

29. 116

X

P. IANDREI

# Problema Fericirii

Fundamentul său etico-sociologic



„VIATA ROMANEASCĂ”

Prețul 10 lei

P. ANDREI

~~BIBLIOTECA C.C. P.M.R.  
N 29110~~

# Problema Fericirii

Fundamentul său etico-sociologic

~~79/12/67  
Jw J. J. m~~

~~39127/67~~

BD 284304

IAȘI  
EDITURA „VIAȚA ROMÎNEASCĂ” S. A.  
1921

1427

BIBLIOTECA CENTRALA UNIVERSITARA  
BUCURESTI  
CCTA

J 156 411

RC 256/12

995/04

**B.C.U. Bucuresti**



C20045813



## PREFAȚĂ

---

*S'ar părea poate o ironie să vorbim despre fericire acum când în omenire e atîta durere, atîta mizerie și nenorocire! A predica fericirea prin iubire, prin armonie și înseninare a sufletului acum când se revarsă atîta ură, nu înseamnă oare a ne depărta cu totul de realitatea actuală și a vorbi despre idealuri nepotrivite cu timpul? Este însă în cutele sufletului omenesc, atît de greu încercat, o urmă a durerii de seninătate și mulțumire, de iubire și fericire, care va da forța de înfrîngere a pornirilor rele, a plăcerilor răsbunătoare, care va căuta un izvor durabil de bucurie interioară și fericire.*

*În viață binele, frumosul, adevărul, valorile teoretice și practice cele mai înalte, nu sînt absolut deslegate de tendințele firești subiective ale omului. Cele mai nobile ca și cele mai condamnabile dorinți*



ale noastre nu sînt independente de aspirațiunea continuă către fericire. Valorile teoretice nu sînt abstracțiuni reci spirituale, ci sînt legate de sufletul uman și prin aceasta devin forțe dinamice. Adevărul nu plutește deasupra vieții, ci se pune în valoare în ea, devenind izvor de bucurie pentru societate.

A vorbi despre fericire înseamnă a o predica, a arăta unde și cum se poate găsi ea. E greu însă de găsit un criteriu unic al fericirii, căci sufletul omenesc e complicat și variabil dela individ la individ. Ceiace provoacă fericirea unuia nu este uneori pentru altul nici măcar un motiv de mulțumire trecătoare, ceiace descerește o frunte și înveselește un chip poate produce altcuiva durere, căci un soare ce răsare într'o parte apune altundeva. Starea culturală și socială, gradul de evoluție spirituală a fiecăruia, determină căi diferite și grade deosebite de fericire, încît acelaș lucru va fi privit în mod variat de indivizi.

Viața noastră a fiecăruia urmează o cale diferită dreaptă și frumoasă pentru unii, anevoioasă și întunecată pentru alții. Noi ne mișcăm neconținut între bucurie și durere, așa că de fapt în fața noastră se

deschid în orice moment două drumuri și nu întotdeauna putem merge pe calea cea mai plăcută. Dacă am putea trăi independenți de tot ceia ce ne înconjoară și izolați de orice ființă, atunci ne-am îndrepta, după voe, ori unde am dori. Dar nu aceasta este realitatea, căci adesea ne este impusă calea pe care trebuie s'o urmăm. Maeterlinck compară aceste două destini diferite cu cursul a două râuri, dintre care unul vijelios se sbate nebun în fundul unei văi obscure, fără a putea ajunge la lacul liniștit dela capătul pădurii. „Ici un mare bloc de bazalt îl obliga la patru mari înconjururi, colo rădăcinele unui arbore bătrîn, mai departe chiar simpla amintire a unui obstacol dispăruț pentru totdeauna îl făcea să urce către izvorul său, spumegînd în zadar, și îl îndepărta indefinit de scopul și fericirea sa“.\* Mai departe însă curgea prin pădure într'un fel de canal liniștit și clar un alt rîu către același lac. „Și aveam la picioarele mele, zice Maeterlinck, imagina celor două destine, ce sînt date omului“.\*\*

\* Maeterlinck. La sagesse et la destinée humaine, ed. 68, Paris 1919. Pg. 20-21.

\*\* Maeterlinck. La sagesse et la destinée humaine, ed. 68, Paris 1919. Pg. 20-21.



*Trebuința de fericire muncește sufletul omenesc în toate momentele sale, făcându-l să se bucure cînd pare că a atins-o și să plîngă de nenorocire cînd disperează de ea.*

*Toți oamenii tind către fericire, dar nu toți o concep la fel, de unde rezultă mulțimea teoriilor filozofice asupra fericirii.*

*Cu tot aspectul său subiectiv fericirea poate fi studiată și sub o înfățișare mai generală, mai obiectivă, căci ea nu e produsul numai al factorului psihic subiectiv, ci și al mediului social. Fericirea adevărată presupune o conștiință de sine dezvoltată care sintetizează datoria morală-socială cu aspirația către fericire.*

*Punctul de vedere fundamental al acestui studiu este cel etic-sociologic, căci noi considerăm fericirea ca un fenomen dependent de morală și societate. Vom cerceta problema fericirii din punctul de vedere arătat, ocupîndu-ne de: 1) izvoarele sale psihologice, 2) posibilitatea sa și 3) criteriul etico-sociologic al fericirii.*

*Problema fericirii a fost obiectul de cercetare al eticianilor, care au formulat diferite teorii și precepte pentru realizarea în fapt a fericirii. Aristoteles a făcut din fericire conținutul binelui moral. Trebuie*



să remarcăm însă că filozofii și eticianii din antichitate au considerat fericirea ca un fenomen individual, în genere, și dependent numai de individ, pe cînd în timpurile mai nouă s'a pus fericirea în legătură cu societatea. Toate concepțiile însă — afară de eudemonism — au făcut din fericire o consecință a faptelor morale. Noi considerăm fericirea nu numai ca un rezultat al moralei, ci și ca un imbold către acțiunea morală.

Dr. P. Andrei

Iași, August 1920.

---

## CAP. I.

### Izvoarele psihologice ale fericirii

Filozofia contemporană, stăpinită de *criticism* în toate domeniile sale de cercetare, are, în genere, caracteristică nuanță de *voluntarism*, căci admite voința ca element fundamental al vieții sufletești, ca izvor al tuturor acțiunilor conștiente, pe care le săvârșește omul, ca individ izolat și ca ființă socială. Voluntarismul mai vechiu — la Schopenhauer — era exagerat pentru că reducea toate funcțiunile psihice la voință: voluntarismul actual este moderat deoarece recunoaște ireductibilitatea elementelor sufletești fundamentale, dă însă numai preponderanță voinții. În această formă moderată îl găsim la *Tönnies*, care introduce chiar termenul de voluntarism\*, deși își revendică *Paulsen* paternitatea lui. *Wundt*\*\* dovedește în mod strălucit natura activă a vieții, psi-

---

\* *F. Tönnies*. Studie zur Entwicklungsgeschichte des Spinoza. Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie, 1885. Pg. 169.

\*\* *W. Wundt*. Grünfzüge der physiologischen Psychologie. Leipzig 1903. Grundriss der Psychologie. Leipzig 1911.

hice, iar *Bergson*\* face din voință esența vieții, căci, după el, caracteristica vieții este existența unei impulsii originare, a așa numitului *elan vital*, căruia i se datoresc toate schimbările, toate transformările materiei. „El e neliniștea materiei“ și imboldul tuturor fenomenelor.

Faptele oamenilor derivă deci din voința omenescă. Privind însă tot sbuciumul lor, toată activitatea pe care o desfășoară ei, cu drept cuvânt ne putem întreba: cu ce scop se frământă această omenire? La ce bun lupta aprigă dintre indivizi? Pentru ce războaiele de intredistrugere dintre popoare, când toate pot trăi laolaltă și în pace? O analiză mai amănunțită ne va arăta că mobilul tuturor acțiunilor omenești, în ultima instanță, este eternul dor de *mai bine*, e tendința către o stare de mulțumire a vieții, către *fericire*. Mersul vieții individuale și evoluția vieții sociale sînt o neconținută goană după fericire. *Feuerbach* a văzut just realitatea, susținînd că fericirea este izvorul oricărei morale și legea absolută a voinței noastre. Oricît de seducătoare ar fi teoria kantiană, care face apologia datoriei, respingînd tendința firească către fericire, trebuie să recunoaștem totuși că așa e constituit sufletul nostru, să dorească fericirea.

*Care sînt izvoarele psihologice ale fericirii?* Răspunsurile date acestei probleme se pot clasifica în două grupe după direcția pe care o urmează fiecare. Deosebim:

1) o direcție subiectivistă, care consideră numai sufletul nostru individual ca izvorul fericirii.

\* *H. Bergson, L'évolution créatrice. Paris 1911.*



abstracție făcînd de mediul înconjurător, de tot ceiace e în afară de noi ;

2) o *direcție obiectivistă*, care, în opoziție cu prima concepție, pune fericirea în dependență de factorul exterior numai, de viața înconjurătoare, neglijînd personalitatea noastră, care poate îndepărta tot ceiace ne face să suferim și care ne dă posibilitatea de a ne crea o lume interioară proprie numai nouă, un refugiu al durerii.

### A. *Subiectivismul.*

Concepțiile, care urmează prima direcție, sînt și ele variabile, căci se poate considera ca izvor al fericirii *rațiunea, sentimentul sau voința*. Rezultă de aici că, există *trei concepții subiectiviste* asupra izvorului fericirii și anume: a) *intelectualistă*, b) *afectivă*, c) *voluntaristă*, toate avînd comună accentuarea factorului psihic subiectiv, căci „nu avem decît fericirea pe care o *simțim*, pe care o *înțelegem* și mai ales pe care *vrem s'o avem*“.\*

a) *Concepția intelectualistă* e foarte veche. O găsim în antichitate reprezentată de *Aristoteles*, care reduce fericirea la confirmarea activă și desvoltarea a ceiace este specific la om și caracteristic numai pentru el. Omul se deosebește de celelalte ființi, după *Aristoteles*, prin rațiune. Viețuitoarele inferioare au numai un suflet *vegetativ* și un *altul sensibil*, deci aceste ființi au numai

---

\* *Jean Finot. Progrès et bonheur. Paris 1914, ed. III, vol. I, Pg. 124.*

funcțiuni organice și de simțire, nu însă și de inteligență. Deaceia fericire propriu zisă nu poate avea decit omul, căci fericirea rezultă din exercitarea inteligenței, din acțiunile raționale. Rațiunea e forța divină pusă în om, ea arată viața superioară, prin ea dobîndim virtutea și fericirea. Subordonînd toate fenomenele sufletești, toate dorințele și înclinațiile noastre, rațiunii, ajungem la *înțelepciune*, care este perfecționarea rațională a omului. Astfel dobîndim și libertatea absolută scăpînd de sclăvia patimilor ; prin puterea rațiunii ne ridicăm la *fericirea divină*, căci D-zeu este idealul de fericire prin înțelepciunea absolută, prin liberarea de influența lucrurilor exterioare.

