cu unu basenu, plinũ de pesci, din care părțile, ce trãescũ în acest basenu, sũntũ vii, în ore-ce basenu nu e nici cum viu. Cu modul acesta, se schimbă privirea ordinară de dé'supra obiectelor ; pentru monadologiã în adevěr substantialũ nu este corpul, adicã agregatul monadelor, ci părțile fundamentale, ce'l compunũ, adicã monadele. Materia, în sensul comunũ a vorbei, adicã în sensul de întindere, privatã de spiritũ, nu există.

Ci în ce modũ trebuie sã ni prezentãmũ legãtura internã a universului în fața unei asemenea priviri ? Eca cum. Fie-care monadă este o ființă, ce dispune de capacitatea reprezentațiunei și tot-o-datã, fie-care monadă este distinctã de fie-care din dĩnsele. Acestã diferență trebuie sã concadã ast-feliu cu diferența actiunei reprezentative. Existã atâte grade de actiune reprezentativã, câte sũntũ și monadele, și aceste grade potũ sã fie reduse la câte-va numai capitale. Diferența dintre cunoscința confusã și chĩarã constituie fundamentul capitalũ pentru împãrtirea monadelor în diferite clase. Monada de clasa

inferiără (une monade toute nue) va fi prin urmare acea, care are reprezentatiunea ce mai generală, adică, stă pro trépta cunoscintei cei mai confusă. Leibniț compară această pozițiune cu ametéla, séu cu pozițiunea noastră din timpul somnului celui mai profund și fără de visuri. Și in aderăr, noi într'o asemenea pozițiune nu sântem în totul privați de reprezentațiuni; fiind-că in cazul contrarú noi, și desceptându-ne, n'amú avea reprezentatiuni; ci rēprezentatiunile într'o asemenea pozițiune se neutralisase in urmarea multimei lor și nu potú ajunge pōne la consciința noastră. Acesta este trépta naturei neorganice, și gradul, unde vieța monad-í se manifestese numai sub forma de mișcare. Mai sus de această tréptă stau monadele, in care reprezentatiunea este acțiunătore, ca o putere, ce formese vieța, dar încă fără de consciință, și acesta este trépta lumii plântelor. Incă și mai sus se urcă vieța monadelor, când ele ajungú la capacitatea de sensibilitate și memoriă, precum noi vedemú, că se petrece in lumea animalelor. Și in óre-ce monadele inferióre suntu monade dormitānde, monadele animalice se află in pozițiunea de veghere. Când susletul se 'nalță pōne la trépta de rationamentú și de acțiune consciințioasă, noi atunci il numimú spiritú.

Distințiunea monadelor între dínsele constă in acea, că cu tóte că fie-care monadă represintă in sine totú universul, și tot-o-dată fie-care din dínsele unul și același universú, cu tóte aceste, fie-care din dínsele represintă universul altrāminte; adică una într'unú gradú de perfectiune și alta in altul. Fie-care monadă contine in sine totú universul, totú imfinitul, și in această privire are asemănare cu D-deú, adică este « parvus in suo genere Deus; » și diferință constă in acea, că D-deú scie totul in modul cel mai chīarú, in óre-ce monada își represintă totul într'unú modú confusú, și se 'ntelege, că uza mai mult, iar alta mai puțin confusú. Mārginirea unei monade constă prin urmare nu in acea, că ea are unú continutú mai restrinsú, de cât o altă monadă, ci această mārginire constă numai într'aceia, că monada de o formă mai puțin complectă are și ea continutul séu, și este mārginită intru cât ea cunoște totul nu cu chīaritatea perfectă. Cu modul acesta, intru cât fie-care monadă represintă in sine universul, dar il represintă într'unú modú diferitú, universul ni se presintă, ca unú spectaculú de o diferință și tot-o-dată de o unitate și o ordine imensă, adică, unú spectacul de perfectiunea cea mai posibilă, séu o

armonia absolută. Și acesta pentru cuvântul, că diferența în unitate este armonia.

Ci universul trebuie să fie o sistemă de armonia încă și din altă punctă de privire. Fiind că monadele nu influențesă una asupra alții, ci din contra, fie-care din dîsele se supune numai legilor esenței scele proprie, apoi se presintă pericolul, de ruina armoniei interne dintre părțile universului. Prin ce putem noi să ilaturăm acestă pericol? Anume prin aceea, că fie-care monadă stă în raporturi de viață cu universul întreg, și că în fie-care monadă universul și viața lui se resfrângă. În urmarea unei asemenea corespunderi reciproce a reprezentatiunilor lor, *schimbarea tuturor monadelor se efectua una după alta într'ună modă paralelă și anume într'acesta și constă armonia universului, prestabilită de D-đeu*.

RAPORTURILE LUI D-ĐEU CU MONADELE.

§ 6. În ce raporturi se află divinitatea către monade? Ce rolă are în sistema lui Leibniț idea de D-đeu? Și trebuie să o spunem de timpuriu, că ea are ună rolă forte ne'nsemnată. Leibniț vine mai pînă la a identifica pre D-đeu cu causa absolută și finală. În unele locuri el descrie divinitatea, ca pre o substanță primară și simplă, seú ca pre o unitate primordială și unitară; apoi ca pre o acțiune pură și liberă de totă materialitatea, «actus purus»; în óre-ce monadele aú o materialitate, adică, acțiunea lor nu este în totul liberă și nemărginită. Ele sîntă retinute de principiul tentinței pasive în detrimentul mișcării idependente, adică de principiul tendinței, pre care el îl numesce «*appetitus*». Pentru Leibniț era o cestiune dificilă, fôră de a renunța la principiile monadologiei și a teismului seú, ca să impace monadele în D-đeu. Când tine încă suposițiunea, despre substantialitatea monadelor, el este supus pericolului, decă n'ar recunósce dependința lor de D-đeu; în cazul însă contrar el se întorče la spinosismă.

RAPORTURILE ÎNTRE CORPŪ ȘI SPIRITŪ.

§ 7. Cu doctrina despre armonia prestabilită se esplică în particular și *raporturile dintre corpŭ și spiritŭ*. Aceste raporturi ar putea să se pară dificile și indoibile în fața suposițiunilor, desvoltate în monadologieă. Decă nici o monadă nu pôte să influențesă asupra alții, apoi în ce modŭ spiritul pôte să influențesă asupra corpului, di-

rigându'l și punându'l în mișcare? Armonia prestabilită rezolvă această cestiune.

Si în adevăr, corpul și spiritul nu depind unul de altul, ci urmese legile esentei lor; corpul urmese legilor mecanice, iar spiritul celor teleologice. Dar D-zeu au stabilitu o ast-feliu de corespondență armonică între condițiunile corpului și a spiritului, unu ast-feliu de paralelismu între direcțiunile lor, în cât în faptu există unitatea complectă între corp și spirit. Există, dice Leibniț, trei priviri asupra raporturilor dintre corp și spirit. Ce întâia privire din aceste este ce mai ordinară, și ea recunoște actiunea reciprocă dintre corp și spirit; această privire nu pôte să obțină critica, fiind că între spirit și materie nu pot să și aibă locul influențele reciproce. Adoa privire este ace ocașionalistică, care esplică aceste influențe reciproce „prin colucrarea permanentă a lui D-zeu; și prin această privire se face din D-zeu unu „Deus ex machina“. Si așa, pentru rezolvarea cestiunei rămâne numai să admitemu *armonia prestabilită*. Aceste trei priviri asupra raporturilor dintre corp și spirit, espuse aici, devin și mai evidente în exemplele următoare. Să ni presupunem două orologe, a căroră indicătoare arată cu o presiune distinctă și permanentă unul și același timp. Această conformitate putem să ni esplicăm, mai întâiu admittend, că indicătoarele ambelor orologe suntu unite între dinselă realminte, și că pentru acesta indicătoarele unui orologiu atrag după sine pre indicătoarele celualaltu. (Acesta este privirea ordinară). Apoi putem să esplicăm această corespondere, când vom dice, că orologarul regulése indicătoarele nui orologiu dupre indicătoarele celualaltu. (Privire ocașionalistică). Si în fine această corespondere se mai pôte esplica și când noi vom recunoște, că mehanismul lor este atât de perfect; încât, fiind ele între sine nedependente, ambele orologe merg în conformitate perfectă unul cu altul. (Si acesta este armonia prestabilită).

Că spiritul este nemuritor și prin urmare și nedisolubil, acesta decurge din doctrina despre monade. Morte, în sensul propriu a aceste vorbe, nu există. Mortea ordinară constă în acea, că, decâte-oră spiritul perde o parte din monadele, ce constituie mașina corpului lui, atunci esența ce vi se reintorce într'o pozițiune, semină cu acea, ce ea au avutu mai înainte, de a veni pre scena lumei.

TEORIA CUNOSCINȚEI

§ 8. Deducțiunile din doctrină despre monade sîntu foarte importante pentru *teoria cunoscinței*. Precum în sensul ontologicu filosofia lui Leibniț este oposită spinosismulu, așa și teoria cunoscinței este caracteristică pentru opozițiunea sa în respectul empirismulu lui Locke. Studiile lui Locke asupra ratiunamentulu au interesatū pre Leibniț, ci nu 'lau satisfăcutu, și el au contrapusu acestor studi altele, cuprinse în „Nouveaux aissais“ unde el se presintă, ca apărătoru a ideilor înăscute. Dar Leibniț au ilătaturatū mai întăiū de tôte întelegerea nedrăptă a aceste i ipotesă despre ideile înăscute, întelegere, care da locu obiectiunilor lui Locke. Inascerea ideilor trebuie să o întelegemū nu așa, ca cum aceste idei s'ar continea de ratiune într'unu modu consciintiosu «explicite»; din contra, aceste idei există în ratiune numai potential, numai în forma ne dezvoltată de capacitate, sēu predispositiune «virtualiter»; ratiunea are capacitatea, de a nasca aceste idei din sine. Vorbind strict tōtă cunoscința este înăscută, adică, că cunoscința nu intră de dinafară în spiritū, ci spiritul o produce din sine. Imfluența esteriōră asupra spiritulu, vorbind în genere, este imposibilă; chīar și pentru impresiunile sensibile spiritul nu are necesitate de obiectele esterne. Déca Locke compară pre spiritū cu o fōiă de chărtiă nescrisă, apoi Leibniț îl compară cu omormurā, în care vinele ei prede semnēsē figura unei statui. De aceea, distincțiunea ordinară dintre cunoscința mintală și empirică se transformă la Leibniț în distincțiunea dintre cunoscința mai mult sēu mai puțin chīarā. Intre ideile teoretice și înăscute, doē idei mai ales ocupă, dupre Leibniț, locul întăiū, ca nisce principii a tōtei cunoscinți și a tōtei cugetări ratiunamentale; aceste sîntu principii contradicțiunei «principium contradictionis» și principiul ratiunei suficiente «principium rationis sufficientis». La aceste se adauge încă, ca unū principiu de trēpta adoa, «principium indiscernibilium», sēu tesa, că în natură nu sîntu nici doē obiecte, care ar fi în totul identice.

PRIVIRILE TEOLOGICE.

§ 9. Privirile sēle teologice Leibniț le espune în teodicea sa. Acēstă compositiune a lui este ce mai superficială și ea se află într'o legătură foarte debilă cu restul celalaltū al filosofiei lui Leibniț. Provocată fiind de dorinta unei dame, teodicea și pōrtă trasurile originale

ale produciunii s'ele, precum in forma sa, așa și in cuprindere. In formă, fiind că teodicea lui Leibniț, tinzând spre popularitate, ea devine superficială și și perde caracterul științific; in continut, fiind că ea se asemănă mai mult cu dogma pozitivă, și cu suposițiunile teologice mai mult, de cât permită fundamentele științifice a sistemii întregi a lui Leibniț.

In teodicea Leibniț urmăresc raporturile lui D-zeu cu lumea, ca să probeșă scopul final, ce există in aceste raporturi și să refutesă părerea, că acțiunile lui D-zeu in lume nu au scop și însemnătate. Pentru ce lumea are o astfel de construcțiune și nu alta? D-zeu au putut ore să o construiesc și altrăminte, de cum ea este? In adevăr, răspunde Leibniț. D-zeu au vădit 'naintea sa o sumă nenumărată de lumi, și din această sumă nenumărată el au ales pre ce actuală, că mai perfectă. Această renumită doctrină despre lumea ce mai perfectă este o doctrină, dupre care e imposibilă o lume mai perfectă, de cât aceea, ce există astăzi. Ci ore nu se opune acestei priviri existența răului? Leibniț răspunde la această obiecțiune, distingând trei spețe de rele: răul metafisic, fizic și moral. Reul metafisic, adică, limitatiunea și neperfectibilitatea obiectelor, e un rău necesar pentru cuvântul, că el este neseparabil de ființele finite; de aceea, D-zeu admite acest rău intr'un mod necondiționat. Răul fizic, adică suferința, nu este in adevăr obiectul voinței necondiționate a lui D-zeu; ei foarte des se întâmplă, ca ea să fie obiectul voinței lui condiționate, pre cum de exemplu, ca o pedeapsă, sau ca un mijloc de corecțiune. Din contra, răul moral, sau răul in sensul propriu, fără de indoală, că el nici intr'un mod nu poate să fie obiectul voinței lui D-zeu. Ca să esplicăm existența lui și să ilăturăm contradicțiunea, ce există între dînsul și ideea de D-zeu, Leibniț alege câte-va căi. Une-ori el vorbesce, că răul moral este admis de D-zeu numai, ca o « conditio sine qua non; » și acesta pentru cuvântul, că fără de rău nu există libertatea, și fără de libertate nu este virtutea. Alte-ori însă el introduce răul moral in cel metafisic și afirmă, că răul moral nu este ceva real; el exprimă numai absența perfectiunii, însemnă negatiunea și limitatiunea; el joacă același rol, ca umbra in portret, sau ca disonanțele in muzică, care nu deminuiesc frumuseța întregului, ci lă înalță prin mijlocul contrastului. Și in fine alte-ori distinge laturea formală de ce materială a acțiunii rele. Și dupre dînsul laturea materială

a păcatului, adică puterea acțiunii, provine dela D-zeu; iar laturea formală, adică direcțiunea ce ră a acțiunii aparține omului, este o conștiință a mărginirii lui, séu, cum se exprimă pre alocure Leibniț, este consecința predestinațiunii interne și esterne «selbst prædestination». Dar in totu casul răul nu ruinésé armonia universală.

Eca ideile fundamentale ale filosofiei lui Leibniț. Caracteristica comună a acestei filosofii, exprimată la începutu, se vede in tótă espunerea, ce prestă.

BERCHELEŪ.

DATE BIOGRAFICE ASUPRA LUİ BERCHELEŪ.

§ 10. Idealismul n'aũ fostu dusu de Leibniț pñe la extremitate. Cu tóte că pre de o parte el aũ privitũ intinderea, mișcarea și corpurile materiale, ca pre nisce fenomene, care esistu numaĩ intr'o reprezentatiune obscură, cu tóte aceste, pre de altă parte, el n'aũ negatũ in totul lumea corporală, ci aũ recunósctũ realitatea, ce se află in fundamentul ei, adică lumea monadelor. Lumea corporală, văđută, are in monade fundamentul séu solidũ și substantialũ. Cu modul acesta Leibniț, cu tóte că aũ fostu idealistũ, n'aũ făcutu oruptiune totală cu realismul. Ca consecință extremă a unui idealismũ purũ trebuia să se recunósce obiectele corporale de fenomene pure, de reprezentatiunii curat subiective, fóre de tótă realitatea, ce ar zăcea in fundamentul lor și ar nega in totul realitatea obiectivă și lumea sensibilă. Aceste deductiuni, care formésé din partea idealismului opozițiune materialismului extremũ, lé'ũ făcutu George Bercheleũ, care s'aũ născutũ in Germania pre la 1684; și la 1735 aũ ajunsu episcopũ in Anglia iar la 1759 aũ muritũ. De acea, noi trebuie să'lũ adăugimũ la Leibniț, ca pre cel ce aũ dusu idealismul pñe la extremitate, și cu tóte că el nu se află aici in o legătură esterióră cu Leibniț, inclină in sée intru'nũ modũ esteriórũ mai mult către empirismul lui Locke.

PRINCIPILE FILOSFIEI LUİ BERCHELEŪ.

§ 11 Impresiunile nóstre sensibile sũntũ, dice Bercheleũ, unũ ce curat-subiectivũ. Décă noi credemũ, că simtimũ séu vedemũ obiectele esterióre, apoi in acésta ne amăgimũ fórté; acea, ce noi avemũ in cunoscință și acea ce noi notăimũ, sũntũ numaĩ sensatiuniile nóstre. E evidentũ, pentru esemplu, că noi prin miđlocul impresiunilor vede-

rei nu vedemă nici distanța, nici mărimea, nici forma obiectelor, ci numai conchidemă despre dînsele; fiind că noi amă aflată din experiență, cum nisca știute impresiuni a vederii sîntă strins-legate de alte impresiuni a sensului pipăir. Acea, ce noi vedemă, sîntă numai nisce știute culori, precum de exemplu, deschisă, închisă, etc; de acea forțe nedreptă se dice, că noi vedemă și simțimă unul și același lucru. Și așa, chiar și in momentele acelor impresiuni, cărora noi li prescriemă ună caracteră mai obiectivă, noi nu eșimă din marginile năstre însine. Adevăratul obiectă al ratiunei năstre sîntă numai mișcările năstre proprii spirituale; de acea tôte ideile sîntă numai impresiunile năstre proprii. Ci precum impresiunile nu esistă afară de persăna impresionătoare, așa și ideile nu potă să'și aibă existența afară de acel, ce le are. Prin urmare, obiectele esistă numai in representatiunea năstră despre dînsele. Confusiunea capitală acelor mai multă din filosofi constă in acea, că ei prescriă obiectelor corporale existență afară de spiritul reprezentatoră și nu observă, că obiectele sîntă numai ună ce ideală.

Și in ce modă s'ar putea, ca obiectele materiale să producă in noi ună ce atătă de distinctă de dînsele, precum sîntă sensatiunile și representatiunile? Și așa, lumea esteriōră materială nu esistă, *esistă numai spiritele*; adică, fiintele cugetătoare, natura cărora constă in actiunea representatiunei și in voia. De unde intru'nă asemine casă noi căpătămă impresiunile sensibile, care ni vină foră de colucrarea năstră, care nu sîntă, prin urmare, productul vointei năstre, precum de exemplu, modelele imaginatiunei năstre? Noi le acceptămă dela spiritul supremă, și nu dela spiritul nostru, fiind că numai spiritul supremă pōte să producă in noi representatiuni, noi le acceptămă dela D-deū. D-deū produce in noi ideile, seū ni le comunică. Ci, fiind că ar fi o contradictiune, decă amă dice, că ideile ni sîntă comunicate de o ființă, ce nu le posedă, opoi, de aici urmese, că *ideile*, ce noi acceptămă dela D-deū, *esistă in D-deū*. Pre aceste ideă, ce esistă in D-deū, noi putemă să le numimă archetipură, seū modele primariă, iar pre id-ile, ce esistă in noi, ectipură seū copii. Urmând unei asemine priviri, noi nu negămă, dice Bercheleū, realitatea obiectelor representatiunei, dicend că acestă realitate nu depinde de noi, noi negămă numai acea, că aceste obiecte își au existența ațurea, afară de ratiunea năstră. Și așa, in locă de a vorbi despre o natură ōre-care, unde sō-rele ar fi cauza căldurei și a altoră fenomene, noi, vorbindă stric,

trebuie să dicem, «că D-zeu ne anunță prin mijlocul impresiunilor vederei, că noi în curând simțim impresiunile căldurei.» De aceea, prin natură noi trebuie să înțelegem numai reproducerea omogenă, sau legătura ideilor; în orice prin legile naturii ordinea permanentă, în care aceste idei însoțesc una pe alta, sau urmăse una după alta; adică, conform legilor asociațiunii ideilor. Acest idealism pur și espus într'unu modu logicu, această negatiune în totul a materiei este, după Bercheleu, calea ce mai adevărată, ca să scăpăm de materialismu și ateismu.

VOLF

RAPORTURILE LUI VOLF CU LEIBNIT

§ 12. Idealismul lui Bercheleu, au rămaru cum se și accepta, fără de o dezvoltare mai departe; și din contra, filosofia lui Leibnit au fostu dezvoltată și streformată de Cristian Volf.

DATE BIOGRAFICE ȘI POZIȚIUNEA LUI VOLF ÎN ISTORIA FILOSOFIEI.

§ 13. Volf s'au născutu la 1679 în Breslau. Devenind profesor de filosofie în Hale, el după mai multe neînțelegeri cu clerul localu au fostu distituitu din astă ocupațiune prin ordinul cu data de la 8 Noembriu 1723; și ca motivu se punea aceea, că doctrina lui se opune verităților, revelate în s. Scriptură. Lui i s'au ordonat, ca sub penalitatea torturilor morții să se ducă în timpu de 48 ore din provinciile prusiene. El s'au dusu în Marburg și au devenitu aici profesor; și, cu rădicarea la tronul lui Frideric al II, el au fostu din nou chemat în Prusia și rădicat mai pre urmă la rangul de baron. El au murit în anul 1754. Cu toate că Volf n'au acceptat multe din ideile cele mai îndrăznețe a lui Leibnit, s'au tinutu însă în privirile lui principale de filosofia lui. Această legătură a lui cu Leibnit o recunoșce și singuru, și cu toate acestea el protestă contra identificării filosofiei lui cu filosofia lui Leibnit, și contra numirii de «Leibnitio-Wolfiana philosophia», inventată de discipulul său Bilfinger. Importanța istorică a lui Volf este de trei feluri.

Mai întâiu de toate, Volf în această epocă dispunea în numele filosofiei de totă cunoștința, și el cel întâiu s'au cercat, de a espune într'unu modu sistematicu filosofia și a desemna un plan de o enciclopedie filosofică în sensul supremu al vorbeii. Dacă Volf n'au intro-

duşu în sistema sa multu materialu noş, apoi el aŭ usitatŭ materialul aflatŭ pentru unŭ scopŭ şi 'lău pusŭ într'o ordine architectonică. — Al doile, el din noŭ aŭ atrasŭ atentiunea asupra metodulu filosoficŭ, şi 'lău datŭ preşul comvenabilŭ. În adevăr, metoda lui propriŭ este unŭ ce esteriorŭ pentru cuprinderea lui filosoficŭ; acest metodŭ este cel matematicŭ, sŕu matematico-silogisticŭ, pre care il recomanda încă Leibniţ. Şi chŕar formalismul cel mai grosolanŭ, în care cade filosofia lui Volf în urmarea aplicatiunei acestui metodŭ (a) are ace lature bună, că el face din cuprinderea filosofiei obiectul raţionamentulu analisătorŭ. În fine, Volf aŭ deprinsŭ filosofia de a vorbi şi nemtesce, şi din acel timpŭ ea nu saŭ mai desvŕtatŭ. Lui trebuie dupŭ Leibniţ, care aŭ datŭ ce întâia implusiune, să'î prescriemŭ şi meritul, că el aŭ rădicatŭ limba germană pŕne la a putea deveni organul filosofiei.

CUPRINSUL ŞI ÎMPĂRTIREA FILOSOFIEI LUI VOLF.

§ 14. Ce se atinge de cuprinderea şi împărtirea filosofiei lui Volf, apoi noi ne mărginimŭ în observatiunile următore. Volf definesce filosofia ast-feliŭ, că «ea este sciinta posibilulu în natura lui; iar posibilŭ este acea, ce nu contine în sine contradicţiune». Volf apără această definiţiune cu cel mai mare curajŭ contra tuturor obiectiunilor. «Eŭ nu afirmŭ cu această definiţiune, ăice el, că eŭ, sŕu altŭ filosofŭ, scie totul, ce este posibilŭ; cu această definiţiune numai se enumeră între obiectele filosofiei tŕtă cunoscînţa umană; şi acesta pentru cuvântul, că în totŭ casul este mai bine să definimŭ filosofia dupre perfectiunea mai 'naltă, la care ea numai tinde şi chŕar decă nu pŕte să o ajungă în realitate.»

Din ce părţi acum se compune sciinta despre posibilŭ? Fundându-se pre observatiune, şi care observatiune lui îi spunea, că în spiritul nostru se află doŭ facultăţi, facultatea cunoscînţei şi a vointei, Volf împarte filosofia în doŭ părţi capitale, în filosofia teoretică, care însă espreşiune se găseşte numai la succesoriŭ lui Volf, sŕu metafisică şi în practică. Acestor părţi li preesistă logica, ca propedeutică pentru studiul filosofiei. Metafisica, dupre Volf, se subîmparte în: a) Ontologiă, b) Cosmologiă, c) Psihologiă, d) şi Teologiă naturală;

(a) În regulile fundamentale a vietei domestice, espuse de Volf, pentru esemplu, regula a VIII sună: ferestra trebuie să fie aşa de largă, încât să

Îar filosofia practică se sub împarte în: *a*) Morală, a căria obiectă este omul, luată ca individă, *b*) Economică, a căria obiectă este omul, privită ca membru de familiă, și *c*) Politică, a căruia obiectă este omul, ca membru cetățenă.

A. ONTOLOGIA LUÎ VOLF.

§. 15. Metafisica lui Volf, dupre cum amă disă, are ontologia, ca partea întâia. Ontologia tractesă despre acele, ce se numescă categorii, adică, despre acele idei fundamentale, care se aplică la tôte obiectele, și pentru acêsta trebuie să fie cunoscute mai întâiă de tôte. Încă Aristotel propune o tăbliță despre categorii, ci categoriile lui sântă adunate intrună modă empirică. Cu puțin numai mai bună este și ontologia lui Volf, și ea este compusă, ca ună dictionară filosofică. În capul ontologiei Volf pune principiulă contradicțiunei: *nimică în unul și acclăși timpă nu pôte fi și să nu fie*. La acest principiu se alipesce imediat idea despre *posibilă*, posibilă acea, ce nu contine în sine contradicțiune. E necesară acea, acăria contradicțiune se opune sieși; iar ocasională acea, acăria contradicțiune este posibilă. Totă acea, ce este posibilă, este tot-o-dată ună obiectă cel puțin imaginară; acea însă, ce nu este posibilă, nu este nimică. Dēcă câte-va obiecte la ună locă compună ună altul, apoi ună asemenea obiectă este ună întregă, iar obiectele particulare, continute de acest întregă, sântă părțile lui. Mărimea ună obiectă constă în multimea părților, din care e compusă. Dēcă obiectul A contine în sine ceva, de unde noi putemă intelege causa lui B, atunci acel ceva alui A, prin care noi intelegemă pre B, este fundamentulă lui B. Întregul A, ce contine în sine acest fundamentă, este causa lui B. Esența obiectelor este acea, ce contine în sine fundamentul celorlalte proprietăți. Întinderea este ordinul obiectelor, ce coesistă simultaneă; iar modul determinată a esistenței obiectului împreună cu alte obiecte este locul. Mișcarea este schimbarea locului. Timpul este ordinul atotă, ce se succede, etc.

pôte cu ușurință ședeă doă persone în dînșă. Acêstă tesă se probesă apoi ast-feliă. Noi avemă deprinderea ca adese-oră să ședemă în ferestră cu cineva și să ne uitămă în tôte părțile. Fiind că architectul trebuie să satisfacă în totul vointele proprietarului, apoi el trebuie să facă ferestră de o ast-feliă de lărgime, în cât doă persone să pôtă ședeă în dînșă.

B. COSMOLOGIA LUI VOLF.

§ 16. Volf definește lumea, ca pe unu șiră de obiecte schimbătoare, care există unul lângă altul, care urmăresc unul după altul, ci care sînt unite între dînsule ast-feliu, că unu obiectu conține în sine fundamentul celualaltu. Obiectele sînt unite sêu în întindere, sêu în timp. În puterea acestei legături universale, lumea este o unitate, este unu obiectu complexu. Forma acestei compozițiuni compune esența lunei. Și din acest punctu de privire lumea este o mașină. Evinementele în lume devin necesare numai conditionat, ipotetic, intru cât evenemintele preesistînde saî efectuată intru'un modu și nu altul; și aceste evinamente sînt ocazionale numai intr'atata, intru cât lumea aș putu să fie construită și în altu modu. Respectiv de cestiunea, decă lumea își are începutul în timp, Volf se exprimă intru'nă-modu nedeterminat. Fiind că D-șeu există afară de timp, iar lumea de la începutul erei sêle există în timp, apoi ea nici intru'nă casu nu pôte să fie eternă, cum este eternă D-șeu. Ci, duple Volf, nici întinderea și nici timpul nu sînt unu ce substantialu. Corpul este unu obiectu compus din materiă, care are în sine puterea mișcătoare. Puterile corpului, luate la unu locu, sînt numite natura lui, iar adunătura tuturor corpurilor se numește natură în genere. Acea, ce și are fundamentul sêu în esența lunei, se numește naturalu, iar acea, ce se opune acestui principiu, se numește supranaturalu, sêu misteru. În concludsiune Volf se ocupă cu perfectiunea și neperfectiunea lunei. Perfectiunea lunei constă în acea, că tôte obiectele, ce există la unu locu și se succed unu după altul, se imvoiesc unu cu altul. Ci fiind că fie-care obiectu își are regulile sêle proprii, apoi fie-care obiectu particularu trebuie să fie neperfectu intru atata, intru cât e necesaru pentru simetria întregului.

C. PSICOLOGIA RAȚIONALĂ A LUI VOLF.

§ 17. Spiritul în noi este acea, ce se cunoscă pre sine. Spiritul cunoscă ce altu obiecte și pre sine însuși. Cunoscînța pôte să fie chîră și nechîră. Cunoscînța chîră este cugetarea. Spiritul este o substanță simplă și nematerială. El are facultatea; de a și reprezenta lumea. În acest sensu noi putem să prescriem spiritu și animalelor; ci spiritul, care dispune de rationamentu și de voie, este inteligența, care aparține numai omenilor. Inteligența, legată de corp, se numește spirit, și în acêta constă distinctiunea omului de celelalte spirite

supreme. Mișcările corpului și a spiritului se conformă reciprocaminte în puterea armoniei prestabilite. Libertatea spiritului uman constă în puterea, de a alege, după voință, dintre două obiecte pe acela, care îi place mai mult. Ci spiritul se determină în această alegere nu fără de cauze motivătoare; el tot-dé-una alege acea numai, ce i se pare mai bună. Cu modul acesta spiritul, în aparență, se necesită într-o acțiune prin reprezentările sale; ci raționamentul nu se necesită, ca să socotească un obiect de bună sau de rău, și pentru această voință este liberă. Ca substanțe simple, spiritele sunt neîmpartibile și prin urmare neputuse disoluției; ci spiritele animalelor n-au raționament și pentru aceasta nu pot să aducă aminte despre poziția lor primară. Aceasta o poate face numai spiritul uman, de aceea și numai spiritul uman este nemuritor.

D. TEOLOGIA NATURALĂ A LUI VOLF.

§ 18. Volf demonstrează aici existența lui Dumnezeu prin mijlocul argumentului cosmologic. Dumnezeu ar putea să creeze diverse lumi, ci el ar prefera pe cea actuală, ca pe cea mai bună. Scopul lui la crearea acestei lumi ar fost, de a manifesta perfecțiunea sa. Răul în lume se produce nu din voința lui Dumnezeu, ci din mărginirea naturii umane. Dumnezeu permite răul numai, ca mijloc pentru bine.

PRIVIRI GENERALE ASUPRA FILOSOFIEI LUI VOLF.

§ 19. Această eseu scurtă și aforistică a metafizicii lui Volf probează, cât e de mare asemănarea cu doctrina lui Leibniz. Doctrina lui Leibniz pierde mult din profunditatea sa proprie, în urmarea transformării raționamentale și abstracte, ce ea acceptă în mâinile lui Volf. Mai mult rămân în urmă la Volf particularitățile doctrinei despre monade; și substanțele simple ale lui Volf nu au capacitatea reprezentării, ca monadele, ci seamănă mult cu atomole; și de aici depind în sistemul lui de-sele necesități și contradicții. Propriu vorbind, meritul lui Volf din Metafizică se vede în ontologie, unde se observă mai multă precizie, de cât la predecesorii săi. El cel întâiu ar stabilit o multime de termeni filosofici și i-a introdus în lumea artificială a filosofilor.

Filosofia lui Volf este mai înțeleasă și mai clară și apoi ea este mai impropriabilă, decât filosofia lui Leibniz; și aceasta pentru căvên-

tul, că Volf a scris' so in limba germană și tot acesta a contribuită, ca ea să se popularisesă și să'și capete o dominațiune întinsă. Intre persoanele, care a adus mai multă dezvoltare sistemului lui Volf, noi trebuie să cităm pro Tiuming (1687-1728), Bilfinger (1693-1750), Baumeister (1718-1758), Baumgarten, esteticul (1714-1762), și învăță cel al acestuia Meier (1718-1775).

SECȚIUNEA II.

FILOSOFIA CRITICISMULUI.

CAPITUL I.

CIVILISAȚIUNEA GERMANA.

§ 1. In Germania sub influența filosofiei lui Leibniț și alui Volf, dar fără de o legătură strinsă științifică, sa formată in jumătatea a doua a secolului XVIII filosofia populară enciclopedică, acăria fenomene diferite sântă cunoscute cu numele de *civilisațiunea germană*. Acăsta civilisațiune are o importanță mică pentru istoria filosofiei, dar mare pentru istoria culturii; fiind că scopul ei a fostă isrucciunea, și educațiunea mintală a claselor civilisate-Basedov; de acea și forma filosofisării din acăsta epocă era reflecșiunea și ratiunamentarea avută in cugetări, adică, monologuri, epistole, cugetări de dimineță etc. Acăsta civilisațiune a Germaniei formese un paralel cu civilisațiunea francesă. Și precum civilisațiunea francesă se termină cu dezvoltarea unui șir de deducțiuni extreme a materialismului și a unei obiectivități imaginare, așa și civilisațiunea germană pune capăt seriei de sisteme idealistice prin tendința sa către subiectivitatea esternală și liberă de totă obiectivitatea.

Omenii din acăsta epocă și de acăsta direcțiune se uită la Eu individuală, ca la unu ce absolut și esențial, care are nise drepturi esceptionale; și pentru acest Eu se negligese totul, se vorbind mai drept, toate obiectele a pentru dînsul atăta preț, intru cât ele se raportă la subiectă, îi servesc și lă ajută in dezvoltarea sa și in satisfacțiunea internă. De acea, cestiunea despre nemurirea sufletului devine acum ocupațiunea capitală a filosofiei, și in acăsta privire noi putem să cităm pre Mendelson (1729 — 1786), ca omul cel mai însemnat in acăsta privire. Existența spiritului individuală, ce se

continuă în eternitate, devine obiectul cel mai interesant. Ideile mai mult obiective, sêu veritătile religiöse, precum de exemplu, personalitatea divină, nu sînt supuse indoelei, ci totu-o-dată nimene nu se interesă de dinsele. Că despre D-đeu nu este cu putință a sci ceva, acéstă devenisă credința ce mai ordinară. Filosofia morală află în acéstă epocă unu interesu destul de mare și ea capătă ore-care desvoltageștiințifică; și aici trebuie să cităm pre Garve (1742—1798) Engel, (1741—1802) Abt (1738—1766), iar în respectul esteticei noi trebuie să amintim pre Zelter (1720—1779). Și acésta sêu efectuată ast-feliu pentru cuvêntul, că atît estetica, cît și morala pre-sintă unu interesu mai mare subiectiv. În genere vorbind, interesul și scopul finalu se vede aici la cel ântăiu plan, și criteriul realu al veritătii este interesul. Acea, ce nu aduce interesu subiectului, aceea, ce nu servește pentru scopurile lui finale, se lasă la o parte.

Alăturate cu acéstă direcțiune a minților se află și dominațiunea direcțiunii teologice în contemplațiunea naturei, precum vedem pre Reimarus (1614—1765), și tot-o-dată dominațiunea caracterului eudemonstricului a doctrinei despre moralitate. Fericirea individului era privită, ca principiul cel mai suprem, și ca scopul ultimar (Basedov 1723—1790). Și chiar religiunea este supusă acestei priviri. Reimarus a scris unu tratatú « despre folósele religiunii » și a cãutatú sã probeșe, că religiunea nu împedecă plăcerile terestre, ci din contra colucră la perfecțiunea lor. Totu acésta a probatú și Steinbart (1738—1809), care în câte-va compositiuni a desvoltagea idea, că tótă intelepciunea constă numai în aceea, ca să putem realisa fericirea, adică, multemirea permanentă, și că religiunea creștină este departe de a interđice acésta, din contra ea este însuși doctrina multumirei. În tóte celelalte respectul pentru creștinismu era fórte moderatú; acolo, unde creștinismul era o autoritate, neplăcută persónei, precum de exemplu, în dogma despre torturele infernului, ei se revoltau contra lui; a cãutatú în genere, pre cât era cu putință, ca să reformesé dogmele positive într'o religiune naturală. Pentru exemplu, Reimarus, apărătorul cel mai zelosú a teismului și a contemplațiunii teologice a naturei, a compusú tot-o-dată și fragmentele, cunoscute sub numele lui Volf. Subiectul a exprimatú din nouu consciința dreptului sêu prin critica a totu, ce era pozitivu, și venitú dela tradițiune prin miđlocul esplicatiunii raționalistice a totu, ce era supra-naturalu.

Punctul de privire subiectivă a acestui periodu se caracterisese și prin deprinderea literară, ce domina, in a serie autobiografii și confesiunii spirituale. Retrăgându-se in sine, persoana devinea pentru sine singură obiectul impresiunii și a contemplației. (Ruso și confesiunile lui 1712—1778). Persoana omului in asemenea pozițiune este multemită de sine, de circumstările vieții se sale particulare, de sensațiunile se sale, de tendintele se sale escelente, tot-dé-una își prescria o mare importanță și toate aceste le făcea fără măsură. După aceste se vede, că *caracterul periodului civilizației germane constă in dezvoltarea consecințelor extreme a direcțiunii subiective, și tot prin acesta, acest periodu pune capătul dezvoltării idealistice de mai înainte.*

TRANSIȚIUNE LA CANT.

RAPORTURILE LUI CANT CĂTRE REALISMUL ȘI IDEALISMUL UNILATERALU.

§ 2. Idealismul și realismul, ce amu spusu pînă aici, s'au terminat cu unilateralitatea. In locu de a împăca in realitate și intr'unu modu internu contradicțiunile cugetării și a existenței, aceste direcțiuni au ajunsu la a nega, când pre unul, când pre celalaltu din acești factori. Realismul au rădicatú intr'unu modu unilateralu principiul materiei pînă la trépta absolutului; idealismul, tot cu aceeași unilateralitate, au recunoscutú de principiu absolutu pre Eul empiricú; și aceste extremități erau să pună filosofia in pozițiune de a și perde caracterul propriu. Și in adevăr, ca atât in Germania, cât și in Franța se pogorise la gradul de filosofisare superficială și grosolană. Ci tot in același timpú s'au ivitú Cant și au intrunitú la unu locu ambele aceste direcțiuni, care, separându-se una de alta, erau in pozițiune de a se perde. Cant, restauratorul cel mare al filosofiei, concentése in sine, ca intr'un focusu, toate tendintele unilaterale a filosofilor predecesori. Cu toti ómenii timpurilor precedente el stă in nisce raporturi óre-care, și une-orí in raporturi de neamiciție, iar alte orí in raporturi de amiciție. Cătré Locke, ca și cătré Ium, cătré filosofi șotlandi, precum și cătré moralistií anglesi și francesi, cătré filosofia lui Leibniț și a lui Volf, el se rapórtă tot-ast-feliú, ca și cătré materialismul-epocei de civilizațiune a Franței și eudemonismul epocei din civilizațiunea germană. Ce se atinge de raporturile lui positive cătré ambele serii de dezvoltare, adică cătré idealismul și realismul unilateralu, apoi noi amu

putea să le determinăm ast-feliu. Empirismul a prescris persoanei omului un rol curat pasiv, și-a supus-o în totul lumii sensibile externe; idealismul însă a prescris persoanei omului un rol curat activ, satisfacțiunea de sine, și dominațiunea peste lumea sensibilă. Cant tinde la a împăca cerintele atât a unia, cât și a celialalte lature, resolvând cestiunea în modul următoriu: «persoana omului, este liberă și legiferătoare pentru sine, ea este legiuitorea necondiționată pentru sine, ca o personalitate practică; ea este impresionătoare și mărginită de lumea experiențelor, ca o personalitate teoretică; prelungă aceste, persoana omului, și chiar ca o personalitate teoretică, are în sine două laturi, fiind că, decă pre de o parte empirismul are dreptate din acel punct de privire, că materialul tuturilor cunoscintelor noastre provine de la experiență, și că experiența este singurul câmp al cunoscintelor noastre, apoi, pre de altă parte, are dreptate și idealismul, ce recunoște nise factori apriori și fundamente pentru cunoscintele noastre, fiind că pentru experiență noi ni trebuie orecare cunoscinte, care nu ni sânt date de experiență, ci care sânt continute a priori de ratiunea noastră»

PRINCIPIILE FUNDAMENTALE ALE SISTEMEI LUI CANT.

§. 3. Ca să facilităm înțelegerea sistemii filosofice a lui Cant, ce-i atât de vaste, noi adăugim la cele diuse mai sus și o espunere scurtă a teselor ei capitale și a deductiunilor ei. Cant ș-a dat de temă, de a urmări critic acțiunea cunoșterii umane și producerea experimentațiunii noastre. De acea, filosofia lui se și numește filosofia critică sau criticism; fiind că ea își propune mai ales, de a urmări capacitățile cunoșterii noastre în mod critic. Ea mai are și o altă numire, și se numește filosofia transcendentală; fiind că Cant numește aprofundarea ratiunii în raporturile sële cu obiectele, contemplațiune transcendentală, în opozițiune de transcendent, sau, cu alte vorbe, el numește pre ace cunoștință transcendentă, «care are de obiect al studiului său nu atâta obiectele, pre cât cunoșterea lucrurilor de către noi, întru cât acesta cunoșcere trebuie să fie apriori». Espunerea capacității de cunoșcere a omului, făcând de Cant în «Critica ratiunii pure» da următoarele rezultate. Fie-care cunoștință este produsul a două factori, a subiectului cunoșcător și a lumii esteriore. Unul din factori, lumea esteriore, ni da materialul pentru cunoșcere, materialul experienței, iar celalalt factor, subiectul cunoșcător, comunică cunoșcerei

forma, adică, ni aduce ast-feliu de idei mintale, in puterea căroră numai șieste posibilă cunoscința parată, sintesa particularităților in experiența intrégă. Décă n'ar esista lumea esterióră, apoi n'ar esista nici fenomenele; decă n'ar esista ratiunea, apoi aceste fenomene, séu aparițiuni, care suntu unu ce diferitu pôně la imfinitu, nu s'ar fi legatú între dínsele, și nu s'ar fi unitú in unitatea reprezentatiunei; și in asemine casú noi n'amú fi avutú experiență. Prin urmare, fiind că fenomenele fôrě de idei suntu órbe, iar ideile fôrě de fenomene vagi, apoi, de aceea, actiunea cunóscerei esto conunirea amândurilor acestora. Acéstă actiune umple formele ideilor cu materialul experienței, și apucé acest materialú cu plasa ideilor mintale.

Numaí putin, noi nu scimú obiectele așa, cum ele suntu in sine însuși. Antăiú, in urmarea participărei in cunóscerea formelor a ratiunei nóstre, séu a categoriilor. Unind ideile nóstre propii, ca nisce forme a cunóscerei, cu datele diferite, ca cu unú materialú a cunóscerei, noi, e pre evident, supunemú obiectul schimbărei; obiectele se percepú nu așa, cum ele suntu in sine însuși, ci așa, cum noi le primimú; și ele se presintă noi numaí cu unú amestecú de categorii. La acest amestecú subiectivú noi trebuie să adăugimú încă și alt-ceva. Al doile, noi cunóscemú obiectele nu așa, cum ele suntu in sine însuși, fiind că chîar reprezentatiunile, ce noi acceptámú in modelele ideilor nóstre, nu suntu pure și libere de totú amestecul lateralú, ci ele de asemine au trecutú prin intermediarul subiectivú, adică, prin forma comună atúturor obiectelor sensibile, care este spatiul și timpul. Spatiul și timpul suntu iarăși adause subiective, forme a privirei sensibile, care iarăși dela începutú esistú in spiritul nostru, ca nisce idei fundamentale, séu ca nisce categorii a ratiunei nóstre. Totú aceea, ce noi ni reprezentámú in'ru'nú modú chîarú, noi trebuie să o facemú in spatiu și timpú; și fôrě de aceste forme noi nu putemú să avemú vr'o reprezentatiune. Din aceste decurgo, că noi cunóscemú numai fenomenele, și nu însuși obiectele, nu obiectele in adevărata lor calitate, și libere de condițiunile timpului și a spatiului.

In fața unor asemine priviri generale asupra acestor teze a lui Cant, s'ar părea, că criticismul lui Cant, privitú in esență, n'au mersú mai departe, decât empirismul lui Locke. Și cu tóte aceste, el in adevăr au mersú mai departe, de cât Locke, chîar și numaí prin desvoltarea categoriilor ratiunei, ne vorbind despre altele. Cant au trebuitú să recunóscé cu Ium, că ideile despre causă și actiune, despre esență și

proprietate, precum și alte idei fundamentale, pre care ratiunea umană este necesitată, de ale introduce în fenomene, și prin mijlocul cărora ea percepe totul, ce ea percepe, nu provin de la experiența sensibilă. Dacă noi, pentru exemplu, suportăm diferite excitațiuni, acceptăm impresiunile culorii albe, a gustului dulce, a suprafeței nenetede etc, și cu toate aceste noi vorbim numai despre un obiect, pentru exemplu, despre o bucată de sachar, apoi în asemenea caz noi ni vin de dinafară numai impresiunile diferite, idea însă unității obiectului se produce în noi nu prin impresiune, ci ea se introduce de noi în această impresiune diferită, ea este aceea, ce se numește categoriă. Și Cant, pentru acesta, nu negă realitatea ideilor ratiunei, ci face un pas mai departe. El a introdus o latură specială în activitatea ratiunamentului, care adaugă la datele experienței formele cugetărilor; el a arătat, că aceste forme a cugetărilor sânt legi, presinte capacității de cunoșcere a omului, că ele sânt nise legi amănunțitei ratiunamentale, necesare și aplicabile la fie-care experiență; și prin mijlocul analizei, efectuate asupra capacității cugetătoare, el caută să afle toate aceste forme, și care după dînsul sânt douăsprezece: «unitatea, multimea, universalitatea; realitatea, negațiunea, și limitațiunea; substantialitatea, causalitatea și reciprocitatea; posibilitatea, actualitatea și necesitatea.»

Doctrina lui Cant nu este un empirism, dar un idealism; și un idealism nu dogmatic, dar critic, subiectiv, care separă în representațiunii elementul subiectiv de cel obiectiv, și care face în actul cunoșcerii, de ase recunoște elementului subiectiv aceeași importanță esențiale, pre care o are în acest act și elementul obiectiv.

Din cele vorbite decurg trei tese capitale, în care pôte fi exprimată teoria lui Cant despre cunoșcere, și din care fie-care teză posterioară este o consecință acelor precedente.

1. *Noi cunoșcem numai fenomenele, nu și obiectele în sine.* Materialul, adus de noi de lumea esteriă, așa se prepară și se schimbă oarecum de amestecul nostru propriu subiectiv, în cât el ni se presintă, ca o resfrângere a unui corp iluminat, ce a suportat mai multe schimbări pre o suprafață de sticlă. Acest material nu se presintă mai mult în calitatea sa pură și primară și totodată foră de nici un amestec; și această pentru cuvântul, că noi acceptăm fie-care materială a cunoștinței mai întâi în modelele

subiective de timp și spațiu, apoi după aceasta în alte forme subiective a categoriilor noastre.

2. Nu mai puțin, este adevărat, că numai experiența este singura sursă a cunoșterii și nu există nici un fel de cunoștință neconditionată. Acesta este tot-o-dată și natural; fiind că, pentru cuvântul că toată știința este un produs al datelor experienței și a categoriilor noastre, se, cu alte vorbe, că cunoștința se fundește pe conștinerea acțiunii sensibilității și a rațiunii, apoi de aceea este imposibilă cunoștința despre obiectele, care nu ni dau unul din factorii citați, necesarii pentru experiență. Cunoștința, fundată numai pe categorii este o iluziune; fiind-că pentru ideea absolută, prezentată de rațiune, sensibilitatea nu poate să indice obiectul absolut ce iar corespunde. Prin urmare, cestiunea, ce a pus Cant în capul criticii se, constă în aceea, în ce mod sunt posibile apriori județele sintetice, adică județele, care largesc cunoștințele spre distincțiuni de județele analitice, se județele explicative; cu alte vorbe, putem noi să ni lărgim cunoștințele noastre peste marginele experienței sensibile și pe calea aprioristică, prin mijlocul numai a cugetării? Este posibilă cunoștința supra-naturalului? Această cestiune trebuie să fie rezolvată cu o negațiune neconditionată.

3). Dacă cunoștința umană voiesce se trecă peste barierele, prestabilite de experiență, atunci aceasta se poate face într'un mod transcendent, și omul în asemenea cas se afundă în contradicțiuni. Trei idei are rațiunea: psihologică, cosmologică și teologică, și a nume: a) ideea subiectului absolut, se ideea de spirit și a nemuririi b) ideea de lume, ca o adunătură de toate condițiunile și fenomenele și c) ideea ființei celei mai perfecte. Aceste idei sunt neaplicabile la realitatea empirică, sunt numai nise producțiunii pure ale rațiunii, sunt nise principii formale și nu reale, care nu au un obiect corespunzător în lumea sensibilă, sunt cu o vorbă un ce, pre care, aplicându-le la experiență, adică, privindu-le ca pre nise obiecte, existând în realitate, ele ne duc numai la erori logice și la cele mai curioase sofisme și paralogisme. Aceste erori, care constau parte din paralogisme și confuziuni logice, iar parte din contradicțiunile neînălăturabile a rațiunii cu sine însuși, Cant a căutat să le afe în toate ideile rațiunii. Luăm, pentru exemplu, o idee cosmologică. Dă dată ce rațiunea voiesce în respectul ei, în respectul u-

niversului, a forma nisce județe transcendente, adică, ca să aplice formele finitului la infinit, atunci se vede, că se pot proba în același mod și județele contradicțoare, adică, că noi putem proba antitesa tot ast-feliu, ca și tesa. Tesa că universul are începutul său în timp și limite în spațiu, poate să fie probată tot așa, ca și județul contrar, care poate fi exprimat în acea, că universul nu are nici început în timp și nici limite în spațiu.

Din acesta decurge, că totă încercarea, de a construi o cosmologie speculativă, este numai o pretentiune vagă a rațiunii. Așa și în domeniul ideii teologice, omul nu poate să și formese prin rațiunea sa ideea despre existența lui D-zeu, ca despre o ființă supremă, despre existența spiritului, ca despre un subiect real, și despre existența unei sisteme universale, ce conține în sine lumea; așa că cestiunile metafisice actuale se află afară de limitele cunoștinței filosofice.