*Platon* are cam aceeași concepție, căci și el crede că fericirea e numai plăcerea purificată prin inteligență. *Stoicii* deasemenea admit că fericirea izvorăște din rațiune, deși disprețuesc viața în genere și predică adesea sinuciderea. Dar nu exclude stoicismul nici noțiunea de fericire, căci etica stoică recomandă omului să tindă către ceia ce e conform naturii. Pentru a evita suferința omul trebuie să se libereze de tirania trebuințelor, de pasiuni, căci izvoarele răului sînt aceste pasiuni: plăcerea, dorința, grija, teama. Indiferența față de plăcere și durere — *apatia* — aceasta duce la înțelepciune. Pentru a fi liniștiți, fericiți, trebuie să trăim conform naturii, dar natura este rațională prin chiar constituția ei, esența naturii e rațiunea, de-aceia a trăi conform naturii înseamnă a urma calea rațiunii. Prin urmare fericirea stoică este exercitarea rațională a virtuții.

Filozofia stoicismului nu este independentă de *Aristoteles*, căci, ca și dînsul, stoicii admit că plantele au numai viață vegetativă, animalele viață



sensitivă, pe cînd oamenii posedă *rațiunea*. Viața de toate zilele e plină de nenorociri, pentru că foarte adesea ea e condusă de pasiuni, care sînt întotdeauna contrare rațiunii. Pasiunea orbește, ea face pe om să caute fericirea în ceiace e trecător, nu în rațiune și știință, și doar „știința, e virtute și fericire“.\*

În filozofia modernă curentul intelectualist e reprezentat de *Spinoza* în primul rînd. După acest filozof scopul vieții este conservarea ființii cugetătoare și active. Omul trebuie să-și afirme dispoziția sau forța sa specifică, care e rațiunea. Prin afirmarea acestei facultății se realizează umanitatea. „Non ridere, neque flere, sed intelligere“, zice *Spinoza*, căci bucuriile și durerile sînt ceva trecător dacă le privim mai critic, dacă le judecăm. Rîsul și plînsul legate de pasiuni trecătoare sînt momente fugitive în viață. Singura fericire, cea mai mare bucurie, e aceea care rezultă din cunoștință, din privirea tuturor lucrurilor „sub specie aeternitatis“. Intelectualismul spinozist se vede și mai bine din formula supremă a fericirii, a *beatitudinii*, cum îi zice dînsul, „amor intellectualis Dei“. Această iubire produce fericirea ; ea e o parte din iubirea pe care o are D-zeu pentru dînsul și rezultă din cunoștința lui D-zeu \*\*. Cunoștința aceasta dă omului virtutea și fericirea. De-aceia, după *Spinoza*, fericirea se poate dobîndi prin liberarea de afecte, de pasiuni, căci aceste sînt produse de cunoștinți neclare, de influența lumii din afară asu-

\* *Max Wundt. Geschichte der griechischen Ethik. Bd. I. Leipzig 1911, Pag. 231.*

\*\* *B. Spinoza Ethica. Cartea V, XXXVI și XLX.*



pra omului. Nu poate fi fericit omul, condus de idei neclare, de afecte și mai ales nu poate fi fericit dacă va face din pasiune un scop al vieții. Izvorul fericirii deci e în om și anume în rațiune.

Tot reprezentant al intelectualismului este și *Leibniz*, care deduce fericirea din virtute, iar virtutea o identifică cu perfecțiunea. Dar perfecțiunea, în concepția lui *Leibniz*, constă în dobândirea de cunoștinți, de reprezentări, din ce în ce mai clare.

Printre contemporani *Ossip-Lourié* îmbină intelectualismul cu voluntarismul susținând că fericirea constă în „conștiința pe care o avem despre scopurile, pe care trebuie să le urmărim și în voința de a le urmări.\*

Iată o sumă de filozofi care consideră inteligența ca izvor absolut al fericirii. Dar poate fi oare inteligența elementul ultim care dă naștere acestui fenomen atât de complicat ce e fericirea? Credem că nu, și iată pentru ce: inteligența are caracteristic faptul că exteriorizează toate produsele sale. Elementele intelectuale, senzațiile, reprezentările, sînt de fapt cunoștințe subiective, care se referă mai mult la starea noastră decît la lucruri și totuși noi le obiectivăm, le proiectăm în spațiu, atribuindu-le lucrurilor ca însușiri ale lor. Inteligența stabilește între reprezentări raporturi obiective, căutînd să înlăture orice relație cu subiectul propriu cercetător.

Cînd vorbim despre fericire ne referim însă tocmai la o stare emoțională a individului, stare

\* *Ossip-Lourié*. Le bonheur et l'intelligence. Revue philosophique. 1904. Pg. 675,

care nu poate fi provocată numai de raporturile obiective și reci stabilite de inteligență. Adevărul ni produce plăceri intelectuale superioare, dar poate fi dureros pentru noi de foarte multe ori. Viața unui savant cercetător poate fi plină de emoțiunea superioară a gândirii și găsirii adevărului și totuși el nu e totdeauna fericit, tocmai pentru că sînt excluse tendințele firești ale sufletului. Adevărul este ceva oarecum exterior individului, e stringent pentru minte, impersonal. Rațiunea poate da virtutea, dar o virtute austeră, de multe ori dureroasă și nu toți oamenii o pot practica. Există desigur *fericirea intelectuală* rezultată din bogăția minții, din raționament, și poate această fericire să scadă ceva din impetozitatea durerilor omenești, dar ea nu le poate înlătura. Dacă inteligența ar fi singurul și adevăratul izvor al fericirii, atunci intelectualii ar trebui să fie oamenii cei mai fericiți. De ce totuși geniul unui Schopenhauer nu i-a produs lui mulțumirea cea mai mare? De ce Faust a avut nevoie să mai caute fericirea și altundeva decît în rațiune? Nu e fericit Faust pentru că se preocupă de probleme metafizice; el caută fericirea în gîndire, dar nu găsește în ea decît dorul neșpus de fericire. Această metafizică, cu nemulțumirea ce-i trezește în suflet, îl face să ajungă — cel puțin în prima parte a operei lui Goethe — la o morală falsă, la *egoism*. Faust caută plăcerea egoistă pentru el numai, trece peste orice, nu respectă nici nevinovăție, nici viața altuia, nici onoarea, nimic. Faust e un nihilist moral, produs al dorului de fericire.

Pe lângă acestea nu se poate deduce fericirea numai din rațiune, așa cum cer filozofii citați,



căci nu poate fi înăbușit sentimentul și nici voiața prin inteligență. Până în sec. XVIII când *Tetens* a dovedit că sentimentul e o facultate ireductibilă, independentă, se putea neglija tendința subiectivă, considerându-se ca un derivat neadequat al rațiunii — acum însă sentimentul își are locul său bine definit și nu se poate trece peste forța lui.

Fericirea presupune un *raport subiectiv* al impresiunilor și cunoștinților cu persoana noastră, o valorificare a lor, căci ele dau naștere la diferite reacțiuni ale conștiinței. Această legătură între datele obiective ale inteligenței și eul subiectiv o face o altă funcțiune psihică, *sentimentul*, care apreciază toate impresiunile venite din exterior. Deaceia în constituirea fericirii trebuie să se țină samă de sentiment. Această importanță a sentimentului ca element al fericirii, ca izvor al ei mai bine, a susținut-o, exagerând-o chiar, concepția afectivă.

b) *Concepția afectivă*. Sînt unii partizani ai acestei concepții care pun fericirea în dependență de funcțiunile biologice, căci consideră drept condiție absolută a ei buna stare organică. Ei afirmă că „exercițiul normal al funcțiunilor organice este legat de o stare fundamentală de fericire, de un sentiment de facilitate și de libertate, la care, fără îndoială, nu sîntem decît rar atenți. \* Fericirea izvorăște deci din funcționarea normală a vieții organice și psihice. După *Paulhan* fericirea rezultă din „armonia tendințelor unei ființi

---

\* *H. Höffding*. *Esquisse d'une psychologie fondée sur l'expérience*. Paris 1919. Pg. 367.



și a condițiilor sale de existență" \* sau din adaptarea unui organism la mediul său.

Aceasta e o concepție inferioară a fericirii. Sentimentul, această puternică forță inferioară, ne poate face nemulțumiți, cu toate că inteligența ne-ar arăta numai motive de liniște și satisfacție. Această caracteristică specială a sentimentului a avut-o *B. Pascal* în vedere când a spus „le coeur a ses raisons que la raison ne connaît pas” ; prin urmare nu buna stare organică e izvorul fericirii.

O concepție afectivă superioară e reprezentată de *romantism*, care pune fericirea în dependență de sentimente superioare. Romantismul e reacțiunea contra intelectualismului, pe care îl susține în special *filozofia luminilor*. El înlocuește rațiunea prin sentiment, afirmând necesitatea unei personalități libere, condusă de impulsunile inimii, nu de rigurozitatea legilor rațiunii. Individul trebuie să fie autonom, să aibă libertatea fără margini, în care să se manifeste forța sa specifică. Nu egalitatea trebuie impusă oamenilor, cum cerea revoluția franceză, ci din contra să se lase liberă manifestarea deosebirilor individuale de voință, de capacitate. *Fericirea rezultă din dezvoltarea forțelor libere ale personalității*.

În afară de biologism și romantism, *morală sentimentului* deduce fericirea tot din afectivitate.

Vom cita pe *Shaftesbury*, care consideră ca origine a fericirii sentimentul moral. După acest filozof acțiunile morale rezultă din *afecte și inclinațiuni*, nu din reflexiune. Sînt trei feluri de a-

\* *Fr. Paulhan*. Les Conditions du bonheur et l'évolution humaine. Revue philosophique, 1882, pg. 641.

~~39127/67~~



= 20045813 =

Jm 7-77/67

fecte originare și anume : *sociale*—acele care au ca obiect *binele comunității, egoiste* al căror scop este individul însuși și *afecte nenaturale* ce nu se referă nici la binele general, nici la cel individual (ura, minia, etc.). Moralitatea constă, după Shaftesbury, într'un echilibru al acestor afecte. Dar orice acțiune morală are ca scop *fericirea internă*. Prin urmare de viața etică este legată fericirea în mod nemijlocit; acesta cu atât mai mult cu cât scopul moral e un sentiment intern de fericire.

Deasemenea *Fr. Hutcheson* leagă noțiunea de fericire de sentimentele morale, dar el nu mai consideră morala ca o armonie între afectele egoiste și cele sociale, ci susține că morala e *victoria iubirii pure, neinteresate* asupra celorlalte dorinți și sentimente. Iubirea această dezinteresată, înfrângerea pornirilor personale, aceasta e producătoare de fericire.