Ast-feliu e laturea negativă a filosofiei lui Cant, iar laturea pozitivă, și care este, ca o complinire a acestia, se află în critica rațiune practice. Dacă, pe de o parte, și anume din punctul de privire teoretic, spiritul cunoscător are necesitate indispensabilă de obiectivitate, și de lumea sensibilă, și este supus acestei lumi, fiind că, cum am vădit, cunoștința a fost posibilă numai sub condițiunea reprezentatiunii sensibile, apoi spiritul practic, trece peste barierele lumii sensibile și experimentale; el se determină numai cu un imperativ categoric, cu legea morală, care este însuși el, și prin urmare, el aici este liber și autonom. Scopurile, ce el urmărește, sânt ast-feliu de scopuri, ce și le stabilește el însuși, ca spirit moral. Obiectele nu sânt mai mult dominătoare și legiferitoare, cărora el trebuie să se supună, decât voiesce să se împărtășească de veritate; din contra obiectele sânt servitorii lui, sânt mijloce nepersonale pentru realizarea legii morale. Dacă spiritul teoretic a fost alipit de lumea fenomenilor, care se supune legilor necesității, apoi spiritul practic, în puterea libertății se proprii, în puterea tendinței se spre scopuri absolute și determinate, aparține la lumea pur-ratională și suprasensibilă. Ast-feliu e idealismul practic a lui Cant. Din dînsul filosoful deduce imediat trei concluziuni practice, pe care el le negată mai înainte, ca verități teoretice și aceste sânt: nemurirea spiritului, libertatea morală și existența lui D-zeu.

Admitînd, că cele șise sânt satisfecătoare pentru intelegerea spi-

ritului generală a filosofiei lui Cant, trecem acum la espunerea detaliată a sistemii lui.

CAPITUL I.

FILOSOFIA SUBSTANTEI RATIONALE

CANT

DATE CRONOLOGICE, BIOGRAFICE ȘI BIBLIOGRAFICE DESPRE CANT.

§ 1. Emanuel Cant s'a născut în orașul Chênigsberg din Prusia la 22 Aprilu 1724. Părintele lui fiind de profesiune cùrelarù, iar maică sa fiind o femeă religiôsă și cu minte, aù avutù încã din frageda junețã o imfluențã salutară asupra lui Cant. În anul 1740 el aù intratù în universitate, unde s'aù ocupatù cu preferințã de filosofă, matematică și fisică, numai puțin el saù ocupatù și cu teologia, ca cu o sciințã din facultatea sa. La anul al 23-lea al etăței sele și la 1747 el aù începutù actiunea sa literarã cu tractul: «Ideile despre aprecierea dréptã a puterilor vitale». Circumstãrile laù necesitatù, de a ocupa în timpù de mai multì anì functiunea de imvêțatorù de casã pre la mai multe familii din apropierea Chenigsbergului. În anul 1775 el aù devenitù docentù privatù la universitate, unde aù functionatù 15 anì, și aù fãcutù lectiuni de logicã, metafisică, fisică, matematicã, și mai pre urmã lectiuni de moralã, antropologiã și geografia fisică, și aceste mai mult în spitul scôlei lui Volf, deși el încã de timpùriu aù începutù a arãta dubitatiune pentru dogmatismù. Odatã cu acésta și anume din timpul publicãrei celei întâi disertatiuni, el aù fostù unù scriitorù neobositù; cu tôte cã compositiunea capitalã alui Cant, care aù produsù o reformã radicalã în filosofă, «Critica ratiunei pure», s'aù ivitù numai pre la 57 anù al etăței sele, adicã la 1781. «Critica ratiunei practice» la 1787, iar «Religiunea în marginile ratiunei pure» numai în anul 1793. La anul 1770, când el avea etatea de 46 anì, aù devenitù profesorù ordinarù de logicã și metafisică, si în acéstã functiune el aù rëmasù, actionând ne'nterrupt pônë la 1797, când debilitatea bătrinetei 'laù fãcutù sã se dea josù de pre catedrã. La chëmãrile, ce isaù fãcutù din Iena, Erlang și Hale, aù respunsù cu refusù. În curënd aù începutù a veni la Chênigsberg din tótã Germania ómenii

cei mai distinși și mai curioși, ca să asculte pre inteptul Chenigsbergului. Unul din adoratorii lui, profesorul de filosofie din Vîrșburg, Reis, a intrat în camera lui Cant cu următoarele vorbe: «Eū am venit de 160 de mile, ca să te vedū și să vorbescū cu tine». In cei din urmă 17 ani ai vieții sele, Cant aū avut o casă nu mare cu grădină într'o suburbie a orașului, unde el aū putut să ducă o viață regulată și privată de tumult. El aū trăit foarte simplu și punea preț mai mare pre o masă bună. Cant n'aū călătorit nici o dată afară de provincia sa și n'aū fost nici în Danțig. Cele mai departe călătorii, ce el aū făcut, se întindeu pînă la grădinile din jurul Chēnigsbergului. Cu tōte aceste, el, făcend lecturi despre diverse călătorii, aū căpătat cunoscintele cele mai precise despre pămētū, precum sa pōte vedea din lectiunile lui despre geografia fizică. El cunosea tōte compositiunile lui Ruso, iar «Emil», compositiune a lui Ruro, 'laū retinut din preumblarea regulată mai multe zile. Cant aū murit la 12 Februarie 1804, în etate de 80 de ani. El era de o statură de mijloc și de o construcție a corpului delicată; cu ochii albaștri; aū fost tot-de-una sănitos; când la batrîneț s'aū realizat literalmente dicētoarea grēcă: «οι γέροντες παλιπαιδες γέρονται.» El n'aū fost însurat nici o dată. Amorea spre dreptate, onestitate distinctă, simplitatea și modestia formaū trasurile distinctive ale caracterului lui.

Cu tōte că compositiunea lui Cant, «Critica ratiunei pure», care face în istoria filosofiei epocă, aū eșit numai în 1781, Cant însă demult aū început a se apropia de ideile, ce compun conținutul acestei compositiuni, și le'ū exprimat prin tōte compositiunile cele mici și mai ales într'un mod mai determinat în disertațiunea sa publicată pre la 1771 și sub titlul: «Despre forma și principiile lumii sensibile și a lumii rationale.» Manifestațiunea internă a punctului său de privire critică, Cant îl reduce singur la Ium. «Amintirea despre David Ium; acum mai mult ani în urmă aū făcut o erupție în somnul meu dogmatic și în domeniul filosofiei, și aū dat o altă direcție studiilor mele în domeniul filosofiei speculative». Prin urmare, privirea critică s'aū dezvoltat în Cant numai prin acea, că el aū trecut de la școala dogmatico-metafizică, în care s'aū dezvoltat, de la filosofia lui Volf, la studiul empirismului sceptic al lui Ium. «Pînă acum, dice Cant în concluziunea Criticei ratiunei pure, putem alege între dogmatismul lui Volf și scepticismul lui

Ium: Calea critică este singura, pre carea n'aŭ urmat'o nimine. Dăcă lectorul aŭ avutu condescendența și răbdarea, de a merge cu mine pre această cale, apoi el acum trebuie să colucre cu mine, la aface din această cărare o cale largă, pentru ca ast-feliu să putemŭ ajunge chîar in decurgerea acestui seculu acolo, unde mulți seculi n'aŭ pututu ajunge; și anume, ca, rațiunea umană să pôte realiza o dorință și să fie satisfăcută in acea, ce pōnă acum in permanență, dar fōră de progresu, aŭ ocupatŭ curiositatea ei». Ce privese in fine pre raporturile criticismului cu filosofia precedentă. apoi Cant aŭ avutu despre această conștiința ce mai chîară. El compară reforma, ce el aŭ produsu singuru in filosofă, cu reforma, adusă in astronomiă de Copernic. «Pōnă acum presupunēu, că tōtă cunoscința nōstră trebuie să se formesă cu obiectele; ci tōte incercările, de a dice ceva despre obiecte prin mijlocul cunoscințelor a priori, și care tot-o-dată ar fi pututu să largescă cunoscința nōstră, s'aŭ terminatŭ cu nimicŭ, in fața unei asemine suposițiunii. Și așa facemŭ o incercare, de a ajunge la cestiunile metafisice, admitēnd, că obiectele trebuie să se conformesă cu cunoscința nōstră». Acăstă suposițiune, cum dela inceputŭ se vede, se conformesă mai bine cu posibilitatea cerută a cunoscintei obiectelor a priori, a cunoscintei, care trebuie să stabilēscă despre obiecte ceva determinatŭ mai 'nainte, de ce aceste obiecte ni sîntŭ noi cunoscute. Acăstă intreprindere sēmănă cu idea primară a lui Copernic, care, vėdēnd că in esplicatiunea mișcărilor ceresei merge rēu suposițiunea, că tōtă multimea imfinită de stele se invērte in jurul observatorului, aŭ făcutŭ cercarea, nu cum-va va avea mai multŭ succesŭ, dăcă va face pre observatorŭ să se invērti imprejur și să lasē stelele in repausŭ. In aceste vorbe este exprimatŭ principiul idealismului subiectivŭ in modul cel mai chîarŭ și mai conștiutiosŭ.

In espunerea următore noi ni se pare mai drept, de a urma împărtirea, ce o propune insuși Cant. Principiul împărtirei lui Cant este psihologicŭ. « Tōte capacitățile spiritului, dice el, potŭ fi reduce la trei fundamente, pre care apoi nu-le mai putemŭ reduce la unŭ fundamentŭ comunŭ. Acēste fundamente sîntŭ: *Cunoscința*, *sintirea* și *voința*. Ce ăntăia din aceste capacități contine in sine principiile și legile manducătore pentru tus-trele. Intru cāt capacitatea cunoscintei contine in sine principiile conștiintei de sine, ea este ratiunea teoretică, intru cāt ea contine principiile de voință și actiune, ea este ratiune practică; și infine, intru cāt ea contine in sine principii pen-

tru simțul plăcerii și a plăcerii, ea este capacitatea cugetării. Cu modul acesta, filosofia lui Cant, și anume latura ei critică, se împarte în trei critici: I). Critica rațiunii pure teoretice, II). Critica rațiunii practice, și III). Critica capacității cugetătoare.

I. CRITICA RATIUNEI PURE.

PRINCIPIILE DIN CRITICA RATIUNEI PURE.

Critica rațiunii pure este, cum dice Cant, ună inventară, dispusă sistematică, atuturilor cunoscintelor, ce noi avem prin mijlocul rațiunii pure. Și care cunoscinte noi avem din rațiunea pură? Ce adăugim noi din partea noastră, pentru ca să avem cunoștință? Pentru rezoluțiunea acestei chestiuni, Cant supune analizei două formule capitale a cunoștinței noastre teoretice, doi factori capitali a cunoștinței noastre, sensibilitatea și raționamentul. Întăi, de ce dispune a priori sensibilitatea noastră, séu capacitatea noastră despre priviri? Și al doile, de ce dispune a priori raționamentul nostru? Chestiunea întâia este rezolvată de estetica transcendentală, și acest termină noi nu trebuie să'l luăm în sensul usitată astăzi, ci etimologică, adică în sensul, de a reprezenta știința despre principiile apriori ale sensibilității; iar pe chestiunea a doua o rezolvă logica transcendentală și mai întâi de toate analitica. Ca să începem cu esplanatiunea generală, trebuie să observăm, că sensibilitatea și raționamentul sânt doi factori, din care se formese fie-care cunoștință, séu după espresiunile lui Cant, două ramuri a cunoștinței noastre, care pot, ca să se producă din același trunchi, dar care noi ni este necunoscută. Sensibilitatea este impresionarea, iar raționamentul este acțiunea independentă a capacității noastre, numite cunoștință. Prin mijlocul sensibilității, care singură ni aduce privirile, obiectele se supun noi, iar prin mijlocul raționamentului, care formese cunoștința, obiectele se cugetă de noi. Ideile fără de priviri sânt fără de cuprindere. Privirile fără de idei sânt orbe. Privirile și ideile sânt părțile compunătoare ale acțiunii cunoșcătoare, care se complectese reciprocamente. Ce felii sânt principiile a priori și «primordial parate în spirită», principii a cunoștinței noastre sensibile, și ce felii sânt principiile apriori ale capacității noastre cugetătoare? La întrebarea întâia, cum noi amă disă, răspunde:

§ 1. Noi începem de' dreptul dela răspunsul, că principiile apriori acunoscintei noastre sensibile, formele primordiale a privirilor sensibile sîntu întinderea și timpul. Intinderea este forma simțului esternu, prin mijlocul căria obiectele se presintă noi, ca esistînde afară de noi, afară, și tot-o-dată unul lîngă altul. Timpul este forma simțului internu, prin mijlocul cărua positiunile vietii noastre proprio spirituale se facu obiective. Abstrăgînd totu acea, ce apîrtine la materia simțurilor noastre, noi avemu in rezultatu întinderea, ca o formă comună, in care se punu toate obiectele simțului esternu. Abstragînd insu acea, ce apîrtine la materia simțului nostru internu, noi avemu de asemenea, ca rîmășiță, timpul, cărua au fostu umplutu de mișcările noastre spirituale. Intinderea și timpul sîntu formele superioare ale simțului internu și esternu. Că aceste forme sîntu continute de spiritul in modu a priori, Cant probesă acesta mai întăiu din proprietățile acestor idei, și acest argumentu el il numesce explicatiune metafisică; apoi el probesă tot acesta in modu indirectu, dîcîndu, că decă noi nu amu presupune aceste idei apriori, apoi unele sciinte, care au o importanță forțe mare și care sîntu necesare, ar fi cu totul imposibile, și pre acest argumentu el il numesce explicatiune transcendentă.

In explicatiunea metafisică trebuie să se probesă: a) că intinderea și timpul ni sîntu venite apriori; b) că atăt una, căt și cealaltă apîrtinū sensibilităței, și prin urmare estetice și nu logice, adică rationamentului; cu alte vorbe ele sîntu priviri și nu idei. Că intinderea și timpul sîntu forme apriori, acesta se vede de acolo, că fie-care esperiență presupune tot-dé-una intinderea și timpul, și acesta numai pentru acea, ca să se pôte efectua. Eū observu unū obiectu, esistînd afară de mine, ci acestă representatiune a esteriórităței obiectului presupune intinderea. Mai pre urmă, eū am doē simțuri de o dată și unul in succesiune celuialtu; și acesta presupune timpul. Intinderea și timpul pentru acesta nu sîntu încă idei generale, ele sîntu forme ale privirilor și chîar priviri. Fiind-că ideile generale conținū ideile lorū particulare numai sub sine, și nu in sine, in proprietățile părților lor; in óre-ce toate intinderile și timpurile particulare sîntu continute de intinderea și timpul generalu.

Argumentul indirectu Cant ilu pune in explicatiunea transcendentă, dîcînd, că unele sciinte, recunoscute de toti, potū să fie intelese

numai în urmarea suposițiunii, că ideile de întindere și timp sunt apriori. Matematica pură este posibilă numai în cazul, când întinderea și timpul sunt numai nise priviri pure și nu empirice. De aceea și cestiunea estetice transcendente Cant o reduce la întrebarea : în ce mod sunt posibile științele pure matematice ? Terenul, adaugă Cant, pre care se desfășură matematica pură, este întinderea și timpul. Ci matematica privește la tesele séle, ca la nise tese generale și necesarii. Iar tesele generale și necesarii nu se pot nici o dată estrage din experiență; ele trebuie să aibă un fundament apriori, și prin urmare, nu este posibil, ca întinderea și timpul, din care matematica își ia tesele séle, să fie venite spiritului a posteriori; ele trebuie să ni fie date a priori, ca nise priviri pure. Și așa, există cunoștința a priori și există tot-odată și știința, care își are un fundament apriori. De aceea, cine ar voi să nege existența cunoștințelor apriori în genere, acela tot-odată trebuie să nege și posibilitatea matematicii. Dăcă nu este dubitabil, că fundamentele matematice sunt priviri apriori, apoi din acesta putem să conchidem și despre existența sigură a ideilor apriori, pre care, precum și pre privirile pure de timp și întindere, noi putem să fundăm metafisica. Ast-feliu e rezultatul pozitiv a estetice transcendente; ci în legătură foarte strinse cu această lature pozitivă se află și laturea negativă.

Noi ómenii putem contempla, séu cunoște într'un mod imediat numai prin mijlocul sensibilității, acăria priviri generale sunt întinderea și timpul. Ci fiind că aceste priviri de întindere și timp nu sunt raporturi obiective, ci numai forme subiective, apoi de aceea la toate privirile noastre generale se amestecă și un element subiectiv. Noi cunoșcem obiectele nu cum sunt ele în sine, ci cum se presintă noi prin acest subiectiv intermediator de întindere și timp. Ast-feliu e sensul tesei lui Cant, că noi nu cunoșcem obiectele în sine însuși, ci numai fenomenele. Ci dăcă noi am fi voit, de a afirma pre această basă, că toate obiectele există în întindere și timp și apoi acesta n'ar duce foarte departe; numai pentru noi toate obiectele există în întindere și timp, și apoi ast-feliu, că toate fenomenele simțului esternal, precum în întindere, așa și în timp există, în óre-ce fenomenele simțului intern există numai în timp. Prin această doctrină Cant n'au voit nici cum să înțelegă, că lumea sensibilă este o simplă aparițiune. «Eu recunosc, dice el, idealitatea transcendentă, ci tot-odată și realitatea empirică a întinderii și a timpului; existența obiecte-

lor afară de noi este tot-atât de veră, ca și existența noastră și a pozițiilor noastre interne, și numai ele se prezintă noi nu așa, cum ele sînt în sine însuși, în independența lor de întindere și timp». În respectul obiectului singur de sine, și aflat în dosul fenomenului, Cant în edițiunea întâia a Criticii se le exprimă ast-feliu: «nu e nimic imposibil, că eu și obiectul, privit în sine însuși, sînt una și aceeași substanță cugetătoare». Această idee, pro care Cant aș dis'o, ca întrecat aș devenit fundamentul dezvoltării mai departe, a filosofiei moderne. Că «Eu» se escită nu de un obiect ore-care lateral și de sine, ci numai prin sine însuși, acesta aș devenit mai pre urmă idea fundamentală a sistemului lui Fichte. În edițiunea însă a doa, Cant aș părăsit această teșă.

Cu esplicatiunea întinderii și a timpului se mărginesc estetica transcendentă, adică, că ea aș aflată acea, ce se contine de sensibilitate intru'n mod apriori. Ci spiritul omului nu se multemesce cu acea, că impresionarea sensibilă îi aduce obiectele, ele nunumai acceptă obiectele, ci întorče asupra obiectelor acceptate actiunea sa propriă, căutând ale percepe prin mijlocul ideilor se le, și ale traduce în formele se le ratiamentale. Studiul acestor idei apriori, se formele a cugetării, care de asemenea «se află dela început parte în ratiamentu», precum formele întinderii și a timpului în capacitatea privirilor, formese obiectul analiticei transcendentale, care compune cu sine partea întâia a logicei transcendentale.

ANALITICA TRANSCENDENTALĂ.

§ 2. Ocupatiunea principală a analiticei constă în acea, că săse afe ideile pure ale ratiamentului. Înă Aristotel aș căutat să compună o tăbliță a ideilor pure ale ratiamentului, se categoriile; ci el le aș adunată în mod empiric, în loc de a le deduce dintr'un principiu comun; el aș făcută erore chiar și în ace privire, că aș pus în numărul categoriilor se întinderea și timpul, în ore-ce aceste nu sînt nise idei ale ratiamentului, ci numai nise simple priviri. Și așa, decă voim, ca să avem o tăbliță complectă, pură și sistematică a tuturor ideilor ratiamentului, a tuturor formelor apriori ale cugetării, apoi noi trebuie să ne ocupăm de aflarea unui principiu determinat. Acest principiu, din care trebuiesc deduse principiile ratiamentului, este cugetarea. Ideile fundamentale ale ratiamentului nostru vor fi deduse intru'n mod complect atunci,

când noi vom observa toate formele cugetărei. Pentru acest scop
 Cant observă diferitele forme ale cugetărei, pro care le observă
 logica ordinară. Logica ordinară patru moduri de cugetă-
 ri, și anume cugetările de :

| | | | |
|---|---|---|--|
| <i>Cantitate</i> Generală, Particulară, Singulară. | <i>Calitate,</i> Afirmativă, Negativă, Nelimitată sau limitată. | <i>Raporturi</i> Categoric Conditional Impărtibil. | <i>și Modalitate</i> Problematică, Asertoriă, Apodictică. |
|---|---|---|--|

Din aceste cugetări noi putem să avem tot atâtea idei fundamen-
 tale a ratiamentului său categorii, și anume categoriile de :

| | | | |
|--|--|--|---|
| <i>Cantitate,</i> Generalitate, Multime, Unitate. | <i>Calitate,</i> Realitate, Negatiune. Limitatiune. | <i>Raporturi</i> Substanță și Ocasionalitate Causalitate și Dependență Reciprocitate. | <i>Modalitate</i> Posibilitate și neposibilitate. Esistență și neesistență Necesitate și Ocasionalitate. |
|--|--|--|---|

Din aceste două-spre-zece categorii se pot prin mijlocul combina-
 tiunei deduce și toate celelalte categorii. Din acea, că în categoriile
 citate s'au manifestat proprietatea apriori a ratiamentului, se
 pot deduce două rezultate. *Antăii*, că aceste idei sântu idei apriori
 și de acea ele au o importanță necesară și generală. *Al doile*,
 ele singure de sine sântu nisce forme fără de cuprindere și ac-
 ceptă cuprinderea lor numai prin priviri. Ci fiind că privirile
 noastre sântu numai sensibile, apoi aceste categorii își au impor-
 tanță numai în aplicatiune la privirile sensuale, care se urcă la
 trepta de experiență numai în urmare, că ele se supun ideilor
 ratiamentului. Aici noi venim la o altă întrebare : în ce mod
 se efectuează acesta. În ce mod obiectele se supun formelor ratiame-
 ntului, care singure de sine sântu fără de conținut ?

Acastă supunere n'ar prezenta dificultăți, decât obiectele și ideile
 ratiamentului ar fi de același gen. Ci ele nu sântu ast-feliu. Din
 contra obiectele au o natură sensibilă; fiind că ratiamentul le
 primesce prin sensibilitate. De acea se întreabă în ce mod obiectele
 sensibile se pot supune unor idei purea ratiamentului? în ce mod,
 categoriile pot fi aplicate la aceste obiecte? în ce mod trebuiesc stabi-
 lite principiile, privitoare pre modul ratiamentărei obiectelor, com-
 form categoriilor? Acastă aplicatiune a categoriilor nu se poate efectua
 în mod direct; între obiectele și ideile ratiamentului trebuie să in-
 tervină un al treile, care participă din natura atât a unuia, cât și ace-
 lualaltu; adică acest intermediator trebuie să fie de natură pre deo parte

apriori, iar pre de alta sensibilă. Ast-feliu sîntu privirile transcendentale a esteticeî, espuse mai sus, intinderea și timpul și special-minte cel de pre urmă. Definițiunea transcendentă a timpului, precum de exemplu definițiunea esistenței simultaneă a obiectelor, este pre de o parte de același genū cu categoriile, fiind că ea este de același genū cu obiectele sensibile; fiindu că tôte fenomenele potū să fie prezentate numaî în timpū. Din acest punctū de privire definițiunea transcendentă a timpului la Cant se numescē schemă transcendentă, iar usulū, ce cu acēstā schemă face rationamentul, se numescē schematismū transcendentă a rationamentului purū. Schema este productuctul puterei imaginare, la care acēstā putere se determină prin actiunea propriā, impinsā de sensul internū; ci schema nu trebuie să o confundămū cu modelul ordinarū. Modelul este tot-dē-una numaî o privire particulară determinată; din contra schema este forma generală, pre care o produce imaginațiunea, ca pre unū modelū a ideeî rationamentului purū, modelū, prin miđlocul căruia acēstā ideā se aplică la fenomenul sensibilū. De aceea schema pōte să existe numaî in representatiune și nici-o-datā nu pōte să ajungē pōnē la o privire sensibilă. Când noi observămū mai de aprōpe schematismul rationamentului, și căutămū pentru fie-care categoriā determinațiunea transcendentă a timpului, aflămū, că a) *Cantitatea are de schemă generală unū șirū de timpuri*, seū *numērul*. Numērul este o representațiune, care intrunescē in sine aplicatiunea unului la unul, adică o agregatiune de același genū. Eū nu potū să'mi presintū o mărime, acēsta este o ideā purā a rationamentului; și este cu totul altū ceva, dēcā eū îmi reproducū in imaginațiunea me cāte-va unimī, inșirate una dupō alta. Dēcā eū îndată dela începutū intrerupū actiunea imaginațiunei, atunci eū n'amū, decāt unimea; și mergēnd mai departe in acēstā actiune începutā; eū amū multimea; și in fine nepunēnd nici unū feliū de limite actiunei imaginare, eū amū in rezultatū totul. Când eū voiescū să aplicū idea mărimeî la fenomene, apoi acēsta e posibilă numaî in urmarea acesteî mișcāri, care se efectūā de la o parte de același genū la alta etc. b) *Calitatea, are de schemă continutul timpului*. Când eū voescū a aplica la ceva sensibilū idea rationamentului de realitate, atunci eū îmi presintū timpul, umplutū de ceva, atunci eū cugetū la continutul timpului. Realitate este aceea, ce umple unū timpū ore-care. Cândū eū voescū a'mi presenta idea purā a rationamentului de negatiune, atunci eū cu-

getă la vagitate, adică, timpul, neumplută de nimic. *c). Categoriile de raporturi împrumută schemele lor dela ordinul timpului.* Fiind că, decât eu îmi propun a'mi presenta nisce raporturi determinate, atunci eu cugetă la ună ordină determinată a obiectelor in timp. De acea *substanțialitatea* se manifestésă, ca o rămânere permanentă a realului in timp, *causalitatea*, ca o succesiune regulată și colocală a determinatiunilor unei substanță cu determinatiunilor altia. *d). Categoria modalității împrumută schema sa dela timp, luată in intregul său ;* adică, din acea, aparține vre ună obiectă unui timpă ore-care, și decât aparține, in ce modă? Schema *posibilității* este corespunderea unei sciute representatiuni cu conditiunile timpului in genere; schema *realității* este esistența obiectului intr'ună momentă determinată; și schema *necesității* este esistența obiectului in totă timpul.

Cu modu acesta, noi sântemă aprovisionată cu tóte mijlócele, de a supune fenomenele sensibile ideilor ratiamentului, de a aplica aceste idei la fenomene, ca să arătămă, in ce modă prin mijlocul aceste aplicatiuni se produce esperiența, se formésă cunoscînța reciprocă; și cu modul acesta noi avemă: *a).* Diverse clase de categorii, idei a priori, care sântă aplicabile la tóte laturile de priviri și care face posibilă sintesa privirilor intr'o esperiență intrégă; *b)* noi avemă scheme, prin mijlocul cărora noi putemă să aplicămă ideile ratiamentului la obiectele sensibile. De la fie-care cãtegoriă noi avemă o formă particulară și ună mijlocă distinctă, de a supune fenomenele unor forme comune a ratiamentului, unor forme, care introducă unitatea in cunoscînță. De acea, noi dela fie-care cãtegoriă avemă principii pentru cunoscînță intr'ună modă apriori, regule apriori și puncturi de privire, cărora li supunemă fenomenele, ca să le rădicămă la gradul de cunoscînță esperimentală; avemă județele cele mai generale sintetice, care aș putere in respectul lumii esperientelor. Conform celor patru clase de categorii, aceste principii sântă cele următore:

1). Fiind că fenomenele nu potă să fie de noi cunoscute, de cât numai sub formele de intindere și timpă, apoi dupre formă tóte fenomenele sântă mărimi, cantități, ună ce diferită, care aduce representatiuni de intindere determinată, seú de timpă determinată; cu o vorbă, *mărimi extensive, seú agregate*, care se compună din părți acceptate de cunoscînță intr'ună modă consciintiosă. Fie-care privire se

produce numai în urmare, că puterea imaginațiunii noastre își prezintă fenomenele, ca pre nisce mărimi estensive în întindere și timp. De aceea, toate privirile sunt supuse legilor apriori a mărimii estensive, pentru exemplu, legei împărțirii înfinite, legilor construcțiunii de întindere, espuse în geometrie și altora; aceste legi sunt aksiome a privirei, sunt reguli, ceși au puterea în tot locul și tot-de-una în aplicațiune la fie care privire.

2 Toate fenomenele sunt după conținutul și realitatea lor și nisce mărimi intensive; fiind că fără de o influență mai mică sau mai mare a unui obiect, dat, asupra sensațiunii, ar fi imposibilă privirea, asupra unui obiect determinat și real. Această mărime a realului, ce compune obiectul sensibilității, este numai intensivă, ea poate să fie determinată numai după trepte, fiind că sensibilitatea nu conține în sine nimic de ceea, ce ar avea întinderea în timp, sau spațiu. Și cu toate acestea, toate obiectele privirii sunt mărimi estensive, dar și intensive, ce umplu timpul și spațiul; de aceea, la dînsile au aplicațiune tot ceea, ce au o însemnătate pentru mărimile intensive; toate proprietățile și puterile obiectelor au o mulțime de trepte, care pot să fie, când mai mult, când mai puțin intensive; *realitatea* are tot-de-una mărime intensivă, ori cât ar fi ea de mică, și această mărime intensivă poate să fie nedependentă de cea estensivă și așa mai departe. Aceste principii sunt anticipații a observațiunii, sunt reguli care mai de timpuriu trebuie să se afle în conștiința noastră, și mai înainte, de ce vom începe o observațiune oricare; aceste sunt reguli, care determină efectuarea fiecărui observații.

3). *Esperiența este posibilă numai prin mijlocul presentațiunii unor legături necesare a observațiunii.* Fără de un ordin necesar de lucruri și raporturile lor din timp, nu poate să existe cunoștința despre nisce legături determinate a fenomenelor, ei pot să existe numai nisce priviri ocazionale și momentane. a) Cel întâiu principiu, ce noi avem aici, este cel următor și acesta se vede la fiecare fenomen, că *substanța fenomenelor rămâne neschimbată.* Unde nu există nimic permanent, acolo nu există și nisce raporturi determinate de timp, nu există succesiune în timp. Dacă eu trebuie să stabilesc pozițiunea unui obiect în succesiunea de timp; dacă eu trebuie să distingă aceste poziții în timp, atunci eu trebuie să opun însuși obiectul acestor poziții, în care el trebuie să se afle; eu trebuie să cuget la acest obiect, ca la un neschimbat în timp cu

schimbările pozițiunii lui; eu trebuie, prin urmare, să cugetă la din-sul, ca la o substanță, care tot-de-una rămâne egală.sieși. b). Principiul al doile este cel următor: *că toate schimbările se efectuează după legea legăturii dintre cauză și acțiune*. Succesiunea diverselor pozițiuni în timp se efectuează într'unu modu determinat numai atunci, când eu presupun o pozițiune de cauză altia; când eu, prin urmare, presupun o pozițiune preesistândă altia, iar pre a doa după necesitate urmându după ce dintăiu, ca acțiunea ei; succesiunea determinată a timpului ni se face percepută numai prin raporturile causalității; numai conunirea causală a obiectelor stabilește legătura ce adevărată între dinsele; fără de această conunire noi am avea numai nisce presentatiuni subiective și fără de legătură. c). Principiul al treile constă în aceea, *că toate substantele, coexistă în același timp se afla într'o acțiune permanentă și reciprocă*. Numai aceea, ce lucră de o dată, este determinat, neseparabil, și coexistă în același moment. Aceste trei principii suntu analogiile esperienței, și regule pentru cunoșcerea raporturilor dintre obiecte; fără de aceste principii pentru noi ar exista uumași fenomenele seperate, și n'amă avea nimicū întregū, și n'ar exista natura lucrurilor.

4. Categoriilor modalității corespundū postulatele cugetărei empirice în genere a). Ce e conformū cu condițiunile formale a esperienței, aceea e posibilū, aceea pōte săse manifestesē; b). Acea, ce este conformū cu condițiunile materiale a esperienței, este tot-o-dată și realū și se află între fenomene; c). Acea, a căria legătură cu realitatea este determinată conform cu condițiunile generale a esperienței, este necesarū, și tot-o-dată trebuie săse afte între fenomene.

Eca, rationamentele apriori, singure posibile și în totul probate sintetic; eca trasurile fundamentale a fie-căria metafisice. Ci trebuie tot-dé-una să avemū în vedere, că de toate aceste idei și principii noi trebuie să facemū numai unū usū empiricū, că noi tot-dé-una putemū să le aplicămū nūmași la lucruri, ca la nisce obiecte a esperienței posibile, dar nici o dată, ca la nisce lucruri, privity în sine iasuși. Fiind că idea fără de obiectū este o simplă formă, obiectul pōte fi căpătatū prin priviri, iar privirile pure despre spațiu și timpū aū necesitate, de a fi umplute de impresiunile lor. Și așa ideile apriori fără de raporturi la esperiența umană suntu unū jocū simplu a imaginațiunei și al rationamentului cu presentatiunile lor. Importanța reală a acestor idei în aceea, că noi conunimū prin mijlocul lor impresiunile, că să formămū

din aceste impresinîi, experiența. Ci aici omul cade în eróre, din care nu este ușor de ascăpa; fiind că categoriile nu se fundesă pre experiența, ci după originea lor ele sîntu apriori, apoi de ordinaru se pare, că și în aplicatinnea lor ele se întindu preste marginile sensibilităței. Ci această privire este, după cum am đisú, o amăgire. Ideile nóstre nu sîntu capabile, de ani procura noi cunóscerea obiectelor în sine, séu pre noumenele; fiind că privirile nóstre ni aducú pentru complectarea ideilor nóstre numai fenomenele, iar obiectul singuru de sine nici-o-dată nu ni póte fi datú în experiența posibilă; cunoscinta rěmăne mărginită numai de lumea fenomenelor. Amestecul lunei fenomenelor cu lumea noumenelor aú servitú de sursă pentru tótă incurcătura, atuturor incurcăturilor și contradicțiunilor în metafisica anterioră.

Afară de catagoriile, séu ideile ratiamentului, în modul ce mai directú se rapórtă la experiența, și pre care de multe-orî le aplică și preste marginile experienței, sîntu încă idei, care dela începutu nu sîntu predestinate pentru altú-ceva, de cât că să dea nascere amăgirilor, idei care într'nú modú esclusivú aú destinat.unea, de atrece preste marginile esperintei, și care pentru acesta potú să fie numite transcendente. Ast-feliú sîntu principiile și ideile fundamentale a metafisicei anterioré. Noi trebuie să urmărimú aceste idei, și să nimicimú aparința cunoscintei și a sciintei obiective, pre care ele într'nú modú falsú o producú. Acestă espunere formesă obiectul de studiu a părței adoa din logica transcendentă, adică, a dialecticei transcendente.

DIALECTICA TRANSCENDENTALĂ

§ 3. De ratiamentú, vorbind în sensú restrinsú, se distinge ratiunea. Precum ratiamentul are categoriile séle, așa și ratiunea își are ideile séle. Precum ratiamentul formesă din idei regule, așa ratiunea formesă din idei principii, în care regulele ratiamentului își găsescú fundamentul lor supremú. Regula distinctivă a ratiunei constă în genere în aflarea absolutului, respectiv de cunoscinta ratiamentului, care este relativă, și prin care se și unifică relativul. Cu modul acesta ratiunea, cu tóte că e capacitatea, obsolútului séu a principiilor, ci fiind că nu are raportú imediatú cu lucrurile, ci numai cu ratiamentul și cu județele, apoi de acea actiunea ei trebuie să rěmăne imanentă. Decă ratiunea ar voi, ca să ție acestă unitate supremă nu numai în sensul transcen-

dentală, și ar voi să o rădăce la trépta de cunoscință reală, atunci ea ar deveni transcendentală, aplicând ideile ratiamentului la cunoscința absolutului. Din acest abusă a categoriilor și înălțarea lor se produce păruta transcendentalitate, care ne amăgesce pre noi cei, ce avem părerea, că ratiunea pură se intinde preste margi-nile experienței. Și *desvoltarca acesteï transcendentalități părute compune obiectul de studiu a dialecticeï transcendentele.*

Ideile supreme a ratiunei, căre se estragă din trei speciï de conclusiuni logice, adică, conclusiunea cãterorică, ipotetică și clasificãtore, sântă de trei genuri :

(a) Ideia psihologică, ideia spiritului, ca o substanță cugetãtore, ea servece de obiectă a psihologieï ratiionale.

(b). Ideia cosmologică, ideia lumei, ca agregatū a tuturor fenomenelor, care servea de obiectă a cosmologieï anteriore.

(c) Ideia teologică, adică ideia de D-zeu, ca conditiune supremă pentru posibilitatea esistenteï totului, și care servea, mai'nainte de obiectă a teologieï ratiionale.

Cu aceste idei, in care ratiunea se cercă a împăca categoriile ratiamentului cū absolutul, ratiunea din necesă se incurcă in erori. Acéstă transcendentalitate părută, seú acéstă amăgire obtică in diferite idei a ratiunei, se manifestese in diverse moduri. In ideile psihologice, ratiunea face număi nisce conclusiuni eronate, care se numescū paralogismī aī ratiunei pure; in ideile cosmologice ratiunea ajunge la afirmatiuni contradicțore, adică la antinomii; iar in ideile teologice ratiunea se afundă intru'nū idealū vagū.

IDEA PSICOLOGICĂ, SEÚ PARALOGISMIŢI RATIUNEI PURE.

a). In acéstă parte Cant risipesce tóte fundamentele psihologieï ratiionale. Psihologia ratiională aū prezentatū pre spiritū, ca pre unū ce nemãterialū, ca pre o substanță simplă, nesupusă disolutiunei; din punctul de privire cantitativū ea dicea, că este o substanță unitară și ratiională, cu predicatul de persónă; o ființă cugetãtore afară de intindere și cu proprietatea de nemuritóre. Tóte aceste tese a psihologieï ratiionale, dice Cant, sântă o eróre sciintifică. Tóte aceste sântă deduse din tesa «eū cugetū»; ci acest «eū cugetū» nu este nici o privire și nici o idee, dar o simplă cunoscință, unū actū a spiritului, unū actū, care unesce, insotesce și pörtă in sine tóte presentatiunile și ideile. Acum acéstă cugetare este intru'nū modū

falsă luată, ca obiect. Acestui «Eū», ca subiect, îi e presupusă existența, ca unui «Eū», luată ca obiect, ca spirit, și acea, ce se adaugă analitic la cel din tău, se transferă sintetic la cel de aldoile. Ca să putem privi la «Eū», ca la un obiect, și să-i adăugăm categorii, e necesar, ca acest Eū să ni fie dat empiric în privirile sensibile, cea ce în realitate nu e ast-feliu. Că ast-feliu de argumente a nemuririi spiritului sânt fundate pe nise concluziuni false; acesta se face evident din cele vorbite. Cu toate că în idee e pot să separăm cugetarea me de corp, apoi de aici nu urmesc, că și în realitate cugetarea me se poate continua separat de corp.

Resultatul, la care ajunge Cant în critică sa asupra psihologiei rationale, este ast-feliu, că psihologia rațională nu este o doctrină ore-care, ce ar mări conștiința noastră, ci o simplă disciplină, care pune rațiunii speculative în această latură a ei nise limite netrecătoare, și pre de-o parte acesta o face, ca să nu cadă în materialismul brut, iar pre de alta, ca să nu se afunde în speculațiunile spiritualismului, care nu găsește pentru sine fundament în viață; ea într-un mod determinat ne convinge, ca să privim la această incapacitate a rațiunii noastre, ca să dăm răspuns la întrebările de interes științific, ce trec peste marginile acestei vieți, ca la o indicațiune ce ni arată, că trebuie să întorcem conștiința noastră de la speculațiunea neferucătoare și contemplătoare în sfera practică și conținătoare.

ANTINOMIILE COSMOLOGICE.

b). Ca să dispunem în totul de ideile cosmologice, noi necesar-mintre trebuie să ne manducem de categorii. aa.) Ce privesc pre lumea calitativă, apoi calitățile primarii a fie-căria priviri sensuale sânt întinderea și timpul. Cu modul acesta, pre categoriile calității trebuie să stabilim determinatiuni solide în respectul întregului de întinderi și timpuri a lumii. bb.) Prin categoria cantității trebuie să resolvăm chestiunea despre împărțirea materiei. cc.) În cât privesc pre categoria raporturilor, apoi trebuie să aflăm o serie întregă de cauze pentru fenomenele, manifestate în lume. (dd) Prin categoria modalității trebuie să intelegăm ocașionalul în toate condițiunile lui, sânt să cunoștem plinitatea absolută a fundamentelor necesarii pentru fenomene.

Ci când rațiunea se cercă, de a rezolva aceste probleme, atunci se vede, că ea cade în contradicțiune cu sine-insuși. Pentru toate

cestiunile putem să avem câte două soluțiuni de aceeași valoare. Cu aceleși argumente putem să probăm: a) Lumea are început în timp și este mărginită de întindere, acesta este tesa; dar putem să avem și antitesa: că lumea nu are nici un început în timp, precum și nici o limită în întindere. b). Tesa, că toată substanța complexă constă din particule simple, și nu există nimic, afară de particulele simple și obiectele, compuse din dinsele; și antitesă, că nici un obiect nu este compus din particule simple, și în lume nu există nimic simplu. c), Tesa, causalitatea după legile naturii nu este singură, după care se pot explica fenomenele în lume, pentru explicarea lor trebuie să acceptăm încă și o cauză liberă; iar antitesa, că libertatea nu există, și în lume totul se efectuează după legile naturii și în fine, d) Tesa, că lumea aparține la unu ce, care, componând cu sine o parte, sau cauza ei, este tot-o-dată o ființă incondiționat-necesară; și antitesa că nu există o ființă necondiționat-necesară nici în lume și nici afară, ca cauză a ei. Din această luptă dialectică despre ideile cosmologice devine pre evidentă lipsa de conținut a disputei despre existența lumii.

IDEALUL RĂTIUNEI PURE, SĂU IDEA DE D-DEU

c). Cant mai înainte de toate arată, în ce mod rătiunea vine la idea ființei întotdeauna reale, și apoi se întoarce contra tendinței din metafizica anterioară, de a proba existența acestei ființe. Esența criticii lui, privitoare pre argumentele ordinare a existenței lui D-deu, constă în cele următoare: a). Argumentul ontologic se dezvoltă astfel: *«ființa, în totul reală, este posibilă»*. Ci în idea de toată realitatea este conținută și idea de existență; când eu neg această existență, eu atunci neg și posibilitatea ființei în totul reale, și acesta ar fi o contradicțiune. Ci existența, observă Cant, în nici un mod nu este realitate, nu este nău predicat real, pre care putem să-l adăugăm la obiecte; existența este pozițiunea obiectului cu toate proprietățile lui. Obiectul nu pierde nici una din proprietățile sale, decât el nu are existența; de aceea, decât obiectul are toate proprietățile, el nu are pentru acesta și existența. Existența nu este altă ceva, de cât legătura logică, care cu nimic nu adaugă conținutul subiectului. Pentru exemplu o sută de ducați reali nu conțin în sine o valoare mai mare, sau mai mică, de o sută de ducați posibili; și numai pentru avutul meu

o valoare este distinctă de cealaltă. De aceea, noi putem să privim la ființa în totul reală, ca existândă realminte chiar și atunci, când ea este admisă, numai ca posibilă. A compune ideii voluntarii și apoi a deduce din dinsa existența, corespunzătoare obiectului ei, acesta ar fi o simplă glumă de ingeniositate școlară. Cu modul acesta, în zadar s'au consumat puteri la acest argument renumit, și omul tot atâta de puțin ar fi imultit cunoscintele sale, precum și un neguțitor ar fi înavutit, decât ar fi adăus câți-va sero la capitalul său.

Precum argumentul ontologic conchide pentru existența ființei absolute, așa și *b) argumentul cosmologic decurge din necesitatea existenței*. Dacă există ceva, apoi trebuie să existe și ființa incondiționat-necesară, ca cauza lui. Ci există, cel puțin eu singur, atunci e necesară într'un mod necondiționat acea ființă, ca o cauză a me. În acest sens, acest argument se poate pune în genere critice și se poate critica cu antinomia ultimă cosmologică. El este eronat în acel sens, că dela fenomene și ocașionalități conchide la ființa necesară, care se află afară de experiență. Ci chiar decât ar fi permisă o asemenea transiție a argumentului cosmologic, apoi, cu toate acestea, el ne poate conduce la ideea de D-zeu. De aceea, conchid mai departe, că ființa absolută poate fi numai aceea, ce este sumarul a toatei realități. Dacă vom sta, ca să exprimăm această teză și în sens reciproc, atunci trebuie să dicem, că ființa, care este sumarul a toatei realități, este absolutamente necesară; și cu modul acesta noi avem din nou argumentul ontologic, cu care concade aici cel cosmologic. În argumentul cosmologic ratiunea face ușu de o amăgire, dând argumentul cel vechiu de nou, într'o formă schimbată, ca să poată avea două argumente.

c). Dacă, cu modul acesta, nici ideile, nici experiența nu pot să probesă existența lui D-zeu, atunci rămâne și încercarea a treia, adică, plecând de la o experiență determinată, să se caute, ca în orî-ce mod să ajungem la existența ființei supreme, prin construcțiunea și proprietățile obiectelor din această lume. Ast-feliu probesă argumentul fisico-teleologic, care pleacă dela conformitatea cu un scop a construcțiunii naturei, și a căruia țese principale sîntu cele următoare: «pretutindene se descopere conformitate cu un scop; acest scop este strein obiectelor din lume, adică, el este pentru dînsele ocașional; de aceea există o cauză necesară a acestei conformități, cauză, care lucră într'un mod înțelept și consciințos; această cauză necesară trebuie să fie o ființă în totul reală; și așa ființa în totul reală are o existență necesară.

Argumentul fisco-teleologic, spune Cant, este cel mai antic, cel mai chiar, și tot-o-dată, care în genere satisface cunoștința generală. Ci și acest argument nu este apodictic. Dela forma lumii el conchide la cauza corespunzătoare și satisfăcătoare a acestei forme; și noi cu modul acesta ajungem numai la producătorul formei lumii, la cauza secundară a lumii și nu la cauza materiei, și nici la creatorul lumii. În aceste circumstanțe aflându-se mintea, ea se lasă la argumentul cosmologic, și producătorul formei se recunoște de ființă necesară, care zace în fundamentul conținutului. Cu modul acesta noi avem ființa absolută, a căria perfecțiune corespunde perfecțiunii lumii. Ci în lume nu există perfecțiunea absolută, de aceea noi căpătăm o ființă numai cu perfecțiuni multe; ea se ajunge numai la ființa în totul perfectă, noi facem recurs și la argumentul ontologic. Și așa, în fundamentul argumentului teleologic zace cel cosmologic, iar acesta la rândul său se fundește pre cel ontologic. Argumentul metafizic nu iese din acest cerc. Din această critică decurge, că idealul ființei supreme nu este altă ceva, decât un principiu regulator, conform căruia rațiunea privește la fie-care legătură în lume așa, ca și când ea ar fi produsă de o cauză necesară și în totul satisfăcătoare. După această idee rațiunea determină regula pentru aplicațiunea sistematică și după legile universale necesare a fenomenelor, aplicate de dînsa. Ci în fața acestora necesarmente se produce aceea, că rațiunea prin mijlocul amăgirii transcendente prezintă acest principiu formal, ca pre un real, și îl consideră de rațiune absolută și creatrice. Nu mai puțin și în adevăr, această ființă supremă rămâne pentru acțiunea speculativă a rațiunii un ideal simplu și tot-o-dată infailibil; rămâne o cunoștință, care pune capăt și încoronese toate cunoștințele umane, pre a căria însă realitate obiectivă noi n'o putem proba apodictic, precum nu putem nici chiar se o refutăm.

Critica, spusă, despre ideile rațiunii lasă încă neresolvată o chestiune. Dacă ideile rațiunii sînt private de totă însemnătatea obiectivă, apoi pentru care cuvînt mai există ele în noi? Fiind că ele sînt necesarii, apoi, fără îndoială, ele trebuie să aibă și partea lor de bună. În ce constă această importanță, s'a observat mai sus, cu ocaziunea ideii teologice. Aceste idei sînt principii, care nu compun știința ci numai o dirigu. Studiind capacitățile spiritului nostru, noi trebuie să le observăm și să le spunem ast-felii, «ca și când în adevăr

ar esista spiritul», care le conține în sine. Ideea cosmologică ni arată, ca noi să privim la lume ast-feliu, «ca și când ar esista unu șir im-finitu de cauze», ne esceptând, cu toate aceste, și o cauză rațională. Ideea teologică ni presintă posibilitatea, de a privi la totă adunătura obiectelor, care umplu lumea, ca la nise obiecte aflate sub influința ideii de unitate și ordine. Cu modul acesta, ideile ratiunii deși nu sântu principii, ce compun știința, deși prin mijlocul lor cunoscintele noastre nu trecu preste marginile experienței, ele însă sântu directionarii; ele sântu necesare, pentru ca noi să introducem în experiențele noastre ordinea și să le supunem unor unități ipotetice știute. În genere, aceste trei idei: psihologică, cosmologică și teologică, servesc, nu ca organu pentru descoperirea verității, ci numai ca regulă pentru consolidarea și sistematizarea experiențelor noastre.

Afară de această importanță de regulatoru, ideile ratiunii au și o importanță practică. Este și o recunoșcere a verității nu obiectivă, ci subiectivă; ea are unu caracteru de ordinaru practic și se numesce credință, seu convecțiune. Dacă libertatea voiei, nemurirea spiritulu, esistența lui D-zeu sântu trei tесе principale, care nu sântu nici cum necesare pentru știința noastră, și care nu mai puțin ni se recomandă cu insistință de ratiune, atunci importanța reală a acestor idei este în totul practică, și pentru convecțiunea morală. Convecțiunea nu este o idee logică, ci numai o încredere morală. Fiind că ea este fundată pre principiile subiective, pre caracterul moralu, apoi eu nu pot să dicu într'unu modu convingătoru, și în respectul moralu, că *D-zeu esista*, ci pot să dicu numai, că *eu moralmente sânt con-vinsu*. Acesta însemnă, că credința în D-zeu, precum și în altă lume, este așa de strins-legată cu caracterul meu moralu, încât, precum eu nu sânt supus periculu, de a perde acest caracteru, tot-ast-feliu eu nu sânt în periculu, de a perde vr'o dată această credință. Și cu modul acesta, noi am ajunsu pre terenul ratiunii practice.

II. CRITICA RATIUNEI PRACTICE

RAPORTURILE CRITICEI PRACTICE CU CRITICA SPECULATIVĂ

§ 4. Cu critica ratiunii practice noi intrăm cu totul în altă lume, în care ratiunea trebuie cu abundență să căscige ceea, de care au fostu privată în domeniul teoreticu. Obiectul criticei ratiunii practice este cu totul altu, de obiectul de studiu al ratiunii teoretice. Critica ra-

tiunei speculative trebuia să urmărească, decât noi putem prin ratiunea pură, să cunoaştem obiectele a priori; *critica ratiunei practice* trebuie să urmărească, decât poate ratiunea pură să determine a priori voia în respectul obiectelor. Critica ratiunei speculative întreba despre cunoaşterea obiectivă a priori; critica ratiunei practice se ocupă, nu cu cestiunea despre cunoaşterea obiectelor, ci cu cestiunea despre fundamentele, ce determină voia, despre totu acea, ce noi avem dela dînsele pentru ştiinţa noastră. — De acea, în critica ratiunei practice ordinul este cu totul inversu de acel, ce noi amu avutu în critica ratiunei teoretice. Precum pentru conştiinţa noastră teoretică servea de condiţiuni primarii privirile noastre, aşa şi determinaţiunile primare a voiei sîntu principiile şi ideile. De acea, critica ratiunei practice trebuie să începă cu principiile morale, şi numai după ce ea le va stabili într'unu modu solidu, ea poate să întrebo despre raporturile, în care se află ratiunea practică cu sensibilitatea. De asemine şi rezultatul ambelor critice este opositu. Decă în domeniul teoreticu ideile ratiunei au rămasu unu ce negativu, fiind că de'adată ce ratiunea voia, ca să percăpă obiectele în sine, ea devinea transcendentală; apoi în domeniul practicū din contra, ideile ratiunei se recunoscū de vere şi convingătoare într'unu modu cu totul imediatu şi imanentū, ne eşind din domeniul recunoscerei esperienţei întrene. Aici noi trebuie să determinămū raporturile ratiunei nu cu lumea esternă, ci cu ce internă, cu voia. Aici se vede, că ratiunea poate să determine voia numai prin sine însuşi, şi de aici ideile de libertate, nemurire şi divinitate capătă o încredere, pre carea nici într'unu modu nu putea să o determine ratiunea teoretică.