*Adam Smith* pune alt sentiment moral ca origine a fericirii, anume *simpatia*. Sentimentele devin ușor contagioase : tristețea, bucuria, durerea, se transmit ușor dela o persoană la alta și împing către acțiuni, căci prin transpunere în sufletul celor nenorociți, prin imaginarea suferinții, ce am îndura dacă am fi noi în locul lor, simțim simpatie și nevoia de a face fapte morale. Simpatia morală activă produce în suflet un sentiment de mulțumire de sine, de fericire. Prin urmare concepția afectivă deduce fericirea sau din activitatea organică sau din libera dezvoltare a personalității sau din sentimentul moral.

Dacă primul curent—cel intelectualist—afirmă că fericirea rezultă numai din inteligență, ne-



ținind seamă de modul cum reacționează conștiința noastră la impresiunile exterioare, afectivismul, din contra, accentuează numai sentimentul. Nu e mulțumitoare nici această concepție, pentru că sentimentul singur nu poate determina fericirea. El e schimbător, variabil după indivizi și maladiv dacă nu e legat de reprezentări obiective, intelectuale. O personalitate, în voia pasiunilor, nu este liberă și nici fericită, căci contrastul stărilor afective, curgerea lor grăbită în suflet, ne-ar da mai mult o explicație a nefericirii decît a fericirii. Fericirea implică nu numai simțirea, ci și cunoștința, reprezentarea clară a unui scop în viață. Sentimentul trebuie călăuzit deci de reprezentări. Dacă inteligența fără sentiment e rece și nu are forță dinamică, sentimentul fără inteligență e orb. În genere în viața noastră sufletească aceste două facultăți psihice sînt strîns legate, căci conținutul intelectual — senzațiile, reprezentările, ideile — constituie *elementul obiectiv, pasiv*, iar sentimentul *elementul subiectiv, activ*. Fouillée\* le-a contopit, atribuind ideilor *forță dinamică*, deși această forță e produsul altui fenomen psihic. Sentimentul singur, de orice natură ar fi el, nu poate fi izvorul adevărat al fericirii dacă nu e călăuzit de un scop superior, de o reprezentare intelectuală.

e) *Concepția voluntaristă.* În primul rînd se consideră fericirea ca o speță de plăcere izvorită din activitatea naturală, liberă, a omului. Orice activitate produce plăcere atîta timp cît ea e re-

\* A. Fouillée. La Psychologie des idées-forces. Paris 1912.



zultatul unui surplus de forță, de energie. Fericirea e un fenomen care, după această concepție, poate fi provocat printr'un efort personal, prin o voință perzistentă și intensă. Durerii îi putem opune întotdeauna voința noastră, care își crează o lume interioară senină. *Sir John Lubbock* zice: „noi singuri sintem vinovați dacă viața nu ne procură plăceri” \*, căci nu știm să le cătăm sau nu voim să ni le procurăm. Exercitind voința în acțiuni care nu ne plac chiar, vom ajunge cu vremea să ne ridicăm deasupra durerii și mai ales să neglijăm descurajarea momentană ce se poate naște din suferință.

Prin voință exercitată în special în direcția morală putem dobîndi fericirea, afirmă voluntarismul. *Luther* face din noțiunea de datorie izvorul fericirii, căci, după el, idealul etic și fericirea sînt legate laolaltă. Idealul etic este realizat prin îndeplinirea datoriilor față de viață, prin activitatea și anume din cea morală. În deosebire de *Luther*, care considera datoria ca mobil a acțiunii morale, dar și ca izvor al fericirii, *Kant* exclude cu totul fericirea din viața morală. După *Kant* origina faptelor morale este voința—*datoria riguroasă*—care înăbușă orice sentiment, orice element empiric. El consideră fericirea ca o noțiune căreia nu-i corespunde nimic în experiență, căci nu o putem realiza în viața pămîntească. Fericirea rezultă din virtutea perfectă, ori această virtute nu e realizabilă pe pămînt, ci în viața de dincolo—deaceia postulează *Kant nemu-*

\* *Sir John Lubbock*, *L'emploi de la vie*, ed. 8. Paris 1911. Pg. 51.

*rirea sufletului* \*. Prin urmare în filozofia morală kantiană fericirea e o noțiune formală, valabilă pentru domeniul transcendentului, nu o forță morală activă. Kant ajunge la această concepție a fericirii din cauză că vrea să întemeze o etică rațională, apriorică, valabilă pentru orice ființă cugetătoare. Pentru a reuși trebuie să excludă orice element empiric psihologic, să construiască un ideal etic-logic realizabil într'o lume aproape imaginară. Binele suprem moral se ajunge în transcendent, unde se poate face și sinteza virtuții cu fericirea.

Concepția voluntaristă are meritul de a arăta că fericirea se dobîndește prin activitate, că trebuie să luptăm pentru a o realiza. Într'adevăr prin voință putem evita durerea, ne putem făuri o lume specială proprie, în care nemulțumirea să fie cît mai mică. Voința morală nu este numai constrîngere, datorie, cum crede Kant, ci e și plăcere, fericire.

Fiecare din aceste trei concepții expuse are o parte de adevăr, dar în ansamblul lor sînt unilaterale, pentru că *sufletul în întregimea sa este izvorul fericirii*. Nu se poate vorbi despre fericire decît atunci cînd există armonie între facultățile psihice, echilibru sufletesc. Inteligența, prin cunoaștere, ne face să ne ridicăm deasupra durerii, să-i căutăm cauzele, să o înțelegem și înțelegerea durerii înseamnă micșorarea, dacă nu dispariția ei. *Schopenhauer* crede chiar că inteligența exclude suferința, căci „în lumea inteligenței nu stăpînește durerea, ci toate sînt

\* I. Kant. Kritik der praktischen Vernunft.

supuse cunoștinții". \* Dar nu e mai puțin adevărat că inteligența singură nu poate produce fericirea; ea pregătește oarecum terenul, înlăturând cauze și motive netemeinice de suferință și micșorînd intensitatea durerii. Sufletul luminat astfel prin cunoștință devine mai apt pentru mulțumire. Pentru acest motiv cerea în antichitate *Epicur* înlăturarea superstițiilor, a temerii de moarte, de zei, etc. Prin cunoștință aspirațiile omului se mai rafinează, tendințele devin mai morale, sentimentele mai înalte.

Deasemenea sentimentul singur nu poate produce fericirea, pentru că fericirea, care ar rezulta numai din această funcțiune psihică, ar fi ceva foarte trecător.

Predominarea afectivității poate da naștere unui dezechilibru mental chiar. E știut că emoționalii sînt mai expuși durerii, deoarece hipersensibilitatea lor îi face să simtă și cele mai mici dureri, cărora le dă proporții mari. Emoționalii nu sînt conduși de inteligență și nici nu se pot stăpîni prin voință — sentimentul predomină și cum sînt mai multe cauze de durere decît de plăcere, dacă nu intervine inteligența și voința, sentimentul vibrează dureros. Sentimentele și ideile trebuiesc oarecum controlate, coordonate de către voință. Fericirea adevărată nu e izvorită dintr'un singur fenomen psihic, ci din echilibrul sufletesc perfect, din colaborarea tuturor celor trei fenomene fundamentale psihice. Intelectualismul, afectivismul și voluntarismul,

---

\* A. Schopenhauer. Aforisme. Traducere de Maiorescu. București 1902 pg. 59.



reprezintă direcția subiectivistă, care, după cum am văzut, deduce fericirea numai din sufletul omnesc.

### B. Obiectivismul.

Această concepție consideră ca origine a fericirii lumea exterioară, mediul înconjurător, sufletul uman fiind pur receptiv. Noi nu putem îndepărta durerea, nici nu putem găsi fericirea în noi, ci simțem un fel de coardă care vibrează în mod plăcut sau dureros după împrejurările exterioare.

Sufletul nu reacționează, nu poate înlătura ceea ce mediul impune. Obiectivismul acesta este *pasivist*, întrucât susține că omul suferă influențele exterioare fără a reacționa în scopul de a-și procura fericirea sau de a suprima durerea. Deosebim două forme de obiectivism și anume: *teologic* și *social*.

a) Primul fel de obiectivism a predominat în special în antichitate și în evul mediu. Politeismul vechiu, credința în spirite bune și rele, în zei favorabili și nefavorabili, pune soarta omului în dependență absolută de aceste puteri suprafirești, care îi puteau face fericiți sau nenorociți. În religia aceasta a popoarelor primitive omul poate numai să îmblinzească pe zeii nefavorabili prin jertfe, printr'un cult special.

În evul mediu însă fericirea supremă era considerată ca produsul *extazului religios*. Plotin susține că în starea extatică omul vine în contact direct cu Dumnezeu, care revarsă fericire asupra individului. Dumnezeu se proiectează în

sufletul aceluia care tinde către el, precum și în lucrurile exterioare. După concepția teologică, în Dumnezeu e cuprinsă liniștea și bucuria precum și tot ceiace formează conținutul sentimentelor morale-religioase. Dumnezeu e forță, natură, iubire, ură, fericire și durere. Putem ajunge la fericire, la forță și iubire, numai prin cunoștința lui Dumnezeu, iar cunoștința cea mai perfectă e aceea pe care ni-o dă dînsul prin revelații. Revelația însă are loc în special în extaz. În genere extazul religios e caracterizat prin predominarea unui sentiment de fericire, ce nu se poate explica pe cale psihologică. Extazul e starea în care se poate prinde unitatea în diversitatea lucrurilor, în care se poate cunoaște Dumnezeu, căci se distruge dualismul dintre eu și non-eu, se înlătură granițele spiritului Individual. S'ar părea poate o contradicție în considerarea extazului mistic ca un obiectivism teologic, dar îl denumim astfel numai în ceiace privește fericirea, căci altminteri extazul e, prin sine, subiectiv de oarece cunoștința dobîndită pe această cale e variabilă dela individ la individ. Fericirea produsă prin extaz, însă vine dela Dumnezeu, e obiectivă față de sufletul nostru, căci e introdusă în om în mod inconștient, fără ca el să fi făcut ceva pentru aceasta.

b) *Forma socială a obiectivismului* pune fericirea în dependență absolută de mediul social. Sînt sociologi chiar care consideră viața individuală ca fiind determinată în mod absolut de societate.

După Aristoteles statul e anterior individului, încît viața personalităților trebuie să se supună

totului și să urmeze normele lui.\* Deasemenea *Hegel* apreciază valoarea fiecărei realități după locul pe care îl ocupă în evoluția totală a vieții spirituale; individui e subordonat statului și fericirea, pe care o poate avea el, e numai o parte, un reflex din fericirea totului căruia aparține. Aceiași idee o găsim la *Schleiermacher*\*\* care susține că noi oamenii sîntem crescuți pentru statul căruia aparținem și că bucuriile noastre sînt produse de viața socială.