Că există determinaţiuni a voiei, ce decurgū din ratiunea pură, seū că ratiunea are realitate practică, acesta nu se poate vedea de o dată, fiind că motivele, de unde pléacă conduita omulu, sîntu mai întăi de tóte sensibile, precum multemirea şi nemultemirea, afectiunea şi inclinatiunea. De acea critica ratiunei practice trebuie să urmărească, decât în adevăr, aceste motive a le voiei sîntu unicele, seū mai esto încă capacitatea superioră a dorinţei, în carea legiuitorū se presintă nu sensibilitatea, ci ratiunea; aşa că aici voia urmăse nu impresiunilor sensuale, ci într'unu modu liberu se supune principiulu practicu, care iesă numai din ratiune. Urmărirea aceste cestiuni trebuie săse facă prin analitica ratiunei practice, în óre-ce dialectica ratiu-

neî practice observă și resolvă antinomiile, care sînt deduse din raporturile legiferării ratiunei pure cu motivele empirice ale voiei.

ANALITICA RATIUNEI PRACTICE.

§ 5. Realitatea capacității noastre supreme de voință se probese în noi prin faptul legii morale, care nu este altă ceva, decât legea, pre care ratiunea noastră prescrie dela sine însuși. Dăsupra dorintelor noastre inferioare stă în noi legea morală, care cere prin necesitatea internă și indispensabilă, ca să urmărim într'un mod necondiționat și nedependent de totă motivarea sensibilă. Tote celelalte legi practice se raportă escusiv la nise scopuri empirice a multemirei și a fericirei; dar legea morală nu întorce atențiunea sa nici cum la aceste scopuri și cere, ca și noi să nu dăm atențiune acestor scopuri. Legea morală este un ordin categoric și nu ipotetic, care ni dă numai regule utile pentru scopuri empirice; ea este o lege universală, obligătoare pentru fie-care voia. Prin urmare, ea poate săso producă numai din ratiune, și nu din dorintele inferioare, seú arbitrarul individual, numai din ratiunea pură și nu condiționată empiric; ea poate să fie numai mîndăciunea ratiunei automate, unitare și universale. Cu modul acesta, în legea morală ratiunea se manifestese, ca practică, în dînsa legea morală are o realitate imediată; aici se arată, că ratiunea nu este numai o simplă idee, ci o putere reală, care determină voia și acțiunea; și pre lîngă aceste, ratiunea ni aduce și o altă idee, idea libertății, plină de încredere și veritate. Legea morală dice: «tu poți, fiind că dătoresci», și cu acesta ne convinge pre noi în libertatea noastră, în ore-ce și chiar ratiunea dupre esența sa nu este, de cât o voia, liberă de tot continutul sensibil, o voia, care nise presintă, ca o lege supremă pentru dorintele și acțiunile noastre. — Ci se întrebă, ce anume ni ordonă noi ratiunea în totul practică? Ca să răspundem la această întrebare, noi trebuie mai întăiu să observăm voia empirică, această lature naturală a omului.

Esența voiei empirice constă în acea, că aici dorința se întorce la acel obiect, de care subiectul se afecționeșe prin sensul multemirei, și acest depre urmă să irădăcinese în natura subiectului, în sensibilitatea lui și anume într'o lature seú alta, în necesitatea lui naturală. Sub voia empirică noi trebuie să intelegem totă dorința, îndreptată spre un obiect determinat, seú totă voința materială; fiind că un

lucru p \acute{o} te fi obiectul voiei subiective intru at \acute{a} ta, intru c \acute{a} t exist \acute{a} impresionarea subiectiv \acute{a} , in puterea c \acute{a} ria subiectul nu este indiferent \acute{u} c \acute{a} tr \acute{e} lucru, ci afl \acute{a} in d \acute{a} nsul obiectul de multumire. T \acute{o} te motivele materiale ale voiei se supun \acute{u} principiului de pl \acute{a} cere, s \acute{e} u ferire, \acute{s} i din punctul de privire subiectiv \acute{u} , principiului de egoism \acute{u} ; \acute{s} i intru c \acute{a} t voia urm \acute{e} s \acute{e} lor, ea se numesce nu autonomic \acute{a} , ci eteronomic \acute{a} , fiind c \acute{a} depinde dela scopur \acute{i} naturale \acute{s} i emperice. — De aici urm \acute{e} s \acute{e} , c \acute{a} legea ratiunei, oblig \acute{a} t \acute{o} re intr'un \acute{u} mod \acute{u} neconditionat \acute{u} pentru fie-care fiin \acute{t} \acute{a} ratiional \acute{a} , trebue s \acute{a} fie in totul distinct \acute{a} de t \acute{o} te principiile materiale \acute{s} i ea nu p \acute{o} te s \acute{a} contin \acute{e} in sine nimic \acute{u} material \acute{u} . Principiile materiale dupre inusu \acute{s} i natura lor s \acute{u} nt \acute{u} emperice, ocazionale \acute{s} i schimb \acute{a} t \acute{o} re; \acute{o} menii nu se imvoesc \acute{u} intre sine in respectul multemirei \acute{s} i a nemultemirei, fiind c \acute{a} unua ise pare nepl \acute{a} c \acute{u} t \acute{u} acea, ce pentru altul este pl \acute{a} c \acute{u} t \acute{u} , \acute{s} i chiar d \acute{e} c \acute{a} s'ar imvoi in ac \acute{e} sta, ap \acute{o} i ar fi un \acute{u} lucru cu totul int \acute{a} mpl \acute{a} tor \acute{u} . De acea, definitiunile materiale a voiei nu pot \acute{u} , ca leg \acute{i} , s \acute{a} aib \acute{a} o ins \acute{e} mn \acute{a} tate oblig \acute{a} t \acute{o} re pentru fie-care fiin \acute{t} \acute{a} . Fie-care subiect \acute{u} p $\acute{o$ te s \acute{a} \acute{s} i determine un \acute{u} scop \acute{u} special \acute{u} , care tot-o-dat \acute{a} va determina \acute{s} i voia lui. Pre aceste norme particulare Cant le numesceregule a voiei. El observ \acute{a} acelor moralist \acute{i} , cari \acute{i} a \acute{u} r \acute{a} dicat \acute{u} aceste regule p $\acute{o$ ne la gradul de principii universale a moralei.

\acute{S} i cu t $\acute{o$ te, c \acute{a} aceste regule nu compun \acute{u} cu sine principiul suprem \acute{u} al moralei, cu t $\acute{o$ te aceste ele s \acute{u} nt \acute{u} necesare pentru autonomia voiei; fiind c \acute{a} numai cu d \acute{a} nsele se determin \acute{a} intr'un \acute{u} mod \acute{u} precis \acute{u} actiunea. Cu modul acesta, numai conunirea ambelor latur \acute{i} p $\acute{o$ te s \acute{a} ne conduc \acute{e} pre noi la adev \acute{e} ratul fundament \acute{u} al moralei. Pentru acest scop \acute{u} regulele actiunei trebue s \acute{a} fie eliberate de t $\acute{o$ t \acute{a} restrictiunea \acute{s} i l \acute{a} rgite p $\acute{o$ ne la formele legilor universale a ratiunei. Numai acele regule pot \acute{u} s \acute{a} fie alese de principiul actiunilor, care pot \acute{u} s \acute{a} devin \acute{e} legile universale a ratiunei. De acea principiul suprem \acute{u} a moralei va fi: «p $\acute{o$ rt \acute{a} -te ast-feli \acute{u} , inc \acute{a} t regulele voiei t $\acute{e$ le s \acute{a} p $\acute{o$ te av \acute{e} tot-o-dat \acute{a} importan \acute{t} \acute{a} principiului universal \acute{u} de legiferaro»; adic \acute{a} , ca c \acute{a} ut \acute{a} nd s \acute{e} ratiunentes \acute{e} asupra regulelor actiunei s $\acute{e$ le, ca asupra unei leg \acute{i} implineite de tot \acute{i} , s \acute{a} nu e \acute{s} \acute{e} contradictiune. Acest principii formal \acute{u} a moralei esclude t $\acute{o$ te principiile ei materiale, care dupre natura lor pot \acute{u} s \acute{a} fie numai emperice, sensibile, eteronomice; in acest principii formal \acute{u} este stabilit \acute{a} legea, care r \acute{a} dic \acute{a} voia preste inclinatiunile imferi \acute{o} re, lege, care impac \acute{a} intre d \acute{a} nsele t $\acute{o$ te voile, lege, scump \acute{a} egal-

minte pentru toate fiintele rationale, ca o lege singură și veră a însuși ratiunei.

Mai departe se întreabă, ce escită voia, de a lucra, conform cu această lege supremă a ratiunei? Cant răspunde, că singurul motivu a voiei umane trebuie să fie însuși legea morală, adică, respectul către dinsa. Când actiunea morală se efectuează conform cu legea, și numai prin mijlocul simțului, inspirat de ferecire, prin mijlocul inclinațiunei sensibile, când ea se efectuează numai pentru singura lege, atunci noi avem numai legalitate și nu moralitate; adunătura inclinațiunilor sensibile se unesc în amorea de sine, în egoism. Legea morală restringe prece întâia și oprimă cu totul pre cel de al doile. Ci aceea, ce oprimă egoismul nostru și ne injosesece, trebuie să aibă 'naintea noastră o importanță supremă. Și acesta o face legea morală. Prin urmare, respectu va fi simțul pozitivu, ce noi nutrimu relativ de legea morală. Acest respectu cu toate că este simțu, nu este însă unu simțu ore-care fizicu, seú patologicu, fiind că el se opune legii morale, ci unu simțu ratiunemental, fiind că se nasce din presentatiunea legii mintale practice. Pre de o parte, acest respectu, ca supunere legii, contine în sine nemultemire, pre de altă parte, fiind că aici necesitarea se efectuează numai de ratiunea propriă, ea contine în sine multumire. Respectul este singurul simțu, care este convenabilu omului, relativ la legea morală. Noi nu ne putemu funda pre inclinațiunea internă a omului către legea morală, dicend, că el este o esență sensibilă; și acesta pentru cuvântul, că omul are tot-dé-una în sine inclinațiuni, ce se opun a-cestei legi. Amorea spre lege pôte să fie privită, numai ca unu ce idealu. Cu modul acesta, purismul moralu alui Cant, seú tendința lui, de a esclude pre motorii sensibili din actiunea morală, se transformă în rigorismu, seú într'o privire severă, dupre care datoria se efectuează numai cu luptă. Contră acestei directiuni extreme este indreptată cunoscuta Csenie a lui Șiler, privitoare pre indoela unei consciinți subtile:

Amiculu meu eú cu plăcere servescu,
 Ci vai! Inclinațiunea inimei cú acesta s'au arătatú
 Și des eú de'ndoelă mă neliniscescu,
 Óre nu virtutea, insémnă, c'ací s'arú manifestatú?

La această indoela Șiler raspunde:

Aici unu singurú sfatú pôte fi presentatú,
 C'amicul téeu să cautí, afi 'n totul negligatú,

Servesce'î lui numai cu dosa dispreçuirei,
Aşa vei face numai, s'efectuî ordinul datoriei.

DIALECTICA RATIUNEI PRACTICE

§ 5. Ratiunea pură are totde'una dialectica sa, pentru ca să pôtë afla pre basa relativului absolutul, şi acêsta este conformă cu esenţa ratiunei. Cu modul acesta şi ratiunea practică caută fericirea absolută supremă, fundându-se pre fericirile relative, la care tinde omul. Şi in ce constă acêstă fericire supremă? Dêcă noi sub fericirea supremă vomû intelege condiţiunea capitală acelorlalte fericiri, atunci acêstă fericire este virtutea. Ci virtutea nu este fericirea completă; fiind că fiinţa finită ratiamentală, fiind neseplată de sensibilitate, are încă necesitate de fericire. Cu modul acesta fericirea supremă numai atunci este completă, când cu virtutea supremă se unesc şi multemirea supremă.

Se intrêbă acum, cum se rapörtă ambele aceste momente a fericirei supreme unul câtrë altul? Se unescü ele între dînsele analitic sêu sintetic? Ce mai mare parte din filosofii moralisti anteriori, şi specialminte filosofii greci se tineü de părerea äntäia. Unii, precum stoicii, priveü la fericire, ca la unü momentü aditionatü la virtute, alii, precum epicurenii, socoteü virtutea, ca unü momentü aditionatü la multimire. Stoicul ðicea: «a avea consciinţä de virtutea sa, însemnă a fi fericitü»; iar epicurênal se exprima, că «a avea cosciinţä de regulele, ce ducü la fericire, acêsta este virtutea». Ci, adauge Cant, acêstă legäturä analiticä între ambele idei este neposibilä; fiind că ele sântü cu totul de diverse naturi. Prin urmare între dînsele este posibilä numai legätura sinteticä, şi inca legätura causală äşa, că una este cauza, iar cealaltă actiunea. La aceste raporturi a momentelor dintre fericire şi virtute ratiunea practică trebuie să privescë, ca la fericirea sa supremă, fiind că ea trebuie să stabilêscë tesa: «că virtutea şi multemirea trebuie să se unescü între dînsele duple o mësürä corespunðetöre, precum se unescü şi cauza cu actiunea». Dar acêstă tesä se sfäramă de realitatea factică. Nicü unul din aceste momente nu este cauza directă aceluialtü. Nicü tendinţa spre fericire nu este efectulü virtutei şi nicü virtutea nu este cäusa actionätöre a fericirei. De aici äntitesa, că virtutea şi fericirea nu corespundü necesarmente una altia şi în genere, nu se unescü între dînsele, ca cauza cu actiunea. Solutiunea criticä a acestei äntinomii Cant o gäsescü in distinctiunea lunei sensibilë

de ce cugetătoare. În lumea sensibilă virtutea și mulțemirea în adevăr nu corespund între dinsele, ci ființa rațională, ca un nou năun, este încă un cetățen al unei lumi suprasensibile, unde opozițiunea dintre virtute și mulțemire nu există. În această lume suprasensibilă, virtutea este tot-de-una corespunzătoare fericirii. Întrând în astă lume, omul pte să speră realizarea fericirii supreme. Ci fericirea supremă, cum s'au observat, constă din două părți; a) din virtutea supremă, și b) din mulțemirea supremă. Pentru realizarea momentului întâiu se cere *nemurirea sufletului*, pentru realizarea celui al doilea *esistența lui D-zeu*.

a) La fericirea supremă aparține întâiu virtutea perfectă, sântenia. Și nici o ființă sensibilă nu pte să fie sântă, iar ființa sensibilo-rațională pte să fie sântă numai în progresul imfinit al dezvoltării și a tendinței spre dinsa, ca spre un ideal. Si o asemenea dezvoltare progresivă și imfinită este posibilă numai sub condițiunea de perpetuare a esistenței personale. Si așa, *dacă fericirea supremă se pte realiza, apoi e necesar, să admitem nemurirea sufletului*.

b) La fericirea supremă se raportează mulțemirea perfectă. Mulțemirea este o ast-feliu de pozițiune a ființei raționale, unde totul se face duple dorința și voia ei. Acesta este posibil numai în asemenea cas, când totă natura va consona cu scopurile omului. Ci în realitate acesta nu există. Ca ființe acționătoare, noi nu sntem cauza naturii, și în legea morală nu există nici cel mai mic fundament pentru conunirea moralității cu fericirea. Si cu toate aceste noi datorim să tindem spre fericirea supremă. Ast-feliu numai fericirea trebuie să fie posibilă. În acesta zace necesitatea conunirii ambelor momente; adică, existența cauzei naturii, distinctă de dinsa, cauză care conține în sine fundamentul acestei conuniri. Necesarminte trebuie să existe o ființă, care este cauza comună a lumii fisico și morale, și a poi o astu feliu de ființă, care scie inima noastră, prin urmare, o ființă rațională, și care *pre basa raționamentării ni oferă noi fericirea*. O ast feliu de ființă este D-zeu.

Cu modul acesta, din ratiunea practică decurge idea nemuririi și alui D-zeu, precum mai sus noi am avut idea libertății. Idea libertății își capătă realitatea sa din posibilitatea legii morale în genere; idea nemuririi, din posibilitatea virtutei perfecte; iar idea de D-zeu din cerința necesară a unei fericiri complete. Și așa, aceste trei idei, care pentru ratiunea teoretică se prezintă, ca nisce cesti-

unî neresolvabile, capătă unû terenû solidû in ratiunea practică. Și cu tôte aceste, ele încă nu sîntû și acum nisce dogme teoretice, ci, cum le numesce Cant, numai nisce postulate pratico, supositiunî necesare pentru actiunea mărâlă. Șciința me teoretică prin dinsele nu s'aû lărgitû, eû sciu numai acea, că acestor ideî li corespundû obiectele respective, ci eû nu cunoscu mai departe aceste obiecte. Despre D-đeu, pentru esemplu, noi cunoscemû și scimû nu mai multû, de cât acéstă ideă, și decă noi am fi voitû, ca să desvoltămû teoria lumeî supra-sensibile, fundată pre categoriî, atunci noi amû stre-forma teologia intr'unû focusû, ce ni presintă mai multe aparitiunî. Ci multemită ratiunei practice, noi am căpătatû increderea in realitatea obiectivă a acestor ideî, care pentru ratiunea teoretică era o cestiune neresolvată, și de acea ratiunea practică are preponderență. Aceste raporturî a ambelor capacități cunosctóre sîntû aplicabile intr'unû modû prudentû la cunoscînța omulû. Fiind că ideea de D-đeu și a nemurireî, teoretic privite, sîntû obscure, apoi ele nu turbură convictiunile nōstre morale prin teróre și speranță, și lasă unû câmpû liberû respectulû pentru lege.

PRIVIBILE RELIGIOSE ALÛ CANT.

§ 6. Pōnē acum Cant aû fostû privitû in critica sa despre ratiunea practică. Sub formă de adăsu noi aici putemû să espunemû și *privirile religiose a lui Cant*, cum lē'û espusû și el in compositiunea sa «Religiunea in marginile ratiunei». Ideea fundamentală a acesteî compositiunî este concentrarea religiunei in morală. Intre morală și religiune potû să existe relatiunî de doē spețe; sēu morală se fundēsē pre religiune, sēu religiunea pre morală. Ci in casul ântăiû motivele actiunilor morale trebuie să fie frica și speranța; de acea rēmāne numai alternativa ā doa. Morală intr'unû modû necesarû ne conducea la religiune, fiind că fericirea supremă este unû idealû necesarû al ratiunei, și el pōte să fie realizatû numai de D-đeu; ci in nicî unû modû religiunea nu pōte să escite in noi singură virtutea; fiind că ideea de D-đeu nicî o dată nu pōte deveni motorul moralitāteî. Religiunea, duple privirile lui Cant, este recunōscerea tuturor obligatiunilor nōstre morale de prescriptiunî divine. Ea este religiune revelată, decă eû voescû să sciu mai 'nainte, ce este prescriptiunea divină, pentru ca pre urmă să cunoscu, că acēsta este o obligatiune a me; ea este o religiune naturală, decă eû voescû mai 'nainte să

sciu, că există ună ce, care constituă datoria me, și acesta pentru rationamentul, ca pre de altă parte să sciu, că acesta este o prescriptiune divină,

Biserica este o comunitate morală, care are de scopul realizare și după putință exprimarea complectă a prescriptiunilor morale; o ligă de persoane, care voescă ca cu puteri unite săse opună răului și să ajute moralitatea. Biserica; intru cât ea nu este ună obiectă de experiență, ea este biserică nevădută, o idee simplă de ligă a tuturor dreptilor, supuși administratiunei divine morale. Din contra, biserică vădută este acea, ce reprezintă pre împărăția lui D-zeu pre pământ, se 'atelege intru cat acesta este posibilă între omeni. Condițiunile necesare, precum și semnele bisercei ceî adevărato suntă cele rumătoare: a) *In respectul cantitativu biserică trebuc să fie universală*; chiar și împărțită după mai multe opiniuni ocazionale, ea însă trebuc săse fundese pre ast feliu de principii, care necesar-minte ar conduce pre biserică la o unică biserică și universală. b) *In respectul calităței ca este puritatea*, ca o conunire a omenilor, formată numai sub influența a unor motive morale; pre lóngă aceste, biserică vădută trebuc să fie liberă de prejudiciu și ilusiuni. c) *Raporturile membrilor bisercei dintre dînșii suntă fundate pre libertate*; de acea biserică este o comunitate liberă, și nu ierarhiă, seú democratia; ea este propriu vorbind, o legătură benevolentă, universală și permanentă a inimelor. d) *Respectiv de modalitate ca cere neschimbabilitatea constituiunei sele*. Insuși legile bisercei nu se potă schimba, deși suntă permise schimbările in respectul prescriptiunilor, privitoare pre administratiune. In fundamentul bisercei universale trebuc să zacă credința morală și rationamentală; fiind că numai o asemenea credință pôte să intre in convictiunea fie-căruia. In fundamentul bisercei intră încă și credința istorică, compusă din fapte și prescriptiuni. Acesta este credința bisercei. Prin urmare in fie-care biserică se unescă doă elemente: de o parte ună elementu pur-moralu, *credința*, iar de alta, ună elementu istoricu, ereditat in nisce prescriptiuni determinate, și acesta este *credința bisericescă*, seú *tradițiunea*. Dela legătura determinată și nemerită a acestor doă elemente depinde, că biserică are, seú n'are importanță. Elementul istoricu după destinul lui este tot-dé-una numai purtătorul elementului moralu.

III CRITICA CAPACITATEI CUGETĂTORE

Idea, despre această știință, Cant o determină în modul următoru. Cele două capacități a spiritului uman, studiate pînă acum, au fost capacitatea cunoscerei și a vointei. Și noi am văditu, că numai în capacitatea cunoscătoare raționamentul conține în sine principiile constitutive a priori, și acesta s'au probat în critica rațiunei pure; pre de altă parte, rațiunea conține în sine nisele principii constitutive a priori și în respectul capacității vointei, și acesta s'au văditu în critica rațiunei practice. Acum se intrăbă, conține în sine și capacitatea cugetătoare, ca un membru intermediatoru între raționamentu și rațiune, principiile a priori pentru obiectul său, care să fie nu numai regulătoare, ci și constitutive, pentru simțurile mulțemirei și a nemulțemirei, care simțuri sîntu de asemîno membrul intermediatoru între capacitatea cunoscătoare și a vointei? Răspunsul la această întrebare și represintă cuprinderea criticeii despre capacitatea cugetătoare.

Capacitatea cugetătoareii în urmarea funcțiunei sêle speciale este membrul intermediatoru între capacitatea raționamentărei, ce formese ideile, și a rațiunei, ce revelese principiile. Rațiunea speculativă n'ă invățatū, de a explica lumea numai prin mijlocul legilor naturei; iar rațiunea practică ă desfășuratū 'naintea noastră lumea morală, în care totul s'ău determinatū prin libertate. Cu modul acesta, era unū abisū nepetrecutū între imperiul naturei și a libertății, decă puterea cugetărei n'ar fi nivelatū acest abisū, prezentând idea fundamentală a unității lor. Și în adevăru, aici totul se face numai prin capacitatea cugetărei. Și fiind că capacitatea cugetărei este capacitatea de a cugeta particularul, ca cel ce este continutū de generalū, apoi de acea această capacitate raportese distincțiunea empirică la unū principiu suprasensibilū și transcendentălu, care represintă fundamentul pentru unitatea acestei diferenții. Cu modul acesta, obiectul de studiu a capacității cugetătoare este idea comformității naturei cu unū scopū; fiind că scopul nu este alt-ceva, decăt unitatea suprasensibilă, ce conține în sine fundamentul realității fie-cărui obiectū. Si fiind că fie-care comformitate cu unū scopū, fie-care realizare a scopului este strins-legată de mulțemire, apoi prin acesta se și explică tesa, espusă mai sus, că adică, capacitatea cugetărei conține în sine legi pentru simțurile plăcerii și ale desplăcerii.

Ci conformitatea naturei cu unŭ scopŭ se pŭte presenta subiectiv sŕu obiectiv. In casul Ńntŕiŭ eŭ simtŭ plŕcerea, sŕu desplaceră, imediat dupŭ presentatiunea unŭ obiectŭ sciutŭ, mai 'nainte chŕar de ce eŭ 'mŕ voiŭ forma o ideŕ Ńre-care despre dŕnsul. Multemirea me in asemenea casŭ se produce in urmarea numai a raporturilor armonice dintre forma obiectului ŝi capacitatea me de contemplatiune. Capacitatea cugetŕrei in acest sensŭ subiectivŭ este o *capacitate esteticŕ*. In casul al doile eŭ imŕ formesŭ mai 'nainte o ideŕ despre obiectŭ ŝi rationementesŭ, decŕ corespunde acesteŭ ideŭ forma obiectului. Ca sŕ amŭ o flŕre frumoŝă pentru capacitatea de contemplaŭiune, eŭ n'amŭ necesitate sŕ'mŕ formesŭ vr'o ideŕ despre dŕnsa; ca sŕ amŭ insŕ o flŕre, conformŕ cu unŭ scopŭ, eŭ pentru acŕsta am necesitate de ideŕ. Si din momentul, ce capacitatea judecŕ despre unŭ scopŭ obiectivŭ *puterea cugetare se numesce teleologicŕ*.

CRITICA CAPACITŕTEI CUGETŕTORE ESTETICE

§ 7 *Analitica*. Analitica capacitŕtei cugetŕtoare a esteticŕ se imparte in doŕ pŕrŭi capitale, adicŕ in *analitica frumosului ŝi in analitica sublimului*.

a) *Frumosul*. Ca sŕ descoperimŭ condiŭiunile, in puterea cŕrora unŭ obiectŭ pŭte fi numitŭ frumosŭ, noi trebuie sŕ analisŕmŭ cugetŕrea gustului, ca capacitate de apreciaŭiune a frumosului. a). In respectul *calitŕtei frumosuleste* obiectul unei multemiri pure ŝi neinteresante. Cu acŕstŕ anume disinteresare se distinge multemirea, provenitŕ dela frumosŭ, de multemirea, provenitŕ dela plŕcere ŝi bine; ŝi in momentele de multemire, provenitŕ dela plŕcere ŝi bine, eŭ sŕntŭ interesatŭ. Multemirea me cu plŕcutul este strins-legatŕ de miŝcarea dorinŕei; iar multemirea me cu binele este tot-o-datŕ ŝi o escitaŭiune a voŕei mele, ca sŕse pŭtŕ realiza. ŝi numai multemirea me cu frumosul nu se lŕgŕ de interesŭ. b). In respectul *cantitŕtei frumosuleste* acea, ce place intr'unŭ modŭ universalŭ. In respectul plŕcutului fie-care se unesce, cŕ multemirea lui este o multemire a lui personalŕ; ci acel, ce dice, cŕ acest portretŭ este frumosŭ, el presupune, cŕ fie-care omŭ are se'l gŕsŕscŕ ast-felŭ. Nu mai putin este verŭ ŝi acea, cŕ unŭ asemenea simŭ a gustului se produce nu dintr'o ideŕ, ŝi prin urmare aplicaŭiunea lui generalŕ este numai subiectivŕ. Eŭ nu afirmŭ, cŕ tŕte obiectele de o speŭă sŕntŭ frumoŝe, ci numai cŕ unŭ obiectŭ determinatŭ pare frumosŭ tuturor privitorilor. Tŕte cugetŕ-

rile gustului sîntu particulare. c). In respectul *raportului* frumosul este acea, in care noi aflăm forma conformității cu unu scopu, fōrē de ani presenta unu anume scopu determinatū. d). In respectul *modalității* frumosul este unu ce, care se cunoșce fōrē de ideă, ca obiectul multemirei necesare. La fie-care presentatiune este posibilă plăcerea. Presentatiunea plăcutului escită in adevēr multemirea; presentatiunea frumosului insē este necesarmente unită cu multemirea. Necesitatea, ce se vede in cugetarea estetică, este necesitatea unei recunōșceri comune, care are insēmăntate pentru o regulă comună, și cu tōte că noi nu putemū să indicămū acēstă regulă. Cu modul acesta principiul subiectivū, ce zace in fundamentul cugetărei gustului, are unu sensū comunū, care se determină numai de sensū și nu de ideă, care place și nu place.

b). *Sublimul* este acea, ce este mare și neconditionatū; mare fōrē de tōtă așēmănarea și in comparatiune cu dīnsul totul devine mai micū. Ci in natură nu este nimicū, care n'ar avē mai marele sēu. Marele neconditionatū este numai imfinitul, iar imfinitul noi il putemū găsi numai in noi inșine, ca ideă. Cu modul acesta, sublimul se află propriu nu in natură, ci din spiritul nostru se transmite in natură. Sublimū in natură noi numimū acea, ce provōcă in noi ideă imfinitului. Precum frumosul se conditionēsē intr'unu modū capitalū cu calitatea, așa sublimul depinde mai mult dela cantitate, și apoi acēstă cantitate este, sēu mărimea intinderei, adică sublimul matematicū, sēu mărimea puterii, sublimul dinamicū. In sublimū noi căpătămū multemire mai mult dela absența formei, decât dela prezența ei. Sublimul produce in noi o mișcare puterică, și escită simțul multemirei numai prin mișlocul nemultemirei, si anume prin mișlocul simțului de obtinere momentană a puterilor vietei. De acea, multemirea cu *sublimul este* nu atăta multemirea pozitivă, pre cât mirare și respectū; cea, ce noi putemū să numimū multemire negativă.

Momentele cugetărei estetice despre sublimū sūntu acelēși, ca și la simțul frumosului. a) In respectul *cantitativū* este sublimū acea, ce este mare singurū de sine și in comparatiune cu care totul se pare mai micū. Ci aprecierea estetică a mărimēi zace nu in numărū, ci in privirea simplă a subiectului. Mărimea unui obiectū ōre-care a naturēi, mărime, pre care in nici unu modū n'o pōte cuprinde imaginatiunea, provōcă ideă despre substractul suprasensibilū, care este mai pre sus de totū modelul sensibilū, și cătrē care se rapōrtă a-

nume simțul sublimului, ce se născă în noi. E sublimă nu însuși obiectul, precum de exemplu, marea învălurată, ci sublimă este dispozițiunea subiectivă a spiritului în momentele, când el apreciază obiectul. *b)* În respectul *calității*, sublimul nu escită multemirea pură, ca obiectul frumos, ci mai înainte nemultemirea și numai prin această multemirea. Simțul de incapacitate a imaginațiunei noastre pentru aprecierea estetică a sublimului escită în noi nemultemirea, ci pre de altă parte, conștiința rațiunei noastre nedependente, cu care nu se pôte asemăna puterea imaginațiunei, escită în noi multemirea. Și așa *sublimul*, din acest punct de privire, *este aceea, ce imediat ni aduce plăcere, în urmașă contradicțiunei sele cu cerințele simțurilor*. *c)* După categoria *raportului*, sublimul presintă natura, ca pre o putere, în fața căria noi conservăm conștiința despre superioritatea noastră. *d)* În fine în respectul *modalității* cugetărilor despre sublimă sântă tot atât de necesare, ca și cele despre frumos; și numai cu ace distincțiune, că cugetărilor noastre despre sublimă nu sântă așa de perceptibile pentru alții, ca cugetărilor frumosului; fiind că, pentru ca să putem accepta impresiuni despre sublimă e necesară formațiunea și dezvoltarea în noi a ideilor morale.

DIALECTICA

§ 8 Dialectica capacității estetice a cugetărei, ca și fie-care dialectică, e posibilă numai atunci, când se întâlnescă ast-feliu de cugetări, care au pretentiunea la universalitate a priori; fiind că numai în opozițiunea acestor cugetări își are locul dialectica. Antinomia estetică se fundesă pre două momente oposite ale cugetărei estetice: adică, că cugetarea este mai întâi pur-subiectivă, și cu toate aceste, ea are pretentiunea, de o importanță universală. De aici cele două cugetări generale: «că despre gusturi nu trebuie să disputăm», și iar «despre gusturi putem să disputăm». Aceste cugetări ni dau antinomia următoare. *a)* tesa, că cugetările estetice nu se fundesă pre idei, căci la din contra, noi am putea să disputăm despre dînsele și să le resolvăm prin mijlocul argumentațiunei. *b)* Antitesa, că cugetările estetice se fundesă pre idei, altrăminte, ele ar fi diferite pentru fie-care și despre dînsele noi n'am putea să dicem nimic. Ci această antinomie, dice Cant, este numai parută și ea ar dispărea în dată, ște ambele tесе ar fi înțelese precis. Și în adevăr, tesa trebuie să aibă o ast-feliu de însemnătate, că cugetă-

tarea estetică nu se fundeșe pre nisce idei determinate, și noi nu putem să o probăm cu precisiune. Antitesa, că această cugetare se fundeșe pre nisce idei, deși nedeterminate, și anume pre idea abstractului suprasensibilu a fenomenului. In față unei asemenea priviri nuși pôte avé locul între ambele suposițiuni nici o contradicțiune.

In conclusiune trebuie să resolvăm cestiunea, decă corespunderea obiectelor cu capacitatea noastră a cugetărei, adică, decă frumuseța și sublimitatea obiectelor, se contine chiar de obiecte, seú de mintea noastră. Realismul esteticu acceptă, că cauza superiôră a naturei au voit să producă ast-feliu de obiecte, care trebuie săse presinte imaginatuiinei noastre frumoșe și sublime. Pentru asemenea privire noi avem de esemplu tôte formele organice. Ci pre de altă parte, natura și in fenomenele mecanice manifesteșe atâta inclinatiune spre frumosu, încât putem să șicem, că ea ar fi pututu să facă și acele forme frumoșe numaï prin mijlocul mecanismului, și că pentru această conformitatea cu scopul zace nu in natură, ci in spiritul nostru. Acesta e punctul de privire a idealismului, prin care devine chiaru modul, cum noi putem să determinăm unu obiectu a priori de frumosu și sublimu. Ci privirea supremă asupra fenomenelor estetice ni dă in rezultatu simbolul binelui moralu. Cu modul acesta Cant termină estetica, ca și pre religiune, prin'o complectare morală.

CRITICA CAPACITĂTEI CUGETĂTORE TELEOLOGICE

Maï sus noi am observat conformitatea cu unu scopu subiectivo-esteticu a obiectelor naturei. Ci obiectele naturei se află in raporturi de conformitate cu unu scopu chiar și între dinsele. Și anume pre această conformitate cu unu scopu obiectivă trebuie să o studiese și capacitatea teleologică cugetătoare.

§ 9. *Analitica capacitătei cugetătoare teleologice.* Analitica trebuie să determine formele obiective ale conformității cu unu scopu obiectiv. Conformitatea cu unu scopu, seú materială, se imparte in doș forme, esteriôră și interiôră. Conformitatea cu unu scopu esteriôră, determinând numaï utilitatea unu obiectu pentru unu scopu, este unu ca relativu. Nisipul, pentru esemplu, ce se adună pre malul mării, e folositoru pentru pădurea de brađi. Pentru ca animalele să pôte trăi pre pământu, el trebuie să producă nutrimentu pentru dinsele, etc. Aceste e

semple pentru conformitatea esterióră cu unú scopú ni arată, că aici tot-de-una mijlocul este conformú cu unú scopú, nu privitú in sine, ci numai intru'nú modú ocasionalú. Nisipul nu devine intelesú prin aceea, când noi vomú dice, că el este mijlocul pentru pădurea de brađi, el este intelesú singurú de sine, și in totul separatú de acest scopú. Pámêntul produce alimente nu pentru cuvêntul, că ómenii trãescú pre dînsul. In genere, acéstă conformitate cu unú și relativă se póte înțelege și din mecanismul numai a naturéi; in óre-ce conformitatea cu unú scopú internă a naturéi nu este alt-feliú, și ea se manifestésé mai ales in productiunile ei organice. Productul organicú a naturéi este, ast-feliú, că fie-care din părțile lui este scopú și tot-o-dată mijlocú, séu instrumentú. In procesul productiunei productulú naturéi se nasce, ca genú; in procesul desvóltárei el se nasce, ca individú; și in fine in procesul formárei formei fie-care parte a individulú se nasce singurá pre sine. Acest organismú a naturéi nu póte să fie esplicatú numai prin nisce cauze mecanice simple, ci ó necesarú, ca noi s'á esplicámú prin cauzele finale, séu teleologice.

DIALECTICA CAPACITÁTEI CUGETÁTORE ESTETICE

§ 10 *Dialectica capacitátei cugetátore estetice.* Contradictiunea diutre mecanismul și teleologia naturéi trebuie să o aplanésé dialectica capacitátei cugetátore teleologice. Pre de o parte, noi íavemú tesa, că «fie-care formatiune a obiectelor matériale este posibilă numai, conform unor legi mecanice»; iar pre de altă parte, antitesa, că «unele produse ale naturéi matériale nu se potú explica numai prin legile mecanice, ci trebuie să avemú in vedere și idea de scopú». Acum, decá noi privimú la aceste doé legi, ca la nisce principii a posibilitátei obiectelor constitutive, séu ca la unú ce obiectivú, atunci ele se opunú una altia; dar ele nu se opunú una altia din momentul, ce noi privimú la dînsese, ca la nisce principii regulátore și subiective pentru esplicarea naturéi. Sistemele anterióre prescrieu ideei de conformitate cu unú scopú unú sensú, dogmaticú; ele séu că prescrieu acéstă idee natur-í, ca pre unú obiectú independentú, séu că o negau. Ci noi ni aducemú amiute, că teleologia este numai unú principiu regulátorú, și cu modul acesta noi nu resolvámú cestiunea, decá natura contine in sine conformitatea cu unú scopú séu nu, ci noi numai afirmámú, că capacitatea noastră cugetátore trebuie să găsésé in naturá conformitatea cu unú

scop. Noi introducem în natură conformitatea cu un scop prin contemplațiunea noastră și lăsăm neresolvată cestiunea, dacă se poate, ca un alt rationament, ce nu cugetă discursiv, ca al nostru, să nu aibă necesitate pentru înțelegerea naturii, de idea de scop. Rationamentul nostru cugetă discursiv, plecând tot-de-una de la părți și pre întreg înțelegându-l, ca pre un produs al părților sale. De aceea, produsele organice ale naturii, în care din contra întregul este fundamentul și prius pentru producțiunea părților, ratiamentul nu poate să le percăpă altrămintă, decât numai din punctul de privire al conformității cu scopul. Ci dacă ar exista vr'o ratiune intuitivă, care ar cunoște în general particularul, în întreg părțile, atunci o asemenea ratiune ar percepe totă natura din acest principiu, nefăcând recursul la idea de scop.

Dacă însă Cant ar fi întors mai multă atențiune asupra acestei idei a ratiunii intuitive, precum și asupra ideii imanente a conformității cu un scop în natură, atunci el ar fi nimicitor din rădăcini punctul de privire a idealismului subiectiv, pentru care el căcă forțe pes, ca să scape în critica sa despre capacitatea cugetătoare; ci el numai a sementat aceste idei, lăsând desvoltarea lor pozitivă succesorilor săi.

Filosofia lui Cant în curând a căpatat mai în totă Germania o dominiune neconditionată. Curajul impunător a privirilor sale, nouitatea rezultatelor, aplicatiunea principiilor, precisiunea morală a privirilor, și mai ales spiritul de libertate și de autonomie morală, ce suflă în sistemul său și care se opunea în mod puternic tendințelor timpului său, a adus sistemului său o recunoștere plină de inspirațiune și generală. Ea a provocat în toate clasele societății instruite un consimțământ puternic pentru privirile lui filosofice, ne existând în asemenea grad la nici unul din celelalte popore. Într'un timp scurt sistemul lui Cant a format o școală numerosă, și nu erau multe universitățile, în care să nu fi existat pentru apărarea ei mulți oameni talentosi. Imfluența sistemului lui Cant în curând s'a manifestat în toate ramurile științifice și literare și mai ales: în teologie, care a născut rationalismul teologic; în dreptul natural și în artele frumoase, ce a dat naștere lui Șiler. Ci partea ce mai mare din scriitorii, ce a avut loc în școala lui Cant, sau mărginită în explicatiunea și espunerea ei în mod popular, precum și în aplicatiunea sistemului celei noi; și apărătorii cei mai talentosi

și independentă, s'eu corectătorii filosofiei critice, precum Reingold (1758—1813), Șulțe, Bec, Fris, Crug și Buterveg, sau ocupatū numai cu aceea, ca, pre de o parte, să dea unū fundamentū mai solidū sistemēi lui Cant, admisă de dinșii, iar pre de alta, să ilătore defecatele, observate de dinșii, și in fine, să espunē intr'unū modū mai purū și mai consecentū punctul de privire a idealismului transcendentālū. Filosofii, carii aū continuatū și aū desvoltatū mai departe doctriina lui Cant, aū fostū Fichte și Herbart, acărora scrierii aū făcutū epocă in sciință. Dintre oposantiū criticismului lui Cant are insēmăntate in istoria filosofiei numai singurū Jacobi. Acesti trei filosofi compunū pentru acēsta obiectul cel mai apropiētū a espunerēi nōstre. Pentru a avē o espunere mai precisă, noi dāmū aici o caracteristică scurtă a raporturilor lor cu filosofia lui Cant.

JACOBI IN RAPORTURILE LUI CU CANT

A. Cant aū ruinatū dogmatismul. Critica ratiunei pure a lui Cant aū avutū de rezultatū neargumentarea teoretică acelor trei idei a ratiunei, adică, *a ideei de D-zeū, a ideei de libertate și a ideei de nemurire*. Cu tōte că Cant aū prescrisū acestor idei unū interesū practicū, care interesū pōte fi negatū din punctul de privire a cunoscinței teoretice, și l'ēu privitū, ca pre nisce postulate a ratiunei practice, cu tōte aceste, fiind aceste idei privite, ca nisce postulate, ca nisce supositiuni practice, ele nu ni presintă nici unū felii de incredere teoretică și potū să fie supuse dubitatiei. Ca să nimicēscē acēstā nesoliditate, acēstā disperare in sciință, la care ne pōte duce filosofia lui Cant, contimpuranul cel mai tūerū a lui Cant, Jacobi, aū opusū filosofiei criticismului, ca o antitesă, *filosofia credinței*. Și in adevēr, este preste putință, de a ajunge și a proba pre calea și prin mijlōce demonstrative ideile sublime ale ratiunei, ideile eternitāței și ale divinitāței; ci acēstā nedemonstrare, acēstā nepercepere a ratiunei și compune esența divinitāței. Ca să ne asigurāmū despre aceea, ce e mai sus și trece preste marginile ratiunei, noi avemū numai unū singurū organū sentimentalitatea. Cu modul acesta in sentimentalitate, in cunoscința imediată, in credință, Jacobi aū cređutū, de a afla aceea incredere, pe care Cant aū căutat' o pre teremul cugetārei discursive.

RAPORTURILE LUI FICHTE CU CANT.

B. Dcă Jacobi se presintă in opoziune de Cant, apoi filosofia lui Fichte se rapórtă la filosofia lui Cant, ca rezultatul imediatu al ei. Fichte aú ruinatú dualismul, abia atiusu de Cant, dupre care Eul se presintă, când ca teoreticú și supusú lumei esterióre, când ca practicú și dominátorú preste dinsa; cu ale vorbe, Eul se rapórtă la lumea obiectivă, când ca unú ce pasivú, ce se supune ei și când ca unú ce activú, ce acionésé independent și asupra ei. Fichte aú ruinatú dualismul chár prin acea, cá aú prescrisú ratiunei unú rolú cu totul practicú, aú privitú la dinsa ca la o voie, ca la o nedependență, și chár la relatiunile ei teoretice și de supunere respectiv de lumea obiectivă privea, ca la o actiune de restrictiune și de limitatiune, ce'si impune sie însuși ratiunea. Pentru ratiune, intru cât ea este practică, nu esistă nici unú feliú de obiectivitate, afară de acea, ce trebuie produsă. Voia scie numai acea, «ce trebuie să fie» și nu scie acea, «ce este». Cu aceste se negă in genere esi-tența obiectivă a verității, și obiectul, necunoscutú in sine, trebuie să disparé singurú de sine, ca o umbră vagă. «*Totú ce esistă, este numai Eú*»; și acéstă tesă aú devenitú principiul sisteméi lui Fichte, care pentru acésta și presintă idealismul subiectivú in tótă plinitatea și in consecintele lui estreme.

RAPORTURILE LUI HERBART CU FILOSOFIA LUI CANT.

C. De indată, ce idealismul subiectivú a lui Fichte aú acceptatú dezvoltarea sa ulterióră in idealismul obiectivú a lui Šeling, și in idealismul absolutú a lui Hegel, s'aú ivitú a trea ramură a criticismului lui Cant, adică filosofia lui Herbart. Ci cu filosofia lui Cant sistema lui Herbart se légă mai mult subiectivo-genetic, de cât obiectivo-istoric, și in restul celalaltú ea ocupă o positiune izolată. Ea are unú terenú comunú cu filosofia lui Cant, intru cât ea își propune, ca și dinsa, de a urma și critic a descredita esperiența subiectivă. Si noi pentru acésta vomú espune sistema lui Herbart intre a lui Fichte și Šeling.

CAPITUL II.

FILOSOFIA SUBSTANTEI SENTIMENTALE
JACOBI.

DATE BIOGRAFICE ȘI BIBLIOGRAFICE ASUPRA LUI JACOBI

§ 1. Frideric Henric Jacobi s'aú născut la 1743 in Duseldorf. Părin-

ele lui l'a'au determinat' pentru ocupatiunea cu negoçul. Făcânduși nstructiunea in Geneva și căpătând aici interesu pentru filosofią, el 'a'au apucat' de negoçul părintelui său, și l'a'au p'ăisit' din momentul, ce a'au devenit' membru a palatului fiscal' din Ulichberg, comisar' vama' și secretar' de stat' in Duseldorf. In acest orașu, său, mai bine dic'ând, într'o proprietate vecină, Pempelfort, el a'au petrecut' ce mai mare parte din vieța sa, și in orele libere el cu o amóre distinctă s'a'au predat' studiului filosofic', și in timpul de veră aduna in jurul său o mulțime de amici, cu care ave comvorbir' filosofice, și cu cei absent' el întreținea corespundente, p'ân' când in timpul de călătorii făcea alte cunoscințe no'e, pre care și li urzea prin corespundente. La 1805 el a'au fost' chemat' la academia de M'unch, care atunci se fundase, iar la 1807 el a'au devenit' președintele ei, unde a'au și murit' pre la 1819. Jacobi era om' de spirit' și avea un' caracter' amabil'. Afar' de filosof', el era și om' sociabil', precum și poet'; de acea in filosofia lui noi nu trebuie să căutăm' un' ordin' strins-logic', precum și nici o espresiune precisă a cugetărei. Compositiunile lui nu presintă un' întreg' sistematic'; ele s'ânt' scrise ocașional, rapsodic, și in pripă; ce mai mare parte in formă de scrisori, comvorbir' și ch'iar romanuri. «Nici o dată n'am avut' de scop', dice el însuși, de a presenta o sistemă pentru sc'olă. Compositiunile mele a'au eșit' din vieța me internă, și a'au conservat' asupra lor ordinul istoric'; eu am scris' nu cu liberul meu arbitriu, ci ore-cum influențat' de sus, de o putere nedeterminată. Acest defect' a principiului intern' in dispositiunea și ordinul sistematic' și aduce in espunerea filosofiei lui Jacobi o dificultate. Totu, ce este mai ch'iaru, ea presintă in următoarele trei puncte de privire : 1. Polemica lui Jacobi contra cunoscintei mediate, 2 Principiul lui despre sciință imediată, și 3 Raporturile lui cu filosofia contimporană, adică cu criticismul lui Cant.

PRINCIPLE NEGATIVE ALE FILOSOFIEI LUI IACOBI.

§ 2. Jacobi a'au determinat' punctul de plecare negativ' al filosofiei s'ele, studi'nd și critic'nd pre Spinoza. Cu compositiunea sa «despre doctrina lui Spinoza in scrisorile către Moise Mendelson» (1785), el a'au intors' atentiunea comună asupra filosofiei lui Spinoza, ce era in scel timp' cu totul uitată. Această corespundență s'a'au inceput' ast-fel' : Jacobi a'au descoperit', că Lessing a'au fost' Spinosist' și

acésta aú comunicat'o lui Mendelson, acesta n'aú voitú sê crêdê și de aici s'aú începutú espli atiuunile istorice și filosofice. Privirile positive și filosofice a lui Jacobi, pre care el le espune in cõpositiuunile sêle, se reducú la trei tесе capitale : a) Spinosismul este unú fatalismú și unú ateismú, b) Tótã filosofia demunstrativã conduce la fatalismú și ateismú. c) Cã sã nu cãlemú in dinsele, noi trebuie sã determinãmú nisco limite metodului demunstrativú, și sã recunõsemú, cã elementul tuturor cunoscințelor umane este *credințã*.

Spinosismul este ateismú pentru cuvêntul , cã dupre privirile lui cauza lumei nu este o persõnã òre-care, nu este o esistențã, cã lucrã conform cu unú scopú, și indestratã cu ratiune și voie; prin urmare nu este D-đeu. Spinosismul este unú fatalismú, fiind cã, dupre privirile lui, voiei umane i se prescrie intr'unú modú falsú libertatea.

Acest ateismú și fatalismú este o consecințã necesariã pentru fie-care sistemã filosoficã, ce se fundesê pre metodul strict-demunstrativú. «A intelege unú obiectú, ñice Jacobi, insêmnã, al deduce din cauzele lui cele mãi imediate» ; adicã , a afla posibilitatea in realitate, condițiunea in neconditionalú, și intermediatorul in nemediatú. Noi intelegemú numai ceea ce noi ni putemú esplica prin altú ceva. De ceea cunoscințã nõstrã se mișcã in legãtura unor condițiuni conditionate, și acéstã legãturã formesê mecanismul naturei, studiul cãria presintã rationamentului nostru unú terenú nedescabilú. Põnê când noi voimú sã intelegemú și sã probãmú, noi trebuie sã intelegemú pentru fie-care obiectú unú ce supremú, celú conditionesê ; unde se intrerupe acéstã legãturã a condițiunilor , acolo se terminã intelegerea și se manifestesê deductiunea ; și continuând cu esplicatiunea, noi nu ajungemú põnê la ceva infinitú. Dêcã filosofia voiesco cu rationamentul finitú sã intelégã absolutul , atunci ea voiesce , ca pre ceea, ce este divinú , sã o pogóre põnê la trépta finitului, și de acésta aú suferitú põnê acum tótã filosofia. Cu tóte aceste , cât e de evidentú capriciul, de a introprinde , ca sã descoperimú condițiunile infinitului, și sã facemú din ceea , ce este absolutú si necesarú unú ce posibilú, pentru ca ast-feliú sã putemú tot-o-datã sãlú și construimú.