În sociologia contemporană *E. Durkheim*\*\*\* consideră pe individ ca un produs exclusiv social, căci societatea este, după acest sociolog, un *tot exterior voinții individului, cu putere coercitivă*. Omul nu-și alege societatea în care s'a născut și nici nu se poate desface de dînsa, căci educația ce i se dă, îi formează sufletul într'o anumită direcție, îl face accesibil fericirii pe care o înțelege și o vrea societatea.

Obiectivismul însă, în forme exagerate, nu poate rezolvi problema izvorului psihologic al fericirii. După cum subiectivismul păcătuiește, neținînd seamă de factorul exterior, de societatea în care trăim, care are un rol foarte mare în determinarea fericirii sau nenorocirii individuale, tot așa poate păcătui și obiectivismul prin exagerare. În primul rînd obiectivismul teologic vine în contradicție cu caracterul moral al fericirii și cu morala în genere. Într'adevăr dacă omul e

\* *Aristoteles*. La Politique, Traduction fran aise par *Thurot*, revue par *A. Bastien*.

\*\* *Schleiermacher*. Erziehungslehre. Berlin 1849.

\*\*\* *E. Durkheim*. Les Règles de la méthode sociologique. Paris 5. ed. 1910.



salvat de rău, de durere și dacă e fericit numai prin Dumnezeu, prin extaz, prin grația divină, atunci faptele morale nu mai au nici-o importanță. Ar urma deci că voința omenească, dorința, nu au nici un rol în producerea fericirii și a moralei, căci orice ar face omul va fi iertat de Dumnezeu și, prin revelație, fericit.

În al doilea rând, acest obiectivism transformă noțiunea morală a fericirii într-o noțiune religioasă. Pe lângă aceasta el vine în contradicție cu obiectivismul social, căci pe când acesta de al doilea consideră fericirea ca ceva general, accesibil tuturor, cel teologic introduce misticismul și face variabilă fericirea (nu fiecare simte fericirea dată de Dumnezeu prin extaz la fel).

Pe de altă parte obiectivismul social păcătuiește neglijând cu totul personalitatea omenească. E adevărat că omul e, dela naștere, supus unor anumite norme pe care nu el le alege, dar treptat el se individualizează și privește printr'o prismă proprie tot ce iace vine dela societate. Personalitatea omenească devine un adevărat selector și transformator al impresiunilor, încît realitatea exterioară nu are puterea absolută de a determina singură fericirea sau nefericirea. Individualizarea omului nu înseamnă însă o separare de societate, ci o apropiere, o subiectivizare a scopurilor sociale, o însușire a lor de către acesta.

Fericirea deci nu e rezultatul fenomenelor, a lucrurilor exterioare, dar nu e nici un produs pur subiectiv psihic, ci e dependentă în primul rând de individ și apoi de societate. Fericirea e și în noi, căci împrejurările exterioare le putem modifica noi — ele au valoarea pe care le-o dăm noi. Prin urmare vibrațiunile subiective ale sufletului

nostru față de mediul înconjurător dau naștere fericirii sau durerii. Armonizarea sufletului cu mediul social, cu tendințele morale, stabilirea unui echilibru între subiectiv și obiectiv — aceasta produce fericirea. Izvorul fericirii este concordanța sufletului cu sine însuși și cu mediul moral-social. Se impune deci un echilibru psihic, o dezvoltare proporțională și sănătoasă a facultăților sufletești pe deoparte și apoi o adaptare la mediul social-moral, o prelucrare a materialului, a conceptelor morale izvorite din societate.

În felul acesta problema originii psihologice a fericirii capătă o soluție adevărată — căci fericirea nu e un fenomen pur subiectiv, intern, al unui individ abstract, izolat de viața socială, nu e nici rezultatul influenței sociale asupra sufletului omenesc pasiv — ci ea e produsul activității personalității, a prelucrării materialului social. În vederea idealului de fericire, înțeles în acest fel, se face astăzi educația omului.

*Diesterweg, P. Natorp, Kerschensteiner*, înțeleg că omul va fi fericit numai atunci când va pricepe drepturile și datoriile sale sociale, având în același timp conștiința forțelor sale.\*

După ce am văzut care e izvorul sau mai bine zis care sînt factorii producători de fericire, se impune să vedem *ce e fericirea*.

În decursul veacurilor, începînd dela filozofia socratică și pînă astăzi s'a definit fericirea în

\* *P. Barth, Geschichte der Erziehung in soziologischer und geistesgeschichtlicher Beleuchtung. Leipzig 1911.*

mod pozitiv și negativ. Definițiile pozitive au considerat fericirea ca un fenomen realizabil, căutînd să arate caracterele ei precum și mijloacele prin care s'ar putea împlini. Din contra definițiile negative au făcut din fericire numai suspendarea durerii, tăgăduindu-i existența reală, pozitivă.

În genere Grecii defîneau fericirea prin elementul plăcerii și al mulțumirii, predicînd înlăturarea durerii din viață. Creștinismul, din contra, înțelege o altfel de fericire decît mulțumirea terestră și de aceea consideră suferința ca un element esențial al vieții omenești, ca un fapt necesar pentru complectă dezvoltare a omului interior, căci ea are rolul de educatoare, fiind „drumul către pacea eternă”, \* cum zice *Paulsen*.

*Definițiile moderne și contemporane pozitive* admit ca note ale fericirii și plăcerea și suferința, deoarece nu se poate imagina lipsa oricărui element de durere din viață. Durerea, după cum se va vedea, nu trebuie absolut exclusă, căci are un rol bine definit în viață. *Definițiile negative* sînt datorite, în mod exclusiv, pesimiștilor. „Lumea nu este decît un vis trecător și nici fericirea, nici nenorocirea nu durează”, zice *Abulakasim-Ferdusi*. \*\* Fericirea nu e un fenomen real, ci e rezultatul dorințelor și visurilor noastre. Pentru acest motiv *Voltaire* considera fericirea numai ca o idee abstractă, care se bazează pe unele senzații de plăcere.

\* *Fr. Paulsen. System der Ethik. IV Aufl. Bd. I Berlin 1896. Pg. 143.*

\*\* *Jean Lahor. Le bréviaire d'un panthéiste et le pessimisme héroïque. Paris 1906. B. 97.*



Asupra acestor concepții vom insista mai mult în discuția posibilității fericirii. Noi vom înțelege prin fericire *mulțumirea durabilă a voinții prin îndeplinirea dorințelor și realizarea scopurilor*. Această definiție privește *natura psihică* a fenomenului, nu determină însă ce dorinți trebuiesc îndeplinite și care scopuri trebuiesc realizate;— aceasta se va vedea mai departe, cînd vom arăta natura etică-socială a fericirii.

Va să zică în definirea fericirii s'au afirmat două curente, unul care afirmă și altul care neagă fericirea ca o stare reală; aceste atitudini sînt de fapt răspunsuri nu numai la problema definiției fericirii, ci la alta mai importantă, anume la problema *posibilității fericirii*, cu care ne vom ocupa imediat. E posibilă fericirea? Putem ajunge noi la acea mulțumire a dorințelor și realizare a scopurilor noastre în viață? Răspunsurile date acestei probleme constituiesc: *optimismul*, care afirmă posibilitatea fericirii și *pesimismul*, care o neagă.

---

## CAP. II.

### Concepția optimismului asupra fericirii

Termenul „optimism“ arată chiar care e fondul acestei concepții. S'a încercat să se înlocuiască acest termen prin altul—*bonism*, iar cuvîntului *pesimism* să i se substituie acela de *malism*, susținîndu-se că nu e justificată întrebuițarea acestor superlative latinești, dar nu s'au încetățenit noii termeni propuși, pentru că și cuvintele au viața lor proprie, determinată de întrebuițarea lor îndelungată și obișnuită.

Prin „optimism“ putem înțelege două lucruri : 1) o *dispoziție sentimentală* a omului de a vedea totul în bine, de a trece peste ceiace e urit și dureros, de a păstra încrederea în puterea binelui și frumosului, și 2) o *convingere filozofică* care, cu tot răul din lume, recunoaște valoarea vieții și afirmă triumful dreptății și al fericirii. Deosebim deci un *optimism dispozițional* și un *altul reflexiv*.

Prima formă de optimism depinde foarte mult de temperamentul indivizilor și de sănătatea lor. Un om puternic, sănătos, avînd conștiința forței sale de luptă și de rezistență, va privi întotdeauna loviturile, pe care le primește, cu mai

mult singe rece și mai ales nu se va descuraja, ci va vedea posibilitatea de îndreptare a răului. Și cu toate acestea au fost cazuri când indivizi bolnavi au fost foarte optimiști. Iată în filozofie cazul lui *Nietzsche*, o personalitate puternică, dar un trup șubred suferind extraordinar, care totuși a creiat vigurosul ideal al supraomului. Nietzsche a făurit un ideal de viață pe care ar fi dorit-o, dar care îi lipsea. Viața ce-i fugea neconținut, forța pe care nu a simțit-o niciodată, le iubea în mod pătimăș; deaceia era el contra slăbăciunii cerind viață, viață. Supraomul lui Nietzsche este, zice *Wundt*, idealul bolnavului care, în contrast cu propria lui neputință, își făurește tablouri de forță torențială". \* În genere însă cei slabi, bolnavi, cad în pesimism — sănătatea, viața fiind izvorul optimismului.

Optimismul dispozițional poate avea și el două direcții: 1) un *optimism al viitorului* caracterizat prin încredere nestinjenită în viitor. Prezentul e considerat numai ca o etapă necesară, răul ca ceva tranzitoriu, fericirea și binele fiind în viitor, 2) *optimismul trecutului*, care e de fapt înclinația de a vedea binele în trecut numai. Această formă de optimism e foarte frecventă, căci în genere, din amintirea noastră dispar toate asperitățile trecutului, tot ceiace a fost urât și rău, rămânând numai ceiace ni-a plăcut.