Esistența lui D-đeu nu pôte sã fie probatã, fiind cã tot-de-una fundamentul este mãi superiorú de ceea, ce noi voimú sã construimú pre dînsul ; și anume obiectul fundatú imprumatú dela fundamentú tótã realitatea. Dêcã noi voimú, ca sã probãmú esistența lui D-đeu, apoi trebuie sã o deducemú dintru'nú ast felii de fundamentú , care ar fi

esistatū mai 'nainte și ar fi mai superiorū lui D-đeu. Numaī cu o asemine condițiune, că există o natură, și tot o dată o natură, care este nedependentă și care se manifestésă tótă în totul, sciința pôte să nutrésă speranța, de a sta intru'nū nivelū cu obiectul sēū, și să devinē tótă în totul. Cu modul acesta, rezultatul, ce Iacobi trage din drama istoriei filosofiei, este ast feliū, că nu există altă filosofă, afară de ace a lui Spinosă. Cine pôte admite, că tóte faptele și întreprinderile ómenilor se efectuă duple mecanismul naturei, și că ratiunea, ca o consciință, ce însotese pre aceste fapte, se manifestésă numai, ca unū spectatorū simplu, cu unū asemine omū nu se pôte disputa, pre unul, ca acesta, e preste puțință de a'l scóte din amăgire, și noi trebuie să'l lăsămū in deplină libertate. Dreptatea filosofică nu se pôte lipi de unū asemine omū; fiind-că, acea ce el négă, nu se pôte demonstra stric-filosofic, și acea, ce el probésă nu i se pôte, vorbind strict-filosofic, să i se refutesă. Ci cum trebuie să ne purtămū intru'nū asemine casū? Rationamentul, lăsatū in voia sa, este materialisticū și aericū. Ratiunea, pusă in aceeași condițiune, este idealistică și főrē de frēū; ea négă natura și face din sine unū D-đeu. Cu modul acesta noi trebuie să căutămū o altă sursă pentru cunóscerea lumei supra-sensibile; și sursa acēsta este credința. Iacobi numesce pre acēstă transitiune a ratiunei umane dela cunoscința ratională la credință « salto mortale ». Fie-care veritate, pre care noi trebuie să o probămū, cere o altă veritate, și acēsta ne conduce la veritatea imediată și veritabilă, care nu are necesă de nici unū feliū de fundamente și argumente, care esclude chīar totū felul de argumente. O astfel de convictiune in veritate, care rezultă nu din argumentele rationamentului, se numesce credință. Sensibilul, precum chīar și supra-sensibilul noi il cunóscemū prin credință. *Tótă cunoscința umană este produsul revelatiunei și a credinței.*

Aceste tese, pre care Iacobi lé'ū espusū in scrisorile sēle despre Spinosă, n'aū pututū să nu escite nemulțemirea comună in tótă lumea germană erudită. Pre dīnsul il inculpaū cu acea, că el este inamicul ratiunei, că el este predicatorul credinței órbe, că el desprețuesce sciința și chīar filosofă, că el este fanaticū și papistū. Ca să ilătore dela sine aceste inculpări, și să esplice privirile sēle, el aū scrisū in 1787, adică dupō unū anū și jumētate dela publicarea compositiunei de mai sus, cumvorbirea sa intitulată «David Iumū, sēu idea-

lismul și realismul», unde el a dezvoltat principiul credinței sale, său a cunoscinței imediate.

PRINCIPLE POSITIVE ALE FILOSOFIEI LUI IACOBI

§ 3. Mai întâi de toate Iacobi distinge credința sa de credința orbă, fundată pe autoritate. Credința orbă se fundește nu pe argumente, ci pe o autoritate streină. Această condițiune nu există în credința lui Iacobi, carea din contra, se fundește pe necesitatea internă, ce se află chiar în subiect. Mai departe, credința lui nu este o contemplațiune arbitrară, noi putem să ni presintăm totul în starea de posibilitate, ci ca să privim la un obiect, ca la un ce real, pentru acesta e necesară o inclinațiune a spiritului, *pre carea noi o numim credință*. Despre raporturile acestei credințe cu diversele laturi ale capacității de cunoșcere a omului Iacobi vorbesc nedeterminat, neobservând nici o stricteță în terminologia sa. În terminologia sa precedentă Iacobi rapoartă credința, său cum o numește el, puterea credinței, la sensibilitate, său la impresionare, și vede în dinsa opozițiunea rationamentului și a ratiunei, fiind că ambele expresiuni ultime, ca sinonime, el le întrebuințează pentru exprimarea caracterului finitului și a cunoștinței filosofice demonstrative, ce felu ea a fost pînă acum. Mai pre urmă, după esemplul lui Cant, el supune ratiunea rationamentului, și numește ratiune acea, ce mai înainte el a numit sens și credință. Credința mintală, contemplațiunea mintală compune pentru dînsul organul de studiu a lumii suprasensibile. Avînd un astu-fel de caracter, ea este opoziță rationamentului. Ea trebuie să fie capacitatea supremă, care percepe veritatea în fenomene și mai pre sus de fenomene, percepe mijlocul, care e ne'ntesul pentru sens și rationament. Rationamentului explicătoru este opoziță nu ratiunea explicătoare, ci acea, ce se revelă într'un mod pozitiv și se rezolvă neconditionat, adică, credința naturală și mintală. Precum contemplațiunea sensibilă depinde de ratiune, așa și ce mintală; și contra acestei contemplațiuni metodel demunstrativu este tot-atât de debil, cași contra contemplațiunei sensibile. Usul expresiunei de contemplațiune mintală Iacobi îl justifică prin absența unui altu terminu mai convenabilu. Limba nu are altă expresiune pentru determinarea modulu, cum o cuprindere, nesupusă sensurile esterne, se percepe într'un mod imediatu de sensul supremu. Dacă cine-vă dice, că el scie ceva, atunci noi avem

totu dreptul, săl întrebăm, de unde? Și in asemine casă el trebuie să se invoiescă, că această sciință Iau venit, scū dela sensulesternū, scū dela sensul spiritului. Cel de pre urmă este mai sublimū celui întâiū, intru cât genul umanū este superiorū celui animalū. Cu modulū acesta, adauge Iacobi, eū recunoscū cu curaju, că filosofia me plăcă dela sensul obiectivū și purū și că ea recunósce autoritatea acestui sensū, ca mai superioră. Capacitatea sensibilităței este capacitatea ce mai superioră a omului, carea intr'unū modū specificū distinge pre omū de animale; această capacitate este identică cu ratiunea, scū că ratiunea so produce din această capacitate a sensibilităței.

In ce opozițiune se află acest principiu a cunoscintei imediate cu filosofia, duple cum ea se dezvoltasē pōnū in acel timpū, Iacobi aū recunoscutū această într'unū modū evidentū. «Din timpurile lui Aristotel, dice el in introducerea colectiunei compositiunilor sēle, s'aū manifestatū in scōlele filosofice o tendință, care tot-de-una aū căutatū și care consta in acea, ca să supunē sciința imediată celei mediate, capacitatea contemplatiunei, care aduce cele întâi principii pentru totā cunoscința, capacitatei reflesiunei, stabilitā de către abstațiune, ca să supună prototipulū copieī, idea vorbei, ratiunea rationamentului, și chīar prin cel din urmă să ruinesē și să nimicēscē pre cel din-tāiū. Din acel timpū nimicū nu recunoscēu de veritate, afarā de aceea ce se pōte demonstra, și anume să se demunstre de doē-orī, in privirile sensibile și in ideī, in obiecte și in copiile lor, adică in vorbā; și numai in dīnsa, adică in vorbā recunoscēa esența realā a obiectelor, pre care și speraū, ca s'ō afle aici». Ci această filosofie, care admite numai ratiunea reflectătoare, trebuie să se termine infine cu nimicū, și să renunță la cunoscință. In rezultatul acestei filosofii putemū să avemū numai nihilismū.

RAPORTURILE LUI IACOBI CU FILOSOFIA LUI CANT ȘI POSTERIORĂ

§ 4. In ce raporturi stă Iacobi cu filosofia lui Cant, se pōte vedea și din cele diše. Privirile sēle Iacobi le espune in convorbirea, citată mai sus «David Ium», și anume in suplimentul acestui dialogū, unde el vorbescē despre «idealismul transcendentalū», iar parte in compositiunea despre «intreprinderea criticismului, de a supunē ratiunea rationamentului». Raporturile lui Iacobi cu Cant le putemū concentra in următoarele trei puncte: a) Iacobi nu se invoiesce cu teoria lui Cant despre cunoscința sensibilă. Contra ei el apăără punctul de

privire a empirismului, recunoște veritatea privirei sensibile, și negă aprioritatea timpului și a spațiului. Cant, dice Iacobi, mai ales caută să probese, că obiectele și raporturile lor sîntu nisce simple determinațiuni a «Eului» nostru, și că ele afară de noi nu esisî. Dcă el și dice, că reprezentatiunilor noastre li corespunde ceva, ca cauză, apoi rămâne cu totul necunoscutu acelu ceva. Legile privirei și ale cugetărei noastre nu aū dupre Cant nici o importanță obiectivă; cunoștința noastră nu contine în sine nimicū, ce ar avea o importanță obiectivă. Ci ar fi fostū absurdū, de a afirma, că în fenomene nu se manifestesē nici-cum veritatea, carea este ascunsă după dinsele. În fața unei asemenea suposițiuni era mai bine, de a nega obiectul, necunoscutū în sine, și a recunoște idealismul purū. «Fiind consecentū Cant, nu putea să presupunē nisce obiecte, care aducū impresiune în spiritul nostru. El trebuia să predice idealismul extremū». b) Din contra Iacobi în esență concade cu critica rationamentului lui Cant. Iacobi, că și Cant, afirmă, că rationamentul nu este satisfăcătorū, ca să cunoșcemū supra-sensibilul, și ideile supreme a ratiunei potū să fie percepute numai prin credință. Iacobi prescrie serviciū lui Cant în acea, că el aū îlăturatū ideile, ce sîntū nisce simple produse a reflecșiunii și nisce ideale logice. «Rationamentul, construind din idei idea ideilor și cu modul acesta suinduse treptat la idei, pōte cu ușurință să și imaginesē, că în puterea acestor mōdele pur-logice, celū urecū prestē privirile sensibile, el are nu numai capacitatea, ci chiar și misiunea determinată, de ase ureca mai pre sus de lumea sensibilă și de sine însuși, și să ajungē la cunoștința supremă, nedependentă de priviri, sciința despre lumea supra-sensibilă. Acastă amăgire și încredere în sine aū combătut'o și chiar aū ruinat'o Cant. Cu modul acesta, pentru rationalismul purū s'aū deschisū cel puțin unū locū liberū. În acēsta constă serviciile cele mari alui Cant, și chiar nemuritorē. Ci judecata ce drēptă a acestui inteleptū nu iaū permisū, de a ascunde de sine, că acest locū vagū trebuie indatā săse prefacă într'unū abisū, și că acest abisū va inghiti în sine tōtā sciința verității, dcă nu ni va veni în ajutorū D-deū, ca să ne ferescē de acēsta. Aici se întâlnește doctrina lui Cant cu ame». Cu tōte aceste;

c) Iacobi nu se unesce cu acea, dcă Cant negă cu plinitate ratiunei teoretice capacitatea cunoștinței obiective. Iacobi observă lui Cant în acea, că el aū disū despre ratiunea umană; că ea nu are facultatea, de a proba teoretic realitatea ideilor séle. Și Cant tōt încă cre-

dea, că neargumentarea acestor idei depinde nu dela natura lor, ci dela nesuficiența cunoșterii noastre. De aceia el a căutat pre calea practică ôre-care probe se întifice; ci această cale nedreptă trebuia fie căruia, care are mai multă atențiune, să i se pară privată de prudență, fiind-că aici argumentatiunea este neșosibilă și ne necesară.

Ci Iacobi nu se împacă, precum cu Cant, așa cu filosofia de după Cant. Mai ales nesuferită a fost pentru dînsul direcțiunea panteistică a acesteia din urmă. «Pentru Cant, filosofu în adevăr profundu, vorbele : D-șeu, libertate, nemurire, religiune aveu același sensu, ce ele aș avutu tot-de-una pentru ratiunea șănitoșă umană. Noișuntem nemulțemiti cu dînsul pentru acea, că el intru'nă modu pozitivu aș probatu nesatisfacțiunea tuturor argumentelor filosofiei speculative în folosul acestor idei. Ci defectuositatea probelor teoretice el aș implinit'o prin postulatele necesare ale ratiunei pure practice. Și chîar cu aceste filosofia, după convicțiunea lui Cant, aș fostu salvată, și scopul, ce tot-de-una aș fugitu de dînsa, acum aș fostu în adevăr ajunsu. Ci fiica filosofiei critice, Fichte, transformă ordinul moralu viu și actionătoru intru'nă D-șeu, care n'are nici consciință și nici existență nedependentă. În ôre-ce a doa fiică a filosofiei critice, Șeling, aș nimicitu cu totul distincțiunea primară, rămasă încă de mai 'nainte, dintre filosofia naturei și filosofia morală, dintre necesitate și libertate, și când ea d'edreptul aș anunțatu, că d'șupra naturei nu există nimic și că există număi singură natura, atuncî acesta n'aș provocatu nici ce mai mică mișcare și această fiică a doa este unu spinosismu streformatu, șeu unu materialismu idealisatu». Acestă ultimă părere despre Șeling, precum altele și mai împungătoare, aș provocatu respunsul cunoscutu al acestui filosofu : «Schelling's Denkmal der Schrift: „von den göttlichen Dingen, 1812.»

PRIVIRE CRITICĂ ASUPRA FILOSOFIEI LUI JACOBI.

§ 5. D'că noi vomu arunca o privire critică asupra punctulu de privire a filosofiei lui Iacobi, apoi prin particularitatea ei noi trebuie să recunoșcem separatiunea abstractă a rationamentulu de sensibilitate. Rationamentul și sensibilitatea lui Iacobi nu se potu pune în armoniă. «În inima me, șice el, este o lumină, ci de'ndată, ce eu voiescu a o aduce în rationamentu, ea se stinge. Care din ambele evidente este veră? Evidența rationamentulu, care deși indică nise formule solide, ci în dosul lor descopere unu abis, șeu lumina ini-

mei, care deși cu ușurință se sue în sus, ci cu toate aceste, îi lipsesc cunoștința determinată? Pute spiritul omului să cunoască viritatea, decât în dînsul ambele aceste lumini nu se unesc într-o lumină? Și se poate percepe această conunire în altă mod, decât numai prin mijlocul minunii?» Dece Iacobi, pentru ca ore-cum să nimicescă această opozițiune dintre rationamentu și sensibilitate, au pus în locul cunoștinței mediate, pre ce imediată, apoi acesta au fostu numai o amăgire de sine. Și păruta sciință imediată, în care Iacobi vede un organ distinctu pentru cunoșcerea lumii suprasensibile, este de asemenea imediată, ea trebuie să trece printr'unu șir de condițiuni subiective, și poate să se dea pre sine de imediată numai sub condițiunea, de ași uita cu totul istoria sa proprie.

CAPITUL III.

FILOSOFIA EULUI SUBIECTIVU

FICHTE

DATE BIOGRAFICE ȘI BIOGRACE ASUPRA LUÎ FICHTE.

§ 1. Ioan Gotlib Fichte s'au născutu la 1762 la Ramena în Laușița superioară. Unul din aristocrații Silesiei l'au luat de copil și l'au dat mai întâi pentru instrucțiune unui predicator, după aceea l'au trimis într'unu institutu din Selpfort. La etatea de opt-spre-deci ani el a intrat în universitatea din Ien, pentru ca să asculte teologia. În curând el a simțit înclinațiunea spre filosofie și o influință distinctă au avut asupra lui filosofia lui Spinoza. Circumstările esteriore, ce l'au adus totu felul de nelinisc, au contribuit foarte mult la formarea caracterului și a voiei lui. De la 1784, el a ocupat funcțiunea de educător în diferite case mari din Sacsonia; și tot acolo, pre la 1787, au cerut un loc de preot de sat și i s'au refusat sub cuvânt, că ideile lui în respectul religiei îl împedă spre acesta. El a trebuit săși lasă patria sa, de care era legat cu spiritul, și la 1788 el a ocupat locul de învățător de casă în Turic, și aici au făcutu cunoștință cu devotarea sa soție, nepoța lui Cloștoc. Tămna pre la 1790 el s'au reintors în Sacsonia și s'au ocupat cu lectiunile private în Leiptig; și grație unor asemenea lectiuni private, ceel făcea unui student, s'au ocupat și cu filosofia lui Cant. În primăvera anului 1791 noi îl găsim în

Varșava, învățătoru de casă, apoi în Königsberg, unde el s'a duse cu scopu de a cunoșce personalmente pre Cant, pre care îl respecta foarte. În locu de recomandatiune, el ia prezentatu compositiunea sa «Critica tuturor revelatiunilor», scrisă de dînsul în patru săptămîni. În dînsa Fichte căuta a deduce posibilitatea revelatiunei din ratiunea practică. Această posibilitate nu se face evidentă în modu pur a priori, ci ea devine înțelesă numai sub condițiunea empirică și anume trebuie să ni prezentăm, că omenirea se află într'o astfel de disoluțiune morală, că legea morală numai are nici o importanță pentru voia lui, și că toată moralitatea a despărut. În asemenea casu putem să acceptăm de la D-zeu, ca dela administratorul moralu al lumii, că el va înfrînge în omenii nise dorințe pur-morale prin mijloce sensibile, că el se va descoperi pre sine, ca unu legiuitor în lumea sensibilă printr'unu fenomenu particularu și conform cu acest scopu. Și cu modul acesta, într'unu asemenea casu, o revelatiune particulară ar fi devenit unu postulat a ratiunei practice. Cuprinderea posibilă a acestei revelatiuni Fichte a căutat, să o determine apriori. Această compositiune, ivinduse anonimă în 1792, a atrasu atențiunea tuturor și toți priveu la dînsa, ca la o produțiune a lui Cant. Ea a motivat, ca Fichte îndată după aceasta, la 1793, să fie chemat din Turic, unde el se dusesse, ca să efectue nunta sa, la catedra de filosofie din Ien, în locul lui Reingold, care atunci se strămutase la Chil. Tot în acest timp Fichte a publicat uniu compositiune sa, intitulată «Manualu pentru corectarea privirilor asupra revoluțiunei franceze», și care compositiune a lăsat după sine o impresiune rea despre guverne.

În primăvera anului 1794 a intrat în funcțiunea sa ce nouă. El a vădit, că reputatiunea lui publică a crescut repede. Cu o serie întregă de compositiuni, precum «doctrina despre știință» 1794, «Dreptul natural» 1796, «Doctrina despre moralitate», Fichte a căutat, să legitimesse și tot-o dată să espună principiul său cel nou, care întrecea privirile lui Cant; cu aceste compositiuni el a căpatat o influență mare literară în Germania, și acesta cu atîta mai mult, fiind că în acele timpuri universitatea de Ien era una din universitatile cele mai înfloritoare și tot-o dată aici erau adunate și toate mințile cele mai producătoare. Fichte era în legăturile cele mai strînse cu Goethe, Șiler, frații Șlegel, V. Humboldt și Hufeland.

Din nenorocire însă aceste legături nu s'a continuat multu timp.

La 1795 Fichte a luat parte la publicatiunea « foiei filosofice », întreprinsă de Nitgamer. Unul din colaboratori, rectorul Forberg în Zalfeld a voit să publice prin foie la 1798 un articol despre « determinatiunile ideei religioase ». Fichte a fost de părere, ca să nu se imprimese, și, deși el a acceptat articolul, lău precedat de o introduciune, unde el vorbea despre « fundamentele credinței noastre în administratiunea lumii de D-deu », și în această introduciune el căuta a ilătura, se u cel puțin a indulci acea, ce s'ar fi putut părea scandalos în articolul lui Forberg. Ambele compositiuni a provocat inculpări puterice în ateism. Curfirstul Sasoniei a interzis foia în domeniile se le și a impus herzogilor, cari erau eforii universității de Ien, ca să cère dela autori explicatiune și conform rezultatului urmăririi săi supună la o responsabilitate severă. Fichte, repunđend la edictul de confiscatiune a foiei, s'a îndreptat spre sine public incompositiunea intitulată : « Apelă la publică ». Compositiune, în care el propunea ca foia să fie mai întâi lectată, și apoi confiscată. Iar pentru guvern el a scris compositiunea « Îndreptătirea judeciării a redactorilor foiei filosofice contra inculpării în ateism ». Guvernul de Veimar, care voia să impăce lucrul, a întârziat cu decisiunea. Ci când Fichte a aflat pre sub mână, că totul are să se mărginesc în observatiuni, făcute unia din părțile inculpate, atunci el a scris unia din membrii guvernului o scrisore particulară, în care el a cerut, se u judecată duple lege, se u desculpăre și că în casu de observatiuni el își dă dimisiunea. Scrisorea s'a terminat cu amenințarea, că mulți din amicii lui părăsesc împreună cu dînsul universitatea, ca să fundese o altă universitate în Germania. Guvernul a privit această explicatiune, ca demisiune, lăsând să se întelege, că obserbatiunile nu puteau filăturate. Devenind suspect atăt în respectul religios, cât și politic, Fichte în deșert căuta un loc de refugi. Prințul Rudolstadt, la care el s'a adresat, lău refusată protectiunea și chiar prezența lui în Berlin (1799) a provocat în oraș mică nelinișc. În Berlin, unde se afla în relatiuni cu Frideric Slegel, Sleermach și Novalis el s'a reformat cu incetul privirile se le. Fapta din Ien lău pus în positiune de a renunța la privirile se le morale și unilaterale, de care el se tinea pönă acum, fundându-se pre punctul de privire a lui Cant, și a se întorce spre sfera religioasă; el acum căuta de a împăca religiunea cu privirile se le sciintifice.

când au căzut într-o speță de misticism și acesta se poate socoti a doua formă a doctrinei lui Fichte.

Câți-va ani el a petrecut în Berlin, ocupându-se particular, unde tot-o-dată a făcut și lectii publice pentru clasa erudită; apoi el a fost recomandat de Beim și Altheim secretariului imperial, Haldenberg și în 1805 el a căpătat catedra de filosofie în Erlangen și tot-o-dată permisiunea, de a se întorce îarna în Berlin, unde a făcut lectii publice, ca și pînă acum. Si așa, în iarna anului 1807—8, adică când în Berlin era prefect mareșalul francez, el a făcut în Berlin renumitele sele lectii intitulate «cuvinte către națiunea germană», sub sunetul barabelor inamice. Mai ales el a insistat asupra imfințării universității din Berlin, fiind că Fichte spera, că numai prin o reformă complectă el va isbuti, că să re'noască Germania. Când în 1809 a fost deschisă universitatea, Fichte a devenit în anul întâia decanul facultății filosofice, iar în anul al doile a ajuns chiar Rector. În rebelul pentru liberare el a luat o parte activă, atât cu vorba cât și cu fapta. Femea lui caufând pre cei infirmi, a căpătat un tifos de nervi, de care mai pre urmă a scăpat, și sacrificiu acestei infirmități au căzut chiar Fichte, și el a murit la 28 Ianuarie 1814, neîmplinind chiar și 52 de ani ai vieții.

În espunerea filosofiei lui Fichte noi trebre să distingem două periode, esentialmente distincte în filosofisarea lui și anume: cel de Ien și de Berlin; cel întâiu la rîndul său se imparte în două părți, din care una concade cu «doctrina lui despre știință», iar cealaltă cu «filosofia lui practică.»

I. FILOSOFIA LUI FICHTE ÎN FORMA EI CE PRIMITIVĂ.

FILOSOFIA TEORETICĂ A LUI FICHTE, SĂU DOCTRINA LUI DESPRE ȘTIINȚĂ.

§ 2. Că idealismul subiectiv al lui Fichte este numai un rezultat, ce decurge, ca o consecință logică din sistema lui Cant, noi acesta am indicat-o mai sus. Fichte a tras numai o consecință necesară, când el a lepădat obiectul lui Cant în sine însuși, pre care Cant îl privea ca real, deși nu-l cunoscuse, și când el pre impulsunea esteriôră a spiritului, pre care Cant o prescrie obiectului în sine însuși, vine de o prescrie însuși spiritului și o recunoște, ca

pre unŭ actŭ propriŭ a lui. *Esistŭ numai «Eŭ» și totŭ, ce se ȃice limitatiunea Eului prin obiectele esteriore, este o limitatiune de sine, provenitŭ sieși tot dela Eŭ.* Eca tesa principală a idealismului lui Fichte.

Fichte stabilește idea capitală a „doctrinei sŭle despre sciință“, in modul următorŭ. In fie-care experiență ni sŭntŭ date Eul și obiectul sŭu, unul lŭngă altul. Pre care din aceste doŭ laturi a sciintei trebuie să o deducemŭ din alta? Cănd filosoful face abstractiune de Eŭ, atunci el are obiectul in sine insuși și trebuie să privescă-la presentatiuni, ca la productele obiectului; cănd insŭ el face abstractiune de obiectŭ, atunci el are Eul in sine insuși. Directiunea ăntăia a sciintei este dogmatică, iar adoa idealistică. Ambele aceste directiuni nu se cufundă intre dinsele și o a trea directiune este imposibilă. Cu modul acesta noi trebuie să alegemŭ una din aceste doŭ directiuni. Și ca să ne convingemŭ, pre care din doŭ directiuni trebuie să urmămŭ, observămŭ: *a)* Eul se manifestesă in cousciință, in ăre-ce obiectul singurŭ de sine este o pură inventiune, fiind că noi in consciință avemŭ ceva numai semtibilŭ; *b)* Dogmatismul trebuie să esplice producerea presentatiunei, el o esplică cu obiectul, luatŭ in sine insuși; el se produce din ast-feliŭ de realitate, ce nu se ăflă in consciință. Că esistența produce numai esistență și nu presentatiune. Si așa, adevărul este in laturea idealismului, care își are inceputul nu in esistență, ci in ratiune. Ratiunea pentru dŭnsul este numai acionătoare și nu pasivă, fiind-că ea este partea primară și absolută; de acca ei nu ăpartine esistența, ci numai actiunea.

Formele acestei actiuni, sistema modului de acionare necesarŭ ratiunei, noi trebuie să le deducemŭ din esența ratiunei. Cănd noi luămŭ din experiență legile ratiunei, cum ău făcutŭ Cant cu categoriile sŭle, atunci noi comitemŭ doŭ erori: *a)* Pre această cale nu se vede nici-cum cauza, pentru care ratiunea trebuie să lucre intr'o directiune și nu intr'altă, și decă sŭntŭ luate din experiență legile imanente, legile ratiunei. *b)* Pre această cale nu se pŭte esplica nici modul, cum se produce chŭiar obiectul. Prin urmare, precum principiile ratiunei, așa și obiectivitatea trebuie să fie deduse din Eŭ.

Cănd Fichte ău ajunsŭ la aceste rezultate, credea, că el ău espri-matŭ adevăratal sensŭ a doctrinei lui Cant. « Ce este in adevăratal sensŭ sistema me, eŭ o spunŭ singurŭ, și eŭ sŭntŭ convinsŭ, că ea nu este, decă unŭ criticismŭ, și ori-cum vorŭ numio in altŭ modŭ, aceste

numiri n'au săse raporte la dinsa.» Fichte afirmă, că sistema lui are aceleși priviri asupra obiectului, ca și filosofia lui Cant. Ci multimea apărătorilor și a următorilor lui Cant, dupre părerea lui Fichte, n'au intelesu nici-cum pre Cant in idealismul său.

In introductiunea a doa a «doctrin-ii despre sciință» Fichte concade in opiniune cu esplicatoriî criticeî ratiunei pure in ace privire, că in dinsa suntu locuri, unde Cant cere impresiunii, aduse ore-cum subiectului de din afară, ca nisce conditiuni materiale ale realității obiective; și in fața acestora Fichte adauge, că aceste locuri putine nu se potū nici-cum împăca cu acele locuri mult mai numerose a criticeî, unde se vorbesce direct, că despre impresiunea din partea obiectului transcendentalū, care esistă in sine și afară de noi, nu trebuie nici s'aminimū, decât noi la Cant prin fundamentul impresiunilor trebuie să intelegemū altū-csva, afară de cugetarea pură. «Pōnē atunci, adauge Fichte, pōnē când Cant nuse va pronunța precis, decât el deduce sensatiunile din impresiunile, aduse noi de obiecte in sine in-suși, său, făcēnd usū de terminologia lui propriă, că sensatiunile noi trebuie să le espicămū prin obiectul transcendentalū, care esistă de sine și afară de noi, eū dicū, pōnē atunci nu voiū crede celor, ce'mi vorbescū alt-feliū despre Cant. Și decât Cant va da o asemenea esplacatiune, eū voiū privi la critica lui mai curēnd, ca la a productiune a occasionalului, decât a ratiunei.» Cu tōte aceste bătrīnul Cant n'au intārđiētū, de a da acēstā aplicatiune. Prin Intelligenzblatt der Allg. Literaturzeitung (1799), el intr'unū modū formalū-aū rēspinsū correctiunile, ce Fichte voia a introduce in sistema sa, și aū protestatū contra aplicatiunei arbitrare a compositiunilor sēle, insistānd asupra sensului literalū a teoriei sēle din critica ratiunei. Reingold face observatiunea următore cu acēstā ocasiune și dice: «că din timpul esplacatiunei sciute și publice făcute de Cant lui Fichte, nu mai rēmāne nici o indoelā, că Cant aū intelesū sistema sa, și aū voitū, ca lectorul să o intelgā cu totul altrāminte, de cum o intelegea și o esplaca Fichte. De aici putemū să tragemū conclusiunea, că in-suși Cant nu privesce la sistema sa, ca la unū ce neconsecentū, numaī pentru acea, că ea presupune ceva esteriorū subiectului. Ci de aici iarāși nici-cum nu putemū con hide, că Fichte să amāgesce, când el in recunōscerea obiectului singurū de sine gāsesce sistema lui Cant necons-cintā». Că chiar Cant aū simtitū acēstā neconsecință se prebēsē prin schimbările, ce el aū introdusū in editiunea adoa a criticeî ratiunei pure;

el aici pre latorea idealistică a sistemei se le au înjosit'o și au rădicatū pre ce empirică.

Din cele vorbite se vede, că idea generală a doctrinei despre sciinț este Eul, luatū ca principiu și totul se deduce din acest Eū. Și acum e chiar de prisosū să observămū, că prin acest Eū Fichte intelege nu unū individū separatū, ci Eul generalū și rationalitatea generală. „Eul“ și „individualitatea“, „Eul purū“ și „empirică“ sūntū nisce ideī cu totul distincte între sine.

În respectul formeī «doctrina despre sciință» trebuie să ni presinte observatiunea următoare: «Doctrina despre sciință», duple privirile lui Fichte, trebuie să stabiléscē principiul supremū, din care să se deducē tôte tesele. Acest principiu supremū trebuie să fie veritabilū singurū de sine. Décă în genere sciința nōstră nu trebuie să fie cārpitā, apoi unū asemine caracterū trebuie mai ales să aibā principiul supremū. Ci fiind că unū asemine principiu nu pōte să fie probatū, apoi aici totul depinde dela cercare. Trebuie să facemū probā și numai ast-feliū putemū să stabilimū argumentul acestui principiu. Décă noi aflāmū principiul, la care se pōte reduce tōtā sciința, apoi cu acēsta se va și proba, că acest principiu este fundamentalū sēū primarū. Ci afarā de principiul primarū noi putemū încā să ni presentāmū și alte doē, din care unul va fi duple continutū neconditionatū, iar duple formā conditionatū cu principiul primarū și din acest principiu se deduce și altul de unū caracterū imversū. Aceste trei principii se vorū referi între dînsele ast-feliū, că cel al doile va fi opositū celui āntāiū, și că din ambele principii, luate la unū locū, se va deduce principiul al treile. Décă ni aducemū aminte de acea, ce s'aū fostū observatū mai sus, apoi, dupleacēt planū, principiul primarū și neconditionatū decurge din „Eū“, al doile este obiectul opusū, sēū „Non-Eul“, și al treile cuprinde pre „Eū“ în reacțiunea lui contra obiectului, sēū contra „non Eului“.

Metodul lui Fichte, sintesa tesei și a antitesei, este același, ce aū avutū mai pre urmă Hegel, adică conunirea metodului sinteticū și analiticū. Sērviciile lui Fichte în acēstā privire constā în acea, că el cel āntāiū aū dedusū ideile fundamentale filosofice dintru'nū singurū punctū și léū pusū într'o legăturā internā, înlocū de aface, ca și Cant, luāndule empiric și apoi preserīndule unul dupō altul. El plēcā dela o sintesā fundamentalā, aflā în dīnsa prin mișlocul analise contra-licțiuni și apoi impacā acēste contradicțiuni într'o altā sinteā

determinată. Ci și în această adică sintesă analiza din nou descoperă contradicțiunii; și cu modul acesta trebuie să aflăm între sintesă, și așa mai departe; pînă când aflăm ast-feliu de contradicțiuni, care nu se mai pot uni cu plinitate, ci numai într'un mod aprosimativ.

Noi acum cu aceste priviri generale am ajuns în fața «doctrinei despre știință.» Doctrina despre știință se împarte în trei părți: a) principiile doctrinei generale despre știință, b) Principiile cunoștinței teoretice, și c) principiile cunoștinței practice.

Principiile supreme, cum s'au spus, sînt trei, unul absolut neconditionat și două absolute conditionate.

PRINCIPIUL ABSOLUT-PRIMAR ȘI ÎN TOTUL NECONDITIONAT.

§ 3. Acest principiu trebuie să exprime acel fapt și acțiune la un loc, care zace în fundamentul fie-căria conștiință și care singură face posibilă această conștiință. Acest principiu fundamental este *tesa identității* $A=A$. Această tesa este permanentă și nu poate fi nici într'un mod înlăturată, cu toate că noi am putea să nimicim toate definițiile empirice a conștiinței. El este un fapt a conștiinței și de aceea trebuie să fie admis de toți; ci tot-o-dată el nu este ceva conditionat, ca fie-care fapt empiric, ci, ca un act liber, el este neconditionat. Când se afirmă, că această tesa este veritabilă fără de un altă fundament, apoi prin acesta chiar se recunoște posibilitatea, de a admite ceva neconditionat. Si cu această tesa se stabilește nu ceea, că A este, ci numai ceea, că dacă A este, apoi el este A. Aci se vorbește nu de continutul tesei, ci numai despre forma ei. Și așa, tesa $A=A$ după continutul său este conditionată, ipotetică, ci numai după forma sa, după legătura sa este neconditionată. Dacă noi voim să avem o ast-feliu de tesa, care să fie neconditionată, precum după cuprinderea așa și după legătura ei, atunci în locul lui A noi punem pre „Eü“, și la acesta avem tot dreptul; fiind că legătura dintre subiect și predicat, stabilită prin județul $A=A$, este stabilită și în Eü prin Eü. Cu modul acesta, tesa $A=A$, se transformă în tesa „Eü=Eü“. Această tesa din urmă este neconditionată nu numai după formă, ci și după cuprindere. Si acesta pentru cuvântul, că în locul tesei „ $A=A$ “, noi nu putem să dicem A este, în ore-ce în locul tesei „Eü=Eü“, putem foarte bine să dicem „Eü sînt“. Fundamentul de explicație a tuturor faptelor empirice con-

sciinței constă în acea, că mai înainte de totă tesa, formată din Eü, noi trebuie să admitem pre Eü.

Acastă tesă neconditionată, tesă fundată pre sine însuși, este fundamentul a tóteii acțiunii în spiritul uman, prin urmare este caracterul pur al activității, existând prin sine însuși. Eul se stabilește pre sine însuși și el există prin sine însuși numai în puterea acestei poziții și numai pentru cuvântul, că el s'aü admis pre sine însuși. Si vice-versa, Eul admite existența sa în puterea existenței tei sele pure. El este de-o dată acționătorul și produsul acțiunii. „Eü sântă“, această este expresiunea singurului fapt posibil, și identic cu acțiunea. În respectul logicii noi avem prin principiul primar „a doctrinei despre sciință“ $A=A$, legea logică a identității. Dela tesa „ $A=A$ “ noi am ajuns la tesa „ $Eü=Eü$ “, și am lăsat să se înțeleagă, că nu tesa de pre urmă își primesce demnitatea sa de la ce dintăia, ci din contra. Ce întâia condițiune a fie-cărui judecș este Eul, care stabilește legătura dintre subiect și predicat. Și așa, legea logică a identității se produce din $Eü=Eü$. În respectul metafisic noi căpătăm din principiul primar a „doctrinei despre sciință“ categoria *realității*. Noi căpătăm această categorie atunci, când noi ne abstragem delă continut și străbatem numai în forma activității spiritului uman. Din Eü, luat ca subiect absolut, se deduce totă categoria.

B. PRINCIPIUL AL DOILE ESTE CONDITIONATÜ DUPRE CONTINUTÜ ȘI NECONDITIONATÜ DUPRE FORMÄ.

§ 4. Acesta, ca și cel dintăiu, nu pöte să fie probatü seü dedusü; el de asemine este unü faptü a consciinței empirice; el este tesa „non $A=non A$ “. Acastă tesă dupre formă este neconditionată, fiind că ea este o tesă liberă, unü faptü și o acțiune liberă tot-de-o dată, precum și tesa primară, din care ea nu pöte fi dedusă; ci dupre cuprinderea ei, dupre materiä, ea este conditionată, fiind că, pentru ca să putem avea nonA, noi trebuie să avem mai înainte pre A.

Să observăm acest principiu mai da apröpe.

În principiul primar $A=A$ forma actului este tesă, iar în al doile ea este contradicțiune. Aici se face contradicțiunea neconditionată și această contradicțiune este dupre formă acțiunea în totul posibilă, care nu se află sub nici o condițiune și nu se rădimă pre nici unü fundament mai superior. Ci dupre materiä sa, această tesă presupune

o alta; pentru ca să avem un $\langle \text{non-A} \rangle$, trebuie să avem mai înainte un A . Ce este acest non-A , eu încă nu știu, și eu știu numai atâta, că el este contradicțiunea unui $\text{ôre-care } A$. Cu modul acesta eu știu, ce este non-A numai sub condițiunea, de aici, ce este A . Ci A este stabilită prin E ; primordial nu se admite nimic, afară de E , și numai el se admite necondiționat. De aceea și să se opună necondiționat poate numai E . Accea, ce este opusă acestui E , este non-E . Principiului $\langle E \rangle$ ise opune într'un mod necondiționat $\langle \text{non-E} \rangle$, acesta este al doilea fapt al conștiinței empirice. Principiul $\langle \text{non-E} \rangle$, în puterea contradicțiunii sale, trebuie să contină ceea, ce este oposită tuturor determinațiilor, ce aparțin principiului $\langle E \rangle$. Precum din principiul primar $E = E$ se produce legea logică a identității așa și din principiul al doilea $\langle \text{Eul nu este egal cu non-Eul} \rangle$ noi căpătăm legea logică a contradicțiunii. În respectul metafizic, când noi ne abținem de la acțiunea determinată a judecării și ne ducem de drept la forma concluziei, ce duce de la contradicțiune la neexistență, noi căpătăm din principiul al doilea categoria negației.

C. AL TREILE PRINCIPIU CONDIȚIONATĂ DUPRE FORMĂ SA.

§ 5. Acest principiu mai că poate fi probat, fiind că el se determină prin cele două. La fie-care pasă noi ne apropiem de domeniul, unde totul poate să fie probat. Principiul altreile, condiționat după formă și necondiționat după conținut, înseamnă, că cestiunea acțiunii, ce se exprimă prin acest principiu, ni este dată de cele două principii espuse mai sus, ci nu ni e dată soluțiunea. Soluțiunea se efectuează necondiționat și simplu numai prin învoirea rațiunii. Cestinea, pe care trebuie să o rezolve principiul altreile, constă în ceea, ca să împacă contradicțiunea, ce se conține de celelalte două principii. Pe de o parte, E se nimicesce cu totul prin non-E ; E nu se poate admite până când noi presupunem non-E . Pe de altă parte, non-E se admite numai în E , în conștiință; și cu modul acesta E nu se nimicesce prin non-E , și E nimic nu rămâne nenimicită. Prin urmare în rezultat noi amăve $\text{non } A = A$.

Ca să resolvăm această contradicțiune, care amenință identitatea conștiinței noastre și este singurul fundament necondiționat al conștiinței noastre, noi trebuie să aflăm pe X , în puterea cărua ambele

pincipii primari ar putea să devină regulate, nenimicind identitatea conștiinței. Contradictiunile Eū și non-Eū trebuie să se egalescă între dîsele, fîră asă nimici reciprocamente; ele trebuie să fie luate numai în identitatea conștiinței. Cum putem noi să cugetăm de-o dată la esitență și neessistență, la realitate și negatiune, fîră ca să nimicim pre una prin cealaltă? De acea, aceste principii trebuie să fie mărginite reciprocamente. Și așa *X nostru însemnă limitatiunea*, care exprimă un act original alui Eū, și privit, ca categoriă, el este categoria «*determinatiunei și a limitatiunei.*» Ci în limitatiune noi avem și categoria cantității; fiind că a limita ceva însemnă a nimici realitatea lui prin mijlocul negatiunei nu în totul, ci în parte. De acea în idea limitatiunei, afară de ideile realității, zace încă idea de separatiune, și în genere capacitatea spre determinatiunile cantitative. Cu actiunea limitatiunei, precum E-ul așa non-E-ul se presupune, că ei sîntu separabili. Mai departe, din principiul al treile, precum și din cele două primari, se deduce legea logică. Cînd noi facem abstractiune de cuprinderea determinată, de Eū și non-Eū, și lăsăm numai forma conunirei contradicțiunilor prin mijlocul ideii de separatiune, atunci noi avem legea logică a «*fundamentului,*» care pôte fi exprimată prin formula: «*A din parte nu este non-A și non-A din parte nu este A.*» Fundamentul este fundamentul relatiunei, intru cît fie-care contradicțiune concade cu contradicțiunea sa intru'nă semnă ôre-care; el este fundamentul distinctiunei, intru cît fie-care asămănare se șupune intru'nă punctu ôre-care obiectului, seminu cu dînsul.

Tot, ce este certu într'unu modu neconditionat, ni se procură de aceste trei principii. Noi le putem uni în formula următoare: *Eul opune în Eū Eului separabilu non-Eul separabilu.* Mai sus de acastă cunoscînță nu merge nici o filosofă, și fie-care filosofă fundată trebuie să ajungă pînă la dînsa, și conform gradului sîu de percepere, ea devine doctrină despre sciință. Totu ce se cuprinde mai departe în sistema sciinței, trebuie să fie dedusă de aici, și mai înainte de tôte împărtirea doctrinei despre sciință. În tesa «*că Eul, și non-Eul se limitesc reciproc,*» zacu următoarele două tese: a) Eul se admite pre sine, ca limitat prin non-Eū; adică Eul se presintă, ca o capacitate cunoscătoare. b) Eul admite non-Eul, ca limitat prin Eū, adică Eul se presintă, ca acționatoru. Tesa ce d'întăiu zace în fundamentul părții teoretice a doctrinei despre sciință, iar adoa în fun-

damentul părții ei cei practice. Partea de pre urmă rămâne pentru prima oră în lături; fiind că non-Eul, ce trebuie să fie limitat prin acțiunea Eului, încă nu există, și noi trebuie să acceptăm, ca să vedem, decât el poate căpăta realitate în partea teoretică.

Fundamentul științei teoredice trece pîntr'un șir de antitese și sintese. Sintesa fundamentală a doctrinei teoretice despre știință este tesa: «Eul se admite pre sine determinat prin mijlocul non-Eului». Și analizând această tesa, noi aflăm în dînsa nîsco tese noi, și suse ei, care sîntu contrare una altia. a) Non-Eul, ca acționător, determină pre Eul, care pentru acesta este și pasiv; ei fiind că fiecare acțiune trebuie să purcedă din Eul, apoi b) Eul se determină pre sine prin acțiunea absolută. Aici contradicțiunea constă în cea, că «Eul, trebuie să fie de-o-dată și activ și pasiv. Și fiind că această contradicțiune ar nimici tesa de mai sus, și o dată cu acesta și unitatea conștiinței, atunci noi trebuie să căutăm o sintesă nouă, în care se unesc contradicțiunile indicate. Sintesa acesta se produce ast-feliu, că ideile de acțiune și pasivitate, care sîntu continute de ideile realității și negatiunii, găsesc punctul de împăcare în idea separatiunii. Tesele: «Eul determină» și «Eul se determină» se impacă în tesa: „Eul se determină pre sine în parte și devine determinat din parte“. Ci atât la una, cât și la cealaltă noi trebuie să privim, ca la una și aceeași tesa. De cea câte părți de realitate Eul admite pentru sine, tot atâtea părți de negatiune el admite în non-Eul, tot atâtea părți de negatiune el admite pentru sine. *Acastă determinatiune este determinatiunea reciprocă, seü acțiunea reciprocă.* Ast-feliu Fichte deduce ultima categorie din cele trei, care sîntu cunoscute, duple tablita lui Cant, sub numele de categoria relațiunii, seü a raportului.

Tot ast-feliu și anume prin mijlocul sintesei contradicțiunilor aflate, deduce Fichte, și alte două categorii de aceeași classă, adică categoria causalității și a substanței. Această deducțiune constă în cea, că intru cât Eul se determină, și prin urmare este pasiv, intru atîta non-Eul are realitate. Cu modul acesta, categoria acțiunii reciproce, pentru care era fîr distincțiune, căria din lături se afirmă realitatea, seü negatiunea, se determină ast-feliu, că Eul este pasiv, iar non-Eul activ. Idea, ce exprimă aceste raporturi, *este idea causalității*. Cea, căria se prescrie acțiunea, *este cauza*, realitatea primordială, și căria se prescrie pasivitatea *este efectul*; și ambele, privite în legătură, se numesc *acțiune*. Pre de altă parte, Eul se determină,

pre sine însuși. În această constă contradicțiunea. a) «Eul» se determină singur pre sine, prin urmare el este acel, ce determină, acționatorul. b) ci el, determinându-se singur pre sine, este tot-o dată și acel determinat, pasivul. Cu modul acesta, în același raport se prescrie realitatea și negatiunea. Pentru rezoluțiunea acestei contradicțiuni trebuie să aflăm un ast-feliu de mod de acționare, care în unul și același timp este acțiunea și pasivitatea. Eul trebuie să determine pasivitatea sa prin acțiune și acțiunea sa prin, pasivitate. Această soluțiune se capătă prin mijlocul *idei de cantitate*. În Eul mai înainte de toate se presupune totă realitatea, ca o cantitate absolută, ca o unitate absolută, și din acest punct de privire putem să comparăm pre «Eul» cu cel mai mare cerc. Ci o cantitate determinată de acțiune, sau o sferă determinată în interiorul acestui cerc de acțiune, cu toate că este în totul realitatea, este însă în comparațiune cu acțiunea întregă negatiunea acestui întreg, sau pasivitatea. Cu această noi am aflat împăcarea primordială și ea zace în *idea de substanță*. Când Eul este privit, ca o circumferința completă, ce conține în sine toate realitățile, el este substanța și întru cât el se presupune într-o sferă detremănată a acestei circumferințe, întru atâta el este existență ocațională. Ci existența ocațională nu e intelegibilă for de substanță; fiind că, pentru ca să scim, că unu ce este o realitate determinată, trebuie să raportăm pre acest ce la realitate în genere, sau la substanță. Substanța este totă adunatura schimbărilor, în genere intelegibilă. Existența ocațională este unu ce determinat, ce se schimbă împreună cu altă existență schimbătoare. «*Primordialmente există numai o singură substanță, și această substanță este Eul*», și în această substanță primordială există toate esistențele posibil ocazionale, și prin urmare toate realitățile posibile. Eul singur de sine este în totul imfinit; Eul însă, privit ca cugetare și acțiune, este imitatiune. Cu modul acesta sistema lui Fichte este unu spinosism, ci numai, după cum la calificat foarte bine Iacobi, unu spinosism streformat și idealistic.

Se observăm aici lucrul mai de aproape. Obiectivitatea, care a fost neglijată încă de Cant, Fichte a fost nimicită cu plinitate. Există numai Eul. Ci Eul presupune pre non-Eul, și prin urmare presupune unu obiectu ore-care. În ce mod Eul ajunge la o țesă de felul acesta, aceasta trebuie să ne arate mai departe doctrina teoretică despre știință.

La raporturile dintre Eu și non-Eu există două priviri extreme, având în vedere punctul de plecare, adică, dacă acest punct este ideea cauzalității, sau a substanței. a) Dacă noi plecăm de la ideea cauzalității, atunci cu pasivitatea Eului trebuie să admitem activitatea non-Eului. Aici distincțiunea dintre activitate și pasivitate se înțelege nu cantitativ adică pasivitatea se percepe nu prin măsurarea acțiunii, ci pasivitatea se opune calitativ acțiunii, și prin urmare, activitatea, opusă non-Eului este fundamentul real al pasivității Eului. b) Dacă plecăm de la ideea de substanță, atunci prin activitatea Eului se va introduce și pasivitatea în sine. Aici pasivitatea după calitate sa nu este altă ceva, decât activitatea, ci activitatea măsurată. Cu toate acestea, precum după privirea întâia Eul pasiv s'ar condiționa cu un fundament, care era distinct de Eu, din punctul de vedere al calității, sau cu un fundament real, aici Eul are de condiție așa numai activitatea măsurată cantitativ a Eului, sau, că el are un fundament ideal. Privirea întâia este un realism dogmatic, iar a doua un idealism dogmatic. Privirea de pre urmă afirmă, că toată realitatea non-Eului îi este impusă de Eu; din contra, după privirea întâia se spune, că a transporta realitatea este peste putință, dacă nu se presupune realitatea independentă a non-Eului, dacă nu se presupune obiectul singur de sine. Ambele priviri formează o contradicție, care trebuie să fie rezolvată de o sinteză nouă. Fichte caută această sinteză a idealismului și a realismului, prezentând sistemul de împănare a idealismului critic. Pentru acest scop el caută a proba, că fundamentul atât real cât și ideal, este unul și același. Nici activitatea simplă a Eului nu este fundamentul realității non-Eului, și nici activitatea simplă a non-Eului nu este fundamentul pasivității în Eu. Atât una cât și cealaltă trebuie să fie înțeleasă astfel, că asupra activității „Eului” se efectuează, nu fără de colucarea Eului, o impulsie într-o direcție opusă, impulsie, care înfrânge activitatea lui și o reînfrânge asupra sa însuși. Această impulsie constă în aceea, că latura subiectivă nu poate să se desfășure mai departe, că activitatea Eului tindând mai departe, se reînforțează la sine însuși, și în urmarea căreia se și produce limitarea de sine. Acea, ce noi numim obiecte, nu este alt-ceva, decât diversele înfrângeri ale activității Eului asupra acestei impulsii neînțelese și tot aceste determinări ale Eului noi le transformăm după acesta asupra unui obiect, exterior de noi, noi le prezentăm, ca niște obiecte, ce umplu spațiul. Și așa, impul-

siunea lui Fichte, ce plăcă dela non-Eū, este, dupre esența sa, totū aceea, ce la Cant se numesce obiectū singurū de sine; numai la Fichte această impulsione s'aū produsū in modū internū. De aici Fichte deduce actiunile subiective ale Eului, care unescū, seū caută sē impace teoretic pre Eū cu non-Eul; și aceste actiuni sūntū: imaginatiunea, representatiunea, unde se enumeră impresiunea, contemplatiunea și sensatiunea, rationamentul, capacitatea Judecării, ratiunea, și in legătură cu dinsele proiectiunile subiective contemplatiunile, spațiul și timpul.