A. *Optimismul reflexiv* îmbracă, în dezvoltarea sa istorică, diferite aspecte, pe care le putem grupa în două forme fundamentale: 1) *optimismul teoretic* și 2) *optimismul practic-social*. Prima

\* W. Wundt. Ethik. I Bd. 1903, Pg. 519.



formă caută să întemeeze fericirea pe considerente teoretice, iar a doua pe observație și experiment, avind în vedere nu universul în întregime sa, ci viața socială. Optimismul teoretic, la rîndul său, se prezintă sub două înfățișări: *filozofic* și *teologic*. Vom arăta evoluția optimismului în toate aceste forme și apoi vom critica sistemul întreg.

a) *Optimismul teoretic-filozofic* e dezvoltat în antichitate. Astfel *Empedocle* pune la baza tuturor fenomenelor, a întregii lumi, ca principiu creator, *iubirea*. Prin ură și iubire se explică repulsiunea și atracția corpurilor. Iubirea e fundamentul și tot ceiace rezultă din ea, în mod necesar, e bun. Lumea deci e bună deoarece e produsă de iubire. În mod mai sistematic pune problema optimismului *Platon*, care susține că răul și durerea nu sînt elemente active și normale ale vieții, ci sînt numai pedepse, ce se dau oamenilor. *Demiurg* a creat numai ceiace e frumos și bun, deci lumea adevărată e bună. După *Platon* există două lumi: una *empirică-senzibilă* și o a doua *transcendentă-suprasenzibilă*, lumea *ideilor*. Prima nu e decît o copie imperfectă a secunde, căci toate lucrurile din experiență, din lumea vizibilă, au prototipurile lor în transcendent. În această realitate suprasenzibilă predomină *ideia binelui*. Plăcerea trecătoare, din lumea aceasta, are o durată nelimitată în lumea ideilor. În această lume a trăit cîndva și sufletul nostru, care acum are, prin concepte, amintirea acestor idei. Deaceia impresiile senzibile sînt numai niște ocazii pentru aducerea acestor amintirii. Oricărui obiect al gîndirii îi corespunde o idee, iar ideea supremă e aceia a binelui, căreia îi sînt subor-

donate toate celelalte. În lumea empirică nu există armonie complectă, ideile se ciocnesc aici între ele și contrazic chiar ideia binelui, dînd astfel naștere răului — aceasta însă numai în lumea senzibilă, căci lumea adevărată, aceia a ideilor, e stăpînită de ideia morală a binelui. Această idee ajunge în conștiința empirică, concretizîndu-se într'o formă senzibilă, în *frumos*. Binele e realizabil deci în experiență, nu e numai o idee transcendentă, ci poate fi și o normă de viață. Realizarea binelui se poate face prin *stat*. Binele cuprinde în sine dreptatea și fericirea individului și a Statului.

*Aristoteles* este și el reprezentantul optimismului filozofic. În deosebire de Platon însă, acest filozof pune etica și politica pe teren experimental, fiind astfel mai realist. El nu se mai preocupă de problema binelui în sine, de lumea suprasenzibilă, ci de importanța legii morale pentru oameni, pentru viața reală. Omul tinde să dobîndească fericirea și poate ajunge la aceasta prin virtute, căci virtutea produce plăcerea cea mai perfectă. Prin urmare fericirea e posibilă prin morală. Perfecțiunea rațiunii aduce fericirea, așa că fiecă treaptă de evoluție către perfecțiune e întovărășită de un sentiment special de plăcere, de fericire.

Chiar *Stoicii*, care sînt considerați drept pesimiști, afirmă existența binelui, de vreme ce dau norme practice pentru înlăturarea suferinții.

Politeismul grecesc, în genere, e optimist, căci afirmă încrederea în protecția zeilor. *Nemesis* nu înseamnă numai destinul rău, ci și încrederea în puterea divinității de a governa lumea, în pute-



rea imanentă a binelui și dreptății, care nu pot fi înăbușite niciodată.

În evul mediu se afirmă optimismul teologic. În epoca *renașterii* *Giordano Bruno* reia optimismul filozofic, dându-i o culoare panteistă. În universul infinit, zice dînsul, se manifestă inteligența divină; cosmosul e compus dintr'un număr infinit de lumi, în care totul e perfect, nimic nu e rău. În comparație cu acest vast *tot* durerea individuală dispăre—răul devenind ceva foarte relativ, căci ceiace pentru unul e durere, pentru altul e bucurie. Printre filozofii moderni optimiști trebuie să numărăm pe *Shaftesbury*, care afirmă că nu răul copleșește în lume, că există mai multă fericire decît durere. Omul nu e rău dela natură, ci el are în sine germenul iubirii de aproapele și de aceia nu va căuta distrugerea semenului, răspîndind astfel în jurul său durerea. Deasemenea *A. Smith* susține preponderența binelui asupra răului. El chiar încearcă să stabilească un raport matematic, că ar exista cam un nefericit la 20 de fericiți.

*Fichte, Hegel, Nietzsche, etc.* sînt reprezentanți autorizați ai acestui optimism.

b) *Optimismul teologic* se dezvoltă în special în evul mediu. În acest timp se admite fericirea ca o realitate, nu însă în viața terestră, ci dincolo, căci viața pămîntească nu e decît o pregătire pentru cea viitoare, așa că suferința, pe care o îndură omul, e un mijloc de dobîndire a fericirii. Astfel *Origena* crede că răul, pe care îl suferim și îl vedem răspîndit în lume, nu e creat de D-zeu, ci de spiritele rele, care s'au separat de dînsul. Aceste spirite însă vor reveni la D-zeu



și atunci va dispărea orice rău și orice suferință. *Fericitul Augustin* admite durerea, răul, numai ca un corelat al binelui, pentru a se vedea, prin contrastul lor, armonia creată de D-zeu în lume. Omenirea a fost bună la origine și numai prin căderea în păcat s'a născut răul, durerea. D-zeu a admis acest rău pentruca prin ajutorul lui să facă binele. Fericirea se poate realiza pe pământ prin unirea oamenilor laolaltă într'un *stat creștin* (*civitas Dei*), în care se va înfăptui bunătatea divină. Prin urmare fericirea perdută se poate răscumpăra prin exercitarea virtuților creștine și sociale în statul religios.

Dintre moderni reprezentantul cel mai de samă al optimismului teologic este *Leibniz*. El consideră răul ca o imperfecțiune, dar îl justifică, susținând că D-zeu nu a făcut lucrurile perfecte deoarece, în acest caz, ar fi trebuit să creeze alți D-zei (D-zeu fiind singur perfect în mod absolut). *Leibniz* crede că D-zeu are o voință și o bunătate absolută, determinate de înțelepciunea sa. Pe baza acestei înțelepciuni a creat El numai ceiace e bun, deaceia lumea aceasta e cea mai perfectă, în ea există cea mai mare fericire. Dacă această lume nu ar fi cea mai bună posibilă, atunci D-zeu sau nu a vrut s'o creeze — și în cazul acesta el nu are o bunătate absolută (deoarece a vroit răul și suferința din lume) — sau nu a cunoscut o altă lume mai bună — și atunci D-zeu nu e *atotștiutor*. Aceste două ipoteze contrazic însă atributele fundamentale ale lui D-zeu — de aceia, conchide *Leibniz*, lumea aceasta e cea mai bună dintre toate lumile posibile. Răul, suferința, servesc unor scopuri mai înalte, anume pentru a se reliefa mai bine frumusețea și

armonia din lume, căci dacă nu ar fi uritul și dezarmonia nu am putea aprecia ce e bun și frumos.

Optimismul teologic admite fericirea în transcendent, în viața de dincolo, dar, în același timp, o consideră și ca un fenomen realizabil în parte pe pământ, în societatea creștină. Zic numai în parte, pentru că fericirea durabilă, adevărată și absolută, e numai în viața spirituală, desfăcută de corp.

B. În deosebire de optimismul teoretic, care caută să întemeieze binele, fericirea universală — chiar indiferent uneori de existența individului — prin argumente filozofice abstracte, raționale, este *optimismul practic-social*, care se referă în special la societatea umană. Realizarea binelui și fericirii în evoluția istorică, sub toate formele sale, e problema acestui fel de optimism. Fericirea e un element și un produs al eticii sociale, după cum se va vedea, deaceia optimismul social are cea mai mare importanță. Sînt chiar unii cugețători care nu recunosc decît un *optimism universal*, și un altul *social*, primul referindu-se la binele în natură în genere, secundul limitîndu-se numai la istorie, la societate. Astfel *Ludwig Stein* susține că optimismul individual nici nu e obiectul unei probleme filozofice, deoarece fericirea individuală depinde de temperament, nu de o concepție filozofică oarecare. Tot așa și cu pesimismul individual, pe care el îl consideră ca o boală. \*

De fapt optimismul individual e ceia ce am con-

\* *Ludwig Stein. Der soziale Optimismus. Iena 1905* — Pg. 8.



siderat noi drept optimism dispozițional. Optimismul social prezintă o superioritate asupra celorlalte forme, pentru că el observă fenomene sociale oarecum *obiective* conștiinții individuale și cu un caracter de *relativă constanță* (fenomenele sociale se concretizează în instituții, acțiunile sociale lăsând urme mai durabile ca cele individuale). Argumentarea optimismului social se bazează pe un material de fapte obiective.

O caracteristică specială a optimismului social e faptul că el pune ca principiu de realizare a binelui, a fericirii sociale, *activitatea*, în deosebire de optimismul teologic în care predomină *pasivismul*, deoarece D-zeu pedepsește, inflige suferința și tot el iartă, realizând binele. Prin urmare individul suferă durerea și primește fericirea dela D-zeu, fără ca el să facă ceva pentru a o dobîndi. Din contra optimismul social consideră fericirea în funcțiune de acțiune. Pentru acest motiv L. Stein vrea să întemeeze optimismul pe baza *Energeticeii*, vorbind chiar de „optimismul energetic”. \* Optimismul social nu e tot una cu aprobarea a tot ce există în societate, căci nu se poate tăgădui răul și suferința reală, care se constată, ci esența sa este *admiterea perfectibilității*, ori, de vreme ce omul e perfectibil, el trebuie să muncească pentru realizarea acestei perfecțiuni gradate.

*Condorcet* accentuiază chiar factorii, care vor produce realizarea fericirii sociale. Evoluția socială nu e, după el, decît un progres neconținut, o realizare treptată a binelui. Acest progres se

\* *Ludwig Stein*. Der soziale Optimismus Iena. 1905. Pg. 218.



face prin egalizarea condițiilor politice sociale.

Tot așa *Fichte* și *Aug. Comte* văd în evoluție realizarea fericirii prin înfăptuirea principiilor morale, prin activitatea voluntară a omului.

Optimismul social are și el trei forme, în care se găsește la diferiți filozofi, și anume: *biologic*, *moral* și *economic*, deosebite după criteriile sau mijloacele potrivite pentru realizarea binelui social:

a) *Optimismul biologic* consideră ca prim factor al evoluției sociale și al fericirii progresul biologic. Pornind dela această idee ajunge *Nietzsche*, la formularea unei concepții atât de contrazise, a *supraomului*. Subt influența pozitivismului și a utilitarismului, *Nietzsche* vede cel mai mare bun, fericirea, în viață.