Noi amu ajunsū pōnē la partea adoa «a doctrinei despre sciință», pōnē la *fundamentele filosofiei practice*. Noi amū lăsatū pre Eū, ca presentatorū. Că in genere Eul este presentatorū, acesta se determindă nu prin Eū, ci prin unū ce, afară de Eū. In genere, noi nu putemū altră-minte intelege presentatiunile, de cât presupunēnd, că asupra actiunei Eului, ce tinde la nelimitatiune și la imfinitū se efectuă impulsionea. De aceea Eul, ca ratiune in genere, se află in depedintă de non-Eul, ce este nedeterminatū, și care aū rămasū pōnē acum cu totul ne esplicatū. Eul numai prin acest non-Eū și prin mijlocul lui este ratiune. Cu tōte aceste noi trebuie să rupemū aceste limite. Dupre tōte definitiunile sēle, Eul trebuie să fie presupusū prin sine însuși și pentru aceea el trebuie să fie in totul nedependentū de orī-care non-Eū posibilū, ci ca ratiune, el este finitū, el este dependentū; și așa Eul absolutū și Eul cugetătorū, cu tōte că ei trebuie să compune numai unū singurū Eū, sūntū insē opositī unul altua. Această contradictiune pōte să fie nimicită numai in modul următorū: Eul determină prin sine însuși aceea, ce pōnē acum determina unū non-Eū ore-care, carua i se prescrie impulsionea; fiind că Eul absolutū este cu totul necapabilū de pasivitate, el trebuie să fie actiunea absolută. Acelimită, pre care Eul, ca teoreticū, ș'aū opusū in non-Eū, el, ca practicū, trebuie să caute din nou a o nimici; Eul trebuie din nou să resolve in sine pre non-Eū, seū să recunoscē pre non-Eū de limitatiune a Eului. Importanța, prescrișă de Cant ratiunei practice, se manifestēsē aici in adevēratul ei sensū. Transitiunea părței teoritice in ce practică, necesitatea, ce traduce dela partea întâia la ce a doa, Fichte o descrie mai de aprōpe ast-feliū: «doctrina teoretică despre sciință» aū avutū de scopū împăcarea Eului cu non-Eul. Pentru acestū scopū ea aū pusū membrele intermediare unul dupō altul, ne realizând cu tōte aceste acest scopū. Eca pentru ce ratiunea are cerința absolută următoare:

«fiind că non-Eul nu se poate nici într'un mod conuni cu Eul, atunci în genere nu poate să existe nici un non-Eu». Cu acesta, decât nu se deslăgă nodul, apoi se tac.

Cu modul acesta, ne'mvoirea între Eul absolut, adică practic, și Eul finit, adică cunoscător, au provocat transitiunea de la domeniul teoretic la cel practic. În adevăr, că această ne'mvoire nu se nimicește într'un mod complet nici în domeniul practic; activitatea practică este numai o tendință infinită, de atrece limitele, puse din partea non-Eului. Eul, întru cât el este practic, are pretentiunea, de a eși din lumea reală, și a funda lumea ideală, așa, cum ea ar fi trebuit să fie, decât aceea, ce este reală, ar fi fost stabilită prin Eul absolut. Ci această tendință tot încă se îngreue de finit; întâiu prin sine însuși, fiind că ea este îndreptată asupra obiectelor, iar obiectele sînt finite; iar al doile, fiind că ratiunea, se'u pozițiunea consciințoasă așa însuși tot-de-una se condiționează cu non-Eul, care ise opune și limitează acțiunea lui. Noi trebuie să tindem, ca să ajungem infinitul, ci noi acesta n'o putem; și această anume tendință pre de o parte și această imposibilitate de alta reprezintă sigiliul destinațiunii noastre pentru eternitate.

Fichte unesce rezultatele doctrinei despre știință în vorbele următoare: «Și așa totă esența naturilor finite și rationale este cuprinsă aici și estrasă; adică, idea primară a existenței noastre absolute, tendința spre reflecșiunea noastră înșine după această idee, limitatiunea, nu a acestei tendințe, ci a existenței noastre active, admisă mai întâiu prin această relațiune, voiesc să dică, limitatiunea prin mijlocul principiu-lui oposit, prin mijlocul non-Eului, se'u în genere limitatiunea, stabilită de condițiunile finității noastre; consciința și în special recunoșterea tendinței noastre practice; determinatiunea presentatiunii noastre, conform acestei tendințe, iar prin presentatiune determinatiunea acțiunilor noastre; și lărgirea perpetuă a limitelor noastre în infinit.»

FILOSOFIA PRACTICĂ ALUI FICHTE.

§ 6. Principiile, pre care Fichte le'u dezvoltat în «doctrina sa despre știință», el le aplică imediat la viața practică, și mai ales, la doctrina despre drept și moralitate. Și aici el caută, de a deduce totul cu o rigurositate metodică, neadmitînd nimic fără de probe și numai din experiență. Așa în doctrina despre drept și moralitate el

nu presupune existența mai multor persoane, ci o deduce; el deduce chiar și acea, că omul are corp, deși, trebuie să o spunem deduce acesta nu într'un mod științific.

DOCTRINA DESPRE DREPTŪ (DRPTUL NATURALŪ).

§ 7. Fichte fundeșă doctrina despre dreptŪ pre notiunea individului. Mai întâi de tôte el deduce idea de dreptŪ, și acesta in modul următorŪ: ființa finită și rațională nu se pôte presupune pre sine astfelŪ, sörē de ași prescrie sieși o activitate liberă. Admitēnd in sine capacitatea activitāteii libere, ființa liberă admite o dată cu acesta și lumea sensibilă afară de sine, fiind că ființa liberă nu pôte săși prescrie sieși nici o activitate, neadmitēnd mai întâi obiectul, asupra cărua trebuie săse indrepte activitatea lui. Mai imediatŪ, această activitate liberă a unei ființe raționale presupune alte ființe raționale. Cu modul acesta, noi avem o multime de indiviđi liberi, dintre cari fiecare are o sferă sciută de activitate liberă. Coesistarea indiviđilor liberi într'un locŪ este imposibilă sörē de raporturile dreptului. Când fiecare într'unŪ modŪ liberŪ nu trece preste limitele sferei sele, și cu modul acesta se limiteșă singurŪ pre sine, atunci indiviđii se recunoscŪ unul pre altul de ființe libere și raționale. Această relațiune de acțiune reciprocă liberă și rațională, esistândă intre ființele raționale, relațiune, in urmaarea cărua fiecare își limiteșă libertatea sa in fața libertāteii altua și cu cea condițiune, ca și cealaltă ființă liberă și rațională in același modŪ săși marginescă libertatea sa prin libertatea celei întâia; și in acesta constă relațiunea dreptului. De aceea, principiul supremă a științei de dreptŪ se exprimă astfelŪ: *„limiteșă libertatea ta prin idea de libertate a tuturor celoraltele persoane, cu care poti să vii in contactŪ.* Aici Fichte urmăreșă aplicatiunea acestei idei de dreptŪ și cu acest scopŪ el deduce corporalitatea, laturea antropologică a omului și in fine trece la idea despre dreptŪ in sensul restrinsŪ.

Doctrina despre dreptŪ se imparte in trei părți :

1). Drepturile, care sŪntŪ continute in idea simplă despre persoană, sŪntŪ *drepturile primitive*. Dreptul primitivŪ este dreptul absolutŪ al persoanei, de a fi numai cauză in lumea sensibilă, și nu ceva arbitrarŪ. In acest dreptŪ intră : a) dreptul libertāteii personale, sŪu cor-porale, și b) dreptul de proprietate. Ci fiecare relațiune de dreptŪ dintre nisece persoane determinate se conditioneșă prin recunoscerea

lor reciprocă. Fie-care trebuie să limiteze cantitatea acțiunilor sêle libere pentru libertatea altuia, și numai pōnē când unū altul respectă libertatea me, pōnē atunci numai eū trebuie să rēspectū pre a lui. Și așa, in cazul, când unū altul nu respectă drepturile mele primitive, trebuie sãse inventesē necesitatea mecanicã pentru asigurarea dreptului persōnei și in acēsta constã *dreptul de obligațiune*.

2) *Dreptul de obligațiune*, sêu legile penale, aū de scopū, ca din dorința fie-cãrui scopū nedreptū să decurgē o opozițiune contrarã unei asemenea dorințã; ca fie-care voia nedreptã să fie nimicită; și ca dreptul să fie restabilitū in întregitatea lui. Pentru stabilirea unei asemenea legi de obligațiune, și a unei puteri obligãtore pentru totī, in dividiī liberi trebuie să incheie inre dīnșii o convențiune. O asemenea convențiune este posibilã numai in societate. Și așa, dreptul naturalū, adicã relațiunile de dreptū dintre ōmeni presupune

3) *Dreptul socialū*, care constã: a) intr'o convențiune liberã, intr'o convențiune socialã și guvernamentalã, prin mijlocul cãria individiī liberi își garantēsē reciproc drepturile lor. b) In nisce legi positive, in legislațiunea socialã, prin mijlocul cãria voia comunã a tuturor devine lege. c) In puterea esecutivã, in puterea administrativã, care efectuã voia comunã, și in care pentru acēsta voia comunã și particularã sūntū unite sintetic.

Privirea complectã a doctrinei lui Fichte despre dreptū este ce urmãtore: pre de o parte esistã societatea rationalã (doctrina filosoficã despre dreptū), pre de alta esistã societatea, cum ea este compusã in realitate (doctrina despre dreptul pozitivū și societate). Cu modul acesta, cestiunea constã in acea, ca societatea să se urce din ce in ce pōnē la societatea rationalã. Sciința, ce urmãresce acest scopū, *este politica*. Noi nu putemū dela nici o societate realã să pretindemū corespunderea ei in totul cu idea. Fie care organizațiune socialã va fi regulatã, numai dēcã ea nu impedicã mișcarea spre perfectiune; și este in totul contrarã dreptului de organizațiune socialã, care are de scopū a conserva totul așa, cum el este.

«Eul» absolutū a doctrinei despre sciința s'au împãrtitū in doctrina despre dreptū intr'o multime imfinitã de persōne iuridice; și obiectul doctrinei despre moralã este tendința, de a restabili din nou totã unitatea. Dreptul este o necesitate esternã, de a face, sêu a nu face ceva, și acēsta pentru ca să nu ruinãmū libertatea altuia; necesitatea internã, de a face, sêu a nu face ceva intru'nū modū nede-

pendentă de scopuri esteriore, compune natura morală a omului. Și așa, doctrina despre dreptă este produsă din contactul inclinației dintr-o persoană spre libertate cu o asemenea inclinație dintr-o altă persoană; și tot ast-feliu și doctrina despre moralitate decurge dintr-o asemenea luptă, numai nu dintr-o luptă esteriore, ci dintr-o luptă interiore în una și aceeași persoană.

1) Ființa rațională are inclinație spre inepedinta absolută; ea tinde spre libertate pentru libertate. Acestă inclinație fundametală pôte fi numită inclinație pură; ea ni dă tot-o-dată principiul formală a doctrinei despre moralitate, principiul autonomiei neconditionate, a inepedentei neconditionate de ceva afară de Eu. Ci 2) fiind că în realitate ființa rațională este empirică și finită, și fiind că ea dupre natura sa își opune «non-Eul» și pre sine însuși, ca ființa morală, apoi alătore cu inclinația pură în dînsul esistă o altă inclinație empirică pentru conservatiunea de sine; acestă inclinație naturală, care are de scopu nu libertatea, ci ferirea, și acestă inclinație naturală, privită în sine însuși, ni dă principiul materială și eudemonică a tendinței spre fericire pentru fericire. Ambele inclinații în aparință se nimicesc între sine reciprocamente; ci din punctul de privire transcendentală ele sîntu una și aceeași inclinație a ființei umane, fiind că inclinația spre conservarea de sine decurge din inclinația Eului spre nedependență, și ea nu pôte fi nimicită; cu inclinație naturală s'ar fi nimicitu tot-o-dată și totă activitatea determinată, totă actiunea consciințioasă. Priu urmare ambele cerinte trebuie să fie conunite ast-feliu, încât inclinația naturală să se supună inclinației pure. Acestă conunire a ambelor inclinații este posibilă numai într-o ast-felă de activitate, căre dupre cuprindere, dupre materiă, ar fi îndreptată spre lumea sensibilă, cum acesta este propriu pentru inclinația naturală, și ar avea de sopu finală liberarea în totul de dînsa precum voiesce acesta inclinația pură.

Omul nu are de sopu a vietei sële nici abstinerea în totul dela lumea sensibilă și îndreptată spre cea, ca «Eul» să esiste numai pentru sine însuși, și nici tendința spre fericire. Acest scopu constă într-o ast-felă de actiune pozitivă asupra lumii sensibile, prin mijlocul căria Eul divine din ce în ce mai liberu și dominiatiunea lui asupra non-Eului, a ratiunei asupra naturei, se realisase din ce în ce. Acestă tendință de a actiona liber, ca să devină din ce în ce mai liberu, este inclinația morală, formată din inclinația pură și naturală.

Ci scopul finală a acțiunei morale zace in infinită; el nici-o-dată nu pöte să fie ajunsă de ratiune, fiind că «Eul» nici-o-dată nu pöte deveni in totul, nedependentă de totă, limitatiunea, pöne când el trebuie să rămâne ratiune, seú fiindă consciințiosă. De acea esența activității morale trebuie să fie determinată ast-felă: «totă, activitatea trebuie să compună o seriă de întreprinderi, in efectuarea căroră, Eul recunöce apropierea sa de nependența absolută. Fie care întreprindere trebuie să compună ună membru in acest șiră, și întreprinderi fără distincțiune nu există; și a fi tot-de-una in activitatea, ce compune pre șirul întreprinderilor, öca destinul nostru morală. De aici principiul doctrinei despre morală *implinesce tot-de-una destinul tău*.

In raportul formală subiectivă activitatea morală se distinge prin acea, că ea este ratională și liberă, că ea este activitatea dupre idei; «fi liberă in tóte ce tu faci, ca să devii liberă». Noi nu trebuie intru'nă modă neconditionată să urmămă nici inclinatiunei pure spre independență și nici inclinatiunei naturale; noi trebuie să acționămă numai cu consciință chiară, că ceva apărține destinului nostru, seú este obligatiunea noastră; noi trebuie numai să efectuămă obligatiunea pentru obligatiune. In adevăr, că inclinatiunile unei naturi necorrupte, ce lucră intru'nă modă neconditionată, precum simpatia, compătimirea, amórea de umanitate etc. ceră dela noi, in puterea identității primordiale dintre inclinatiunea naturală și pură, totă acea, ce cere și această inclinatiune pură, și cu tóte aceste, ca nisce impulsioni simple ale naturei, ele sântă ne morale. Inclinatiunea morală este o impulsione, ce negă tóte impulsioni, fiind că ea cere, ca să fimă liberi. Număi prin activitatea liberă, regulată prin idea neconditionată de obligatiune, sollens, fiindă ratională este nedependentă intru'nă modă neconditionată; numai acțiunea dupre obligatiune este espresiunea ființei pur-rationale. De acea, condițiunea formală a acțiunilor noastre morale este ce următóre: «pörtăte tot-dé-una conform cu convicțiunea ce mai bună, in respectul obligatiunei tăle»; seú, «pörtăte dupre cerintele consciinței tăle». Criteriul absolută a regularității convicțiunilor noastre in respectul obligatiunei este simțul de veritate și de incredere. Acest simță imediată nu ne amăgesce nici-o-dată; fiind că el se manifestése numai in momentele de conformitatea Eului nostru empirică cu Eul pură și primordială. De aici Fichte dezvoltă doctrina morală particulară, seú doctrina despre datorii, pre care noi aici o lăsămă.

DOCTRINA RELIGIOȘĂ ALUI FICHTE.

§8 Doctrina religioasă așa Fichte a dezvoltat-o în compozițiunea, citată mai sus «despre fundamentele credinței noastre în administrațiunea divină a lumii», precum și în scrisorile apologetice, ce au urmat după dînsa. Ordinul moral al lumii este acel divin, pe care noi îl acceptăm. Prin mijlocul virtuții acest ordin devine în noi viu și acționator; fie-care acțiune a noastră se efectuează numai în puterea acestui ordin divin; se efectuează numai sub a ce condițiune, că, multemită ordinului suprem, scopul moral poate să fie realizat în lumea sensibilă. Credința într-un asemenea ordin este credința completă și omnilaterală, din acest punct de vedere, precum și din punctul de vedere al lui Cant, și morala, religiunea sînt una; și una și alta îmbrățișează în sine supra-sensibilul, una prin fapte și cealaltă prin credință. Pre această religiune a virtuții cei luminoși Fichte au dezvoltat-o încă și mai mult în scrisorile apologetice contra inculpării în ateism. Fichte afirmă chiar, că numai principiile filosofiei cei noi pot să restabilească simțul religios, decădută între oameni, și să străbată esență profundă a doctrinei creștinismului. Mai ales el caută a proba această în „apelul” lui către public. El aici vorbește «că răspunsurile la întrebările, ce este binele și ce este veritatea, sînt scopurile sistemelor mele filosofice. Sistemul meu mai înainte de toate probează, că există ceva absolutămintă veru și bun; există unu ce, care moderesă și legă la unu locu sborul liberu a cugetării. Vócea internă spune ómenilor, că o știută acțiune este obligatiunea lor și că pentru această ea trebuie să fie realizată în viață. În puterea aceste dispozițiuni a esenței noastre se desfășură 'nainte noastră o lume cu totul nouă; noi căpătăm existența superioară, care își are fundamentul său viu și exceptionalu în noi și nedependentu de cealaltă natură. Acestă satisfacțiune absolută a ratiunii, această eliberare completă de tótă dependența eú o numescú fericire. Conștiința mea imi arată împlinirea datoriei mele, ca singurul și tot-o-dată și cel mai importantu mijlocu pentru fericire. Și așa în mine se nasce credința ne'mvincibilă, că există o lege știută, o ordiue solidă, duple care forma pur-morală a cugetărilor face pre omu necesarmente fericitú. Cuprinderea absolut-necesară și esențială în religiune este acea, că omul, care sustine demnitatea ratiunii se-le, se fundesă pre credința în această ordine a lumii morale, că el privesce la fie-care din obligatiuni-le se-le, ca la

cerința, ce decurge din acest ordin, că fie-care consecință a acestui ordin el o crede de bună, adică, ca o condițiune a fericirii, și că el cu plăcere se supune acestui ordin. «Numai escită in tine dispozițiunea, conformă cu obligatiunea, și tu vei cunoște pre D-đeu; pentru noi, pentru alții, tu încă te vói manifesta in această lume sensibilă, iar singurú de sine tu chiar și aici pre pământú te vei afla in viața eternă.»

II. FILOSOFIA LUI FICHTE IN FORMA EI POSTERIORA

§ 9. In «doctrina despre sciință», studiată de noi, Fichte aú espusú totú, ce el aú făcutú importantú, ca filosofú speculativú. Mai pro urmă, când el aú plecatú din Iena, sistema lui s'aú reformatú puțin câte puțin din mai multe cause. Antăiú, pentru că era greu de amăntinú idealismul extremú și ne'ndoibilú a doctrinei despre sciință; iar al doile, că n'aú rămasú fôrě de imfluență asupra modului de cugetare a lui Fichte filosofia naturei lui Șeling, ce aú apărutú in acel timpú, deși Fichte aú negatú această imfluență și pentru acesta aú intratú cu Șeling in disputa, despre proprietatea literaturii; și in fine altele aú contribuitú nu puțin și circumstările esteriore, care nu'í erau pré favorabile și care tóte aceste aú colucratú și aú imfluențatú asupra lui Fichte, de a'și schimba privirile sële.

Compositiunile lui Fichte din acest periodú, care póte fi numitú al doile, aú o cuprindere mai mult populară; ele aú fostú destinate in genere pentru publicú. Ele represintă in sine sigiliul mintei lui ce'í agero și dispozițiunea lui mărěță și bărbătescă, ci ele n'aú originalitatea și consecința sciintifică a compositiunilor lui anteriore. Chiar și compositiunile lui sciintifice din acest periodú nu satisfacú acele cerinte, pre care el singurú mai'nainte și lé impunea cu atâta rigurositate sieși și alțora, in respectul constructiunei genetice și a metodului filosoficú. Doctrina de acum represintă mai curěnd o conunire nu pre rigurosă a representatiunilor primarii idealistico-subiective cu alte representatiuni noě obiectivo-idealiste; cea ce Șeling aú avutú totú dreptul, când aú đisú, că filosofia lui Fichte este unú sincretismú și unú eclecticismú complectú. Particularitatea privirii sëlecei noă constă, propiu vorbind, in aceea, că filosoful caută a traduce idealismul sěú subiectivú intru'nú panteismú obiectivú, care ni amintesece panteismul neoplatonicilor; a traduce Eul filosofiei sële anteriore in absolutú, sěú in idea de D-đeu. D-đeu, pre care el 'laú prezentatú in sistema sa precedentă numai intr'o formă

dubiă a ordinului morală a lumii, aici devine pentru dînsul principiul absolut și elementul unic al filosofiei sêle. In urmarea cărui principiu filosofia lui s'au prezentat cu totul in altă formă. Rigurositatea morală au cedat modestiei religiôasă; in' locul «Eului» și in locul obligatiunei punctul fundamental au devenit viața și amorea; in locul dialecticeî stricte a «doctrinei despreștiință», el au dat loc înclinațiunei spre misticism și espresiunilor metaforice.

Maî ales caracteristică pentru periodul al doile a filosofiei lui Fichte este înclinațiunea ei spre religiune și spre creștinism, pre care el specialemente au esprima'to in compositiunea : «Calea spre viața fericită». Fichte afirmă aici, că doctrina lui este identică cu doctrina creștinismului și specialmente cu doctrina evangelică alui Ioan. Creștinismul, decă vomă presupune, că scopul lui este realizat, concade cu veritatea obsolută; el imvață, că fie-care omă este dator să vină la unirea cu D-đeu. Pônă când dorește, ca să existe prin sine și dela sine, elementul divin nu se manifestésé in dînsul; fiind că nici ună omă nu pôte să devină D-đeu. Ci din momentul, ce el se lepădă de sine cu plinitate, și se nimicesce pre sine, négândușe pre, sine pentru D-đeu, atunci se cufundă in D-đeu.

Resultatul acesteî filosofii alui Fichte se represintă intru'nă modă precisă și chiar prin versurile următóre, pre care noi le împrumutăm din doé sonete alui :

Unitatea și eternitatea
 Viésé în viața me
 Și strêbate în privirile mele
 El, imfinitul

Nimicū nu e în lume, afară de D-đeu
 Nimicū nu e in D-đeu, afară de viață.

Intelege ! că pre ochil tîi este ună vîlă.
 El este persóna ta. Și las să dispară
 Persóna ta, ca trecétóre. Las pre unul D-đeu,
 Lasălu pre El singurū, să viesé in dorintele t_ele.

Percepe încă și acea, că eternitatea e imfinită
 Și că ea întrece tótă dorința,
 Atunci vîlul va căd_é, și tu veî vedé
 Viața devină, ca pre ună spectacul de apr_ope.

CAPITUL IV.

CRETICISMUL ESPERIMENTALU, SĒU FILO- SOFIA ESPERIENȚEI HERBART

DATE BIOGRAFICE ȘI PRIVIRI GENERALE ASUPRA FILOSOFIEI LUI HERBART.

§ 1 O încercare specială și mai însemnată, de a desvolta filosofia lui Cant, a făcutu Ioan Fridric Herbart, care s'a născutu la 1776, in Oldenberg. El pre la 1805 a devenitu profesoru in Göttingen și la 1808 a devenitu succesorul lui Cant in Cönißberg. La 1833 s'a reintorsu in Göttingen, unde a și muritu pre la 1841. Filosofia lui Herbart s'a distinsu de celelalte sisteme prin aceea, că nuși propune unu principiu ôre-care a ratiunei, ci, ca și Cant, admite de scopu al sêu urmărirea critică și desvoltarea cunoscintei subiective. Ea de asemine este unu criticismu, ci cu nisce rezultate speciale, in totu distincte de alui Cant. De aceea, in istoria filosofiei ea ocupă unu locu isolatu. Dupre dînsa mai tôte sistemele anteriori aș fostu nisce încercări nefruptifere; ea nu voesce să vadă in dînselle diversele momente ale unei filosofii adevărate. Mai ales intru'nă modu inamicu se referi ea către filosofia germană de după Cant, și specialminte către filosofia naturală alui Şeling, in care ea nu vede, decât nisce simple contemplatiuni. Mai curênd ea are punctu de intâlnire cu filosofia lui Hegel, in respectul căria ea represintă laturea extremă. Noi aici espunemū in scurt ideile ei fundamentale.

PRINCIPIUL ESPERIENȚEI.

§ 2. *Fundamentul și punctul de plecare a filosofiei* lui Herbart este privirea ordinară asupra obiectelor, adică cunoscînța experimentală. Sistema filosofică nu este altu ceva, decât nisce încercări, de a rezolva o sumă de cestiuni determinate și prestabilite. Fie-care cestiune, stabilită in filosofă, trebuie să se rapôrte numai spre aceea, ce se pôte cunoșce prin experiență; fiind că pentru omū nu există altu terenū mai certu decât experiența. Cu experiența trebuie să începă totă filosofia. Cugetarea trebuie săse predea ideilor experienței; nu cugetarea trebuie să dispună de idei, ci ideile trebuie să dispună de cugetare. Cu modul acesta, experiența este obiectul și fundamentul filosofiei; și aceea, ce nu există in experiență, nu pôte să fie obiectul

cugetărei, iar știința, ce întrece limitele experienței, este imposibilă.

SCEPTICISMUL LUI HERBART.

§ 3 Materialul experimental este baza filosofiei; ci, fiind că el există mai înainte de dînsa, apoi el încă e și afară de dînsa. Se întreabă, în ce constă ocupațiunea principală, sîu principiul filosofiei? Mai înainte de toate cugetarea trebuie să se abțină de la experiență și să explice dificultățile studiului. De aceea *principiul filosofiei*, unde cugetarea se rădăcă de susupra experienței, este cugetarea dubiă, sîu *scepticismul*. Scepticismul este superior și inferior. Scepticismul inferior se îndoesce numai despre ceea, decă obiectele sînt ast-feliu, cum ele ni se par. Cel superior însă merge mai departe de această formă a fenomenelor, și se întreabă, există în genere ceva? El se îndoesce, pentru exemplu, în ceea, decă există o schimbare, alterabilă în timp. Întîlninduse cu formele naturii, conforme cu un scop, el se întreabă: se observă, se experimenteșă ore de noi această conformitate cu un scop, sîu se inventeșă? Cu modul acesta, incetul cu incetul se ivesc probleme, care formeșă continutul metafisicei. Cea, ce însă rezultă de aici, este, că rezultatul scepticismului nu este negativ, ci pozitiv. Îndoianța nu este alt-ceva, decăt cugetarea ideilor experimentale, care compun materialul filosofiei. Scepticismul ne duce la cunoștința, că deși ideile experimentale se referă la obiectul experimental, cu toate aceste ele nu au un continut escugetat, liber de sofismele logice.

STREFORMAREA IDEILOR, CA SCOPU A METAFISICEI HERBARTIENE

§ 4. *Metafisica*, dupre Herbart, este știința cugetărei experimentale. Si anume, noi pîne acum am căpătat o cunoștința dublă. Pro de o parte, noi sîntem adînc-comvinși în ceea, că unicul fundament al filosofiei este experiența, pro de altă parte dubitațiunea a tresaltat certitudinea ei. Acum această dubitațiune trebuie să fie streformată într'o știință determinată de probleme metafisice. Experiența ni aduce cunoștințe, pro care nu le putem rationamenta; adică, cu toate că ele se rationamenteșă de ratiunea obiectivă, această rationamentare însă este întunecată și confusă, este o cugetare, care separă și compară între dînsese semnele oposite. Din contra ratio-

nămentarea străbătătoare, s'eu analiza logică află in ideile experimentale, precum de intindere, timp, schimbare, mişcare etc contradicţiuni, află semne contrare şi care se esclud reciproc. Cum trebuie acum să facem? Să lepădăm aceste idei este imposibil; fiind că ele ni s'unt date, şi fiind că noi putem să ne fundăm numai pre ceea, ce ni este dat, să le acceptăm, iarăşi nu putem, fiind că ele nu s'unt ratiolate; noi cu o vorbă nu putem să le spunem logic. Singura cale, ce ni mai rămâne, constă in ceea, ca să streformăm aceste idei. *Streformarea ideilor experimentale, exceptiunea din d'ınsele a tot, ce este contradicător, şi formese*, propriu vorbind, *actul speculatiunei*. Cu modul acesta scepticismul 'şau stabilit de problemă, de a afla contradicţiunile in ideile esperienţei şi cu solutiunea acestor probleme trebuie să se ocupe metafisica. Cele mai capitale din d'ınsele s'unt: problema obiectelor cu multe proprietăţi, problema schimbărei, şi problema «Eului».

Raporturile dintre Herbart şi Hegel devin mai ales ch'iar in acest punct. In ceea, că categoriile şi ideile experimentale se contradic in d'ınsele, s'unt de acord ambii filosofi. Ci ch'iar in acest punct ei se şi separă in d'ınşi. Cotradicţiunea internă, dice Hegel, este natura acestor idei, precum ch'iar şi natura tuturor lucrurilor; pentru esemplu schimbarea este ch'iar duple esenţa sa unitatea esistenţei şi a neesistenţei, etc. Acesta in se este preste putinţă, replică Herbart, numai decă legea productiunei are un sens ore-care; şi decă ideile experimentale p'ortă in sine contradicţiunile interne, apoi cauza zace nu in lumea obiectivă, ci in subiectul representător, care trebuie săşi modifice privirile s'ele false prin streformarea acestor idei, şi escluderea din d'ınsele a tot, ce este contradicător. Herbart inculpă filosofia lui Hegel in empirism, pentru cuvântul, că ea admite din esperienţă ideile contradicătoare, f'ore de nici o schimbare; şi ne tinând comt de comvictiunea in natura lor ce oposită, ea le crede bune numai pentru ceea, că ele ni s'unt date empiric şi ch'iar pentru d'ınsele se reformese şi logica. Hegel şi Herbart se rap'ortă unul către altul, ca Heraclit către Parmenid.

REALISMUL LUI HERBART.

§. 5. De aici Herbart vine la realismul s'eu in modul următor: «descoperirea contradicţiunilor din t'ote ideile n'ostre experimentale, dice el, ar fi putut să ne ducă la scepticismul absolut, la dispe-

rarea, de a afla veritatea. Ci aici de o dată devine evident, că decă se negă in genere totă realitatea, atunci noi trebuie să negăm și fenomenul, impresiunea, reprezentatiunea, cug etarea. Și așa noi putem să admitem, că de'ndată ce noi avem fenomenul, acolo este și indicatiunea la existență. Fără de dubitatiune, noi nu putem să prescriem ideei, venite de la experiență, o existență nedependentă și reală; ea nu există prin sine însuși, ci numai prin altul și in altul. *Esistența ce adevărată este numai existența absolută*; ea esclude totă relativitatea, totă dependența, ea este o *tesă absolută*, pro carea nu noi cei întâi trebuie să o presupunem, ci pro care noi trebuie numai s'o recunoșcem. Când această existență se prescrie unu obiectu, atunci acestu obiectu îi aparține realitatea. Și așa existența ce adevărată este tot-de-una calitativă; ea este o calitate, care se recunoșce, ca existândă in realitate. Pentru ca această calitate, stabilită in existență, să corespundă condițiunilor, care sântu continute in idea tesei absolute, ea trebuie să fie privită: a) ca unu ce in totul pozitivu și afirmativu, adică, fără de negatiune, fără de restrictiuni, care ar nimici tesa absolută; b) ca unu ce in totul simplu, ne continând in sine mulțimea, și contradicțiunii interne; c) ca unu ce in totul strein de determinatiunile mărimii, adică, să nu fie cantitativu, împărțibilu și înșiratu in timpu și spatiu, iar pentru acesta și să nu fie ceva permanentu și continuu.

Aici trebuie să ni aducem aminte, că această esență, seu această realitate absolută nu este numai ratională, ci nedependentă și care se fundeșe pro sine însuși și de aceea ea se și recunoșce numai de cugetare. Ideea despre această realitate zace in fundamentul a toteii metafisice alui Herbart, și noi aici aducem unu exemplu. Ce întâia chestiune, pro care trebuie s'o resolve metafisica, este problema obiectulu cu semnele lui. Fie-care obiectu vedutu se presintă sensurilor, ca o conunire a multor semne. Ci tote proprietățile obiectulu, căpătate prin speculatiunea sensibilă, sântu relative. Noi indicăm la unu sonu, ca la o proprietate a unu corpū sciutu. Da, acest corpū sună, ci nu fără de aerū, și ce pôte să devină această proprietate intr'o întindere fără de aerū? Corpul este greu, ci numai pro pământu; el e coloratu, și numai prin lumină; și ce devine această proprietate la întunecă? Mai departe, mulțimea de proprietăți nu se impacă cu unitatea obiectulu. La întrebarea, ce este obiectul, respundū cu indicatiunea la suma semnelor; adică, că el

este môle, albü; sonorü; greü, și cu tôte aceste întrebarea era despre unul și nu despre multe. Și pre lîngă aceste, o seriă de semne nu se întîmplă nicî o dată, ca să fie completă. Și așa, esența obiectului nu pôte să zacë nicî in proprietățile lui particulare și venite prin experiență și nicî in unitatea lor. Aici se pôte da numai unü răspunsü, că obiectul este acel necunoscutü, acărui tesă dă locü altor tесе, care sîntü continute de proprietățile lui date; *obiectul*, cu o vorbă, *este substafü*. Fiind că, decă vomü separa semnele, ce trebuie să aibă unü obiectü, și vomü întreba, ce este acest obiectü, privitü singurü in sine, atunci se vede, că, după separarea semnelor, nu rămâne absolut nimicü și noi vedemü, că numai agregatiunea semnelor, numai conunirea intru'nü întregü aü compusü acea, ce noi numimü obiectü in adevăratul sensü. Ci fiind că fie-care fenomenü indică la o realitate determinată, și fiind că câte fenomene sîntü, atâtea trebuie să fie și realitățile, apoi, la realul, ce zace in fundamentul obiectului cu semnele lui, noi trebuie să privimü, ca la agregatiunea mai multor substante simple, seü monade, acărora cantitate este distinctă. Și noi recunöscemü de obiectü anume gruparea acestor monade, care se schimbă ne'ncetat in experiență.

Să observămü încă și forma, ce ieü ideile metafisice, gratiă acestei idei fundamentele de realitate. Mai înainteü, idea causalității nu pôte să fie retinută in forma sa ordinară. Noi notămü in realitate numai unü sirü de momente timpurare, ci nu legătura necesară dintre cauză și actiune; cauza de sine nu pôte fi transcendentă; fiind că influența reală a unü obiectü asupra altuia se opune ideei de realitate absolută, și imanentă; fiind că in asemenea casü noi trebuie să privimü la substanță, ca la unü ce cufundabilü cu semnele ei, cea ce se opune studiilor nostre despre obiectü și semnele lui. De esemine, noi nu putemü să aflămü in idea de realitate cuvêntul, pentru ce obiectele esistü unul lîngă altul, fiind că realul este neschimbarea absolută. De acea idea causalității pôte să fie esplicată nu altrăminte, ci numai așa, că multe realități, ce zacü in fundamentul semnelor, trebuie să fie privite, ca nisce cauze multe a unü fenomenü tot atât de multiplu. Cu idea causalității este strins-legată problema schimbării. Ci fiind că, dupre Herbart, nu esistă schimbarea internă, nu esistă determinatiune internă, nu esistă procesü și vieță, pentru cuvêntul, că monadele sîntü și rămânü neschimbate, apoi ele nu acceptă diverse calități, ci fie-care din dîsele primordial chîar este distinctă

de cealaltă, și fie care își ține calitatea sa, fără de vr'o schimbare. De aceea, problema schimbării poate să fie rezolvată numai prin mijlocul teoriei de *ruinare și de susținere* a substantelor. Ci decât totu, ce se poate numi nu numai văditu, ci și existență reală, în esența chiar a monadelor, se concentrează în «sustinerea de sine», în această lucire ultimară a activității și a vieții, apoi tot rămâne nedumerirea despre modul, cum putem să explicăm cel puțin fenomenul schimbabilității. Pentru acest scopu sunt necesare două idei aucteliare: mai întâi idea privirilor ocazionale, și al doilea idea întinderii intelectuale. Privirile ocazionale, espresiune imprumutată din matematică, are în respectul problemei, ce ne ocupă, sensul următoriu: una și aceeași idee care nu se schimbă nici cum în esența sa, poate să fie privită în raporturile cele mai diverse cu alte esențe; linia dreaptă poate fi, pentru exemplu, privită, ca rață, sau ca linie paralelă; unul și același tonu poate fi privitu, ca armonicu și disarmonicu. În puterea acestor priviri ocazionale putem să ni formăm ideu despre aceea, ce în adevăr se petrece în monade, când cu dînsa se întîlnesc monade de calitate oposite, și apoi să ni formăm o ast-feliu de idee, prin care, pe de o parte, se exprimă unu faptu realu, iar pe de alta, nu se prescrie pozițiunei primare a monadei nici unu feliu de schimbare reală, precum de exemplu, se întîmplă cu colorea cenușă, că ea se pare albă în comparațiune cu colorea neagră, și neagră în comparațiune cu ce albă. Mai departe, întinderea intelectuală este o idee aucteliară, care se manifesteșe, când noi privim la dînsa, ca la locul de conținere, sau de neconținere a mai multor fiinte separate. Prin mijlocul acestei idei se îltură contradicțiunile din idea mișcării. În fine, devine chiar, că idea materiei și idea «Eului», cu a căria studiū, sau cu explicatiunea ei psihologică se ocupă cealaltă parte a metafisicei, precum chiar și ideile espuse pînă aici, conțin în sine contradicțiunii, și că pre dînsule nu le putem împăca cu idea fundamentală a realității, fiind că din monadele de întindere nu se poate forma obiectu cu întindere, precum e materia, și de o dată cu materia cadu și ideile ordinare de întindere și timpū. Mai departe, și idea eului nu poate să rămăne nestreformată, fiind că ea presintă o idee de obiectu oposită cu multe semne schimbabile, precum pozițiuni, puteri, capacități.

«Realitățile» lui Herbart ni aducă aminte de doctrina atomistilor despre atome, de doctrina Eleatilor despre unitate și de monado-

logia lui Leibniț. Ci aceste realități se distingă de atome prin aceea, că lor nu li aparține predicatul de impenetrabilitate; și precum punctul matematică pōte să fie privitū intr'o concădere strictă cu altū punctū in unul și același locū, așa și monadele lui Herbart potū să fie prezentate in una și aceeași întindere. Din acest punctū de privire realitățile lui Herbart aū o asemănare mult mai mare cu unitatea Eleatilor; și una și alta trebuie să fie privită, ca unū ce simplu și existând in întinderea intelectuală, ci distincțiunea reală constă in aceea, că realitățile lui Herbart ni sūntū date in multime și se distingă între sine, așa că ele formēsă o contradicțiune. Cu monadele lui Leibniț noi am comparatū pōne acum calitățile simple a lui Herbart; ci monadele lui Leibniț sūntū in stare de ași forma reprezentatiunī, sūntū ființe, care aū unū continutū interōū, in 6re-ce dupre Herbart, prezentatiunile precum chīar și alte positiuni nu aparținū realităților.

PSICOLOGIA LUI HERBART.

§ 6. La metafisică se alipesc *psichologia*. Mai întăiū «Eul, este o problemă metafisică și se supune in acest raportū categoriei obiectului cu semne. El este realitate cu multe proprietăți, cu positiuni schimbabile, cu puteri, capacități, cu acțiuni și chīar pentru acēsta el contine in sine contradicțiuni. Al doile, Eul este unū principiū psihologicū și aici se observă acele contradicțiuni, care zacū in identitatea subiectului și a obiectului. Subiectul se admite pre sine însuși și pentru acēsta el este obiectū. Ci acest obiectū, admisū nu este altū ceva, de cât subiectul, ce se admite. De aceea, «Eul», cum dice Fichte, este subiecto-obiectū, și in acest respectū el este plinū de contradicțiunile cele mai impresionătore, fiind că subiectul și obiectul nu potū să fie nici o dată priviți, ca unul și același lucru, fōre ca să cădemū in contradicțiunī. Cu tōte aceste, noi nu putemū să ilăturămū pre acest eū, ce ni este datū, ci noi trebuie numai să lū curățimū de contradicțiuni. Acest scopū se realizēsă atunci, când Eul va fi privitū, ca unū ce, care are facultatea de a reprezenta, iar diversele simțuri, cugetări, etc vorū fi supuse ideei comune de fenomenū schimbătorū. Cu modul acesta, acēstă problemă se resolvă totast-felū, ca și problema obiectului cu multe proprietăți. Precum in acēstă proplemă obiectul este consideratū, ca o agregatiune a atōtor realități, câte semne are, așa trebuie să privimū și la Eū; ci in acest

casă semnelor li corespundă dispozițiunile interne și reprezentatiunile. Și așa, acea, ce noi numim Eū, nu este altă-ceva, de cât spiritul. Spiritul trebuie să fie privit ca o monadă, ca o esență necondiționată, simplă, eternă și nedisolubilă, și în aceste determinatiuni el are tot-o-dată și continuatiunea sa eternă.

Din acest punctu de privire se formese polemica lui Herbart contra psihologiei ordinare, care prescrie spiritului nise capacități. Acea, ce se produce în spiritū, este numai, ca o conservatiune de sine, care numai în opozițiunea de alte realități pōte săse distingē și să fie schimbătoare. Și așa, ca cauze a pozițiunilor de schimbare a spiritului, se potū socoti celelalte realități, care intră în luptă cu monadă spirituală, și produce acēstă multime imfinită de impresiuni, reprezentatiuni și pozițiuni. Acēstă teoriă a conservatiunei de sine zace în fundamentul a tōtei psihologii a lui Herbart. Totū acea, ce psihologia ordinară numesce sensatiuni, rationamente, și presentatiuni, în psihologia lui Herbart tōte aceste sūntū diferinți speciale în conservatiunea de sine a spiritului; ele determină nu pozițiunile proprii în interiorul celei măi reale ființă, ci numai raporturile dintre fiinte, care, începēnduse de o dată din multe părți, parte se nimicescū pre sine, parte se conservă, iar o altă parte schimbă unulū pre altul. Consciință este suma acestor raporturi, în care spiritul stă către alte fiinte. Ci raporturile către obiecte, precum și presentatiunile corespungetōre lor nu sūntū de aceeași putere; una din dīnsele impinge, escită și intunecă pre alta. Acesta este raportul de ecilibru, pre care noi îl putemū determina duple principiile stativei. Pre de altă parte, presentatiunile intunecate nu disparū cu totul; aflānduse 'nainte a consciinței, ele ascēptă minutul propice, ca să se manifestesē; ele se unescū cu presentatiunile semine, și cu nise puteri egale ele iarăși intră în consciință. Acēstă miscare a presentatiunilor, reprezentată fōrte bine de Herbart, pōte să fie determinată duple legile mecanice; și în acēsta constă applicatiunea sciută a matematiciei la psihologia empirică, făcută de Herbart. Presentatiunile intunecate, care nu se află în fața consciinței, care actionesē numai la intunerecū, și care sūntū cunoscute numai pre jumăte, compunū sensatiunile. În tenlintele lor, de a ieși dē'supra consciinței, ele se presintă, ca dorinți. Dorintele devinū voi atunci, când ele se unescū cu speranța, de a fi satisfăcute. De acea voia nu este o facultate ōre-care propriă a spiritului, ci ea constă numai în raporturile

presentatiunilor dominătoare cu altele. Puterea voiei, caracterul, depinde mai ales de acolo, că o sumă de presentatiuni se conservă mult timp în conștiință moderând pre alte presentatiuni, sevă chiar și ne admitindule, ca să intre în conștiință.

FILOSOFIA PRACTICĂ ALUI HERBART.

§ 7. Filosofia lui Herbart are importanță în respectul metafisicei și a psihologiei. Celelalte laturi și acțiuni a spiritului uman, adică dreptul, morala, arta, religiunea, mai că n'au acceptat în mânele lui o dezvoltare nouă; și cu toate, că el și aici face multe observațiuni subtile, aceste părți nu stau în legătură cu principiile speculative a sistemului lui. Herbart izolăse diversele științe filosofice și mai ales cu rigurozitate el împarte filosofia teoretică și practică. El condamnă tendința spre unitatea în filosofie, tendința, care, după părerea lui, a fost sursa celor mai mari erori; fiind că formele metafisice, logice și estetice sânt în totul distincte una de alta. Etica, precum și estetica, se ocupă cu astfel de obiecte, unde se manifestă evidența imediată, care este cu totul străină de metafizică, chiar după natura ei; fiind că în metafizică putem căpăta totă cunoștința numai prin înlăturarea erorii. Rationamentele estetice, pre care se fundăse filosofia practică, sânt independente de realitatea obiectului; așa, că chiar în mijlocul dubitațiunilor celor mai puternice metafisice ele desin evidente cu încrederea ce mai imediată. Elementele morale, dice Herbart, sânt raporturile neplăcute a voiei cu cele plăcute. Cu modul acesta, totă filosofia practică se fundăse după dînsul pre rationamentele estetice. Rationamentul estetic este un astfel de rationament nearbitrar și imediat, care fere de totă demonstrațiunea prescrie obiectului predicatul de preferință, sevă de inferioritate. În acest punct noi avem distincțiunea ce mai mare între filosofia lui Herbart și alui Cant.

În genere, filosofia lui Herbart se poate socoti, ca o dezvoltare mai departe a monadologiei lui Leibniz, plină de subtilități, ci fere de conținut intern și fere de facultatea de a se dezvolta.

CAPITUL VI.

FILOSOFIA SUBSTANȚEI OBIECTIVE.

§ SELING.

PRIVIRI GENERALE ASUPRA FILOSOFIEI LUI SELING, ȘI DATE BIOGRAFICE ASUPRA PERSONEI LUI.

§ 1. Filosofia lui Seling s'au dezvoltat din filosofia lui Fichte.

Noi putem s'ără de t'otă introduciunea se trecem. la espunerea ei fiind cã deducerea ei din filosofia lui Fichte compuně o parte din istoria desvoltărei ei și fiind cã acěsta aũ fostũ prezentatã in interiorul celialalte.

Frideric Vilhelm Iosef Șeling s'aũ nãscutũ la 1775 Ianuarie 27 in Leonberg, din regatul Vĩurtembergului. Desvoltãnduse f'orte de timpuriu, el in anul al cincĩ-spre-decele a etãtei s'elege aũ intratũ in seminarul teologicũ din Tĩubenghen, unde el s'aũ ocupatũ parte cu filologia și mitologia, iar parte și specialminte cu filosofia lui Cant. In timpul studiului s'eũ el se afla in legãturi amicale cu Helderlin și Hegel. Șeling aũ eșitũ f'orte de timpuriu pre arena literaturii: și in anul 1792 el aũ imprimatũ o disertatiune despre capitulul al treile a cãrtei Facerea; și in acěstã disertatiune el prescrie istoriei lui Moisi, despre cãderea morãlã a omului o importanță de mare interesũ filosoficũ. In anul urmãtor ũ el aũ publicatũ o altã compositiune, intitulatã: «despre mitũ și filosofemele lumei antice», pre care l'eu imprimatũ in memorabilele lui Paulus. La anul al doilea a viețuirei lui in Tĩubenghen se raportã doẽ compositiuni filosofice: «despre posibilitatea formei filosofiei in genere» și alta «despre «Eũ», ca principiu a filosofiei, s'eũ despre absolutũ in cunoscința umanã. Dupã terminarea instructiunii universitare Șeling s'aũ dusũ la Leiptig in calitate de educãtorũ a baronului F'on-Ridegel, apoi la Iena, unde el aũ devenitũ invetșã:elul și calaboratorul lui Fichte. Cãnd Fichte s'aũ depãrtatũ din Iena, Șeling aũ intratũ in locul lui profesorũ de filosofie, și din acest timpũ, el, depãrtãnduse de principiile filosofiei lui Fichte, aũ inceputũ din ce in ce sã desvolte privirile s'elege proprii. El aũ publicatũ in Iena o f'oise a fizicei speculative, și impreunã cu Hegel o f'oise criticã a filosofiei. In 1803 el aũ trecutũ la Vĩurzburg in calitate de profesorũ ordinarũ a filosofiei, iar la 1807 in Mĩunhen, unde aũ devenitũ membru al Academiei de sciinte, imființate din nou. Dup' o unũ anũ, el aũ devenitũ secretarũ generalũ al artelor plastice, iar dup' imființarea universitãtei din Mĩunhen el aũ fostũ profesorũ in dinsa. Dup' m'orțea lui Iacobi, președintele Academiei din Mĩunhen, el aũ trecutũ in Berlin, pre la 1841, unde aũ intreprinsũ de mãi multe-orĩ facerea de lectiuni publice și specialminte de «Filosofie și Mitologie» și de «Filosofia revelatiunei». In cei deci anĩ urmãtori Șeling n'aũ publicatũ nimicũ

importantă. Compositiunile lui ultimare au eşit după moartea lui, ce s'au avut locul în Ragaţ la 20 August 1854.

Filosofia lui Şeling nu este o sistemă parată şi complectă, în care compositiunile separate s'ar raporta, ca părţi, la întregul lor; ci, ca şi filosofia lui Platon, ele presintă istoria dezvoltării, un şir de trepte a dezvoltării, ce le'au suportat însuşi filosoful. În loc de a vedea pre filosof, că el formulăse diversele ştiinţe după un principiu filosofic, Şeling tot-de-una începea de la capăt, tot-de-una cauta fundamente noi, noi puncte de privire, şi cele de mai multe ori, ca şi Platon, se tinea de doctrinele anterioare, adică a lui Fichte, Spinoza, Neoplatonism, Leibniţ, Iacob Bem, Gnosticism, pre care el unul după altul se cerca să introducă în sistemă sa. Şi la espunerea sistemelor filosofice a lui Şeling noi trebuie să avem această în vedere, şi anume înclinaţiunea lui spre diversele sisteme face, ca noi să împărţim filosofia lui în mai multe perioade, compuse fiecare din o grupă întregă de compositiuni.

I. PERIODUL ANTAIU. PRODUCEREA FILOSOFIEI LUI SELING DIN FILOSOFIA LUI FICHTE.

DOCTRINA DESPRE SPIRIT ŞI MATERIA.

§ 2. Punctul de plecare a lui Şeling a fost în acest period filosofia lui Fichte, căruia el a urmat în cele două compositiuni a lui. În compositiunea despre «posibilitatea formei filosofice» el indică la necesitatea principiului suprem, pre care încă mai înainte îl admisese Fichte. În altă compositiune despre «Eū» Şeling dice, că fundamentul ultimăru a ştiinţei noastre zace numai în Eū, şi că de aceea, fie-care filosofie veră trebuie să fie un idealism. Pentru ca ştiinţa noastră să aibă realitate, este necesar un astă fel de punct, în care latura ideală şi reală, cugetarea şi existenţa concad; şi decât ar exista ceva suprem, afară de ştiinţă, ce ar condiţiona însuşi ştiinţa, şi prin urmare, decât însuşi ştiinţa n'ar fi acest principiu suprem, atunci ea n'ar putea fi nici absolută. Fichte privia la această compositiune, ca la un comentariu a «doctrinei lui despre ştiinţă», ci în dînsa se vedu indicaţiuni la principiile ultimării a lui Şeling, fiind că Şeling insistă aici mai ales asupra unităţii ştiinţei, asupra necesităţii, de a întruni diversele ştiinţe în una singură. În «scrisorile despre dogmatism şi criticism» Şeling polemise cu

acei succesori a lui Cant, cari de la principiile critico-idealiste se reintorcă iarăși la dogmatismul anterior. De asemenea Seling, plecând de la principiile lui Fichte, a făcut o privire generală în câte va articule asupra literaturii posterioare filosofice, pre care el le-a inserat în foia lui Nithamer și Fichte de pre anii 1797 și 98. Cu toate acestea el încă aici începe a întorce atențiunea sa asupra deducțiunii filosofice a naturii, deși el și aici rămâne un succesori strictă a lui Fichte, în acel raportă, că el voesce să deducă natura din esența «Eului». În compositiunea despre «ideile filosofiei naturii», publicată în 1787, și în compositiunea, despre «spiritul lumii» publicată în 1798, el încă într-un modă mai determinată a dezvoltat privirile sële, ce se raportă la filosofia naturii.

Ideile capitale alui Șeling, cum ele sântă espuse în cele trei compositiuni, citate mai sus, sântă cele următoare. Principiul primari a ideii și a materiei este continută de proprietatea și de privirile spiritului umană. Si anume spiritul este unitatea puterii, ilimitate și limitătoare. Ilimitatiunea ar face consciința imposibilă, și tot ast-felū ar face și limitatiunea neconditionată. Sensibilitatea, representatiunea, cunoscința sântă perceptibile numai atunci, când puterea, ce tinde la ilimitatiune, se va limita de o putere oposită, și vice-versa, când puterea limitată va fi eliberată de limitele ei. Numai antagonismul ambe'or puteri și prin urmare, numai unitatea lor relativă, ce s'ar efectua în permanență, *este spiritul reală*. Tot ast-felū și în natură. Materia, cum ea este, nu se pôte socoti, ca ună ce paratū mai de timpuriu. Fundamentele se potū socoti numai fortele, din a căroră unitate se produce materia. La materiă noi trebuie să privimū numai, ca la ună productū a atracțiunii și a repulsiunii, ce se produce în permanență, și ca la o masă grosolană și inertă; cu o vorbă *factorii primordiali ai materiei sântă fortele*.

Ci forța, continută de latură materială, și privită în sine însuși este ună ce materială și forța în natură este aceea, ce se pôte asemăna spiritului. Prin urmare, decât spiritul, precum și materia, este o unitate a puterilor oposite, apoi ele trebuie să se unescă în unitatea supremă. Ci organul spiritului de a percepe natura este representatiunea, căria îi prestă obiectul sensurilor esterne, și întinderea, stabilită și limitată de puterile atractive și repulsive. Cu modul acesta, Șeling a trebuit să conchidă, că *umul și același absolută se manifestă în natură și în spiritul*, și că armonia lor nu este nu-

mai o idee simplă, ce se rapoartă la dînsa. «Dacă voi afirmați, că pre această idee noi numai o *traducem* în natură, atunci în spiritul vostru nici o dată nu s'aŭ manifestatŭ consciința despre acea, ce este natura și ce trebuie ea să fie pentru noi. Fiind că noi nu voimŭ, că natura să concadă cu legile spiritului nostru intru'nŭ modŭ ocașionalŭ, precum, pentru esemplu, prin intervenirea unui al treile agentŭ. Ci, noi voimŭ, ca ea singură de sine intru'nŭ modŭ necesărŭ și primordialŭ nu numai să exprime legile spiritului nostru, dar să le și realisesă; și pentru ca ea să fie și săse numescă natură întru atăta numai, intru cât ea ar efectua acēsta. «Natura trebuie să fie spiritul vĕdutŭ, iar spiritul natura nevĕdutŭ. Cu modul acesta aici, în identitatea absolută a spiritului, în noi și a naturēi afară de noi, trebuie săse resolve problema, cum e posibilă natura afară de noi».

Acēstă idee, că natura, adică materia, este ace unitate actuală a fortei atractive și repulsive, precum și spiritul este unitatea tendinței ilimitată și lunitătoare; și de altă parte, că activitătēi positive și nelimitate a spiritului îi corespunde în natură forța repulsivă, iar cei negative și limitătoare forța atractivă; acēstă deductiune idealistică a naturēi din esența Eului domină în natura compositiunilor filosofice a acestui periodŭ. Natura se manifestesă, ca copiată a spiritului, produsă tot de spiritŭ, care prin mijlocul lui se reîntorce la contemplatiunea și la consciința de sine. De aici în natură unŭ șirŭ de trepte, în care intru'nŭ modŭ vĕdutŭ sîntŭ exprimate tôte positiunile spiritului pre calea, ce laŭ adusŭ la consciința de sine. Importanța ce mai mare din acest punctŭ de privire o aŭ fiintele organice, unde spiritul contemplēsă reproducerea sa. De acea, în tôte fiintele organice este ceva simbolicŭ. Fie-care plântă este o tendință ôre-care a spiritului absorbitŭ de materiă. Proprietătile fundamentale a vieței organice, formatiunea de sine și internă, conformitatea cu unŭ scopŭ, și amesticul reciprocŭ a formēi cu materiă nu sîntŭ altŭ ceva, decât trasurile fundamentale a spiritului. Fiind că în spiritul nostru este tendința infinită, de a ne organiza, apoi și în lumea esteriôră trebuie săse manifestesă tendința universală de organizatiune. De acea tôte sistemă lumei este o organizatiune determinată, care s'aŭ formatŭ dintru'nŭ centru, și care se'naltă dela treptele inferiôre la cele superiôre.

Din acest punctŭ de privire tendința capitală a filosofēi naturēi trebuie să conste în acea, pentru ca pre vieța naturēi, pre care fisica

o desfășură într'o multime de forțe distincte, se o intelegem în unitatea ei. «Mulți își dau o ostentă cu totul vagă, de a proba, cât sînt de distincte acțiunile focului de a electricității. Acesta o scie fie-cine, care numai au vădută vre o dată acțiunile lor, s'au au audită vorbinduse de pre dinsele. Ci spiritul nostru tînde spre unitate în sistema cunoscintelor sêle, și pentru dînsul acesta nu se va realiza, decă pentru fie-care fenomenū lui se impune cîte unū principiu specialū. Spiritul numai atunci speră, de a vedea natura, cînd în diversitatea ce mai mare a fenomenelor el descopere unitatea ce mai mare a legilor; în consumatiunea ce mai mare de acțiuni el face usū de economia ce mai mare în mijlôce. De azea fie-care ideă, chîr decă ar fi ea ce mai grosolană și mai neformată, merită atentiune, numai decă ea tînde la consolidarea principiilor; și decă această ideă nu ne conduce la nimicū, apoi cu tôte aceste ea nîr servi de convictiune, că noi trebuie să studiemū natura și să urmărimū căile ei cele ascunse». Cunoscința științifică a naturēi din acel timp tîndea la a stabili o duplitate de puteri, ca o lege dominantă în viața naturēi. În mecanică era admisă teoria lui Cant a contradicțiunilor dintre forța atractivă și repulsivă; în chimia privirea mai mult abstractă asupra electricității, care privire se manifesta în electricitatea pozitivă și negativă, au apropietū acest fenomenū de magnetismū; în psihologia își avea locul opozițiunea escitatiunei și a impresiōnărei, etc. În opozițiune acum de acest dualismū Șeling insistă asupra unității tuturor contradicțiunilor, și nu asupra unității abstracte, ci asupra identității concrete, asupra împăcării armonice a diverselor elemente. Lumea este «unitatea viă a principiului pozitivū și negativū», și aceste doē forte luptătore, luate la unū locū, sēu prezentate intru'nū contactū, ne ducū «la ideea principiului organizătorū și formătorū a lumēi în sistemă, la spiritul lumēi».

În compositiunea despre «spiritul lumēi» Șeling au făcutū unū pasū mare înainte, privind la natură, ca la unū ce autonomicū. În spiritul lumēi natura își are principiul sēu propriū, care viēsē în dînsa și acțiōnēsē cu consciința. Cu modul acesta, obiectivitatea naturēi și viața ei nedependentă este intelésă ast-felū, precum acesta n'au pututū să o admită idealismul consecintū a lui Eichte. Pre această cale Șeling au mersū mai departe, și au distînsū cu tōtă consciințiositatea filosofia naturală și transcendentală, ca pre doē laturī a unei filosofii. Adăugînd la idealismū filosofia naturēi, Șeling au tre-

cută preste limitele «doctrinei despre știință». Cu modul acesta noi intrăm în al doilea periodu a filosofiei lui Șeling, de și metoda lui Șeling a rămasă același, ca și la Fichte, și cu toate că Șeling credea, că el încă filosofasă în spiritul «doctrinei despre știință».

II. PERIODUL AL DOILE : DOCTRINA CE RECUNOSCE DISTINCTIUNEA DINTRE FILOSOFIA NATURII SI FILOSOFIA SPIRITULUI.

Acastă privire se dezvoltă de Șeling mai ales în compozițiunile următoare: «Ce întâia privire de sistemă a filosofiei naturii», 1799; «introducere la dînsa» 1799; «articule, publicate în fîia fiziceî speculative» 1800—1801; «sistema idealismului transcendentalu» 1800. Pre ambele laturî a le filosofiei Șeling le distinge ast-feliu.

PRIVIRI GENERALE ASUPRA FILOSOFIEI NATURII SI A SPIRITULUI.

§ 3 Totă știința se fundese pre împăcarea subiectului cu obiectul, și suma a totu, ce este pur-obiectivă, se numescă natură, iar suma a totu, ce este pur-subiectivă, se numescă Eu, seu Ratiune. Ca să unim ambele aceste laturî, putem să o facem pre două căi; seu stabilind mai înainte de toate natura și întrebîndune, cum se adaugă la dînsa ratiunea, adică, tinzînd la a rezolvă această chestiune numai pre calea determinatiunilor cugetărei și acesta va constitui filosofia naturii; seu stabilind mai întâiu subiectul și întrebîndune, cum se producă obiectele din subiectu, și acesta va constitui filosofia transcendentală. Fie-care filosofie trebuie să aibă de scopu, seu a dezvoltă din natură ratiunea, seu din ratiune natura. Precum filosofia transcendentală supune realul idealului, așa și filosofia naturii trebuie să explice latura ideală din ce reală. Ci ambele științe sîntu numai două extremități a unia și a același știință; ele se caută una pre alta, așa că de ndată, ce noi plecăm de la o extremitate ôre-care, trebuie necesarmente să ajungem la cea-altă.

FILOSOFIA NATURII.

§ 4 A filosofie despre natură însemnă a crea natura, a o rădica din mecanismul mortu, de care ea se pare alipită; însemnă ôre-cum a o învia prin libertate, și a o pune în dezvoltarea sa propriă și liberă. Si ce este materia, decât unu spiritu stinsu? Conform cu

acésta, natura, care este numai unŭ organismŭ vędutŭ a ratiunei nóstre, póte sŭ producę numai nisece fenomene regulate și conforme cu unŭ scopŭ. Ci voi ruinatŭ tótŭ idea despre natură, de'ndatŭ ce vetŭ voi sŭ'i impunetŭ de din afară o conformitate cu unŭ scopŭ, introducęnd acéstŭ conformitate din ratiunea vre unei fințŭ. Filosofia naturęi trebuie sŭ presinte o espresiune complectă a lumęi intelectuale in legile și formele lumęi fenomenelor; și pre de altă parte ea trebuie sŭ facę o esplicatiune complectă a acestor legi și forme din lumea intelectuală; și prin urmare, ea trebuie sŭ represinte identitatea naturęi cu lumea ideală. In adevęr, punctul ei de plecare este esperiența imediată; ci de'ndatŭ, ca eŭ intelegŭ necesitatea internă a veritătęi experimentale, atunci acéstŭ veritate devine a fi apriori. Filosofia naturęi lărgesce empirismul pőne la veritatea neconditionată. Ce se atinge de principiul manuducętorŭ a filosofięi naturęi, apoi Șeling se esplică in modul următorŭ: «natura este o inclinatiune perpetuă intre actiunea producętore și fruptŭ, ea tot ast-feliŭ trece ne'ncetat in formatiuni determinate și producte, precum ea leși intrece prin actiunea sa producętore. Acéstŭ inclinatiune ni indică duplitatea principiilor, in puterea cărora natura se mântine in actiunea permanentă și care nuŭ permite a sę linisci in productele sële». Cu modul acesta, dualismul universalŭ este principiul a tóteŭ esplicatiunii in natură; acest principiu primarŭ a doctrineŭ filosofice despre natură cere, ca tóte fenomenele naturęi sŭ fie împacate cu extremitățile și dualismul.

Pre de altă parte, scopul finalŭ a filosofięi naturęi estę cunoșcerea unitătęi absolute, care imbrățișasę in sine universul intregŭ, și care se manifestesę in natură numai dintr'o lature asa. Natura este, ca unŭ organŭ a unitătęi absolute; ea etern implinesce și realisesę acea, ce este desemnatŭ in ratiunea absolută. De acea, in natură se recunoșce intregul absolutŭ, cu tóte că natura, manifestată numai in desvoltarea treptată, succesivă și imfinită, espriună acea, ce in natura ce adevęrată este simultaneŭ și eternŭ.

Șeling imparte filosofia naturęi in trei părți: 1 Trebuie sŭ presentămŭ argumente, că *natura* chŭar in productele sële cele mai simple este *organică*; 2 Trebuesă deducemŭ conditiunile naturęi *neorganice*; și 3 Să presentămŭ determinatiunile reciproce a lumęi *organice* și *neorganice*.

1. *Natura organică*. se deduce de Șeling in modul următorŭ:

Natura privită absolut, nu este alt-ceva, decât activitatea imfinită, produciunea imfinită. Déca această activitate s'ar manifesta fôră de vr'o pedică, ea de o dată, cu o repedițiune imfinită ar produce unŭ productŭ ôre-care absolutŭ, din care natura empirică nu s'ar puté explica. Ca să esplicămŭ această natură, ca să venimŭ la productele finite, noi trebuie să acceptămŭ, că activitatea producătoare a naturéi se împedică chiar de activitatea, ce se află însuși în natură și care fiind oposită celei întâia, ea o și împedică. În urmarea acestei activități se producŭ unŭ șirŭ de producte finite. Ci fiind că producerea absolută a naturéi tinde la productul imfinitŭ, apoi productele particulare sântŭ numai manifestatiunile fenomenale; natura din ce în ce tinde tot mai departe de fie-care din dînsele, pentru ca prin producerea sa absolută să completeze șirul imfinitŭ de produceri particulare. În această producere eternă a productelor finite natura se pare, ca unŭ antagonismŭ viu a doă puteri oposite, a doă tendinte, care sântŭ producătoare și retinătoare. Puterea posterioară actioneșé diférit pôně la imfinit; inclinatiunea primordială și creatrice a naturéi trebuie să se lupte numai cu reținerea simplă; ci și cu o multime imfinită de reacțiuni, pre care noi le putemŭ numi calități primordiale.

Cu modul acesta, fie-care ființă organică este o expresiune determinată a contactului celor doă acte naturale, care se ruinesé reciprocamente și se limitésé între dînsele. Cu această limitatiune primordială și cu restrictiunea imfinită a puterei formătoare a naturéi se esplică, pentru ce fie-care organizatiune se reproduce pre sine numai pôně la imfinitŭ, în locŭ, ca ea să ajungě pôně la productul imfinitŭ. Pre acesta se fundésé și ace însemnătate, ce are distinctiunea secșelor pentru imperiul organicŭ. Distictiunea secșelor determină productele organice a naturéi, și ea necesitésé fie-care dată pre producte săse reintărcé la gradul său propriu de desvoltare și să producé tot-dé-ună numai această tréptă. Ci în această producere natura se ocupă nu de indiviđi, ci de genŭ. Individualitatea este contrară naturéi; ea caută absolutul și tinde neîncetat la alŭ esprima. Cu modul acesta productele individuale, în care se repausasé pentru momentŭ actiunea naturéi, trebuie să le socotimŭ numai, ca pre nisce cercări nefruptifere, de a esprima absolutul, indiviđul trebuie să fie miđlocul, iar genul scopul naturéi. De'ndată, ce genul este stabilitŭ, natura părăsășce indiviđii, și actioneșé asupra lor cu disolutiune.

Treptalitatea dinamică din natura organică Șeling o imparte dupre

cele trei funcțiuni a vieții organice: a) puterea formatrice (puterea reproductivă); b) Escitarea și c) impresionarea. Pre trépta mai 'naltă stau acele organisme, în care impresionarea predomină preste escitare, iar pre ce mai imferióră acele, în care domină laturea escitátóre; infine reproducerea se manifestésé în tótă plinitatea sa acolo, unde escitarea și impresionarea mai că au despărutú. Ci în întregul naturéi aceste puteri întră una în alta; de acea în realitate există numai o singurá organisatiune, care se pogóri treptat dela omú póné la plântă.

2. Opositiunea naturéi organice o formésé *natura neorganică*. Existența și esența naturéi neorganice se conditionésé cu existența și esența naturéi organice. Décă puterile naturéi organice suntu producétóre, apoi puterile naturéi neorganice suntu neproducétóre. Décă în natura organică este solidú numai genul, apoi în natura neorganică este solidú numai individul. Aici reproducerea genului prin mijlocul individului nuși are nici cum locul. Aici ni este dată diversitatea materiilor, ci aceste materii există numai una lóngă alta și fie-care liberă de contactul cu semina ei. Cu o vorbă, natura neorganică este o masă simplă, care e legată numai printr'o cauză esternă prin puterea gravitatiunei. Ci și ea, ca și natura organică, are gradele séle. Acea, ce este în natura organică puterea formátóre, tot acea în natura neorganică corespunde cu procesul chimicú, cum e pentru esemплу, procesul arderei. Acea, ce acolo este escitatiunea, tot acea aici este electricitatea. Acea, ce acolo este sensibilitatea, care este tot-o-dală și gradul cel mai 'naltú a vieții organice, acea aici corespunde cu magnetismul univesalú, care este trépta ce mai superióră a naturéi neorganice.

3. Cu aceste acum se manifestésé *determinatiunea reciprocă alumei organice și neorganice*. Resultatul, la care trebuie să ne ducé fie-care filozofia veră a naturéi, este acela, că distinctiunea dintre natura organică și neorganică există în natură numai, ca în obiectú; ci natura, ca putere primordială producétóre, stă mai pre sus de aceste productiuni. Décă manifestatiunile organismului suntu posibile în genere numai sub condițiunea luméi știute și esterióre, numai sub condițiunea luméi neorganice, apoi lumea organică și esterióră trebuie să aibă o rădăcină comună. Acesta se póte esplica nu altraminte, de-cât numai prin acea, că natura neorganică pentru posibilitatea existentei séle presupune unú ordinú de obiecte supremú

dinamică, căruia ea singură i se supune. Trebuie să existe ună ce altreile, care ar lega din nou natura organică cu ce neorganică, ună ce intermediatoră, care ar conserva perpetuitatea între amândouă. E necesară să acceptăm identitatea cauzei ulterioare, identitate, prin care, ca printr-o natură spirituală comună, prin spiritul lumii, natura organică și neorganică este inspirată, adică natura comună; e necesară, ca să recunoștem un principiu comun, care, străbătând natura organică și neorganică și susținând perpetuitatea lor, conține în sine cauza primară a tuturor schimbărilor în această natură și fundamentul ultimăru a toței acțiunii din dînsa. Noi aici avem idea organismului universal. Că una și aceeași organizațiune concentrăse într'ună întregă lumea organică și neorganică; această noi am vădit-o mai sus, în paralelul dintre treptele ambelor lumi. Acea, ce în natură generală este cauza magnetismului, totu aceea, în natura organică este cauza sensibilității și acesta din urmă este numai trepta mai 'naltă acelei din tîiu. Precum în natura organică prin mijlocul sensibilității, așa în natura generală prin mijlocul magnetismului se manifestăse dublitatea în unitate. Cu modul acesta, natura organică se prezintă, ca trepta superioară a naturii neorganice; unul și același dualismu trece, începînd cu extremitățile magnetice, prin fenomenele electrice și distincțiunile chimice pînă ce ajunge la natura organică.

FILOSOFIA TRANSCENDENTALĂ.

§ 5. Filosofia transcendențială este filosofia naturii, devenită în tîrnă. Desvoltarea treptată a obiectului, pe carea noi am descris-o pînă acum, se repetă aici, ca o desvoltare consecință a subiectului observatoru. Particularitatea idealismului transcendențialu, spusă într-o introduțiune, constă în aceea, că el, admisă o dată, ne pune în necesitatea, de a produce totă știința din nou; aceea ce pînă acum avea puterea de veritate nedubitabilă, el o supune din nou criticii; și chiar decă această veritate susține critica, apoi cu toțe aceste, astă veritate trebuie să iasă din critică într-o formă cu totul nouă. Tote părțile filosofiei trebuie să fie espuse aici într-o legătură ne'nteruptă și sistema întregă de filosofie trebuie să se pară aceea, ce ea este, și anume istoria progresivă a conștiinței, pentru care datele esperienței servesc, ca monumente și documente. Espunerea acestei sisteme este,

vorbind strict, unu şirü treptatü de priviri, prin mijlocul căroră. Eul se urcă pönë la consciința ce mai superiöră. Nu póte nici o filosofią transcendentală, precum chiär și nici o filosofią a naturei să presinte unü paralelü complectü intre natură și ratiune, ci acésta o póte face, numai ambele sciinte impreună; ce äntaia servă de complectare necesară acelei a doa.

Impärtirea filosofiei transcendente se fundesë pre obiectul ei de studiu, care constă in a produce tötă sciința din noü, a supune din noü criticeii totü, ce pönë la noi s'aü socotitü de veritate nedubitabilă, chiär și prejudiciile. Ci sensulu comunü apärtinü mai ales doë prejudicii: 1 că lumea obiectelor esistă nedependent de noi și afară de noi, și că pre acéstă lume noi nio presentămü așa, cum ea este in realitate. Esplicatiunea acestüi prejudiciu este obiectul de studiu a părtei äntaia a filosofiei transcendente, adică a filosofiei teoretice. 2 Ce este conformü cu representatiunile, care se producü intru'nü modü liberü in noi, noi putemü să actionämü prin voia nöstră asupra lumei obiective. Resolutiunea acestei cestiunii compune obiectul de studiu a filosofiei practice. Ci aceste doë probleme ne ducü pre noi 3 in contradictiune. 3 Cum e posibilă dominiunea mintei asupra lumei sensibile, decă representatiunea chiär in productiunea sa depinde in totul dela obiectü? Și din contra, cum este posibilă invoirea presentatiunilor nöstre cu obiectele, decă insuși obiectele, cum presupunü, se determină dupre presentatiunile nöstre? Resolutiunea acestei probleme, cei mai capitale in filosofia transcendentală, este respunsul la cestiunea, cum e posibilü să ni închipuimü, că presentatiunile se conformesë cu obiectele și că obiectele se conformesë cu presentatiunile? Acésta este perceptibilă numai atunci, când activitatea, ce produce lumea obiectivă, va fi primordial identică cu ace activitate, care se manifestesë in voie, și prin urmare, numai atunci, când una și aceași activitate va fi producëtörë in actul vointei cu consciință, iar nu in desvoltarea lumei fôrë de consciință. Aproba acéstă identitate a activității consciintiosă și neconsciintiosă este obiectul de studiu a unei atrea părți a filosofiei transcendente, seü a sciintei despre scopurile naturei și despre artă. Cu modul acéstă, cele trei părți a filosofiei corespondü in totul cu cele trei criticeii alui Cant.

FILOSOFIA TEORETICĂ.

§ 6. Această filosofie plăcă de la principiul supremă a științei, de la conștiința de sine și dezvoltă istoria conștiinței de sine după epocile ei capitale și anume: acțiunea impresiunii, prezentarea, adică prezentarea producătoare, care produce materia; prezentarea esternală și internă, din care apoi se deducă spațiul și timpul, precum și alte categorii ale lui Cant; abstractiunea, prin care rațiunea e stingă de sine de produsele sale; abstractiunea absolută, sau actul absolut al voiei. Cu actul absolut al voiei se manifestă.

FILOSOFIA PRACTICĂ

§ 7. *Domeniul filosofiei practice.* „Eul, în filosofia practică nu este contemplator, adică, neconștient, ci producător cu conștiință, adică realizator. Precum din actul primordial al conștiinței se dezvoltă natura, așa din actul al doilea, sau din actul determinării libere iese altă natură, care formează cu sine obiectul filosofiei practice. În espunerea ei Șeling mai în toate privirile urmărește lui Fichte; și la finalul ei el exprimă opinii foarte importante în respectul filosofiei istorice; și în această privire el face un pas înainte în comparație cu Fichte. Ordinul moral al lumii nu e satisfăcător, pentru că să consolideze cu acțiunea liberă a rațiunii progresele lui; fiind că el este produsul persoanelor acționatoare; el nu există acolo, unde conduita mai multor persoane se opune legii morale. Nică un principiu care-subiectiv, cum de exemplu, ordinul moral al lumii, nică legiferarea pură a naturii obiective, nu poate să fie fundamentul, ce ar consolida progresul acțiunilor libere; din acele nu se poate explica, pentru că din jocuri de libertate a persoanelor particulare, din jocuri, care nu sunt supuse la nică o lege, iese la fine un rezultat obiectiv, rațional și armonios pentru ființele libere. Trebuie să fie unu ce, care stă mai pre sus de obiect și subiect, și acest ce nu mai poate fi sursa nevăzibilă a acestei armonii dintre amândouă, a armoniei necesare pentru activitate; și acest mai superior este absolutul, și el nu este nică subiect și nică obiect, ci o sursă comună și identitatea lor.

Acțiunea liberă a întregului gen de ființe raționalizatoare, care se dezvoltă pe baza armoniei eterne a existenței subiective, produsă de absolut, constituie istoria. Și așa; istoria nu este altă ceva, decât

acea, ce realisăse din ce în ce armonia subiectivului cu obiectivul, ca o revelațiune treptată și o dezvoltare a absolutului. Această revelațiune are trei perioade. Periodul întâiu este acela, când principiul dominantu este fatumul, ca o putere orbă, care nimicesce libertatea, și ea nimesce fără de participare și fără de conștiință totu aceea, ce e superioru și frumosu; acesta este periodul tragicu a istoriei, timpuri de strălucire, ci tot de odată și a multimei de miracule din lumea antică, și a imperiului ei, timpuri de viață și de pierdere chiar și a omenirii celei mai nobile, care au existat când va. — Al doile periodu a istoriei este acela, în care această putere orbă se presintă, ca «natură», și legea obscură a necesității se streformese în legea vedută a naturei, care escită libertatea, și arbitrarul nelimitat servece de planu a culturei generale, ce au adusu în fine poporele spre unire, și spre concentrarea intru'nū imperiu universalu. Acest periodu se începe cu lătirea imperiului romanu. — Periodul al treile se începe atunci, când aceea, ce mai înainte s'au manifestatū, ca fatumu și natura, aici se presintă ca providență, și când puterile «fatumului» și a «naturei» se parū, ca germinu a unei providențe, ce nu s'au desfășuratū cu plinitate. Când se începe acest periodu noi nu putemū să determinămū.

FILOSOFIA PRACTICĂ

§ 8. Problema filosofiei transcendente este împăcarea subiectivului cu obiectivul. Și în istorie, cu care s'au terminatū filosofia practică, această identificare n'au fostū realizată, ea se manifestese în dinsa numai, ca unū progresu infinitu. Ci Eul trebuie să contempletse și însuși ace identificare, care compune esența lui internă. Dacă fie-care actiune conștiințioasă este și conformă cu unū scopu, atunci, întâlnind o actiune conștiințioasă, seu neconștiințioasă, este posibilă numai intru'nū ast-feliu de productū, care este conformu cu unū scopu, deși el nu s'ar fi produsū în conformitate cu unū scopu. Unū astu feliu de productū este natura; noi avemū aici problema a tôtei teleologii, și numai în dinsa noi putemū să cautămū rezoluțiunea acestei probleme. Particularitatea naturei constă în aceea, că fiind unū simplu mecanismu, ea cu tôte aceste este conformă cu unū scopu, că ea presintă cu sine identificarea actiunii conștiințioasă a subiectului și neconștiințioase a obiectului; în dinsa Eul contem-

plésă esența sa internă, ce se compune numai din această identitate. Ci in natură Eul contemplésă această identitate, ca obiectivă, existândă afară de dînsul; in óre-ce Eul póte să o contemplesă și ca astfel, și să vadă tot în Eu principiul ei. Această contemplatiune este contemplatiunea artistică. Precum productiunea naturei este neconsciintiosă, ci semină subiectului, consciintios, așa și productiunea estetică a artistului este o productiune consciintiosă, ci semină obiectului neconsciintios. Și așa la telelogiă se rapórtă și estetica.

Ace contradictiune dintre subiectul consciintios și obiectul neconsciintios, care in istoriă se mișcă tot 'naintă, află in productiunea artei resolutiunea sa consciintiosă. In productiunea de artă, ratiunea ajunge póně la contemplatiunea de sine completă. Simțul, de care este insoțită această contemplatiune, este simțul satisfactiunei imfinite; tóte contradictiunile sîntu împăcate, tóte cercările sîntu resolvate. Principiul necunoscut, care pune intr'o armoniă neasceptată actiunea obiectivă și consciintiosă, nu este altu ceva, de cât ace cuprindere absolută și neschimbăbil-identică, pre care se fundésă tótă existența. In artistu ea își rădică acoperisul său, cu care ea se acopere in alti ómenī și lă escită intr'unu modu nevoluntărū spre construirea productiunilor sële. Cu modul acesta, arta este singura revelatiune eternă, ce esista; ea este unu misteru, ce trebuie să ne comvingă in realitatea absolută a acelei cuprinderi absolute, care nu divine nici o dată obiectivă, ci care este cauza atotū, ce este obiectiv. De acea, arta este superióră filosofiei, fiind că numai in dinsa contemplatiunea intelectuală își găsece obiectivitatea sa. In consecința acestora, arta descopere filosofiei sfera ce mai superióră și mai sântă, unde in conunirea eternă și primordială, ca intr'o pară de focu, arde acea, ce in natură și istorie esista separat, și acea ce in vieță și in actiune, precum chiar și in cugetare, trebuie tot-de-una săse separe. De aici putemū să vedemū, pentru ce filosofia, ca filosofă, nu pótesă fie admisă de toți. Singura, ce are o obiectivitate absolută, este arta, in care natura producătoare in modu consciintios este continuată și perfectionată prin sine însuși.

«Idealismul transcendenalū» este ultima compositiune alui Șeling, pre care el aū scris'o duple metodul lui Fichte. In fondū, el Iesī din limitele principiilor lui Fichte. Acea, ce pentru Fichte era limitele ne'ntelese a Eului, acum Șeling o deduce, ca pre o doime necesară din esența simplă a Eului. Dēcă Fichte aū privitū la conu-

nirea subiectului și a obiectului, ca la un proces imfinită a unei datorii nerealisabile, apoi. Şeling a contemplat această conunire în produciunea artei, ca un real și perfect. D-zeu, pre care Fichte lău recunoscut, ca obiect numai a credinței morale, pentru el este obiectul imediată a contemplatiunei estetice. Acestă distincțiune a lui Şeling de Fichte nu s'a putut ascunde multă timp. El a trebuit să recunoască, că acum nu stă mai multă pre terenul idealismului subiectiv, și că el s'a pus pre terenul idealismului obiectiv. Decă însă opozițiunea filosofiei naturale și transcendente el a găsită mai departe, de cât Fichte, apoi noi trebuie să vedem numai necesitatea logică în acea, ca el a făcut un pas mai departe, a stat pre un punct, unde ambele părți ale filosofiei se confundă în nedistințiune, și a admis de principiu al se identificarea idealului și a realului, a cugetărei și a esistenței. Mai înainte de dînsul, același principiu a avut și Spinoza; el a simțit o afecțiune distinctă asupra filosofiei ilentității; pre metoda lui Fichte el lău schimbată cu metoda matematică alui Spinoza, cu un metod, cărua el acum lău prescisă o certitudine foarte mare în respectul argumentatiunei.

III. PERIODUL AL TREILE; PERIODUL SPINOSIS- MULUI ȘI NEDISTINȚIUNEA IDEALULUI DE REALU.

Composițiunile capitale ale acestui period sunt cele următoare: «Espanerea sistemă mele filosofice» publicată în fôia fizice speculative (II, 2), editiunea adă completată; «Idei pentru filosofia naturei» 1803; convorbiri «Bruno, seŭ despre principiul divin și naturală a obiectelor» 1802; «Lectiuni despre metoda ocupatiunilor academice» 1803; «Noa fôia a fizice speculative» 1802—1803, trei cărți.

DOCTRINA DESPRE SPIRITU SI MATERIA.

§ 9. Privirile noă a lui Şeling, la care noi trecem acum, se caracterisă cu plinitate în determinatiunea lui, dată ratiunei, pre care el o pune la începutul composițiunei, ce noi am citat la început. Eu numesc ratiune pre ratiunea absolută, seŭ ratiune, înru cât ea pôte să fie privită, ca o nedistințiune completă a laturei subiective și obiective. Ca să privim la dînsă într'un mod absolut, ca să ne punem pre punctul de privire, ce e cer, trebuie să ne lepădam

de subiectul cugetătoru. Cine pôte să formulese o asemenea abstractiune, pentru acela ratiunea incetêsă, de a fi ceva subiectivă, precum de ordinaru o represintă; ci atunci noi nu putem să privim la dînsa și ca la unu ce obiectivă, fiind că obiectivul, sêu obiectul nostru de cugetatū este posibilu numai, ca opositiune a cugetărei. Cu modul acesta, grație acestei abstractiuni, ratiunea devine esența ce mai adevărată, care cade in punctul nedistinsu a subiectivulu și a obiectivulu. Punctul de privire a filosofiei este punctul de privire a ratiunei; cunoscînța ei este cunoscînța obiectelor, cum ele sîntu in sine însuși, adică, ce felu ele sîntu in ratiune. Filosofia cere, ca noi să nimicim tōtă continuitatea și esterioritatea din fenomene; in genere să nimicim tōtă distincțiunea, pre care numai imaginațiunea pôte să o amestice in cugetare, și să vedem in obiecte numai acea, prin care ele exprimă ratiunea absolută, și să nu privim la dînsule, ca la obiecte de reflecșiune, manifestată in timpū și legată prin legile mecanismulu. Afară de ratiune nu există nimicū, și totul este in ratiune. Ratiunea este absolută. Tōte obiectiunile, indreptate contra acestei tesă, potū să se producă numai de acolo, că ômenii s'au deprinsū, de a vedé obiectele nu așa, cum ele sîntu in ratiune, ci așa cum ele se presintă. Totul, ce există, dupre esența sa, este seminu ratiunei, și tot-o-dată este una cu dînsa. Nu ratiunea presupune ceva afară de sine, ci numai aplicatiunea falsă a ratiunei, care depinde de la neposibilitatea, de a uita in sine însuși laturea subiectivă. Ratiunea este unitară și semină sieși. Legea supremă pentru existența ratiunei, și fiind că afară de ratiune nu există nimicū, apoi pentru fie-care existență este legea identității. De acea intre subiectū și obiectū nu pôte să existe nici o contradicțiune calitativă, pentru cuvêntul, că prin fie-care din dînsule se exprimă una și aceeași identitate absolută; ci intre dînsule există numai o distincțiune cantitativă, distincțiune de mai mare, sêu mai micū, și nu există nici obiectū purū, precum și nici subiectū purū; ci in tōte obiectele subiectul și obiectul se unescū, numai in nisce amestecături distincte și apoi ast-felū, că are predominatiune, sêu o lature, sêu cealaltă.

Ci decă absolutul este identitatea pură a subiectulu și a obiectulu, atunci distincțiunea cantitativă cade afară chîar de identitate, adică, ea cade in lumea finită. Precum forma fundamentală a absolutulu este $A=A$, așa schema finitulu este $A=B$, adică, conunirea subiectivulu cu diferite obiecte, și in diverse conuniri. Ci dupre

esența sa nimicî nu este finitî, fiind că singura esență, este identitatea. Intru cât in diversele obiecte există distincțiune, intru atîta trebuie să recunoșcemî, că identitatea există in forma de nedistincciune. Dăcî noi am putea de-o-dată să contemplămî ce există, atuncî noi am găsi in totul unî ecilibru completî cantitativî a laturei subiective și obiective, prin urmare, noi amî găsi identitatea pură. Se'ntelege, că in obiectele separate ecilibrul inclină, când intr'o parte, când in alta, ci in întregî totul din nou se ecilibresc. Identitatea absolută este întregitatea absolută, este numai universul. Nu există nimicî separatî, nu există obiecte separate; nu există nimicî, afară de acăstă existență completă; și dăcî se observă ceva, afară de acăstî întregî, apoi acăsta este produsul numai a consecinței, ce impune separatiunea arbitrară a părții de întregî, separatiune, care efectuă reflecșiunea, și care este sursa tuturor'errorilor. Identitatea absolută in fie-care parte a universului este aceeași. De acea la universî noi putemî să privimî, ca la o liniă, in centrul căria avemî tesa de $A=\Delta$, iar la extremitările ei, pre de o parte, $A^+=B$, adică, dominațiunea laturei subiective, iar de altă parte, $A=B^+$, adică dominațiunea laturei obiective, unde trebuie să observămî, că și la aceste extremități se găsește identitatea relativă. Una din laturî este reală seî natura, iar cealaltă ideală. Laturea reală se dezvoltă duple trei puteri; care puteri indică o distincțiune cantitativă determinată a subiectivității si a obiectivității. a) Puterea întăia este reprezentată prin materiă și puterea gravitațiunei, și exprimă dominațiunea cea mai mare a obiectului. b) Puterea adoa este lumina, A^2 , ca contemplațiune internă a naturei și gravitațiunea, ca contemplațiune esternă a ei. Lumina este înălțarea ce mai mare a subiectivului. Ea este identitat-a ce mai absolută. c) Puterea atrea este produsul comunî a luminei și a gravitațiunei, adică, organismul, A^3 . Organismul este de asemenea primordialî, ca și materia. Natura neorganică, ca ast-felî, ea nu există; in realitate ea este organizată, și reprezintă ore-cum sēmēnța comună, din care se produce fie care organizațiune separată. Organizațiunea fie-carui corpî este, ca o manifestațiune in afară a interiorului chiar a acăstui corpî, inușî pămēntul devine plântă, și animalî. Existența organică nu este produsă din ce neorganică, și ea aî existatî in acăsta intrru'nî modî primordialî, și cel puțin potentialmente. Materia, ce zace acum'nainte nōstră și care se pare neorganică, este rēmășița metamorfosei organice, care n'aî

pututü säse organisäsë. Crieriü omului suntu lumina ce mai superiöra a intregëi metamorfose organice a pämentului. Din cele vorbite põne acum, adauge Şeling, putemü sä vedemü, că noi recunöcemü identitatea internä a tuturor lucrurilor şi prezenţa in possibilitae a totului in totul, şi că chïar la aşa numita materiä mörtä noi privimü, ca la lumea dormindä a animalelor şi a plântelor, ca la o lume, care fiind imviëtä cu esistenţa identitätei absolute, se descëptä intru'nü periodü öre-care.

Ajungënd Şeling põne la acest punctü, intrerupe studiul säu neles-voltând mai de apröpe cele trei puteri a ordinului idealü, care ar corespunde celor trei puteri reale. In alt locü el complectësë pe acëstiä acunä, indicând la urmätöarele trei puteri a ordinului idealü: 1) Sciinţa, puterea aprofundärei, 2) Acţiunea, puterea de conduitä şi 3) Unitatea aprofundärei şi a conduitei, adică ratiunea. Aceste trei puteri se presintă, ca 1) veritatea, unde materia trece in formä, 2) ca binele, unde forma trece in materiä, şi 3) ca frumosul, säu ca productiunea artisticä, ca identitatea absolutä a formei şi a materiei.

Pentru cunöscerea identitätei absolute Şeling cautä a imventa şi chïar metodü nou. El, pentru acest scopü, nu recunöscë de bunü niciä metodul analiticü, precum şi niciä pre cel sinteticü, fiind că ambele nu ni daü, de cât cunoscinţa finită. El cu incetul s'au depärtatü şi de metodul matematicü. Forma logicä a midlocului de sciinţă ordinarä şi categoriile metafisice ordinariï se presintă acum pentru dïnsul nesatisfäcëtore. Ca punctü de plecare a sciinţei ceï adeverate, Şeling admite contemplatiunea mintalä. Contemplatiunea in genere este egalizarea cugetärei şi a esistenţei. Când eü contemplesü unü obiectü, atuncü pentru mine esistenţa obiectului şi idea me despre obiectü suntu unul şi acelaşi lucru. Ci in contemplatiunea ordinarä se admite, ca identicü cu cugetarea, o esistenţă öre-care particularä sensibilä. Din contra, in contemplatiunea intelectualä, säu mintalä, se pune in unitate cu idea esistenţa in genere, säu tötä esistenţa; in dïnsa se contemplesë subiecto-obiectul absolutü. Contemplatiunea mintalä este cunoscinţa absolutä, şi ca cunosnintă absolutä noi putemü sä recunöcemü numai o ast-feliü de cunoscinţă, in care esistenţa şi idea nu se opunü una altia. A contempla imediat in sine ace nedistinţiune a laturei reale şi ideale, pre care noi o contemplämü in intindere şi timpü, ca şi când amü voi sä o proiectämü din noi inşine, acësta este principiul şi cel äntäitü pasü in filosofiä.

Ci de aici nu urmese, că filosofia s'ar obliga, de a fi cu preferință atentivă către debilitatea omului. Din contra, este mult mai folositoare apucătura în filosofie, de a ne isola de știința ordinară ast-fel, în cât nici o cale de la această știință să nu ne pôte duce la dînsa. Forma absolută a științei, ca și veritatea, ce se conține de dînsa, nu are afară de sine nici o contradicțiune reală; și deca nu se pôte impune prin mijlocul argumentațiunei nici unei ființe ratiionale, apoi, pre de altă parte, nici o ființă ratiională nu pôte nimic să opună acestei științe. Mai departe, Șeling se cercă, de a traduce contemplațiunea mintală într'ună metodă determinată, și acest metodă se numesc de dînsul construcțiune. Posibilitatea și necesitatea metodului de construcțiune se fundese pre acea, că absolutul este în totul și totul este absolutul. Construcțiunea nu este altă ceva, de cât indicațiunea, și cum în fie-care raportă particulară, seu obiectă, întregul s'au exprimată absolut. A constitui ună obiectă filosofică, însemnă a indica, cum în dînsul se repetă totă structura internă a absolutului.

Studiul enciclopedic a tuturor științelor filosofice după principiile identității, seu a nedistinției, Șeling caută ale prezenta în «lectiunile sele despre metoda ocupațiunilor academice», începute de dînsul la 1802 și publicate la 1803. În forma de analiză critică a tuturor ocupațiunilor universitare el prezintă într'o privire scurtă, sistematică și populară espunerea întregii sele filosofii. La începutul istoriei omenirii Șeling pune o speciă de secul de aur. «E neperceptibilă, dice el, ca omul, cum el se prezintă acum, singur de sine, să se fi nălțat de la instinctă la conștiință, de la vitalitate la ratiionalitate. Genulă umană actuală trebuie să'i fi preesistată altă genă, pre care indicațiunile antice îl înemureu sub forma de deu și eroi. Ce întâia producțiune a religiunei și a culturii se esplică numai prin învățăturile, comunicate omului de nisece naturi superioare. Positiunea culturii eă o recunoscă de positiune primară a omenirii, și cel întâiă fundamentă a imperiului, a științei, a religiunei și a artelor eă îl admită, ca simultaneu, seu, mai bine dicend, ca neseperat; așa că toate aceste aă răsărită nu separat, ci chiar dela începută ele s'au aflată într'o unitate complectă internă, precum are să se mai întâmple ast-fel în ultima dezvoltare a istoriei. Consecința necesară a unei asemene priviri aă fostă acea, că Șeling și pre simbolele mitologice, care descoperă istoria omenirii, le consi-

dera de forme, in care se ascunde sciința supremă; acesta este éráș unú pasú spre «filosofia mitologică» posterióră.

Elementul misticú, care se manifestésé in aceste priviri istorice a lui Șeling, incepe a primi la dînsul din ce in ce mai multă putere. Pre de ó parte, acéstă streformare mistică este stins-legată la dînsul cu incercările nefruptifere, de a afla forma comvenabilă a sciinței absolute, de a afla metodul absolutú, prin care el intru'nú modú determinatú ar fi pututú să éspriime privirile sélé filosofice. Fie-care misticismú, chîar și cel mai nobilú, se produce din incapacitatea, de a éspriima continutul infinitú intr'o formă corespundétóre, fundatá pre ideí. Șeling cu impaciență s'aú aruncatú asupra tuturor metódelor și s'aú opritú pentru unú timpú asupra metodului constructivú; ci acum el aú lăsatú și acest metodú și s'aú predatú curentului nelimitatú a imaginatiunei sélé. Pre de altá parte, și chîar in privirile lui filosofice s'aú efectuatú o schimbare tréptată. Dela doctrina speculativă despre natură el trece din ce in ce la filosofia spiritului, și tot-o-datá cu acesta el își schimbă și idea sa despre absolutú. Décá el mai 'nainte aú definitú absolutul, ca pre o nedistinctiune a idealului de realú, apoi aici el aú datú predominatiune idealului asupra realului; acum el pre idealitate aú pus'o de determinatiune fundamentală a absolutului. Fundamentul primarú a existentei este idealul; laturea ideală se determină pre sine póné la forma reală, iar laturea reală, ca ast-felú, este a trea. Armonia de mai 'nainte dintre spiritú și natură se nimicesce; materia se presintă, ca negatiunea spiritului. Distingénd ast-felú idealul de absolutú, și privindú la dînsul, ca forma acestua, Șeling părăsesce cu plinitate terenul spinosismului, pre care el aú statú póné acum, și trece la unú punctú de privire noú.

IV. PERIODUL AL PATRULE; PERIODUL MISTICU A FILOSOFIEI LUI SELING, CARE SE FUNDÉSE PRE NEOPLATONISMU.

Compositiunile acestuí periodú sîntú cele urmátóre: «Filosofia și religiunea» 1804; «Desvoltarea raporturilor vere dintre filosofia naturei și doctrina corectată aluí Fichte» 1806; «Cronicele medicinei» 1805—1808.

DOCTRINA DESPRE ABSOLUTÚ ȘI RELATIVÚ, SÉU DESPRE SPIRITÚ ȘI MATERIA.

§ 10. Cum s'aú díșú, din punctul de privire a nedistinctiunei abso-

lutul și universul au fost identice, natura și istoria au fost manifestatiunile imediate a absolutului. Acum Şeling insistă asupra distincțiunei ambelor laturi și asupra independenței lumii, a căria producere el o esplică în compositiunea întâia într'un mod cu totul neoplatonic, adică, cu decăderea din absolut. Dela absolut, la reală nu există transitiune treptată; productiunea lumii sensibile poate fi privită numai, ca o decădere a absolutului, ca o săritură. Absolutul este singurul real; din contra, obiectele finite sânt nereale; de aceea fundamentul lor zace nu în participarea lor din reală, care este ieșit din absolut, ci în departarea lor completă, în decăderea delă absolut. Impăcarea acestei decăderi, revelatiunea completă alui D-zeu este scopul final al istoriei. Cu această idee sânt legate alte reprezentatiuni, care sânt de asemenea imprumutate delă neoplatonică, și espuse de Şeling în aceeași compositiune. Se vorbește aici încă despre căderea spiritelor din lumea ideală în lumea sensibilă și această cădere se socotește, precum și în sistemul lui Platon, ca o punitiune pentru egoismul lor. Se vorbește încă despre renascerea și transmigratiunea spiritelor, după care spiarele conform lepădării lor în această viață a egoismului, și conform purificării lor până la identificarea cu infinitul, se începu o viață mai pură în planetele superioare, se cămplenduse de materie, se cufundă în locurile suterane.

Mai ales ni amintesc neoplatonismul apreciat și esplicatiunea simbolico-mistică a misterilor religiniei grece, espusă încă prin Bruno, și infine doctrina, că decă religiunea voiesce să se conserve în idealitatea sa pură și nealterată, apoi ea poate să existe nu altămintre, decât în formă de materie. De asemenea, ideea despre conunirea religiunii cu filosofia se manifestă în toate compositiunile acestui period. Tota știința ce adevărată, vorbește Şeling în fôia medicală, este știința religioasă. Existența lui D-zeu este o veritate empirică, și chiar fundamentul a toatei științe. S'entelege, că filosofia nu este religiune; ci filosofia, care nu conduce pre religiune și filosofă la legătura sântă, nu este filosofă. Se'ntelege, că eu știu ceva mai mult, decât știința; și decă pentru știință sânt deschise numai două căi, analiza, se abstractiunea, și deductiunea sintetică, atunei noi negămă totă cunoștința despre absolut. Privirea este totul. Contemplatiunea a totu, ce este în D-zeu, vidiunea în D-zeu, această este cea, ce constituie totă știința. Știința are demnitatea sa

intr'atâta, în cât ea este speculativă, adică, întru cât ea este contemplațiunea lui D-deu în acea, ce el este. Ci are se vină unu timp, când științele au să se imputinescă din ce în ce, și când locul lor are să fie ocupat de știința imediată. Numai în știința supremă se închide ochiul muritor, în ace știință, unde vede nu mai mult omul, ci unde chiar vederea eternă devine singură pentru sine vădătoare.

Punându-se pre acest punct de privire teoretică, Șeling devine cu preferință atentiv către misticii antic; el începe a studii compozițiunile lor. La inculpările în misticism Șeling răspunde prin compozițiunea contra lui Fichte în modul următor: « între învățații seculilor posterioare s'au format o convențiune mutuală, de a nu se urca mai sus de o treptă determinată, și ecă pentru ce spiritul adevărat al științei au fost lăsat în mânele celor fôrre de știință. Acesti din urmă ș'au atras învidia celor învățați chiar pentru acea, că ei erau ne'nvățați și au fost tot-o-dată numiți cu numele de fantastici. Ci mulți filosofi după profesiune ară fi putut foarte bine să sacrifice totă retorica lor pentru plinitatea minții și a inimii, ce se presintă în compozițiunile acestor fantastici. De acea ei nu mă rușinesc de numele fantastic. Acest blam eu voiesc, ca să 'lă merit, decă eu pône acum n'am studiat cum trebuie compozițiunile acestor omeni, apoi acesta au provenit de la negligență ». Și Șeling îndată au și început a realiza aceste vorbe. Mai ales el s'au atașat din ce în ce de Iacob Bem, și influența acestui mistic mai ales se observă în compozițiunile periodului, ce ni prestă. Una din compozițiunile cele mai renumite a lui Șeling, care au eșit în dată după acesta, este doctrina lui « despre libertate » care se intitulă « studii filosofice despre esența libertății umane » 1809, și care este tratată în spiritul pur al lui Iacob Bem. Cu această compozițiune se începe periodul ultimăru în cugetarea filosofică a lui Șeling.

V. PERIODUL AL CINCELE: INCERCAREA TEOGONIEI ȘI A COSMOLOGIEI DUPRE IACOB BEM.

RAPORTURILE LUI ȘELING CU IACOB BEM.

§ 11. Șeling au avut mult du comun cu Iacob Bem. Ambii filosofi au inteles știința speculativă, ca pre o contemplațiune imediată. Ei amândoi au confundat formele abstracte cu cele sensibile, precisiunea logică cu portretele fantastice. Ambii în fine concad în respectul speculativ. Ideea fundamentală al lui Bem au fost duplicarea de sine

a absolutului, plecând dela esența divină, ca dela unū imfinitū și unū neesplicabilū, streinū de tôte determinatiunile, ca dela principiul *nefundatului*. Bem contemplésē, cum acest *nefundatū*, in urmarea unū simțū particularū a esenței sēle abstracto-imfinitē, intră in finitū, își pune sieși unū fundamentū, se concentrésē in mijlocul naturei, cum in acéstă inchișore intunecată și producētore de uritū se separă ralițatile, cum din frecarea cumplită, a acestor calități rē-sarū fulgerele, care, ca unū spiritū, sēu ca unū principiu luminosū, indată domină formele naturei, ce se luptă, și le luminésē, și cum in urmarea acestora, D-đeū, rădicānduse din existența nefundată, prin mijlocul fundamentului pōnē la spiritul luminosū, locuesce in imperiul eternū și divinū. Acéstă teogoniă a lui Iacob Bem concade cu punctul de privire actualū a lui Șeling.