Supraomul e acel ce comandă, acel ce își impune voința sa, trecînd peste tot celace e slab. Viața puternică — subt raportul fizic și intelectual — crează valori nouă, deosebite de cele de mai înainte. Și totuși *Nietzsche* nu e reprezentantul unui biologicism egoist absolut, căci supraomul, cu voință puternică, distruge pe cei slabi și pe toți cei care i se opun, nu atât într'un scop egoist, cît în vederea creării culturii umanității. \* Deslănțuirea instinctelor nu înseamnă exercitarea pornirilor rele și brutale, căci instinctele sînt, pentru *Nietzsche*, forțele spontane, naturale creatoare, ale omului.

Pe aceiași premisă se bazează acum *Eugenik-a*, care este, cum a definit-o întemeietorul său *Francis Galton*, știința îmbunătățirii însușirilor înscute ale unei rase.

Progresele vitale, sănătatea poporului, condi-

\* *Alois Riehl*. *Friedrich Nietzsche*. Stuttgart.

ționează morala și fericirea, dezvoltînd forța activă în om. Societatea e o comunitate de voinți individuale, a căror activitate e importantă nu numai pentru individ, ci pentru organismul social însuși.

Deaceia, știut fiind că degenerarea, maladiile, mortalitatea, sînt începutul descompunerii sociale, Eugenik-a capătă astăzi o importanță din ce în ce mai mare. Statele încep să considere sănătatea drept fundamentul alcătuirii sociale. Deaceia se studiază acum condițiile reproducerii umane și modul de intervenție rațională pentru a impiedica moștenirea bolilor. Mizeria socială se propagă prin bolile mintale, prin criminalitate, etc. — ori contra acestor agenți trebuie să se ia măsuri. Mijloace numeroase de apărare, nu greu aplicabile, \* propune Eugenik-a. Factorul biologic și rolul său social preocupă astăzi serios pe sociologi, căci prin *igiena cultural-socială* \*\* și prin *antropologia socială* se caută acum îmbunătățirea sănătății, ca a o condiție neapărată a progresului și fericirii poporului.

Prin urmare fericirea depinde, după concepția biologică, în primul rînd, de sănătatea organismului. Nu trebuie însă să credem că biologismul acesta reduce fericirea numai la plăcerea organică, căci consideră buna stare fizică și spirituală ca prima și fundamentală condiție a progresului și fericirii sociale. Viața nu e un scop în sine și dezvoltarea ei nu e fericirea propriu zisă, ci ea e condiția și expresia exterioară a fericirii. Nietzsche a

\* Hans Haustein. Degeneration und Eugenik. Sozialistische Monatshefte. 29 und 30 Heft 1919.

\*\* Dr. A. Grotajhn und Dr. J. Kaup. Handwörterbuch der sozialen Hygiene. 2 Bd. Leipzig 1912.



spus chiar „viața e numai un mijloc pentru ceva, — ea e „expresia formelor de creștere ale puterii“, \* iar puterea e și ea în serviciul creării culturii. Prin urmare nu plăcerea biologică, nu sănătatea, e fericirea ultimă și virtutea socială supremă, ci ea e numai un mijloc—sine qua non— pentru fericirea moral-socială.

b) *Optimismul moral* e reprezentat în special de *Fichte* și *Aug. Comte*, care i-au dat forma cea mai desăvârșită. Optimismul lui Fichte este caracterizat mai ales prin afirmarea noțiunii de activitate. În deosebire de Kant, care stabilise dualismul *numen-fenomen*, *lume senzibilă-lume morală*, Fichte ajunge la o *concepție monistă, morală și idealistă*. El pune la baza lumii faptul, acțiunea, care aparține unui *eu*. La Kant condiția și factorul suprem al conștiinței este *apercepția pură*, care face unitatea sintetică a tuturor datelor senzibile. Acest „eu gîndesc“, cum îi zice Kant, e noțiunea din care Fichte face o *forță activă*. Lucrurile toate din lume sînt, după Fichte, rezultatul activității eului. Eul, pentru a se afirma ca o forță, are nevoie de rezistență exterioară, deaceia creiază materia exterioară rezistentă, lucrurile (non-eul). Aceste lucruri obiective, devenite de sine stătătoare, sînt piedici, granițe, ce se opun activității eului. Prin lupta cu ele se afirmă eul. Dar eul-omul în genere trebuie să învingă orice piedici, pentru a-și îndeplini menirea, *idealul*. Idealul, către care trebuie să tindă orice ființă, este *moralitatea universală*. Cînd ajunge omul, prin actele sale, să

\* *Fr. Nietzsche. Der Wille zur Macht. III-IV Buch. Leipzig 1912. Pg. 165.*



se simtă în comunitate cu ordinea morală, atunci e fericit. Individul însă este membru al unei națiuni, iar națiunea aparține umanității, încît actele noastre au valoare în măsura în care ne pot face părtași ai vieții *totului social*. Astfel binele, fericirea, e în moralitate. Aceasta se poate realiza prin îndeplinirea datoriei în primul rînd, prin o activitate conformă cu conștiința morală. Fericirea rezultă, după Fichte, din contopirea omului cu ordinea morală universală, care se realizează prin progresul dezvoltării conștiinții morale.

*Aug. Comte* pune fericirea în dependență de dezvoltarea moralității umane. Binele se realizează treptat, odată cu evoluția morală a societății, iar această evoluție, după cum se constată, merge de la *instincte* și *pasiuni* către *rațiune*, de la primitivitatea brutală a omului către sociabilitatea solidaristă de azi, de la ferocitatea stării de războiu perpetuu între oameni cînd omul era lup pentru om (*homo hominis lupus*), la mutualitate, de la *egoism* la *altruism*. Prin această evoluție fericirea se socializează oarecum, căci omul nu se gîndește numai la sine, ci și la semenii săi, sufletul său devine mai larg, mai moral. Purtătorul moralei și al progresului este, după această concepție, societatea, individul fiind cu totul subordonat acesteia. Fericirea nu e mulțumirea egoistă a unuia, ci realizarea moralei sociale.

c) *Optimismul social-economic* e reprezentat de socialism, cu toate direcțiile și nuanțele sale. E discutabil însă dacă socialismul este o formă de optimism sau de pesimism, căci sînt unele idei socialiste, care condamnă societatea și evoluția ei la nefericire, la predominarea răului. Critica aspră, pe care o face marxismul, societății

de azi, în care răul covârșește, e un tablou descurajant, pesimist. Nu poate exista fericire într'o societate unde o minoritate imorală de capitaliști exploatează pe adevărații producători, majoritatea oamenilor muncitori și cinștiți. Organizația socială e vicioasă, starea materială a proletarilor e din cele mai rele, mizeria fizică și sufletească cuprinde din ce în ce mai mult pe nenorociți. Pe dealtă parte *etica societății capitaliste* creiază două feluri de legi, două morale, una a resemnării, a ascultării, a alienării oricărei demnități personale — alta a plăcerii, a desfrîului și a egoismului orgolios. Produsele, de pe orice teren, ale acestei mentalități de clasă exploatoare, sînt nesincere și inumane. Viața proletarilor, în societatea de azi și în cea trecută, reprezintă numai *mizeria crescîndă*; așa zisul progres nu este decît constatarea suferinții progresive a celor mulți. La obiecțiunea că starea lucrătorilor e mai bună acum ca în trecut, că salariul e în creștere, deci că mizeria nu merge progresînd, marxismul răspunde: deși salariul este mai mare, suferința e și ea în creștere, pentru că trebuințele sînt acuma mai multe ca în trecut. Subt influența capitaliștilor, care cîștigă din exploatarea muncii mai mult ca în alte vremi și care deci își înmulțesc trebuințele, se deșteaptă și în sufletul muncitorilor trebuinți nouă și mai numeroase. Prin urmare, cu toată urcarea salariului, mizeria e progresivă. Disproporția dintre clasele sociale, dintre producție și exploatare, dintre mizerie și belșug, va da naștere unei *catastrofe finale*, care va pune capăt acestei stări de lucruri.

. Pe lingă acestea, *materialismul și mecanicismul*



*concepții marxiste* ar fi încă un punct de sprijin al ideii că socialismul e pesimist, căci, dacă totul se petrece în mod mecanic, omul nu poate aspira și nu poate lucra pentru fericire. Binele sau răul va rezulta din schimbările automate, involuntare, petrecute în societate. Iată deci o sumă de elemente pesimiste în socialism—și totuși socialismul este optimist. *Ludwig Stein* susține că socialismul, cu toată critica sa, este „pesimist pentru trecut și prezent, optimist pentru viitor”. \* Tot așa d. *Gusti* crede că „acest pesimism se dezvoltă și se topește într'un cald optimist în ce privește viitorul; vieții reale i se opune o lume viitoare, dorită bună, admirabilă, perfectă, din care vor lipsi toate relele de astăzi”. \*\*

Nu putem considera socialismul ca o formă de pesimism în niciun caz, pentru că el face numai critica prezentului și trecutului, afirmând că fericirea nu s'a realizat până acuma, dar nu tăgăduiește chiar posibilitatea fericirii. Societatea actuală poate fi transformată într'o alta mai bună, în care fericirea să nu fie apanajul numai al citorva. Prima condiție a realizării fericirii e bunăstarea economică, deaceia marxismul dă precădere trebuințelor materiale \*\*\* în procesul de evoluție socială, susținând că baza vieții sociale este

\* *Ludwig Stein*, op. cit., pg. 258.

\*\* *D. Gusti*. Realitate, știință și reformă socială. Arhiva pentru știința și reforma socială. Director D. Gusti, București. 1920. Tom. I, No. 1, pg. VI.

\*\*\* A se vedea pe larg această problemă în studiul *Mecanicism și teleologism în sociologia contemporană*. Publicat în 1915. Extras din *Studii Sociologice și Etice*. Iași.



*economia și tehnica*. Prin urmare progresul material-economic va aduce, după această concepție, fericirea. Pentru acest motiv am denumit această formă de optimism social *optimism economic*. Neomarxiștii, adepți ai kantianismului în filozofie, au corijat doctrina mecanicistă a lui Marx, introducând factorul moral, *idealul*, ca forță determinantă a evoluției sociale.

Caracterul optimist a socialismului îl formulează *K. Kautsky*, afirmând că „socialismul înlătură nevoia, suprasaturația și nenaturalul, face pe oameni bucuroși de viață, bucuroși de frumuseță și capabili de plăcere“.\*

Prin îmbunătățirea stării economice, prin creșterea forței și importanței sale, omul de azi devine un *supraom*, cum zice *Kautsky* — dar un *supraom* care nu va găsi mulțumire în afirmarea prăpăstiei dintre el și cei mici, ci care va fi „mare între cei mari, fericit cu fericirii, care nu are sentimentul de forță din faptul că se ridică pe trupul celor sfîșiți, ci din faptul că unirea cu cei ce tind către același lucru, îi dă curajul să se încumete la rezolvirea problemelor celor mai mari.“\*

Am enunțat sumar aceste forme de evoluție ale optimismului social, urmînd să cercetăm acum, în mod sistematic, în ce constă fericirea după concepția optimismului în genere. Pentru a putea vedea ce se înțelege prin fericire, trebuie să vedem care sînt criteriile adoptate de diferiții filozofi pentru determinarea fericirii, căci nu

\* *K. Kautsky*. Die Soziale Revolution. III Aufl. Berlin 1911. Pg. 112.

există o concepție unitară, una singură. În trecut, fericirea a fost concepută după temperamentul personal al fiecărui filozof, și deaceia au fost variabile concepțiile gânditorilor.

Putem deosebi următoarele criterii prin care s'a încercat să se definească fericirea :

- 1) *plăcerea* — acesta este cel mai răspândit criteriu, căci cei mai mulți filozofi au identificat fericirea cu plăcerea, confundând astfel fericirea numai cu un singur element al ei;
- 2) *înțelepciunea*,
- 3) *virtutea*,
- 4) *cunoștința*,
- 5) *perfecțiunea*,
- 6) *iubirea*.

1) Optimismul care deduce fericirea din plăcere e cunoscut sub numele de *eudemonism*. Această concepție face din plăcere scopul vieții, imboldul oricărei activități, considerând plăcerea drept cel mai mare bun, drept fericire desăvârșită, către care trebuie să tindem.

În antichitate a fost susținută această doctrină de *Cirenaici* și *Épicurei*. *Aristipp*, reprezentantul școalei cirenaice, e considerat chiar drept reprezentantul *materialismului moral*, tocmai din cauză că face din plăcere mobilul tuturor acțiunilor. \* După *Aristipp* plăcerea este întotdeauna un bine, chiar dacă pentru dobândirea ei trebuie să facem eforturi dureroase. Dacă plăcerea, pe care o dorim, e mai mare ca suferința produsă de efortare, trebuie să nu ne dăm înapoi în fața greutății momentane, să îndurăm acea senzație displăcută, pentru a atinge plăcerea finală. Omul însă trebuie să calculeze întotdeauna dacă

\* *F. Lange*. *Histoire du matérialisme*. Tome I. 1910.

mijloacele, care duc la plăcere, costă mai mult sau mai puțin ca plăcerea însăși, ca să știe să prefere.

Aristipp e înrudit, în această concepție, cu *Bentham*, căci și pentru el „arta de a trăi se rezolvă într'o artă de măsură sau de calcul.\* Aristipp pune preț pe plăcerea imediată și individuală, considerînd-o ca un scop absolut, în sine. Inteligența umană e un bun, dar ea nu dă fericirea, ci arată numai calea pe care se poate ajunge la fericire, în unire cu alte fenomene psihice-sociale. Cirenaicii deduc valorile morale din fericire, căci consideră drept criteriu etic fericirea, în loc să derive pe aceasta din acțiunile morale.

Dintre adepții acestei școli cei mai mulți consideră plăcerile senzibile ca fiind cele mai intense, ca producătoare de fericire. Plăcerile pot fi: *senzibile și intelectuale*; primele fiind plăceri inferioare și trecătoare, iar celelalte superioare și fecunde, căci se înlanțuesc, producîndu-se una pe alta.

Cirenaicii susțin, în majoritate, un eudemonism senzibil, inferior. Nu tot așa însă este considerată plăcerea de Epicurei, căci Epicur a înțeles prin plăcere mai ales *lipsa de durere*. Acest filozof a considerat plăcerea drept criteriul fericirii și impulsivitatea oricărei acțiuni, deoarece în regnul viețuitoarelor mai toate ființele fug de durere, căutînd, în orice chip, mulțumirea, bucuria, plăcerea. Epicur nu definește însă plăcerea numai în mod negativ, ca o lipsă de durere, ci

\* *Théodor Gomperz. Les penseurs de la Grèce. Traduction de Aug. Reymond. 1909. Tome II. Pg. 223.*



și în mod pozitiv, ca satisfacerea unei trebuinți. Epicur deosebește trei feluri de trebuinți: 1) *naturale-absolute*, care cer neapărat satisfacție, căci ele condiționează viața, 2) *convenționale*, ce sînt creațiuni ale vieții sociale, produse de evoluția socială, 3) *intelectuale*, care sînt o speță a celor naturale, dar pe care nu le au toți oamenii. Plăcerile, rezultate din aceste trebuinți, pot fi sau *perzistente*, *durabile* sau *repezi-trecătoare*; dintre aceste plăceri, primele sînt lipsite de durere și neliniște. Plăcerile adevărate rezultă întotdeauna însă numai din trebuințele intelectuale, căci trebuințele naturale-necesare ni dau numai plăceri imediate, care dispar repede, odată cu trebuința și dacă încercăm să le prelungim ele devin sățioase, se transformă chiar în dureri. Dintre numeroasele plăceri, ce ni se oferă, trebuie să alegem pe cele mai utile pentru fericire, conduși fiind de cumpătare și prudență. Epicur recomandă renunțarea la plăcerile vulgare, considerînd ca ideal de fericire plăcerea calmă, liniștea absolută, ceiace numește el *ataraxia*. Prin urmare pe nedrept e depreciată doctrina lui Epicur și fără temei e acea răspîndită formulă a lui Horațiu „porcus de grege Epicuri“, căci fericirea e plăcerea spirituală senină, fără zbucium. Acest ideal epicurian îl consideră Windelband ca plăcerea spirituală a unui blazat. \* Poate că e nedreaptă această apreciere a lui Windelband pentru că idealul liniștii epicuriane, a plăcerii calme, nu este izvorît dintr'o epuizare și tocire a senzibilității

\* W. Windelband. Lehrbuch der Geschichte der neueren Philosophie. Cap. Das Ideal des Weisen. V. Aufl. Tubingen 1910.

prin plăceri, liniștea nu e un refugiu de perturbările pasiunilor și plăcerilor anterioare, ci e, cum spune însuși Epicur, salvarea sufletului din suferințele provocate de teama de zei înzestrați cu tot felul de puteri demoniace, de teama de moarte, etc. Viața, cu aceste temeri dureroase și cu oboseala plăcerilor repezi senzibile, nu are niciun scop, nu poate fi fericită, — de aceea idealul activ al vieții e fuga de aceste suferinți, e cântarea plăcerii liniștite, care produce fericirea.

În secolul XIX eudemonismul se prezintă sub două forme nouă: *utilitarismul și evoluționismul*, care capătă mulți aderenți, fiind, cum susține G. Richard, „o reacțiune extremă contra ascetismului creștin”. \* Meritul eudemonismului, în acest veac, este că a contribuit la afirmarea vieții practice-active, care e motorul întregii civilizații.

Subt forma senzorială revine eudemonismul la L. Feuerbach, care însă nu ajunge la aceiași consecință ca Cirenaiicii, căci el nu predică o morală egoistă. După Feuerbach, orice acțiune rezultă din tendința omului către fericire, dar această tendință se leagă, în mod firesc, de senzațiile și dorințele senzibile ale omului. Fericirea nu o poate găsi omul numai în realizarea unor scopuri pur spirituale, independente de senzibilitate. Toate acțiunile omenești, deci și cele morale, sînt rezultatul voinții, ori voința noastră e determinată de reprezentări și dorinți, căci nu poate exista o voință abstractă sau contrară acestor elemente ale

\* G. Richard, Manuel de morale et notions de sociologie. Ed. II Paris. 1918. Pg. 72.



sale (reprezentările și dorințele). Dintre toate dorințele senzibile, care pot influența voința, fericirea e cea mai intensă, deaceia în ultima instanță toate acțiunile — și cele morale — izvorăsc din și tind către fericire. Feuerbach nu ajunge la un egoism etic, căci fericirea individuală e completă, după dînsul, numai cînd se poate extinde și la alții.

*Eudemonismul utilitarist* e reprezentat în mod tipic de *J. Bentham*, care reduce fericirea la plăcerea rezultată din *utilitate*. După el, etica are în vedere, ca și politica și dreptul, utilitatea. Totul se reduce la plăcerea derivată din utilitate. *Ascetismul* și *simpatia* chiar, care pot fi considerate ca antipozii concepției utilitariste, se reduc, după Bentham, tot la plăcerea utilitară. Ascetul se privează de tot ceiace îi este necesar, numai în vederea plăcerii, pe care i-o poate procura admirația celorlalți oameni, gloria pe pămînt sau speranța în fericirea cerului, în viața viitoare. Simpatia adeseaori oscilează după satisfacerea sau nesatisfacerea intereselor, căci „a avea în afecțiune ceiace ne servește și în averșiune ceiace ne vatămă este o dispozițiune a sufletului omenesc, care e universală”.\*

Idealul acțiunilor morale e, după acest utilitarism, *realizarea celui mai mare bine pentru cel mai mare număr posibil de indivizi* sau maximizarea binelui. Binele e plăcere, plăcerea e fericire — deaceia motivul inițial al oricărei acțiuni omenesti este căutarea plăcerii utile. Omul nu este fericit însă cînd are numai plăceri izolate, rare, care sînt întrerupte de durere, dea-

\* *G. Richard. Op. ci. Pg. 74.*



cea producătoare de fericire e plăcerea care atrage după sine altele. Putem stabili care sînt plăcerile utile, crede Bentham, prin o *metodă aritmetică*, care stabilește grade de plăcere. Bentham întemeiază așa numita aritmetică a plăcerilor. Plăcerile pentru a putea duce la fericire, trebuie să aibă următoarele însușiri: să fie *intense, durabile, sigure, imediate, pure și fecunde*. Pentru aprecierea plăcerilor trebuie să se facă un adevărat calcul bazat pe gradul fiecărei însușiri, precum și pe numărul însușirilor la grade diferite de intensitate.

*Eudemonismul evoluționist* e susținut de *Herbert Spencer* în special. După această concepție fericirea este identică cu plăcerea rezultată din adaptarea la mediu. Condițiile mediului, în care trăim, se schimbă necontenit, de aici rezultă succesive adaptări la mediu, așa că plăcerea este variabilă, cu schimbările mediului și cu posibilitatea noastră de adaptare. Plăcerile inițiale ale omului erau pur egoiste, căci instinctele egoiste sînt înăscute, dar mai în urmă, prin conviețuirea cu ceilalți oameni, s'au dezvoltat și sentimente altruiste, care s'au transmis prin ereditate din generație în generație. Astfel dela fericirea egoistă, pe care o putea simți la început omul, s'a ridicat el la o plăcere superioară, altruistă.