Precum Bem privea la esența absolută, ca la unū ce nefundatū, și streinū de tōtă determinatiunea, așa și Șeling in compositiunile sēle de mai nainte aū definitū absolutul, ca nedistinctiune. Precum Bem aū distinsū mai departe existența nefundată, de fundamentū, sēu natură și de D-đeū, ca de lumina spiritelor, așa și Șeling in compositiunile periodului ultimarū intelege absolutul, ca pe unū principiu, care este streinū de sine însuși și care se re'ntorce din acéstă instreinare spre unitatea supremă a sa însuși.

Noi facum avemū trei momente capitale in istoria vietei divine; momente, in jurul căroră se im-erte compositiunea lui Șeling despre «Libertate» 1) D-đeū, ca nedistinctiune, sēu ca existență nefundată; 2) D-đeū, ca duplicatiune in fundamentū și existență, in realū și idealū; 3) Impăcarea acestei duplicatiuni și rădicarea nedistinctiunei primordiale pōnē la identitate. Cel întâiū momentū in viēța divină este nedistinctiunea pură, absența tuturor distinctiunilor. Acéstă nedistinctiune, ce președe la totă, existența, pōte fi numită fundamentū primitivū, sēu *principiu nefundatū*. Acestprincipiu nu este productul contradictiunilor și nu se contine de dînsele *implicite*; ci el este o esență distinctă, și abstrasă de la tōtă contradictiunea, care pentru acéstă nu are altū predicatū, afară de predicatul privatiunei de tōtă calitatea. Realul și idealul, intunerecul și lumina nu potū nici o dată să servescē de predicate a acestui principiu, ca nisea forme opuse; și numai ca forme neopuse, ele potū să fie predicatele lui, fiind că el nu este nici lumină, nici intunerecū, nici realū, nici idealū. Ci din acéstă nedistinctiune aū eșitū dupli-

tatea; principiul nefondat s'a împărțit în două principii coeternă cu ace condițiune, ca fundamentul și existența să devină la un loc o putere de amare, ca să se rădăce nedistinctiunea foră de viață, și care nu are nici un fel de definițiune, pînă la identitatea determinată și via.

Fiind că mai înainte de D-zeu, și afară de dînsul, nu există nimic, apoi D-zeu pre fundamentul existenței s'ele trebuie să lă aibă în sine însuși. Desvoltarea lumii are două stadii: 1) Nascerea luminei, s'eu desvoltarea treptată a naturii pînă la om; 2) Nascerea spiritului, s'eu desvoltarea omului în istorie. Desvoltarea treptată a naturii se funde pre lupta fundamentului cu ratiunea. Primordial fundamentul cantă ase închide în sine însuși, și nedependent caută a produce totul numai din sine însuși; ci produsele lui, ne avînd ratiune, n'a avut nici soliditate, ele ne'ncetă s'a nimic; aceste sînt acele creațiuni, pre care noi le aflăm în rasele de animale marte acum, precum și în plantele periodului primar. Ci și mai pre urmă, fundamentul cedă ratiunii, dar numai, puțin câte puțin și fie-care pas de felul acesta spre lumină se determină prin o clasă nouă de ființe. De aceea în fie-care ființă a naturii trebuie să distingem două principii: întâiu, principiul intonerecului, în puterea căruia ființele naturii se separă de D-zeu, și au voia lor particulară; al doile, principiul divin al ratiunii, s'eu voia universală. În ființele nerationamentale, ambele aceste principii încă nu sînt aduse la unitate, ci voia particulară este în dînsule o simplă inclinațiune și o voință, iar voia universală domină preste dînsule, ca o putere a naturii, ca un instinct manducător și foră de concursul voiei individuale. Ambele principii, voia particulară și universală mai întâiu se unesc în om tot ast feliu, cum ele se unesc în absolut; ci în D-zeu ele sînt unite neseparabil, numai decă trebuie să existe distinctiune între om și D-zeu. În acest respect D-zeu se revelă omului așa, cum el este, ca unitatea ambelor principii, ca un spirit, care învinge contradicțiunea, ca o amare. Ci anume chiar în acel respect, că voia universală și particulară se pot separa în om, în această chiar se cuprinde și posibilitatea binelui. Binele este supunerea voiei particulare celei universale, iar raporturile imverse a acestor voi dau în rezultatul rău. În această posibilitate de bine și de rău constă și libertatea omului. Ci omul empiric nu are libertate, totă pozițiunea lui empirică se conditione cu lucrul lui

și omni-timpurală. Orî cum s'ar purta acum omul, purtările lui sîntu ne'nltrabile, ci-nu mai puțin el lucră și liberu, fiind că din eternitate el s'a făcutu pre sine liberu prin acea, ca el astăđi a devenitū necesarū; și prin cel întăiū actū a creatiunei voia fundamentului, ce tinde spre independență, escită voia personală a creaturei; ast feliu se produce contradicțiunea, spre împăcarea căria D-đeu se revelésē pre sine, ca pre o unitate împăcătore; in acéstă escitatiune universală a rēului, omul aū devenitū de sine, individualū, egoistū, și éca cuvintele, pentru care esi-tă in totū locul rēul, ca natură, și cu tóte aceste in fie-care el este productul actiunei séle libere. Pre lupta voiei personale cu ce universală se fundésē istoria omenirei, precum istoria naturei se fundésē pre lupta dintre fundamentū și ratiune. Diversele trepte, pre care le trece rēul, ca putere istorică, in lupta sa cu amórea, formésē períodele istoriei universale. Crescivismul este centrul istoriei, in Christ principiul amórei aū intratū in luptă personală cu rēul umanū; Christ aū fostū intermediatorul, pentru ca să restabilésē legătura lui D-đeu cu creatura in forma ce mai supremă; fiind că numai persóna póte să salvesē pre persónă. Finitul istoriei este împăcarea voiei particulare cu amórea, dominiatiunea voiei universale, in puterea căria D-đeu este totul in tóte. Nedistinctiunea primordială se 'nalță in asemine casū pónē la unitatea absolută.

Desvoltarea mai departe a acestēi idei despre D-đeu Șeling o pre-sintă in compositiunea sa contra lui Iacobi, 1812. Inculpatiunea in naturalismul ce Iacobi îi face lui, el caută să o decline dela sine, iudicând la a ea, că idea veră despre D-đeu trebuie necesarmente să unésē in sine naturalismul și teismul. Naturalismul voiesce să privésē la D-đeu, ca la fundamentul lumēi, adică in modū imanentū, in óre-ce teismul, ca principiul lui, in modū transcendentū; iar veritatea va consta in conunirea ambelor determinatiuni. D-đeu este tot-de-o-dată fundamentul și cauza. Nicī-cum nu se opune ideei de D-đeu, decă naturalismul se desvoltă din sine insuși, decă el trece dela neperfectiune la perfectiune, ca săse desvolte pre sine. Neperfectiunea este semină cu perfectiunea, decăt numai ea încă se află in procesiune. Acéstă procesiune din necesă trebuie să albă trepte. pentru ca plinitatea perfectiunilor săse póte manifesta din tóte părțile. Fórē de fundamentul intunecatū, fórē de natură, fórē de principiul negativū in D-đeu nu putemū nicī să mentionămū despre consciința lui

D-*deu*. P \acute{o} ne c \acute{a} nd D-*deu*l teismului mai no \acute{u} va fi o ast feli \acute{u} de fiin \acute{t} \acute{a} simpl \acute{a} , care trebuie s \acute{a} aib \acute{a} o existen \acute{t} \acute{a} pur \acute{a} , ci care in realitate r \acute{e} u \acute{m} ane f \acute{o} r \acute{e} de esen \acute{t} \acute{a} ; p \acute{o} ne c \acute{a} nd in D-*deu* nu va fi recunoscut \acute{a} duplitatea real \acute{a} , \acute{s} i puterei positive \acute{s} i desvolt \acute{a} t \acute{o} re nu ise va opune puterea negativ \acute{a} \acute{s} i limit \acute{a} t \acute{o} re, p \acute{o} ne atunci negatiunea D-*deu*ului personal \acute{u} va servi obiectul sincerit \acute{a} tei sciintifice. In genere, nu se p $\acute{o$ te presenta consciin \acute{t} \acute{a} in ac \acute{e} st \acute{a} fiin \acute{t} \acute{a} , care nu este limitat \acute{a} in sine in-
su \acute{s} i de puterea negativ \acute{a} , precum nu se p $\acute{o$ te ani presenta \acute{s} i idea de cerc \acute{u} f \acute{o} r \acute{e} de centru.

Dup \acute{o} compositiunea contra lui Iacobi, care dupre cuprinderea sa filosofic \acute{a} inclin \acute{a} f \acute{o} rte mult spre doctrina despre libertate, \acute{S} eling n' \acute{a} u publicat \acute{u} nimic \acute{u} important \acute{u} . Compositiunea cu titlul de «Seculi \acute{u} », care trebuia s \acute{a} contin \acute{e} espunerea complect \acute{a} \acute{s} i prelucrat \acute{a} a filosofiei lui, de \acute{s} i a \acute{u} fost \acute{u} de c \acute{a} te-va or \acute{i} anun \acute{t} at \acute{a} de d \acute{i} nsul, ea in-
s \acute{e} tot-de-una a \acute{u} fost \acute{u} retinut \acute{a} de d \acute{i} nsul ch \acute{i} ar 'nainte public \acute{a} rei. Numai do \acute{e} compositiuni de continut \acute{u} filosofic \acute{u} a \acute{u} publicat \acute{u} \acute{S} eling in ac \acute{e} st \acute{a} intindere de timp \acute{u} indelungat \acute{a} : «Despre divinit \acute{a} tile Samotraciei, supliment \acute{u} la Seculi \acute{u} » 1815, \acute{s} i «Prefa \acute{c} a critic \acute{a} » la tractiunea unei compositiuni a lui Cusin de Becher, 1834. Ambele compositiuni s \acute{u} nt \acute{u} f \acute{o} rte caracteristice pentru ac \acute{e} st \acute{a} fas \acute{a} ultim \acute{a} a filosofiei lui \acute{S} eling, ci ele cuprind \acute{u} numai nisce alusiuni separate la un \acute{u} intreg \acute{u} \acute{o} re-care. De asemenea, publicatiunea lectiunilor lui de Berlin, care a \acute{u} e \acute{s} it \acute{u} in do \acute{e} volume, «Introductiune in filosofia mitologiei» 1856 \acute{s} i «Filosofia mitologiei» 1857. Aceste opere nu s \acute{u} nt \acute{u} a \acute{s} a de bine lucrate, pentru ca s \acute{a} putem \acute{u} presenta un \acute{u} model \acute{u} complect \acute{u} a sistem \acute{e} i lui posterio \acute{r} e.

Este evident \acute{u} numai acea, c \acute{a} directiunea, indicat \acute{a} in compositiunea despre libertate, se m \acute{a} ntine de \acute{S} eling, ci intregul este pus \acute{u} intr'o form \acute{a} mai ch \acute{i} ar \acute{a} . D-*deu* este in su \acute{s} i esisten \acute{t} \acute{a} , esisten \acute{t} \acute{a} cu preferin \acute{t} \acute{a} \acute{s} i principiul a t $\acute{o$ tei esisten \acute{t} \acute{a} ; in ac \acute{e} sta \acute{s} i const \acute{a} veritatea panteismului, el este posibilitatea imfinit \acute{a} a esisten \acute{t} \acute{e} i, este transitiunea pur \acute{a} \acute{s} i etern \acute{a} in esisten \acute{t} \acute{a} , ci nu se perde in ac \acute{e} st \acute{a} esisten \acute{t} \acute{a} a \acute{s} a, nu se desvolt \acute{a} in d \acute{i} nsa, ca D-*deu*l panteismului, din contra, in ac \acute{e} st \acute{a} e \acute{s} ire din sine in su \acute{s} i el r \acute{e} m \acute{a} ne in sine in su \acute{s} i, ca spirit \acute{u} , \acute{s} i prin negatiune, prin re'nt \acute{o} rcerea la esisten \acute{t} \acute{a} de sine, care se afl \acute{a} in d \acute{i} nsul p \acute{o} ne la nedependen \acute{t} \acute{a} , el se desvolt \acute{a} pre sine intr'n \acute{u} mod \acute{u} real \acute{u} , ca un \acute{u} spirit \acute{u} . D-*deu* este domnul esisten \acute{t} \acute{e} i, ci numai intru c \acute{a} t el se re'nt \acute{o} rc \acute{e} la sine prin invingerea esisten \acute{t} \acute{e} i oposite. S \acute{e} u

mai precis. Mai întâiu de toate D-deu este posibilitatea absolută de a fi, este posibilitatea infinită a existenței, a eșirei din sine, a stabilirii de sine, nu în unul și același mod; se în D-deu, este principiul voiei infinite de a exista pentru sine, este principiul subiectivității pure. Al doilea, în D-deu este nu numai această posibilitate de a fi, ce tinde la subiectivitate și personalitate, ci tot-aș-felul el este și existența pură, linisită, și afară de sine; el este plinitatea existenței obiective, care se răsfânge pretutindene, și care se revărsă pretutindene; această existență este opozițiunea concretă a voiei abstracte, de a fi pentru sine. Al treilea, el este unitatea subiectivo-obiectivă a ambelor momente primarii, este existența, care de asemine este puterea liberă producătoare, precum și dominațiunea concentrătoare asupra existenței, se în spiritual. Aceste trei principii ($-A, +A, \pm A$) desecă existența lui D-deu (A); ele sântă trei puteri infinite, care sântă în D-deu și din care iese viața divină, universul.

Ci această revelațiune este posibilă numai atunci, când aceste puteri nu rămân în existența lor pură, nedistinctă, neavând contradicțiunii și compactă, dar când ele se rădică pînă la nedependența completă; fără de aceasta nu există nici un fel de contradicțiunii, nici un fel de distincțiunii, nici un fel de realitate afară de D-deu, și pentru acesta din eternitate este stabilită de acțiunea divină și liberă încordarea puterilor una contra alia. Această încordare se începe cu puterea $-A$, posibilitatea de a fi, care nelimitat se întinde pînă la existența reală; și cu modul aceste devine sursa realității de sine și distinsă, devine fundamentul materiei, iar mai pre urmă și fundamentul răului și în această funcțiune ea se determină prin B. Puterea adă este îndreptată după natura ei în contra acestei tendințe a principiului primar, care se lepădă de a exista pentru sine însuși, ea tinde la ală pogori pînă la potentialitate; ea este principiul de împăcare, care intră în existența orbă alui B, îl diminuează, îl supune și îl reîntorce din nou la unitatea cu existența completă și divină.

Această dezvoltare are acum și aici diferite stadii. Stadia întâia este stadia naturii; ea se întinde pînă la creațiunea omului, în care cele trei principii se unesc în armonie. Această armonie se ruinează cu intrarea adă alui B; omul aș vrea să fie pentru sine însuși, aș vrea să se despartă de unitatea sa cu D-deu, — căderea în păcat; de aceea principiul B din nou aș acceptat primăria, și

omul a căzut sub dominațiunea puterilor materiale, contra cărora principiul al doile a trebuit din nou se începă lupta. In această luptă principiul natural de o cam dată rămâne încă ne'mvinsu, deși el ne'ncetată cedésă; ast-falū e periodul mitologiei, séu puterile deilor naturali — Uran, Cronos, Brama etc; periodū, in care principiul bunū și tot-o dată socun larū număi intru'nū modū ascunsū și misteriosū manifestésă actiunea sa contrară—Iractu, Dionisiu. Periodul al doile este periodul revelatiunei, cu care se incepe imvingerea completă a principiului materialū și de sine, prin mijlocul principiului spiritualū împăcătorū și luminătorū.

Fără indoelă, este unū ce grandiosū in astă întreprindere a filosofului, de a intelege intregul procesū a lumei și tótă istoria lui internă și i esternă, ca unū lucru a vetei divine i interne, și a uni panteismul cu teismul in idea supremă a lui D-đeu, care este pre cât de liberă, tot pre atât și de capitală pentru dezvoltare; ci o critică mai determinată asupra acestei filosofii pōnă acum este încă neposibilă. Cum această fasă ultimară a filosofiei lui Șeling se apropie de filosofia lui Hegel, care de asemenea admite, ca punctū al său de plecare, idea procesului din absolutū, ce se conditionésă cu negatiunea, această se va face evidentă singură de sine, când noi vom trece la Hegel.

CAPITUL VII

TRANSITIUNE LA HEGEL

PRIVIRI CRITICE ASUPRA FILOSOFIEI LUI ȘELING ȘI RAPORTURILE EI CU FILOSOPIA LUI HEGEL.

§ 1 Defectul fundamentalū a filosofiei lui Șeling in ace formă, in care ea s'au dezvoltatū la începutū, in opozițiune de filosofia lui Fichte, consta in intelegerea abstracto-obiectivă a absolutului. Absolutul era nedistinctiunea pură, identitatea; dela dînsul a fostū 1 Imposibilă transitiunea spre unū ce determinatū și realū; pentru care Șeling a și venitū la finitū spre dualismul, pre de o parte dintre absolutū, iar pre de altă parte, dintre lumea reală. In filosofia lui Șeling 2 a despărutū primătia spiritualului 'nainte a fisicului; ambele laturī sîntū admise ca egale, nedistinctiunea pur obiectivă a idealului de realū este opusă, ca unū ce superiorū ambelorū laturī și prin urmare și idealului. Din dezvoltarea acestei priviri

unilaterale s'aũ și produsũ filosofia lui Hegel. Impreunã cu filosofia de atunci alui Șeling el mãntine, in opozițiune de Fichte, acel principiu, cã nu individul, nu Eul, compune fundamentul primarũ a tãteĩ realitãtii, ci ceva universalũ, care contine in sine totũ individualul. Dar filosofia lui Hegel acceptã acẽstã universalitate, nu ca pre o nedistinctiune, ci ca pre o dezvoltare, ca pre o universalitate, cãria îi este prezentã principiul distinctiunei, ca pre o universalitate, care singurã se dezvoltã pre sine in tãtã varietatea lumẽi fizice și spirituale. Dupre Hegel, și absolutul este de asemenea dispãrerea neobiectivã și nenegativã a existentei și a cugetãrei, a realului și a idealului intru'nũ ce altreile neutralũ ; universalul, ce face in fundamentul totului, este din contra unul din membrele acesteĩ impãrtiri, și anume, el este idealũ ; idea este absolutã, și in totul realã, este numai realizatiunea ideeĩ. Mai superiorũ ideeĩ, dupre pãrera lui Hegel, nu existã nimicũ, precum și nimicũ nu existã afarã de dinsa, fiind cã ea existã de sine in totũ, ce este. Universul nu este ecilibrul idealului, și a realului, el este realul, in a cãrua forme varii se desfășurã idea, ca sã nu rãmãnã o abstractiune purã ; ci idea nu se perde in realũ, din contra ea din nou se reĩntãrce dela dĩnsul spre sine, in spiritul cugetãtorũ, ca sã existe ȳrași in forma esentei sãle reale și adecatice, ca ideeã consciintiosã și de sine cugetãtoare. Cu modul acesta la Hegel spiritului din nou ise reĩntãrce dreptul lui supremũ. El nu este din formele existentei absolutului, seminã cu celelalte forme, ci el este însuși absolutul, ca existențã pentru sine, el este idea, ce se reĩntãrce spre sine, ce se recunãosce pre sine, nu ca veritate a natureĩ, ci ca o putere liberã asupra sa. De acea filosofia lui Hegel se presintã, ca o extremitate diametralminte opoziã filosofiei lui Șeling, ce aũ preexistatũ, Dẽcã acesta din urmã aũ inclinatũ din ce in ce spre realismũ și spinosismũ, spre misticismũ, spre dualismũ, apoi filosofia lui Hegel din nou devine idealã, rationalã, din nou se preface intru'nũ monismũ purũ a cugetãrei, intr'o impãcare purã a cugetãrei cu realitatea. Dẽca filosofia lui Șeling aũ stalitũ idealismu obiectivũ in locul celui subiectiv, apoi filosofia lui Hegel se pune de'supra ambelor acestor contradicțiuni, ea tinde la idealismul absolutũ, care din nou supune alementul naturalũ, celui spiritualũ, și tot-o-datã intelege atãt pre unul, cãt și pre celalaltũ, ca pre unũ ce unitũ intern și identificatũ.

In respectul formeĩ, filosofia lui Hegel de asemenea se distinge esentialminte de filosofia lui Șeling și dupre metoda sãũ. Dupre

Hegel absolutul nu este existența, ci dezvoltarea, terminul distincțiilor și a contradicțiilor, care cu toate acestea nu sîntu nedependente, nu se manifesteșă o dată cu absolutul, ci din contra, componu numai momentele dezvoltării de sine și interne a absolutului, privity precum separat, așa și la unu locu. Și așa trebuie să nctămu, că absolutul are în sine principiul dezvoltării in distincțiune, care insă formese numai momentele in interiorul seă; noi nu putemu să introducemu distincțiunile in absolutu, ci el singuru trebuie să le presupună și ele trebuie săse resolve in intregu, precum și absolutul trebuie săse manifestese numai in momentele sele. Acesta și volesce Hegel să facă prin metoda seă.

El afirmă, că fie-care idee își are in sine însuși contradicțiunea sa propriă, negatiunea sa propriă; ea unilateral duce la altă idee, care este contradicțiunea ei, ci singură de sine ca este tot unilaterală, ca și ce dintăiu; din acesta devine chiar, că ele sîntu numai momentale unei a treia idei, care este unitatea primară acelor două d'intăiu, și le contine in sine pre amândoă, ci intr'o formă superioară, care le impacă și le conduce spre unitate. Când noi admitemu această idee noastră, atunci ea se presintă din nou, ca unu momentu unilateralu, care conduce la o negatiune, iar prin dinsa la unitatea supremă etc. Această negatiune de sine a ideei este dupre Hegel sursa tuturor distincțiilor și a contradicțiilor; aceste din urmă nu sîntu unu ce nemişcabilu și esistand pentru sine, cum admite ratiunea reflectătoare, ci sîntu nisce momente curente ale mișcării imanente, efectuate de idei. Totu ast-felu și cu absolutul. In genere, fundamentul constitutivă a totu, ce este particularu, devine astu felu de fundamentu chiar pentru acea, că universalul, ca ast felu, este unilateralu, care singuru de sine escită spre negatiunea universalității sele absolute, prin mijlocul unei determinatiuni mai concrete. Absolutul nu este simplu, ci este sistema ideilor, care se produce anume in urmarea acestei negatiuni de sine a universalulu primordialu; această sistemă de idei este la rondul seă iarăși abstractă, care conduce la negatiunea existentei exclusivaminte ideale, la realitate, la existența reală și de sine a distincțiilor in natură; ci și acestei din urmă îi este presentă aceeași unilateralitate, existența reală este numai unu momentu, și nu unu intregu, pentru care existența de sine reală se și manifestese, ca se re'ntorce spre universalitatea ideei in consciința de sine, in spiritu cugetătoru, care unesce in sine esi-

stența reală și ideală în unitatea supremă ideală a universalului și a particularului. Această mișcare de sine immanentă a ideilor și constituie metoda lui Hegel. El nu voiește să fie, ca metoda lui Fichte o suposițiune subiectivă a tezei, antitezei și a sintezei, ci voiește să urmeze șirul lucrurilor; el nu voiește să producă existența, ci numai voiește să producă pentru conștiința cugetătoare aceea, ce este singură de sine; el voiește să înțeleagă totul în legătură immanentă, care este stabilită chiar pentru aceea, că prin mijlocul necesității interne pretutindene se prezintă această emanatiune a distincțiunii din unitate, și a unității din distincțiune, pretutindene se bate pulsul viu a producțiunii și a desvoltării contradicțiunilor.

Din toate punctele de privire auzite de Hegel distincțiunea sa de Șeling în compozițiunea, intitulată «Fenomenologia spiritului», în care compozițiune el pentru întâia dată, la 1807, se prezintă ca autor independent, în ore-ce pînă acum el era privit, ca imitator al lui Șeling. Această distincțiune este exprimată într'un mod scurt în următoarele trei teze: Absolutul se prezintă la Șeling, ca căzută din cer; el nu este altă-ceva, decât noapte, în timpul căria dispară toate distincțiunile. Desvoltând acest absolut în sistemă, Șeling se poartă, ca un pictor, care are în paleta sa numai două culori, una roșie și alta verde; de ce întâia el face uș, ca să și determine planul, când el are necesitate de un portret istoric, iar de a doua el face uș, de câte-ori voiește să prezinte niște peisaje. Culpă întâia se raportează la modul cum Șeling vine la idea absolutului, și anume într'un mod imediat, prin privirea intelectuală; această săritură Hegel o streformese prin fenomenologia sa într'un mers regulat și treptat. Culpă a doua privește pre modul cugetării și a exprimării absolutului aflat, care se prezintă numai, ca absența tuturor distincțiunilor finite, și nu ca o suposițiune immanentă a sistemului de distincțiuni, făcută chiar în interiorul absolutului. Hegel exprimă această în următorul mod, că totul constă în aceea, ca să înțelegem și să exprimăm veritatea, nu ca pre o substanță, adică, ca pre negațiunea determinatiunii, ci ca pre un subiect, ce înseamnă suposițiunea și producțiunea distincțiunilor finite. A treia culpă are în vedere modul, cum Șeling auz explicată prin principiul său continutul concret al realității fizice și spirituale și anume prin aplicatiunea asupra obiectelor a unei scheme parate, și mai întâia asupra contradicțiunilor idealului și a realului, și acesta în loc, de

a lăsa obiectele, ca săse desvolte și săse determine prin sine însuși.

Mai ales in acest formalismū schematisătorū aū fostū puterică șcōla lui Șeling, și la dinsa se raportă mai ântăiū acēa, ce Hegel mai pre urmă observă in Fenomenologia sa : « dēcă principiul filosofiei naturei imvăță, pentru esemplu, că ratiunea este electricitatea, sēu că animalitatea este azotū, atunci omul neexperimentatū pōte să vinē la nedumerirea, și să simtă spre acēstă tesă unū respectū, ca spre unū ce genialū. Ci focusul intregū a unei asemenea intelepciunii este ușorū de alū imvăța, precum chīar și de alū realisa. Repetitiunea lui este totū atât de neplăcută, ca și repetitiunea fie-cărui focusū, a cărua secretū este acum intelesū. Acest metodū, care constă in acea, că să impunemū la totū, ce este cerescū și pămēntescū, la totū, ce este spiritualū și fizicū doē, trei determinatiuni a schemei comune, steformēsē universul intr'nū magasiū de mărunțșuri, in care se află depusă o sumă de flacōne astupate cu etichete lipite »

Scopul cel mai directū a fenomenologiei aū fostū, de a funda sciința absolută, cum aū inteles'o Hegel, pre esența consciinței; de a proba că acēstă sciință e-te trēpta mai 'naltă a însuși consciinței. Hegel in acēstă compositiune ni presintă istoria consciinței manifestate, de unde și titlul compositiunei de fenomenologiă, descrie epocile desvoltărei consciinței pre calea sciinței filosofice. Desvoltarea internă a consciinței constă in acea, că fie-care dată positiunea ei propriă devine pentru dinsa obiectivă, sēu consciințioasă, și că prin acēstă sciință despre esistența sa consciința se sue pre o trēptă noă a unei positiuni superiōre. Fenomenologia caută a arăta, in ce modū și duple care necesitate consciința se mișcă 'nainte de pre o trēptă pre alta, de la esistența in sine la esistența pentru sine, de la esistența spre sciință. El incepe cu trēpta ce mai imferiōră, cu consciința imediată. Pre acēstă trēptă Eul repunde la intrebarea ce este acēsta, sēu ce este aici? aici e arbore; și la intrebarea : ce este acum?—acum e nōpte. Ci când noi ne desvoltămū, aici nu va fi mai mult arbore, ci casă, și dēcă notămū respunsul al doile, ca să lū verificămū dupō unū timpū, atunci noi vedemū, că acum nu este nōpte, ci amēdă-đi. Cu modul acesta, fie-care obiectū devine altul, adică universalū. Acēsta este și naturalū; fiind că, dēcă eū đicū, acēstă cordelă de chărțiă, apoi prin acēsta eū am indicatū precum pre acēstă, așa și pre totă chărțiă, adică am exprimatū generalulū.

Prin acēstă dialectică internă increderea sensibilă și imediată s'aū

transformată în reprezentatiune. Și cu modul acesta, fie-care treptă a dezvoltării, fie-care formă a conștiinței subiectului filosofisătorii se incurcă în contradicțiunii, se escită prin această dialectică imanentă, spre o formă mai superioară a conștiinței, și acest procesul a contradicțiilor se continuă pînă cînd se nimicesce contradicțiunea, adică pînă cînd nu dispare toată înstrejnarea dintre subiectul și obiectul și spiritul nu vine la conștiința și încrederea în sine perfectă. Decă noi am vădit, ca să determinăm pe scurt aceste trepte a dezvoltării, la începutul conștiinței există, ca încredere sensibilă; apoi, ca reprezentatiune, care înțelege obiectivitatea; ca obiectul cu toate proprietățile lui; mai de parte, ca rațiune, adică înțelegerea obiectelor, ca esențe reflectate în sine, sînd ca distincțiune între putere și expresiune, esență și fenomen, intern și extern. De aici acum conștiința, care în obiectul său și în determinatiunile sale înțelege și se recunoaște numai pe sine, existența sa proprie și pură, pentru care prin conștiință altul este privit tot ca altul; această conștiință devine Eu, egalul sieși, veritate și încredere în sine însuși, devine conștiința de sine. Conștiința de sine, devenind conștiința de sine universală, sînd rațiune, la rîndul său din nou trece unu șir de trepte a dezvoltării, pînă cînd ea nu se prezintă, ca spiritul, ca rațiune, împăcată cu raționalitatea existîndă, plină de lumea externă și rațională, și răspîndită prin universul fizic și spiritual, ca prin imperiul său. Spiritul, trecînd treptele moralității naturale a culturii și a instruirii, a moralei și a contemplației morale, se preface în religiune, însuși religiunea în perfecționarea sa, ca religiune revelată, devine știință absolută. Pe această treptă ultimă existența și cugetarea nu se opun mai mult una altă, existența acum nu este mai mult obiectul cugetării, ci chiar cugetarea se preface în obiectul a cugetării. Știința nu este altă ceva, decît știința ce veră a spiritului despre sine însuși.

Cu toate acestea fenomenologia nu prezintă încă o succesiune strict științifică, ea este ce înțaiia aplicare sagace a «metodului absolut», ea prezintă un interes cu critica formelor «științei manifestate», ci ea este arbitrară în dispozițiunile sale, precum și în gruparea materialului istoric și foarte avut dialectic, care materialul, este prelucrat în dînsa.

CAPITUL VIII.

FILOSOFIA SUBIECTULUI SĂU A
SPIRITULUI ABSOLUT

HEGEL

DATE BIOGRAFICE ȘI BIBLIOGRAFICE ASUPRA LUI HEGEL

§ 1. George Vilhelm Frideric Hegel s'a'au născu'tu' la 37 August 1770 in Studgard. Fiind de 18 ani el a'au intratu' in universitatea de Tübingen, ca sa'au studie'se teologia. In timpul anilor se'i de studiu el n'a'au atrasu' asupra sa nici ce mai mica' atentie; in ore-ce Șeling, care era mai june, decăt d'insul, a'au intunecat'u' pre tot'i egalii se'i. Apoi Hegel a'au fost'u' imv'e'tatoru' de casa' in Suitera și in Francfortul de pre Main; iar in anul 1801 el a'au devenitu' privat-docentu' in Iena. Antăiu la d'insul priveu', ca la unu' afectatu' și apărătoru' a filosofiei lui Șeling. In acest spiritu' el a'au scrisu' in același anu', 1801, compositiunea lui ce mai mare «Distinctiunea sistemii lui Fichte de sistema filosofică a lui Șeling». In data dupo' acesta' el s'a'au unitu' cu Șeling, de a publica «Foi'a critică a filosofiei» 1802-1803, in care el a'au inseratu' multe și forte importante critici. Activitatea lui academică a'au intimpinat'u' la inceputu' putina' aprobatiune și cu tote' aceste la 1805 el a'au devenitu' in Iena profesoru'; ei catastrofa politica', intinsa' asupra aceste'i localitati', a'au privat'u' și pre Hegel de acesta' functiune. In bubuitul tunurilor dela lupta din Iena, Hegel a'au terminatu' fenomenologia spiritului. Acesta' a'au fost'u' ce antăia compositiune alui mare și independentă, care a'au incoronat'u' activitatea lui din Iena. Mai pre urma' el avea deprinderea, de a numi acesta' compositiune, ce a'au eșitu' de sub presă la 1807, «Călătoria descoperirilor». Din Iena, pentru absența mijloacelor de esistență, Hegel s'a'au dusu' la Bamberg, unde in timpu' de doi ani el a'au fost'u' redactorul diarului politicu' de acolo. Toamna la 1808 el a'au căpătat'u' functiunea de directoru' a gimnasului din Nürnberg. In acesta' functiune el dela 1812-1816 a'au scrisu' logica sa, unde trebe sa'au observămu' in genere, că totă activitatea sa de scriitoru' el a'au inceput'o, propriu vorbind, atunc'i când Șeling a'au terminat'o pre asa. La 1816 Hegel a'au fost'u' chematu' in calitate de profesoru' la catedra de filosofie in Heidelberg; aici el a'au publicatu', 1817, «Enciclopedia sciintelor filosofice», in care pentru antăia data' el a'au espusu' sistema sa intr'o formă completă. Gloria

lui însă ce mare, precum și activitatea lui ce largă se începe în 1818, când el a fost chemat în Berlin. Prin mijlocul legăturilor sale cu lumea oficială, Hegel a căpătat influență asupra politicii și a administrației, și a făcut din filosofia sa o filosofie guvernamentală. Atât una cât și cealaltă n'au fost tot de-una în favoarea libertății interne a filosofiei lui, precum și în favoarea creditului ei moral. Cu toate acestea în filosofia lui despre drept, publicată la 1821, Hegel rămâne credincios condițiilor fundamentale a vieții sociale moderne; el cere reprezentarea populară, libertatea presei, judecata publică, juratii, și capotațiunea administrativă independentă. În Berlin, Hegel a ținut lectii mai în toate ramurile științelor filosofice; după moartea lui aceste lectii au fost publicate de amici și învățații lui. Discursul lui, introductiv în lectiunile academice, se distinge printr'un stil curent; și fiind pînă la un grad dificil și privat de toate florile stilistice, el avea cu toate acestea ceva afectuos, fiind că era expresiunea imediată a unui laboriu profund a cugetării. Hegel avea cunoștință mai mult cu oamenii simpli, de cât cu persoane din clase învățaților; și lui nu plăcea nici cum, de a arăta ingeniozitate în cercurile sociale. În anul 1830 el a căpătat funcțiunea de rector al universității, pe care el a împlinit-o cu atâta tact practic, ca și oare când Fichte. Hegel a murit de cholera la 14 Noiembrie 1831, în ziua aniversală a morții lui Leibniț. Osămintele lui zac în același tîmîrîm, unde sîntă înmormîntați Zolgher și Fichte; el zace în rînd cu Fichte, nu departe de mormîntul lui Zolgher.

Compozițiunile lui, precum și lectiunile lui compun o colecțiune de 18 volume și anume: Volumul 1 conține nise tractate mici; 2 Fenomenologia; 3—5 Logica; 6—7 Enciclopedia; 8 filosofia dreptului; 9 filosofia istoriei; 10 Etica, 11—12 filosofia religiunii; 13—15 istoria filosofiei; 16—18 compozițiuni de diverse cuprinderi. Vișta lui Hegel, a descrie o Răseneranț. Sistemul lui Hegel, conform cu mersul, ce acceptă în dinsa știință, se împarte în trei părți: 1) Desvoltarea ideilor generale, ce zac în fundamentul a toatei vieți naturale și morale, s'eu a determinatiunilor logice, desvoltarea logică a principiului absolut, *știința logice*. 2) Desvoltarea lumii reale a fiintelor separate, s'eu a naturii, *filosofia naturii*. 3) Desvoltarea lumii ideale, s'eu a spiritului concret, care se realizează în drept, moravuri, societate, artă, religiune și știință-*filosofia spiritului*.

Aceste trei părți a sistemului lui Hegel prezintă tot-o dată și trei momente a metodei absolute și anume: tesa, negațiunea și unitatea a unuia, cât și aceluiași. Absolutul este, mai întâi *o idee pură și nematerială*; al doilea, existența alterată a cugetării pure, adică dezvoltarea ei în spațiu și timp, *-natura*; și al treilea din această înstrăinare de bine ea se reîntoarce la sine însuși, în existența alterată de la natură, și numai pentru aceasta ea devine reală, cugetare, ce se cunoaște pe sine, adică *spiritul*.

I. ȘTIINȚA LOGICEI

PRIVIRE GENERALE ASUPRA LOGICEI LUI HEGEL.

§ 2. Logica lui Hegel este espunerea și dezvoltarea științifică a ideilor pur mintale, sau a categoriilor, care zac în fundamentul fiecărui cugetări și a fiecărui asistență. Ele compun pre cât determinațiunile cunoștinței subiective, tot pre atâta și spiritul realității obiective, prezentă în interiorul ei. Cu o vorbă, aceste idei prezintă acel punct, în care se unesc și concadă spiritualul și naturalul. Domeniul logic, după Hegel, este veritatea neascunsă, veritatea, primită în sine însuși. Logica este, după espresiunea metaforică a lui Hegel, reprezentațiunea lui Dumnezeu în astfel de formă, cum el este în esența sa eternă, pînă la creațiunea lumii și a spiritului finit. În această privire logica, se înțelege, că prezintă imperiul umbrelor; și numai aceste umbre sînt, pre de altă parte, esențele simple, libere de totă materialitatea sensibilă; ele compun urzela de almas, în care este pus universul întreg.

Încă mai înainte de Hegel, mulți filosofi, precum Aristotel în categoriile sale, Wolf în ontologia sa, Cant în analitica transcendentă, au făcut încercarea, demnă de totă recunoșterea, de a aduna și a determina ideile pur-mintale. Ci acești filosofi n'au prezentat numărul completă a acestor idei, nu le'au supus analizei critice, nu le'au dedus dintr'un principiu, ci le'au adunat curăț empiric și le'au espus, ca pre vorbe în dicționar. Din contra Hegel s'au cercat; 1) de a prezenta o adunătură completă a acestor categorii; 2) de ale supune critice, adică, de a esclude tot, ce nu este cugetare pură și ne'ntuitivă; 3) de a deduce în mod dialectic aceste categorii una din alta, și ale uni cu modul acesta într'o sistemă, împărțită în interiorul ei, a rațiunii pure. Această încercare de pre urmă

compune trăsura mai ales caracteristică a logicei lui Hegel. Încă Fichte a manifestat cerința, ca totă sistema științei să fie dedusă numai din rațiune, cum ea este singură de sine, liberă de toate supozițiunile. Hegel se ține de această idee, ci numai în forma obiectivă. Și anume, el nu presintă nicidecum principii superioare, în care *implicite* s'ar conținea toate celelalte categorii, care servesc numai, ca determinatiune mai de aproape a acestor principii, fără de totu progresul real în cugetare. Din contra, începând de la acea, ce este mai simplu, care nu are nevoie de nici o altă confirmare din partea ideii mintale, cu idea existenței pure, Hegel deduce din dînsa totă sistema științei prin-mintale, și indică, în ce modu ideile abstracte acceptă dreptat unu conținut din ce în ce mai concretu. Acest metodă de dezvoltare a ideilor este dialectic, care trece prin negatiunea unei idei la alta.

Fie-care țesă este o negatiune, țice Hegel. Fie-care idee are în sine contradicțiunea sa și cu modul acesta, ea se negă pre sine și trece în idea opusă. Ci numai puțin și fie-care negatiune este o țesă, este o afirmatiune. Dacă noi negăm unu o idee ăre-care, apoi rezultatul nu este o nimică pură, nu o negatiune pură, ci o cuprindere concretă și pozitivă; noi în rezultată obținem unu o idee noastră, înavutită de negatiunea preesistândă. Așa de exemplu, negatiunea lui « unu » este idea « multime ». Cu modul acesta negatiunea devine la Hegel purtătorea progresului dialectic. Fie-care idee, presupusă, se negă, și din negatiunea ei noi avem unu o idee superioară și mai avută. Acest metodă, care este de-o-dată analitic și sintetic, Hegel lău introdus în totă sistema științei.

Noi punem aici o privire scurtă asupra logicei lui Hegel, care se imparte în trei părți: în doctrina despre « *esistență* », în doctrina despre « *esență* » și în doctrina despre « *idee* ».

1. DOCTRINA DESPRE ESISTENȚĂ.

§ 3. a). *Calitatea*. Principiul științei este *idea existenței*, care la rîndul ei este liberă de determinatiune și tot-o-dată imediată. Această idee, după absența cuprinderii, precum și după vagitatea ei, este acea; ce și negatiunea pură, este o nimică. Și așa, aceste două idei sînt precum identice intru'unu modu neconditionat, tot ast-fel și oposite; fie-care din dînsule dispare imediat în idea sa opoșită. Această înclinare a ambelor idei este *schimbarea pură*, pre care noi

o determinămă mai de aproape, numind'o *producătoare*, unde este tranzițiune dela nimicū la existență, iar in cazul contrarū noī o numimū *dispărere*. Așeđarea limiscitā și simplā a procesulū producerei și a dispărerei constituie existența determinată. Esistarea este existența cu determinatiune, seū este *calitatea*, ea este realitatea, seū existența limitată. Esistarea limitată esclude dela sine altā esistare. Pre acest raportū cātrē sine insuși, care se conditioneșe cu unū raportū negativū cātrē altul, noī il numimū *esistența pentru sine*. Existența pentru sine, care se raporta numaī cātrē sine insuși, și rēșpinge dela sine totul, este *unitatea*. Ci prin midlocul acestei respingeri, unitatea presupune multe unități de felul acestia. Ci aceste unitāt. multe nu se distingū una de alta, una este tot acea, ce este și cealaltā. Ast-felū aceste multe sūntū una. Ci in acest modū este și unitatea in multime, fiind că, «unul» escludēnd totul, admite chīar prin acea unū ce opositū sieși, prin urmare ea se admite pre sine, ca multime. Prin midlocul acestei dialectice a *atractiunei* și a *repulsiunei*, calitatea trece in cantitate, fiind că nedistinctiunea in respectul determinatiunilor calitative este *cantitatea*.

b). *Cantitatea*. Cantitatea este determinatiunea mărimēi, determinatiune, care este fōrē distinctiune in respectul calitāței. Intru cāt mārimea contine in sine mai multe unimū distinctibile, ea este distinctā, seū ei momentul distinctiunei fī este esentialū. Din contra intru cāt multe unimi sūntū semine, și prin urmare mārimea are caracterul părtilor nedistinctive, intr'atāta mārimea este ne'nteruptā, seū că ea are de esentialū momentul ne'nteruperēi. Cu tōte aceste ambele aceste determinatiuni sūntū identice; una nu pōte să fie cugetată fōrē de cealaltā. Esistarea determinată a cantitāței, seū cantitatea limitată, este unū ce cantitativū (quantum). Acēsta din unā contine in sine de asemenea momente de multime și unitate, ea este adunătura de unimi, adică, *numērul*. Acea, ce este opusā cantitāței (quantum), seū mārimei estensive, totū acēsta, pre de altā parte, este opusā mārimei intensive, seū gradatiunei. Prin midlocul jdeeī de gradatiune, intru cāt ea este o determinatiune simplā, cantitatea se apropie Iarași de calitate. Unitatea calitāței și a cantitāței este *mēsură*.

c). *Mēsură* este o calitate cantitativā, este o cantitate, de la care depinde calitātea. Esemplu de o asemenea determinatiune cantitativā, cu care in realitate este legată una și nu cealaltā calitate

a unui obiectu sciutū, ni presintă temperatura apei, de la care depinde acea, că apa rămâne apă, se preface in ghiăcă, sêu devine aburî. Aici cantitatea căldurei constituē in adevēr calitatea apei. Și așa calitatea și cantitatea sîntū determinatiunî a unei existențā óre-care dependente și care trecū din una in alta, sîntū unū *ce al treile*, distinctū, precum de calitatea, așa și de cantitatea obiectului. Calitatea, care este nedependentā de existența imediatā, negatiunea imediatului este *esența*. Esența in sine însuși, existența, rēsfrântā asupra sa însuși, este imfrāngerea de sine a esistenței. De aici duplitatea tuturor determinatiunilor esenței.

2 DOCTRINA DESPRE ESENȚĂ.

§ 4 a) *Esența in sine însuși*. Esența, ca existență reflectată, este raportul cu sine însuși numai pentru acea, că ea este raportul către altul. Noi numimū această existență reflectată despre analogia reflesuneî luminei, care, întālnind pre calea sa ce drēptā suprafața oglindei, se resfrānge de la dînsa; și tot ast-felū, precum și lumina reflectată este unū ce conditionatū și pozitivū prin raporturile lui cu altul, așa și existența reflectată este ast-felū, care se conditionesē și caro devine pozitivā prin mijlocul altua. Cānd filosofia își determinā, ca obiectū de a cunósce esența obiectelor, apoi in asemenea casū existența imediatā a obiectelor se presintă, ca o scoică, sēu ca o perde, după care este ascunsā această esență. Prin urmare, cānd se vorbese despre esența unui obiectū, atunci existența imediatā și opusā esenței, care face intelegibilā pro esență, se pogóri pōnē la o trēptā óre-care de negatiune, adică pōnē la aparință. Această existență aū acceptată o formā aparintā prin mijlocul esenței. De acea esența este această existență determinată, ca o aparință. Esența, privită in opozițiune de existența aparintā, ni dā idea *esentialā*; iar acea, ce are in dînsa numai o existență aparentā, este *neesentialā*. Ci fiind că chīar esentialul esto numai in opozițiune de neesentialū, apoi acest din urmă este esentialū pentru sine, și fie-care din dîns-elo are necesitate de celalaltī. Cu modul acesta fie-care din dîns-elo se rađimā pre cealaltā, sēu intru dîns-elo existā unū raportū de reciprocitate, pre care noi il numimū *reflecsiune*. De acea, noi aici avemū de lucru cu determinatiunile reflesciuneî, cu determinatiunile, din care fie-care indicā pre altul și fōrē de a-ēsta altul nu e intelegibili-

lă; ast-felū sântū : negativul și afirmativul, fundamentul și consecința, obiectul și calitatea, continutul și forma, puterea și manifestatiunea ei. Cu modul acesta, in dezvoltarea ideeī de esență se re'ntorcū din nou acelēși determinatiuni, pre care noi lē'mū avutū in dezvoltarea ideeī de esistență; numai aceste determinatiuni se re'ntorcū acum nu in formă imediată, ci reflectivă. In locul *esistenței* și alui *nimicū*, se presintă acum formele *positivului* și ale *negativului*; in locul esistenței imediate *dasein*, se presintă esistența faptică *existenz* etc.

Esența este esistența reflectată, corelatiunea cu sine, condiționată nsē cu ceva, care să fie altul, și care are asupra ei o esistență aparentă. Acest raportū reflectivū spre sine însuși pōrtă, dupre noi, numele de identitate, care intru'nū modū nesatisfăcōtorū și chīar abstractū este esprimată prin așa numita lege primară a cugetărei, prin legea $A=A$. Ca raportū a esistenței cătrē sine însuși, care de asemenea este distinctiunea lui de sine însuși, identitatea contine in sine esențialminte determinatiunea *distinctionei*. Distinctiunea imediată și exterōră este separatiunea, iar distinctiunea esențială, distinctiunea singură de sine este contradicțiunea, adică *positivul* și *negativul*. Opositiunea esenței singure de sine este *contradicțiunea*. Opositiunea identității și a distinctiunei se impacă in idea fundamentului. Și anume, când esența se distinge pre sine de sine însuși, atunci ea este, mai întăiū, distinctă de sine, esență repulsivă, *conclusiune*. In categoria fundamentului și a conclusiunei unul și același lucru, adică esența, se admite de doē ori; fundatul și fundamentul sântū una și aceeași cuprindere; și de aceea, e dificilū, de a determina fundamentul altrăminte, de cât prin mijlocul conclusiunei sele, seū vice-versa. De aceea separatiunea fundamentului de conclusiune este o abstractiune necesită; și a nume pentru aceea, că atât una cât și cealaltă sântū identice, și usarea acestei categorii-ni dă, propriu vorbind, numai unū formalismū. Când omul cugetătorū intrēbă despre fundamente, atunci el voiesce să vadē obiectul ore-cum duplicatū, și a nume odată in latarea lui imediată, iar altă dată in esistența lui, privitū ca fundamentū determinatū.

b). *Esența și fenomenul*. Fenomenul este plinū de esență și pentru acēsta acum nu este mai mult o aparatiune esențială. Fenomenul nu esistă fōrē de esență, care n'ar trece in fenomenū. Acesta este unul și același continutū, care este luatū o dată, ca esență,

iar altă dată, ca fenomen. În esența, ce se manifestește momentul pozitiv, cunoscut pînă acum sub numele de fundament, noi îl numim *continut*, sîm *cuprindere*, iar cel negativ se numește *forma*. Fie-care ființă este unitatea cuprinderii și a formei, adică *ea există*. Esistarea, spre distincțiune de existența imediată, se numește de noi existență, ce se produce dintr'unu fundament în orice, existență fundată; iar pre esența existătoare noi o numim *obiect*. În raportul obiectului către proprietățile lui se repetă raportul cuprinderii către formă. Proprietățile ni arată obiectul din latură lui formală, în orice de după cuprinderea lui este obiect. De ordină raportul dintre obiect și proprietățile lui se determină cu verbul *a avea* și dicem, obiectul *are* proprietăți, și acesta spre distincțiune de asistență unitară și imediată. Esența, ca raport negativ de existență spre sine însuși, ca smulgere a existenței dela sine însuși, spre a se reflecta în altul, această esență se numește *putere* și *manifestațiune*. Această categoriă din urmă are de comună cu celelalte categorii a esenței, că în dînsa una și aceeași cuprindere se acceptă de două ori. Puterea pîte să fie explicată numai prin manifestațiunea ei, iar manifestațiunea numai prin putere și de aceea fie-care explicațiune, care se servește de această categoriă, cade în tautologii. A privi la putere, ca la unu ce neperceptibil, este o amăgire a minții, în respectul propriei sîle activități. Espreșiunea supremă pentru categoria puterii și a manifestațiunii este categoria *internului* și a *ester-nului*. Această categoriă stă mai sus, fiind că puterea are necesă de escitațiune, pentru ca să se manifeste, în orice interiorul este esența, care se manifeste singură de sine. Interiorul și exteriorul sîntu iarăși identice, și una nu pîte să existe fîr de cealaltă. Așa de esmplu, omul se manifeste în afară prin acțiunile sîle acela, care el este în interiorul și în caracterul sîm. De aceea determinațiunea ce mai veră a acestu raport este identitatea interiorului și a exteriorului sîntei și a fenomenului, și anume.

c). *Realitatea*. La existență și esistare se unesc și momentul al treile, care e este *realitatea*. În realitate fenomenul este manifestațiunea esenței complete și care o conține cu plinitate. De aceea realitatea veră este, în opozițiune de posibilitate și ocașionalitate, existența necesară, necesitatea rațională. În fața unei asemenea înteleșorii știută tesă alui Hegel că „totu ce e realu, este raționalu și totu, ce e raționalu, este realu“, se presintă, ca o simplă tautologii

Fundamentul său inușă, necesară și admisă, ca identică cu sine, este *substanța*. Laturea fenomenului, care este neesențială în substanță, care este ocazională în necesară, se prezintă, ca o *schimbare* a substanței, *accidenzien*. Aceste din urmă acum nu se raportează atât la substanță, ca fenomenul la esență, sau ca exteriorul la interior, adică, ele nu prezintă manifestarea completă a substanței, ci sînt numai schimbări trecătoare a substanței, fenomene ocazionale și schimbătoare a ei, precum, de exemplu, valorile apei pe deasupra mării. Ele nu iesă din substanță, ci din contra, numai dispară în substanță. Raportul substanțial duce la raportul causal. În raportul causal unul și același obiect este de o parte *causa*, iar de alta *acțiunea*; spre exemplu, cauza căldurii este căldura și acțiunea ei este încălzi căldura. Acțiunea este o idee mai superioară, decât schimbarea, *accidens*, în raportul substanțial, fiind că activitatea este în adevăr opoziată cauzei, și chiar cauza trece în dînsa. Cu toate acestea, decă în raportul causal o latură presupune pre alta, apoi va fi mai curînd veră acel raport, unde una și aceeași latură este de o dată cauză și acțiune. Acest raport este *acțiunea reciprocă*.

Reciprocitatea este un raport mai superior, de cît causalitatea, fiind că în genere causalitatea pură nu există nicăieri. Nu există acțiune fără de activitate reciprocă. Cu categoria reciprocității noi părăsim în genere domeniul esenței. Toate categoriile esenței se prezintă duple. Fiind că acum în acțiunea reciprocă contradicțiunea cauzei și a activității se îndreaptă și se unesc în unitate, apoi în locul dublității se manifestă din nou unitatea. Cu modul acesta, noi avem din nou o singură existență, care se desface în diverse existente nedependente, ci identice într'un mod imediat cu dînsule singure. Această unitate de existență imediată cu desfacerea de sine a esenței se numesc *noțiune*.

3 DOCTRINA DESPRE NOTIUNE.

§ 5. *Noțiunea* este identică sieși în altul; ea este un întreg substanțial, a căria fie-care moment, unitarul și particularul, formează întregul, adică universalul. Noțiunea este un astfel de întreg, care într'atîta lasă distincțiunile separate, pe cît le și apropie în interiorul său spre unitate. Ea este a) *Noțiune subiectivă*, unitatea mulțimeii, admisă formal, abstractă de cuprindere. b) *Noțiune obiectivă*, și ea este o noțiune privită, ca ună ce imediat, ca

o unitate esteri6ră a esistențelor nedependente; *cidea*, notiune, care duce iarăși la unitatea cu sine pură, precum pre existența subiectivă, așa și pre ce obiectivă; notiune, care este pro atâta de imanentă obiectului, precum și existența de sine în sensul unității punctuale a diverselor fenomene.

a) Notiunea *subiectivă* contine în sine trei momente: *universalitatea*, identitatea cu sine în distincțiunii, *particularitatea*, distincțiunile, ce se conservă în identitate cu universalul și *unitatea*, care este existența pentru sine nedependentă, și care conunesc în sine universalul și particularul, adică genul și speța. Universalul, presupus separat, este notiunea în sensul propriu. Această unilateralitate se nimicesce, când noi pre universalul îl primim, ca pro unu ce, propriu unității, ca pro unu predicat al subiectului; și această producere în județ. Județul exprimă identitatea unității cu universalul, prin urmare împărțirea universalului în unități independente și identice cu dînsul, s6u, cu alte vorbe, desfacerea de sine a notiunei. Notiunea se prezintă în județ nu ca unu ce abstract, cum pentru esemplu, substanța, cauza, puterea, ci ca o determinatiune concretă, prezintă esistenței unitare și care în permanență se varsă în lumea unităților separate. Ci și județul are unilateralitatea sa, care constă în aceea, că în județ unitatea se prezintă, ca unu ce imediat în universalul, în 6re-ce în realitate aceste momente se separă; universalul este mai întins, de cât unitatea, iar unitatea mai concretă, decât universalul. Această unilateralitate a județului se concentrează în *rationament*, unde între universalul și unitarul intervine *particularul*, intrând între dînsule și componend notiunea de mijloc. Cu modul acesta, rationamentul nu prezintă universalul în acea formă, cum el prin mijlocul particularisării se realizează în unitate; s6u rationamentul prezintă unitatea în acea formă, cum ea prin mijlocul particularului există în universalul. Rationamentul exprimă mai 6ntăiu esența completă a notiunei, aici notiunea manifeste distincțiunile interne și se revarsă în multimea esistențelor, în care unitatea este tot atât de nedependentă naintea universalului pentru particularitatea lui, cât el este și de confundat prin aceeași particularitate. Din cele vorbite se vede, că notiunea nu este numai unu ce subiectiv, ci că ea are și realitate în întregul esistenței, continută de dînsa. Și în această formă de pre urmă ea este notiune obiectivă.

b) *Obiectivitatea* nu este existența în genere, ci existența determinată prin noțiune și completată prin sine. Forma primară a obiectivității este *meccanismul*, adică existența conunită a obiectelor nedependente și nedistincte unul de altul, și strinse într'o unitate a unui întreg, adică în agregat, prin mijlocul legăturii comune. Acest raport de nedistinctiune se nimicesce în *chimismul*, în atracțiunea reciprocă, în străbatere, și în neutralizarea obiectelor nedependente, care se completează pre sine pînă la unitate. Ci unitatea aici este numai negativă, și anume dispărarea unimelor într'un întreg. De aceea, forma a treia a obiectivității este *telecogia*, adică scopul, corespunzătoru ratiunamentului. Scopul este noțiunea realizată pentru sine, existența, pogorită pînă la adevini mijloc pentru sine însuși, și în acest proces a nimicirii independentei obiectelor ei este noțiunea susținătoare și completătoare de sine însuși. Noțiunea de scop are acel defect, că ei îi este opusă obiectivitatea, ca unu ce streină. Decă vom ilătura acest defect; atunci căpătăm noțiunea de scop a obiectivității prezente în interiorul său. Această noțiune, ce se completează în obiectivitate, ce o străbate și se realizează în dînsa, este *idea*.

c). *Idea* este determinarea ce mai superioară logică a principiiului absolut. Ea nu este nici pur-subiectivă, precum și nici pur-obiectivă; ea este noțiunea imanentă a obiectului, care prezintă o libertate independentă ei complete, ci tot-o-dată care o conservă în unitatea ei cu sine însuși. Forma imediată a ideii este *viața, organismul și unitatea imediată a obiectului cu noțiunea*, care străbate acest obiect, ca spiritul lui, ca principiul vieții. Ci tot-o-dată noțiunea nu se admite aici, ca unu ce nedependent, și pentru sine însuși. *Idea* singură de sine este cunoștința; aici, se că noțiunea se reafă pre sine în obiectivitate, și atunci ea devine *idea veră*, se că ea străbate obiectivitatea pentru aceea, ca să nimicescă nedependența obiectului și să rădice realul pînă la conformitatea cu noțiunea, și această constituie *idea fericirii*. Ci această opozițiune între idee și obiect este unilaterală, știința și activitatea presupune identitatea existenței subiective și obiective. De aceea, acțiunea ce mai superioară este *idea absolută*, ca o unitate a vieții și a cunoștinței; ea este universală, care are o realitate infinită, ci care de asemenea se distinge pre sine de realitatea sa imediată; este universalul, care se judecă pre sine și judecându-se, se realizează pre sine. *Idea* ce se

pogóri ast-feliü pönë la realitatea imediată, este *natura*. Idea, re-
intórsă de la natură spre sine însuși, și care în consciință se unesce
cu sine, este *spiritul*.

II FILOSOFIA NATUREI.

PRIVIRI GENERALE ASUPRA NATUREI ȘI A PĂRȚILOR LĂ CONSTITUTIVE.

§ 6. Natura este idea în formă esistenței alterate; ea este notiune, ce aū eșitu din abstractiunea logică și aū intratū în particularizarea reală, ci tot-o-dată devenită esterióră pentru sine însuși. De acea, în natură unitatea notiunei este ascunsă; și filosofia, dânduși de temă, ca să afle ratiunea ascunsă în natură, și să urmărescă schimbarea și desvoltarea naturei în spiritū, nu trebuie să uite, că separatiunea și rămânerea naturei afară de sine compunū în genere esența naturei; că produsele naturei nū aū încă unū raportū spre sine însuși, încă nu corespundū notiunei, ci producū fôrë de măsură în ocașionalitatea privată de legăturī și necunosctóre de regule. Natura este unū deū bachicū, care nu scie asē abține și care nu dispune de sine. De acea natura nu presintă o sistemă ratională și împărtită, în care ar fi unū mersū treptatū dela inferiorū spre superiorū. Din contra, ea trece pretutindene preste limitele esentiale, grațiă formatiunilor mediocre și inferióre, care impedeacă fie-care clasificatiune solidă. În fața acestei incapacități a naturei, de a obtinea determinatiunile notiunei, filosofia naturei este necesitată la fie-care punctū, de a incheea transitiunea dintre lumea formatiunilor ndividuale concrete și regulatoriī ideeī speculative.

Principiul, calea și scopul filosofiei naturei îi sūntū ei indicate mai 'nainte. Principiul ei estē determinatiunea primară și imediată a naturei, universalitatea abstractă a esteriorității ei, adică *intinde-rea* și *materia*. Terminul filosofiei naturei este eliberarea spiritului din natură în formă de individualitate ratională și cunosctóre de sine, adică *omul*. Obiectul filosofiei naturei constă în acea, ca să indicămū tóte membrele, intermediátore între astremitătīle amintite, și să urmărimū din ce în ce încercările norocóse a naturei, de ase urca pönë la consciința de sine în omū. În acest procesū natura trece trei trepte capitale, care sūntū cele urmátore :

1 Natura este materia, și sistema ideală a materiei este *mecanica*.
Materia este esistența naturei afară de sine și în forma ce mai co-

mună. Ci acum materia manifestesă tendința spre existența pentru sine; această tendință este puterea gravitațiunei; ea compune sēm-nul, după care umblă filosofia naturēi. Gravitațiunea este existența internă a materiei, este afecțiunea ei spre sină însuși, este urma primordială a subiectivității. Centrul gravitațiunei fie-cărui corpū este unitatea, pre care el o caută. Aceași tendință, de a pogori multimea pōnē la existența nedependentă, zace in fundamentul gravitațiunei universale și in organizațiunei sistemei solare. Centralitatea, această notiune fundamentală a gravitațiunei, devine aici sistemă, și apoi sistema rationalității reale, și acesta intru cât forma căci, repedițiunea mișcării și timpul invērtirei planetelor potū să fie reduse la legile matematice.

2. Cu tōte aceste, materia nu acceptă încă nici o individualitate. Chiar și in astronomiă pre noi ne interesasē nu corpurile singure de sine, ci numai raporturile lor geometrice. In genere, noi nise descopere aici numai determinatiunile cantitative și nici-cumū cele calitative. Cu tōte aceste, in sistema solară materia aū aflatū personalitatea sa, și existența ei abstractă și vagă s'aū desvoltatū pōnē la formă. Acum materia, de 'ndată ce acceptă calitate, compune obiectul *fisicēi*. In fisică noi avemū de lucru cu materia, care aū trecutū in corpurile particulare, și aū căpătatū individualitate. Aici se rapōrtă natura neorganică, formațiunea ei și raporturile reciproce a corpurilor neorganice.

3. *Organica* Natura neorganică, ce compune obiectul fi icei, se nimicesce pre sine in procesul chimicū. In procesul chimicū corpu neorganicū, perđēnd tōte calitățile sēle, precum unirea, colōrea, luci-rea, sōnul, transperarea etc, manifestesē curgerea esistărei sēle și această curgere, această relativitate și este existența ei. Rădicarea procesului chimicū este existența organică, viă. Deși corpu viu tot-de-una este in stare de ase descompune in procesul chimicū, deși ocsigenul, idrogenul, sarea sūntū in positiune de ase separa, cu tōte aceste, această tendință fie-care dată se intrerupe. Esistența viă se opune procesului chimicū, pōnē când nu mōre; viēta este conservatiunea de sine, este scopul sēū propriu. Cu modul acesta, precum in fisică natura se determină pre sine pōnē la individualitate, in organică ea se determină pre sine mai departe pōnē la subiectivitate. Idea, ca viēta, se presintă pre trei trepte:

a. Ca unū modū universalū de viēta, ca unū *organismū geolo-*

gică, s'eu *imperiul mineralelor*. Ci imperiul mineralelor este rezultatul, și rămășița procesului preesistând, de viață și formător. Granitul primar, acesta este cristalul impetrită a vieții, iar pământul diverselor strate acesta este corpul gigantului. Viața ce adevărată și care etern se re'noesce, ce întâia manifestatiune a subiectivității se ivesce mai întâiu in

1. *Organismul plântatū, s'eu imperiul plântelorū*. Plânta se urcă acum p'ne la procesul formător, p'ne la procesul asemănării și a imulțirii. Ci ea încă nu este întregul, desmembratū in sine. Fie-care parte a plântei este unū individū întregū, fie-care ramură este arborele întregū. Părțile plântei se rap'rtă f'ore distincțiune una către alta, v'rful p'ote să devinē răd'icină, iar răd'icina v'rfu. Ș așa, plânta încă nu are existența ce adevărată și interoă a individualității, fiind că pentru ac'asta e necesară unitatea absolută a individulū. Ac'astă unitate, ac'astă subiectivitate unitară concretă se manifestēsă numai in

c) *Organismul viu din imperiul animalelor*. Numai organismul animalicū are improprierea permanentă și internă, mișcarea liberă și simțirea; animalele superioare au căldura internă, și v'occa; in fine, in forma ce mai superioară a organismulū animalicū, in omū, natura, s'eu mai curēnd spiritul, ce strebate cu actiunea sa natura, se imbrățișasē pre sine, ca o unitate cunosct'ore de sine, ca unū. «Eu». Numai acum, spiritul, ajungēnd p'ne la independența liberă și ratională, perfecționēsē eliberarea sa de natură.

III. FILOSOFIA SPIRITULUI.

1) SPIRITUL SUBIECTIVŪ.

§ 7. Spiritul este veritatea naturēi; in d'nsul este separată in-streinaarea ideeii de sine insuși, și tot in d'nsul ea au devenitū identică cu sine. De acea esenta spiritulū in latuea formală compune *libertatea*, adică posibilitatea de ase abstrage de la totul, iar in latuea materia'ă spiritul este *capacitatea*, de ase descoperi pre sine, ca spiritū, ca ratiune, ce se cun'osce pre sine, de a privi la universul rationalū, ca la imperiul s'eu, și deamișca constructiunea obiectivității rationale. Ci pentru ca să se recun'osce pre sine, ca t'otă rationalitatea, și ca să admitē natură din ce in 'ce mai negativ, spiritul, ca și natura, trebuie să trecē o seriă de trepte și să suporte unū șirū

de suferințe pentru eliberarea sa. Eșind din natură, radicându-se de la esteriorul ei pînă la existența nedependentă, spiritul se manifestește mai înainte, ca un suflet, ca un spirit natural, și în această calitate el devine obiectul *antropologiei*, propriu zisă. Spiritul natural participă din viața universală planetară, și în acest respect el este supus diferințelor climatice, și schimbărilor anotimpului și ale zilei. El viese într'un mod mai imediat cu natura sa în diverele părți geografice ale lumii, adică, în distincțiunile raselor. Mai departe, el poartă un tip național, depinde de la modul vieții, organizației corpului etc, a condițiilor naturale influențese nu mai puțin asupra caracterului lui mintal și moral. În fine aici capătă importanță și determinațiunea naturală a subiectului individual, adică, organizațiunea, temperamentul, caracterul, diversele calități ereditare etc. La aceste trebuie să adăugim încă schimbările naturale, distincțiunea de etăți și secse, somnul și veghiera etc. În toate aceste raporturi spiritul este încă afundat în natură, și această poziție medie între existența nedependentă și somnul din bratele naturii, este *sensibilitatea*; adică, o escitațiune orbă a spiritului în individualitatea sa, neconștientă și neînțeleasă de sine. Trepta ce mai superioară a sensibilității este simțirea, aici se manifestește acum *existența pentru sine*, iar forma perfectă a sensibilității este simțirea de sine. Fiind că în simțirea de sine subiectul este afundat în schimbările simțirilor sale, și cu toate acestea el se cufundă cu sine însuși, ca cu unitatea subiectivă, apoi de acea simțirea de sine este trepta, ce prestă științei. «Eu» se prezintă acum, ca un loc, în care se conservă toate determinațiunile simțirii, a presentațiunii, cunoștinței și a cugetării; și el este prezentul lor tuturor, el compune centrul, în care ele se află. Spiritul, ca conștient, ca existență conștientă pentru sine, compune obiectul *fenomenologiei conștinței*, care aici, într'o cuprindere mai restinsă se prezintă, ca o parte a psihologiei.

Spiritul a fost individ, pînă când a fost cufundat cu natura: el este conștient, s'eu «Eu» din momentul, ce s'a eliberat de natură. Și așa, spiritul, distingîndu-se de natură, se concentrează în sine însuși, și aceea, cu care el mai înainte era cufundat, care prin consecință, compunea determinațiunea lui proprie, acum stă opus de dînsul, ca lumea lui esteriore. Escitațiunea acestui Eu pentru acest cuvînt devine actul creator al obiectivității, și în opozițiune

de escitatie, Eu, opusă ast-felū obiectivităţii, este conştiinţa în sensul restrinsū al vorbeii. Conştiinţa devine conştiinţa de sine, trecând treptele conştiinţei imediat, sensibile, a privirei şi a cugetărei, şi rădicându-se pōnē la trēpta ideei pure despre persōnă, pōnē la trēpta sciintei de sine însuşi, ca Eu liberū. Conştiinţa de sine devine la rēndul sēu conştiinţa de sine universală şi ratională, când ea în tendinţa sa îşi impropriēsē obiectivitatea, şi capătă importanţa subiectului liberū, vine în conflictū cu alte conştiinţi de sine, şi începe cu dînsele lupta decisivă ; ci din acest bellum omnium contra omnes (principiul de necesitate a formărei vietēi sociale), conştiinţa de sine iesē, ca o conştiinţă generală, ea află međiul de împăcare între dominiune şi supunere, adică, ea se manifestēsē, ca conştiinţa de sine în adevēr universală şi ratională. Conştiinţa de sine este în adevēr liberă, fiind că ea acum nu se referi în modū negativū şi egoisticū spre total, ci recunōsce cu sine identitatea altua; ea aū aflatū în altul pre sine însuşi ; ea acum nu se închide mai mult în limitele personalităţii sēle naturale. Cu modul acestă, spiritul, imvingēnd naturalitatea şi subiectivitatea sa, se presintă acum în însămnăta-tea propriă a spiritului şi în această formă el compune obiectul *pneumatologiei*.

Spiritul este mai întâiū spiritū teoreticū, sēu ratiune, al doile, practicū, sēu voie. Spiritul este teoreticū, când el se ocupă cu obiecte rationale, ca cu nise date, şi privese la dînsele, ca la o proprietate asa. El este practicū, când el intru'nū modū imediatū voiesce cuprinderea, admisă de subiectū, adică voiesce veritatea, pre care cuprindere el o are, ca pre asa, când el eliberēsē această cuprindere de forma unilaterală a subiectivităţii, şi o streformēsē în obiectivă. În acest respectū spiritul practicū este veritatea teoretică. Spiritul teoreticū, pōnē când devine practicū, trebuie încă să trecē treptele intuiţiunei, a presentatiunei şi a cugetărei ; iar voia la rōndul ei se desvōltă pōnē la voia liberă, trecēnd prin escitatiune, dorinţă şi inclinatiune. Esistarea imediată a voiei libere este *spiritul obiectivū*, dreptul şi societatea. În dreptū, moravuri şi societate se realisasē libertatea, voia ratională se revarsē în obiectivitatea esternă, în formele universale ale vietēi, în institutiuni, ratiunea şi idea fericirei se realisasē. Tōte determinatiunile naturale a persōnei escitatiunile se reintorcū acum în forma morală, ca institutiuni

etice, ca drepturi și obligatiuni, afecțiune secșuală, ca matrimoniu și familiă, afecțiune spre resbunare, ca punitiune legală etc.

2. SPIRITUL OBIECTIVŪ.

§ 8 a. Esistarea imediată a voiei libere, voia liberă, ca reală și recunoscută de totii in libertatea sa, este dreptul. Individul, intru-cât el este capabilu de dreptu, intru cât el are drepturi și se bucură de dînsele, este persónă. De azea, comandamentul dreptului este cel următoru ; «fii persónă, și respectă pre altii, ca persóne».

Persóna își creasé o sferă esterióră a libertăței séle, își creasé unu subiectu, prin care el póte săși realisăse voia sa; și acésta este proprietatea și posesiunea. Ca persónă, eú am dreptu asupra posesiunei, eú am dreptul absolutu de impropriere, dreptul de a impune voia me in fie-care obiectu, care pentru acéstă și devine al meú. Ci eú am iarăși dreptul, de a conceda posesiunea me altua; acésta se efectua pre terenul dreptului, prin midlocul imvoielei, in care mai «ântăiú se realisase cu plinitate libertatea, și arbitriul, de a dispune de proprietate.

Raportul de imvoielă represintă cel ántăiú pasu spre cetătenia, ci numai cel ántăiú pasu; fiind că, a determina cetătenia, ca o imvoelă a tuturor cu totii, ar insēmna, de a omărgini in cercul dreptului particularu și a proprietăței particulare. De a trăi in societate, séu nu, acésta nici cum nu depinde de la arbitriul personalu. Raportul de imvoelă se intinde asupra proprietăței particulare; ci imvoela, ca o contelegere arbitrară, contine in sine posibilitatea, de a face 'naintea dreptului și a voiei comune independentă voia subiectivă. Acéstă declaratiune este nedreptatea, adică nedreptătea socială, amăgirea, crima. Acéstă declinatiune cere împăcarea, cere restabilirea dreptului, séu a voiei comune, care anume acum este ruinată și negată de voia particulară. Dreptul, care se restabilește in opoșitiune de voia particulară, negatiunea nedreptăței este punitiunea. Tóte teoriile, care indreptătescú dreptul criminalu prin necesitatea de ilăturarea rēului, de intimidare, séu corectiune, nu intelegú esența punitiunei. Tóte aceste sântú pentru scopurile finale, adică midloce, și încă midloce nevere, iar actul dreptăței nu póte fi nimicitu, pōne la a deveni unu simplu midlocu.

Dreptatea nu póte fi realizată prin altu-ceva, fōrē numai prin a-

plicațiunea și realizarea ei însuși. Efectuarea și manifestațiunea de sine a dreptăței este unu scopu absolutu și nedependentu. Acele motive separate, despre care vorbescu teoriile citate mai sus, potu să fie luate în consideratiune numai pentru alegerea mijlocului de punitiune. Punitiunea, efectuată asupra criminalistului, este dreptul lui, rationalitatea lui, legea lui, căria trebuie sălă supunem. Crima lui cade asupra lui însuși. De aceea Hegel apără și punitiunea de mörte, rădicarea căria el o califică de sentiment prematuru.

b) Opositiunea voiei generale și particulare, care este concentrată în subiectu, constitue *moralitatea*. În moralitate libertatea voiei se rădică pönă la determinatiunea de sine a subiectivității; moralitatea este negatiunea exteriorului, propriă dreptului, este voia, care intră în sine însuși și care determină acțiunile sele după nisce scitute scopuri, după convictiunea propriă despre dreptu și obligatiune. Principiul moralității este dreptul voiei subiective, dreptul resolutiunei morale libere, principiul consciinței. În öre-ce în dreptu strictu puterea capitală nu constă în ceea, în ce au constatu principiul, seü intentiunea me, aici, din contră, cestiunea capătă importanța capitală în escitatiunile voiei, în intențiun. Hegel numasce moralitate acest principiu a reflexiunei morale, principiul activității, conforme cu cerintele datoriei și care au escitatiun. și cu modul aceste distinge moralitatea de morala substanțială, nefundată pre reflexiune și nemediată (*sittlichkeit*).

Principiul moralității are trei momente: 1. Momentul intențiunei și aici se ie în consideratiune numai determinatiunea internă a subiectului actionătoru, numai conduita, ce eu imi permitu, de am i-puta mie, este efectul voiei mele, adică, principiul imputărei. 2. Momentul scopului și a fericirei; în acțiune și în consecintele ei eu recunosc de proprietate a me numai ceea, ce eu miam stabilitu în minte de scopu al meu, și mai de, arte, eu am dreptul, de a tinde spre acesta, pentru ca prin acțiunile mele să realizescu scopurile, care suntu conforme cu fericirea me, nesacrificându-mă însă pre mine insumi idee abstracte de dreptu. 3. Momentul binelui; dela voia subiectivă, care pentru cuvântul, că ea rationamentesă despre sine și este voia, ce se determină liber, se cere, ca ea să pună în armoniă scopurile sele obiective cu voia comună. Binele este unitatea voiei particulare subiective cu voia comună, seü cu idea voiei; binele este unu ce rationalu și care devine obiectul voiei. Răul este opositu

binelui rescularca voiei subiective contra celei comune, incercarea, de a stabili conduita sa particulară, ca pre unū ce absolutū ; rēul, cu o vorbă, este nerationalū și care devine obiectū al voiei.

c. In interiorul moralității, binele și rēul staū unul contra altuā numai in modū abstractū. Voia, ca liberă, este in totū casul posibilitatea rēului, așa că binele este numai unū-ce, care trebuie să fie, ci care încă nu există in realitate. De acea moralitatea este uuū principiu unilateralū. Mai pre sus de dīnsa se află unitatea concretă a binelui și a voiei, morala. (sittlichkeit). In dīnsa binele devine realū, acceptă o formă de institutiunī morale, în interiorul căroro viēsē voia, așa că binele devine adoa natură a consciintei de sine, iar moralitatea se preface in caracterū bunū, intru'nū modū permanentū de cugetări, in spiritul moralū. Spiritul moralū există mai întâiū imediatū, seū in forma naturală, ca nuntă și familiă.

In nuntă se conunesū trei momente, care nicī-o-dată nu potū să fie separate unul de altul și care așa des și nedrept se izolēsē. Nunta este : 1 unū raportū complectū, fundatū pre distincțiunea secseilor; elementul moralū aici constă in acea, că subiectul in loc de ase isolare sine, viēsē in universalitatea sa naturală, in determinatiunea sa genitară ; 2. Nunta este unū raportū iuridicū, și mai ales in acea, ce privesce dominatiunea comună a avereī ; in sine 3 Nunta este comunitatea spirituală de amóre și încredere. Ci acestui momentū ultimaru ; simțurilorū Hegel nuī prescrie o importanță mare in efectuarea nuntei ; dupre părerea lui inclinatiunea reciprocă se manifestēsē in viețā conjugală. Dupre Hegel, este mult mai moral, decât intrării in nuntă îi prestă mai întâiū numai decisiunea, și decât inclinatiunea personală determinată va fi consecința acestei decisiunī. Nunta este mai înainte de tôte, o obligatiune. De acea Hegelar dori, ca devorsurile să se efectue cāt se pôte de dificil.

Cu tôte aceste inșē Hegel aū desvoltatū și aū descrisū esența familiei cu unū simțū fôrte profundū moralū. Familia, desvoltându-se în mai multe familii formēsē societatea cetățenescă, a căria membri, păstrând încă nedependența și divisibilitatea, se unescū inșē intre sine prin necesitățile lor, prin institutiunī iuridice, care compunū mijlôcele pentru asigurarea persónelor și a proprietătei, și infine se unescū prin ordinul esteriorū, politienescū. Hegel face distincțiune intre societatea civilă și imperiu, in opozițiunea ce mai mare de iuristiī ceī mai modernī, cariī, prescriind

descopu capitală a imperiului conservarea proprietății și a libertății personale, egală imperiul cu societatea civilă. Ci din punctul de privire a societății civile, cese fundeșă pre necesitate și dreptu, resbclul, pentru esemplu, devine ne'ntelegibilu. Pre terenul societății civile fie-care esistă pentru sine, fie-care este nedependentă, fie-care este singuru pentru sine scopu, iar restul este pentru dînsul numai miđlocu. Imperiul, pentru esemplu, nu recunșce nici cum persóne ne-dependente, din care fie-care ar avé in vedere numai binele sêu propriu ; in imperiu intregul este scopul, iar persóna separată este miđlocul. Pentru iurisprudența Helgel cere legi scrise, intelesé și accesibile pentru toti, in opozițiune de opiniunea acelora, cari nêgă timpulu nostru invocatiunea legilor. Hegel cere de asemenea iurisprudența publică și iurisprudența juratilor. In respectul distinctiunei societății civile, Hegel manifesteșă o amóre distinctă spre institutiunea corporatiunilor. Sântenia și onorabilitatea corporatiunilor, đice el, sîntu doé momente, in jurul cărora se invêrte disolutiunea societății civile.

Societatea civilă se transformă in imperiu, când interesele persónelor particularii se perdú in idea intregulu moralu. Imperiul este realitatea ideei morale, este spiritul moralu, care își supune sieși activitatea și sciința persónelor, continute de dînsul. In fine, insuși imperiile in raporturile lor reciproce, in care ele, ca și indiviđii, când se respingú și când se atașasé, aú libertatea lor ; și ele cu modul acesta une ori aparú, alte ori disparú, și ast-felú ele intră in procesul istoriei universale.

In ideile sêle despre imperiu Hegel inclină cu preferință spre idea antică a imperulu, care nimicescé in totul persóna, și dreptul privatú, care cufundă pre persónă in voia imperulu. Atot-putericia imperulu in sensul anticú Hegel o apără cu preferință. De aici lipsa lui de simpatia pentru liberalismul modernú, pentru acéști critică, pentru aceste proiecte de amelioratiune, cu care diversele persóne se rapórtă către imperiu. Imperiul este, dupre Hegel, o institutiune moralo-ratională, in care trebuie să intre individul ; este ratiunea esistândă solid, căria trebuie liberă să se supune persóna distinctă. Hegel privesce la monarhia, ca la organizatiunea ce mai bună, și cere ca ea să fie fundată pre ordinul de clase, precum e organizatiunea englesă, cu care el simpatisasé cu preferință. E necesară, crede Hegel, persóna, care pronunță afirmatiunea, care lasă la resolutiunea imperulu pre «eú voiescú» al ei ; și cu modul acesta formalmente se

perfectiõesă aceste soluțiuni. «Persóna imperiului, dice el, este reală numai atunci, când ea este o singură persónă, monarhul». De acea Hegel apără monarhia creditară. Ci sub această monarhiă el pune clasele, ca unŭ membru intermediatorŭ, între imperatorŭ și poporŭ și acesta nu pentru ca să esecutive unŭ controlŭ, sėu ca să limiteșă guvernul, și nu pentru protejerea drepturilor poporului, ci pentru ca poporul să scie, că lui îi este bine, de a governa, pentru ca cu guvernul să fie consciința poporului, și pentru ca imperiul să se transforme în consciința lui subiectivă. Imperiile și popórele particulare se varsă în curentul istoriei universale. Lupta, învingerea și căderea popórelor, trecerea spiritului universalŭ dela unŭ poporŭ la altul compunŭ cuprinderea istoriei universale. Desvoltarea istoriei universale se efectuează de ordinarŭ în poporul dominătorŭ, care este purtătorul spiritului universalŭ în adevărata lui tréptă de desvoltare, și 'nainte a cărua spiritele celorlalte popóre rămânŭ főrë drepturi. Și așa spiritele diverselor popóre incunjură tronul, ca nisco implinatori a voiei lui, ca marturi și ornatorŭ a mărireii lui.

3 SPIRITUL ABSOLUTŬ.

§ 9 Spiritul este *absolutŭ*, intru cât el din sfera obiectivităței se reintórce spre sine însuși, spre idealitatea cunoștinței, spre sciința ideeii absolute, ca spre veritatea a tóței esistență. Negatiunea subiectivităței naturale prin mijlocul dreptului și a moralităței este calea, pe care spiritul se rădică pōnē la libertatea pură, pōnē la sciința esenței sėle ideale, ca spiritŭ absolutŭ. Trépta întâia a spiritului absolutŭ este *arta*, care póte fi privită, ca contemplatiunea imediată a ideeii în realitatea obiectivă; a doa tréptă este reprezentată prin *religiune*, care are meritul de *autenticitate* a ideeii, ca unŭ principiu superiorŭ în opozițiune cu tótă realitatea imediată, ca o putere absolută a esistenței, care întrece pre totŭ particularul și finitul; atrea tréptă este *filosofia*, unitatea celor doē precedente. Sciința ideeii, ca unŭ ce absolutŭ, care este cugetarea pură și imediat cu dinsa tótă realitatea.

a) *Arta*. Absolutul există imediat, există pentru intuițiunea sensibilă, există, ca frumosŭ, sėu ca artă. Frumosul este lucirea ideeii în realitatea sensibilă, precum în pėtră, colóre, tonŭ, vorbă armonică, etc, este realitatea ideeii, în forma fenomenului organicŭ. În frumosŭ, adică, în formele lui, precum e în frumosul simplu.

sublimă și comică, există tot-de-una doi factori, adică cugetarea și materia, ci ei amândoi sîntă neseperabilă; materia trebuie să esprime numai cugetarea, ce o inspiră, și care se luminează în dînsa; ea este manifestatiunea esternă a acestei cugetări. Diversele mijloace de conunire a materiei cu forma dau diversele forme ale artei. În forma simbolică dominiatiunea o are materia, și cugetarea se vede aici numai cu dificultate, ca să se manifestese idealul în fenomen. În forma clasică idealul își ajunge în materia sa expresiunea completă, aici conținutul și forma sîntă într-ună modă completă proportionate. Unde, în fine, domină spiritul, iar materia este decădută pînă la aparință și semn, prin care spiritul pretutindene se manifestese și se transportă preste limitele materiei, acolo noi avem arta romantică.

Cu diversele forme ale artei este unită și sistema artelor particulare, și cu toate aceste, această distincțiune de forme a artei se condiționează mai înainte de toate cu distincțiunea materiei. 1) Inceputul artei este *architectura*. Ea esentialmente aparține formei simbolice a artei, fiind că în ea domină într-ună modă puternică materialul sensibil, și fiind că ea numai caută adevărata proporțiune între cuprindere și formă. Materialul arhitecturii este pîtra, căria ea îi dă o formă după legile gravitațiunii. De aceea, ea are caracterul masivității, a severității tacite, și a măririi orientale. 2) *Sculptura*, deși încă este limitată de materialul brut, ci ea acum reprezintă un proces de la lumea neorganică la cea organică. Ea face din materie un organ servil și dependent, dându-i formă corporală. Presentînd corpul, acest edificiu a spiritului, în totă chiăritatea și frumusețea lui, materialul aici dispare cu totul în ideal, aici nu este nici o parte de materie, care n'ar servi ideii. Ci sculptura nu pöte să reprezinte viața spirituală, privirea, dispozițiunea și mișcările inimii. Aceasta o pöte face pînă la un grad de care arta romantică mai ales. 3) *Pictura*. Esența picturii nu este acum abstractul bruto-material, ci exteriorul colorat, jocul inspirat al luminei; ea escită numai aparința proporțiunii omnilaterale de distanță. De aceea pictura este în pozițiune, de a reprezenta toate treptele simțurilor, mișcărilor cordiale, și mimica, efectuată de dramatism. Cu plinitate nimicesce întinderea, 4) *Musica*. Materialul ei este tonul, vibrațiunea internă a corpului sunător. De aceea, ea părăsesce domeniul intuițiunii sensibile, și acțiunea cu preferință asupra impresiunii. Terenul ei este interiorul

spiritului, ce se impresionésă in sine, și se escită. Musica esto arta pñe la gradul cel mai 'naltú subiectivă. 5). In *poesiă* infine, séu in arta vorbitóre, limba artei s'aú desfășuratú și poesia póte să represinte totul. Materialul ei nu este numai tonul, ci tonul, ca vorbă, ca semnű de representatiune, ca espresiune a ratiuncii. Și pre acest meterialú ea il prepară nu liber, ci duple legile sciute ritmice și musicale intr'o conversatiune succesivă. In poesiă se reintorcú tóte celelalte arte, ea corespunde artelor instructive, precum e eposul, istorisirea plăcută și detaliată despre trecutul poeticú a popórelor; poesia este musică, precum e lirica, espresiunea positiunilor interne a spiritului; ea este unitatea a doé arte precedente, in poesia dramatică, ia ropresentatiunea luptei dintre caracterele actionátóre și acele, ce se fundésă pre interese oposite.

b. *Religiunea*. Poesia represintă transitiunea dela artă la religiune. In artă idea se presintă in intrutiune, iar in religiune ea esistă pentru presentatiune. Cuprinderea tuturor religiunilor este rădicarea internă a spiritului pñe la absolutú, ca pñe la o substanță, ce contine in sine totul și care impacă in sine tóte contradictiunile. Religiunea este consciința subiectului despre unitatea sa cu D-đeú. Tóte religiunile caută acéstă unitate a elementului divinű și umanű. Și acésta este reprezentată in modul cel mai brutú 1) *de religiunile naturale ale Orientului*. D-đeú este pentru dínsele încă o putere a naturei, ca o substanță a naturei, 'naintea cării totú, ce e finitú și individualú, dispore, ca unű ce de nimicű. Pñe la idea ce mai superióră despre D-đeú ajungű 2) *Religiunile individualitátei spirituale*, in care principiul divinű se contemplésă, ca subiectú, ca persónă rădicată, plină de putere și ințelepciunea precum se vede in iudaismű, ca religiunea sublimului; in religiunea grécă a frumosului, el se presintă, ca unű cercű de forme divine plastice, și infine in religiunea romană, ca unű scopű absolut-socialú, ca o religiune a mintei și a comformitátei cu unű scopű. Ci la impăcarea positivă alui D-đeú cu lumea ne conduce numai *Religiunea revelată, séu crescină*. In persóna lui Iisus Christos ea contemplésă pre D-đeú-omul, contemplésă unitatea realizată a principiului divinű și umanű, și represintă pre D-đeú, ca pre o trinitate. De acea, cuprinderea spirituală a religiunei crescine, fundate pre revelatiune, este semină cu cuprinderea filosofiei speculative, numai in religiune ea se presintă sub formă de presentatiune, sub formă

de istoriă, în orice în filosofie ea se ivesce sub forma de idee. Dacă noi vom ilătura această formă a presentatiunii religioase, avem în rezultat punctul nostru de privire.

c) *Filosofia absolută, seū idea*, care, se recunoşce pre sine de totă veritatea, reproduce din sine totă universul naturală şi spiritală; ea este idea, dezvoltarea căria şi represintă sistema filosofilor; ea, cu o vorbă, este ună cercă închisă, ce contine în sine pre toate celelalte cercuri.

Cu Şeling şi Hegel se termină istoria filosofiei. Teoriile, care urmese după dinşii, din care, parte dezvoltă idealismul anterioră, iar parte se cercă de a stabili fundamente noă; aceste teorii nu apărțină istoriei, ci timpului presentă.

F I N E

TABELA

MATERIILOR, CUPRINSE IN VOLUMUL AL DOILE.

| | |
|------------------|---------------------|
| Prefaça. | PAG. 1 — XXXVII. |
|------------------|---------------------|

INTRODUCTIUNE

TRANSITIUNE LA FILOSOFIA MODERNA

| | |
|---|-----|
| § 1. Căderea filosofiei scolastice | 1 |
| § 2. Efectele filosofiei scolastice | 2 |
| § 3. Renascerea sciintelor. | 3 |
| § 4. Reformatiunea germană | ib. |
| § 5. Desvoltarea sciintelor naturale. | 5 |
| § 6. Bacon | 6 |
| § 7. Filosofii italieni ai epocii de transitiune. | 7 |
| § 8. Iacob Bem | 9 |

PARTEA ADOA

FILOSOFIA MODERNĂ

| | |
|--|----|
| Clasificatiunea materiilor din această parte | 12 |
|--|----|

SECTIUNEA I.

FILOSOFIA SUBSTANTELOR

CAPITULU I

FILOSOFIA SUBSTANȚEI

DESCART.

| | |
|--|-----|
| § 1. Priviri generale asupra filosofiei lui Descart. | 13 |
| § 2. Date biografice asupra lui Descart. | 12 |
| § 3. Principiile și sistema filosofiei lui Descart | ib. |
| § 4. Priviri critice asupra filosofiei lui Descart | 19 |

HEILINCS ȘI MALEBRANȘ.

| | <u>PAG.</u> |
|--|-------------|
| § 5. Raporturile lui Heilincs cu Descart | 21 |
| § 6. Principiul și sistema lui Heilincs | ib. |
| § 7. Priviri critice asupra sistemelor lui Heilincs | 23 |
| § 8. Raporturile lui Malebrans cu Descart. | ib. |
| § 9. Principiul și sistema filosofiei lui Malebrans. | ib. |
| § 10. Priviri critice asupra filosofiei lui Malebrans | 24 |
| § 11. Priviri critice asupra filosofiei din această epocă. | 25 |

CAPITUL II.

FILOSOFIA SUBSTANTEI IMFINITE

SPINOSA.

| | |
|---|----|
| § 1. Date chronologice și biografice asupra lui Spinoza | 26 |
|---|----|

Principiile sistemelor lui Spinoza.

| | |
|--|-----|
| § 2. Doctrina lui Spinoza despre substanță | 27 |
| § 3. Doctrina lui Spinoza despre atribute. | 29 |
| § 4. Doctrina lui Spinoza despre modusuri. | 32 |
| § 5. Morala lui Spinoza | ib. |
| § 6. Priviri critice asupra filosofiei lui Spinoza | 34 |

IDEALISMUL ȘI REALISMUL.

CAPITUL III.

FILOSOFIA REALISMULUI, SEU SUBSTANTA MATERIALA.

LOCKE.

| | |
|---|-----|
| § 1. Date chronologice și biografice asupra lui Locke | 36 |
| § 2. Principiile filosofiei lui Locke și teoria cunoștinței | ib. |
| § 3. Priviri critice asupra filosofiei lui Locke | 40 |

IUM.

| | |
|--|-----|
| § 4. Raporturile filosofiei lui Locke cu filosofia lui Ium | 41 |
| § 5. Date chronologice și biografice asupra lui Ium. | ib. |
| § 6. Ideile fundamentale a sistemelor lui Ium | 42 |
| § 7. Priviri critice asupra filosofiei lui Ium | 43 |

CONDILAC.

| | PAG. |
|---|------|
| § 8. Raporturile filosofiei sensualistice cu dezvoltarea societății franceze contemporane | 44 |
| § 9. Priviri biografice și bibliografice asupra lui Condilac | ib. |
| § 10. Principiile filosofiei lui Condilac | 45 |

ELVETIU.

| | |
|---|-----|
| § 11. Raporturile filosofiei lui Elvetiu cu sensualismul lui Condilac | 46 |
| § 12. Date biografice și bibliografice asupra lui Elvetiu | ib. |

CAPITUL IV

| | |
|--|-----|
| § 1. Civilizațiunea franceză și materialismul | 47 |
| § 2. Volter, ca acționator în civilizațiunea franceză. | 48 |
| § 3. Enciclopedismul lui Didro în actul civilizațiunii franceze. | 49 |
| § 4. La-Metri, ca acționator în civilizațiunea franceză | ib. |

CAPITUL V

FILOSOFIA IDEALISTICĂ, ȘEU SUBSTANȚA MORALĂ.

LEIBNIȚ.

| | |
|---|-----|
| § 1. Raporturile dintre idealism și realism | 50 |
| § 2. Date biografice și bibliografice despre Leibniț | 51 |
| § 3. Doctrina lui Leibniț despre substanță în raporturile ei cu substanța lui Spinoza | 53 |
| § 4. Definițiunile monadei. | 54 |
| § 5. Armonia prestabilită | 55 |
| § 6. Raporturile lui D-zeu cu monadele | 57 |
| § 7. Raporturile dintre corp și spirit | ib. |
| § 8. Teoria cunoștinței | 59 |
| § 9. Privirile teologice | ib. |

BERCHELEU.

| | |
|--|-----|
| § 10. Date biografice asupra lui Bercheleu | 61 |
| § 11. Principiile filosofiei lui Bercheleu | ib. |

VOLF.

| | <u>PAG.</u> |
|--|-------------|
| § 12. Raporturile lui Volf cu Leibniț | 63 |
| § 13. Date biografice și pozițiunea lui Volf în istoria filosofiei | ib. |
| § 14. Cuprinsul și împărțirea filosofiei lui Volf | 64 |
| § 15. A. Ontologia lui Volf | 65 |
| § 16. B. Cosmologia lui Volf | 66 |
| § 17. C. Psihologia rațională a lui Volf. | ib. |
| § 18. D. Teologia naturală a lui Volf | 67 |
| § 19. Priviri generale asupra filosofiei lui Volf. | ib |

SECTIUNEA II.

FILOSOFIA CRITICISMULUI.

CAPITUL I

| | |
|--|----|
| § 1. Civilizațiunea germană | 68 |
| § 2. Raporturile lui Cant către realismul și idealismul unilaterală | 70 |
| § 3. Principiile fundamentale ale sistemii lui Cant | 71 |

CAPITUL II

FILOSOFIA SUBSTANȚEI RATIONALE.

CANT.

| | |
|--|----|
| § 1. Date chronologice, biografice și bibliografice despre Cant. | 76 |
|--|----|

I. CRITICA RATIUNEI PURE.

Principiile din Critica ratiunei pure.

| | |
|--|----|
| § 1. Estetica transcendențială. | 80 |
| § 2. Analitica transcendențială | 82 |
| § 3. Dialectica transcendențială | 88 |
| a. Ideea psihologică, sêu paralogismii ratiunei pure. | 89 |
| b. Antinomiile cosmologice | 90 |
| c. Idealul ratiunei pure, sêu ideea de D-deu | 91 |

II. CRITICA RATIUNEI PRACTICE

| | <u>PAG.</u> |
|---|-------------|
| § 4. Raporturile criticeii ratiunei practice cu critica ratiunei [speculative | 94 |
| § 5. Analitica ratiunei practice | 96 |
| § 6. Dialectica ratiunei practice | 99 |
| § 7. Privirile religiöse alui Cant | 101 |

III. CRITICA CAPACITATEI CUGETĂTORE.

| | |
|--|-----|
| § 8. Critica capacității cugetătoare estetice. | 104 |
| § 9. Diactica capacității cugetătoare estetice | 106 |

Critica capacității cugetătoare teleologice.

| | |
|---|-----|
| § 10. Analitica capacității cugetătoare teleologice | 107 |
| § 11. Dialectica capacității cugetătoare teleologice. | 108 |
| A. Iacobi în raporturile lui cu Cant | 110 |
| B. Raporturile lui Fichte cu Cant | 111 |
| C. Raporturile lui Herbart cu filosofia lui Cant | 106 |

CAPITUL III

FILOSOFIA SUBSTANTEI SENTIMENTALE

IACOBI

| | |
|--|-----|
| § 1. Date biografice și bibliografice asupra lui Iacobi. | ib. |
| § 2. Principiile negative ale filosofiei lui Iacobi | 112 |
| § 3. Principiile pozitive ale filosofiei lui Iacobi | 115 |
| § 4. Raporturile lui Iacobi cu filosofia lui Cant și posterioară | 116 |
| § 5. Priviri critice asupra filosofiei lui Iacobi. | 118 |

CAPITUL IV

FILOSOFIA EULUI SUBIECTIVU

FICHTE

| | |
|---|-----|
| § 1. Date biografice asupra lui Fichte. | 119 |
|---|-----|

I. FILOSOFIA LUI FICHTE ÎN FORMA EI CE PRIMITIVĂ.

| | |
|---|--|
| § 2. Filosofia teoretică alui Fichte, sêu doctrina lui despre | |
|---|--|

| | PAG. |
|---|------|
| știință | 122 |
| § 3. A. Principiul absolut-primar și în totul neconditionat | 126 |
| § 4. B. Principiul al doilea este conditionat după conținut și neconditionat după formă | 127 |
| § 5. C. Al treilea principiu, conditionat după forma sa | 128 |
| § 6. Filosofia practică a lui Fichte | 134 |
| § 7. Doctrina despre (dreptul natural) | 135 |
| § 8. Doctrina religioasă a lui Fichte | 139 |

II FILOSOFIA LUI FICHTE ÎN FORMA EI POSTERIOARĂ

| | |
|--|-----|
| § 9. Influența religiei asupra filosofiei lui Fichte | 140 |
|--|-----|

CAPITUL V

CRITICISMUL EXPERIMENTALU ȘI FILOSOFIA EXPERIENȚEI

HERBART

| | |
|--|-----|
| § 1. Date biografice și priviri generale asupra filosofiei lui Herbart | 142 |
| § 2 Principiul experienței | ib. |
| § 3. Scepticismul lui Herbart | 143 |
| § 4. Streformarea ideilor, ca scop al metafisicii Herbartiene | ib. |
| § 5. Realismul lui Herbart | 144 |
| § 6. Psihologia lui Herbart | 148 |
| § 7. Filosofia practică a lui Herbart | 150 |

CAPITUL VI

FILOSOFIA SUBSTANȚEI OBIECTIVE.

ŞELING.

| | |
|---|-----|
| § 1. Priviri generale asupra filosofiei lui Şeling, și date biografice asupra persoanei lui | ib. |
|---|-----|

I. PERIODUL ANTĂIU. PRODUCEREA FILOSOFIEI LUI ŞELING DIN FILOSOFIA LUI FICHTE.

| | |
|--|-----|
| § 2. Doctrina despre spirit și materie | 152 |
|--|-----|

II. PERIODUL AL DOILE. DOCTRINA, CE RECUNOSCE DISTINCTIUNEA DINTRE
FILOSOFIA NATUREI ȘI FILOSOFIA SPIRITULUI.

PAG.

| | |
|--|-----|
| § 3. Priviri generale asupra filosofiei naturii și a spiri- tului | 159 |
| § 4. Filosofia naturii | ib. |
| § 5. Filosofia transcendențială | 160 |
| § 6. Filosofia teoretică | 162 |
| § 7. Domeniul filosofiei practice. | ib. |
| § 8. Filosofia practică | 163 |

III PERIODUL AL TRILIE. PERIODUL SPINOZISMULUI ȘI NEDISTINCTIUNEA
IDEALULUI DE REALU.

| | |
|--|-----|
| § 9. Doctrina despre spirit și materie | 165 |
|--|-----|

IV. PERIODUL AL PATRILE. PERIODUL MISTICĂ A FILOSOFIEI LUI ŞELING, CARE
SE FUNDĂȘI PRE NEOPLATONISMŪ.

| | |
|--|-----|
| § 10. Doctrina despre absolut și relativ, sēu despre pirit și materie | 170 |
|--|-----|

V PERIODUL AL CINCILEA. INCERCAREA TEOGONIEI ȘI A COSMOLOGIEI DUPRE
IACOB BEM

| | |
|--|-----|
| § 11. Raporturile lui Şeling cu Iacob Bem. | 172 |
|--|-----|

CAPITUL VII

TRANSITIUNE LA HEGEL

| | |
|---|-----|
| § 1. Priviri critice asupra filosofiei lui Şeling și rapor- turile ei cu filosofia lui Hegel | 178 |
|---|-----|

CAPITUL VIII

FILOSOFIA SUBIECTULUI SĒU A SPIRITULUI ABSOLUTU
HEGEL

| | |
|---|-----|
| § 1. Date biografice și bibliografice asupra lui Hegel. | 184 |
|---|-----|

I Știința logicii.

| | |
|---|-----|
| § 2. Priviri generale asupra logicii lui Hegel. | 186 |
| § 3. 1. Doctrina despre existență. | 187 |
| § 4. 2. Doctrina despre esență. | 189 |
| § 5. 3. Doctrina despre notiune. | 193 |

II Filosofia naturii

| | <u>PAG.</u> |
|---|-------------|
| § 6. Priviri generale asupra naturii și a părților ei constitutive | 195 |

III Filosofia spiritului

| | |
|-------------------------------------|-----|
| § 7. 1. Spiritul subiectiv. | 197 |
| § 8. 2. Spiritul obiectiv | 200 |
| § 9. 3. Spiritul absolut | 204 |
| Concluziune. | 207 |

**VERIFICAT
2017**



**VERIFICAT
1937**