Eudemonismul, sub toate formele schițate, nu poate da însă un criteriu valabil pentru fericire. În primul rînd, nu se poate reduce fericirea generală absolută, către care aspiră omul, la plăcerea trecătoare a indivizilor. Deasemenea nu se poate găsi o *plăcere-tip*, o măsură comună, prin ajutorul căreia să se compare celelalte plăceri.

Caracterele propuse de Bentham pentru determinarea plăcerii utile adevărate, precum și cea aritmetică a plăcerilor, nu sînt satisfăcătoare, pentru că plăcerile sînt ceva prea subiectiv și variabil ca să poată fi comparate cu niște fenomene obiective.

Din punct de vedere biologic, plăcerea și durerea sînt stări ale spiritului, care întovărășesc buna sau reaua funcționare organică — ele sînt oarecum apreciatorii a ceia ce e util sau vătămător organismului.

Întotdeauna plăcerea urmează unei reprezentări, ea presupune un obiect, un factor care îi premerge și de care depinde, deaceia ea nu e decît un semn, al unei realități. Paulsen, pe drept, zice despre plăcere că „nu e în sine un bun, ci un semn al unui bun ajuns“. \* În afară de acestea, nu putem face din plăcere un criteriu al fericirii și pentru motivul că ea nu e proporțională nici cu cauza care o produce. De ex. în domeniul biologic, se poate ca o cauză mică, o leziune ușoară să producă dureri mari, precum și o cauză mare să producă o plăcere mică. Nu se poate măsura valoarea scopurilor acțiunilor umane după plăcere, căci aceasta nu corespunde nici cantitativ, nici calitativ cu cauza, care a produs-o. Dacă ne referim la plăcerile senzibile în special, apoi despre ele nici nu poate fi vorba în fericire, căci acestea se epuizează repede și produc blazarea, trezind în suflet un sentiment de sațietate și chiar de durere. Plăcerile senzibile pot produce cel mult un sentiment de mulțumire momentană. Plăcerile intelectuale pot fi prelungite și

\* Fr. Paulsen, System der Ethik. Bd. I. Pg. 244.

repetate, dar nici ele nu aduc fericirea, căci, pe lângă mulțumirea inteligenței, omul simte și alte nevoi. Inteligența poate arăta cuiva numai cauze de fericire, condiții de producere a ei, fără a o determina însă. Vedem binele, fericirea, dar totuși ea ne scapă nouă. Plăcerea e forma cea mai rudimentară a fericirii necomplete, injuste, nesatisfăcătoare.

Pe lângă acestea nu trebuie să se uite că fericirea e strins legată cu morala—ori, eudemonismul, sub toate formele sale, duce la *egoism*, la *imoralism*. Utilitarismul lui Bentham are în vedere utilitatea, plăcerea, fericirea individului, în primul rînd, căci faptele dezinteresate, altruiste, ce tind spre binele și fericirea celui mai mare număr posibil de indivizi, sînt numai în aparență dezinteresate, individul le face căci ele îi sînt folosul său propriu. Evoluționismul eudemonist întemeiază fericirea în mod biologic, punînd o noțiune morală în dependență de viață. În felul acesta se atacă existența chiar a noțiunii generale de fericire, căci nu se poate admite o fericire generală pentru toți indivizii, de vreme ce ea e variabilă cu mediul și cu puterea de adaptare a fiecăruia la condițiile vieții. De altminteri Spencer a tăgăduit chiar existența unei noțiuni morale valabile pentru toate timpurile. \* Fericirea deci nu poate fi întemeiată pe plăcere.

2) Un al doilea criteriu admis de optimism, pentru determinarea fericirii, este *înțelepciunea*. Dar ce este înțelepciunea? Cine este înțelept?

\* H. Spencer, La morale evolutioniste, 1881.



*Stoicii și Scepticii* considerau drept fericit pe acela care s'a putut face independent de cursul fenomenelor, de lume. Înțelepciunea depinde de învingerea lumii exterioare, care, în genere, influențează asupra omului prin dorințele pe care i le aprinde în suflet. *Liberarea de aceste afecte* constituie înțelepciunea. Nu ne putem pune de-a-curmezișul fenomenilor naturii, nu putem împiedica durerea și plăcerea, dar în puterea noastră stă să nu considerăm plăcerea ca un bine, ca o fericire și nici durerea ca un rău. *Sir John Lubbock* zice: „nu putem evita suferința în lumea aceasta, dar putem, dacă voim, să ne ridicăm deasupra ei“. Înțeleptul trebuie să facă deosebire între ceiace este exterior și inevitabil, între *destinul exterior și destinul interior—moral*, pe care și-l poate făuri singur. Acesta din urmă îl ridică pe om deasupra oscilațiunilor trecătoare ale vieții.

Înțelepciunea constă deci în o puternică *conștiință de sine însuși*, prin care își alcătuește omul o viață interioară constantă. *Schopenhauer* chiar, afirmând necesitatea izolării în această lume interioară, spune: „cu cât cineva are mai mult în sine, cu atât îi trebuie mai puțin din afară și cu atât pot fi și ceilalți de mai puțină importanță“. \*\*  
Viața această interioară, bogată, și-o alcătuește înțeleptul din elemente simple, pe care le coordonează laolaltă. Pe cînd eudemonismul pune fericirea în dependență de impresiile provocate de lumea exterioară, doctrina înțelepciunii afirmă ne-

\* *Sir John Lubbock. L'emploi de la vie. Paris. Pg. 187.*

\*\* *A. Schopenhauer. Aforisme. Pg. 45.*

atîrnarea de această lume, considerînd sufletul nostru chiar ca un izvor constant și absolut de fericire. Astfel că fenomenele interne ale vieții psihice, ideile, credințele noastre, sentimentele și dorințele raționale, măsurate, toate acestea produc fericirea. Cultura ni dă o bogăție spirituală, care înlocuește scopurile momentane, plăcute, prin tendinți permanente de înaltă valoare morală. Înțeleptul posedă acea stare egală de suflet, liniștea, care îl face să privească bucuriile și durerile prin o altă prismă decît aceea a binelui momentan. Înțelepciunea constă deci în crearea unei lumi interne prin *rațiune* și *voință*.

Voința și-o poate exercita înțeleptul, în crearea fericirii proprii, în două moduri: *pozitiv* și *negativ*, căci prin voință se poate ridica valoarea unei senzații, a unei idei, a unui sentiment, — după cum un caracter slab și imoral poate să le și trivializeze, scăzîndu-le valoarea. În cele mai mici lucruri voința pozitivă, rațională, a înțeleptului poate vedea valori deosebite. În al doilea rînd prin voință poate comprima înțeleptul dorinți și sentimente, pe care rațiunea i le arată în o lumină mai puțin favorabilă din punct de vedere moral. Astfel mediul social ne poate provoca o serie întreagă de neplăceri, de aceea înțeleptul înlătură cît mai mult apropierea de sursa durerilor sau nu le ia în samă. Noi singuri, conduși de înțelepciune, ne putem crea o lume mai bună, proprie numai nouă.

Înțelepciunea nu presupune înlăturarea absolută a durerii, — aceasta e imposibil, — dar o purifică, o privește în față și trage învățăminte din ea. Înțeleptul suferă, cum zice *Maeterlinck*, „în carnea sa, în inima sa și în spiritul său, pentru că

sînt părți ale cărnei, ale inimii și ale spiritului, pe care nici o înțelepciune din această lume nu le poate disputa destinului". \* Noi însă trebuie să găsim în cele mai simple lucruri motive de bucurie, să ne mulțumim cu puțin pentru noi și apoi să tindem către fericire mai mare pentru noi și pentru ceilalți.

Înțelepciunea constă deci în provocarea de sentimente raționale prin exercitarea voinții, care scade impetuoșitatea impulsurilor și poate înlătura ceiace e neplăcut. Fericirea dobîndită-pe această cale ar fi o liniște sufletească, o egalitate de suflet în toate împrejurările schimbătoare. E mulțumitor însă acest criteriu al fericirii?

Din punct de vedere psihologic acest criteriu nu se poate generaliza, căci nu toți indivizii au această forță interioară a personalității și aceea dezvoltare intelectual-culturală necesară, ca să-și poată făuri o lume a lor. Și apoi nu totdeauna voința și rațiunea stăpînesc pe om, ci sentimentul, a cărui forță e uneori așa de puternică încît ne mîna spre lucruri, pe care le vedem că sînt rele. Avem nevoie de o fericire accesibilă tuturor, nu de culmi, ce sînt date numai cîtorva spre atingere.

3) Alt criteriu pentru fericire s'a crezut a fi *virtutea*, susținîndu-se că fericirea rezultă din exercitarea virtuților morale, a voinți binelui. Îndeplinirea datoriei către semenii noștri și către societatea, în care trăim, poate produce fericirea. *Socrate* a dat exemplu viu al îndeplinirii datoriei, deși nu putem spune că a fost fericit. După

\* *Maeterlinck. Op. cit. Pg. 94.*



acest filozof virtutea coincide cu fericirea. El atribuie virtuții două izvoare: 1) *o poruncă morală internă*, 2) *ordinea juridică externă*. Viața lui e un exemplu de punere în practică a concepției sale—căci, nu numai el a predicat în teorie *datoria*, ci a și înfăptuit-o, i s'a supus în practică. Este totuși o mare deosebire între Socrate și Kant, care și el a afirmat *datoria* ca izvor al acțiunii morale. Kant nu a făcut însă din *datorie* origina fericirii, pe când, pentru Socrate *datoria* și fericirea sînt identice. Deaceia Wundt are o mare parte de dreptate cînd susține că la Socrate *datoria* nu e un *imperativ categoric*, ci că ea duce la un fel eudemonism.

Dar nici virtutea, în sensul Kantian, nu produce fericire, căci exercitarea *datoriei* prin constrîngerea noastră înșine, prin comprimarea aspirațiilor sufletului, nu poate produce mulțumire. Virtutea aceasta devine o simplă noțiune logică, fără niciun suport psihologic real. Intemeierea etică a fericirii—și a întregii morale—trebuie să aibă în vedere pe omul real, așa cum este el, cu toate slăbiciunile inerente firii sale. Pentru acest om să se formuleze un ideal, care să poată fi ajuns.

4) Eticianii optimiști au crezut a găsi, în al patrulea rînd, fericirea în *cunoștință*. Spinoza e cel mai de seamă reprezentant al acestei concepții. A înțelege și a explica lumea, înseamnă a te ridica peste momentele trecătoare de suferință, a înțelege că etern este numai natura sau D-zeu, că toate celelalte lucruri sînt legate de actualitate. Cunoștința adevărată distruge pasiunile trecătoare, înlocuindu-le cu sentimente serioase.

E adevărat că o cunoaștere adevărată a lumii poate să ne fie o mîngiere față de mizeriile ce ne vin dela ea. Psihologia constată că cunoștința, analiza rațională aplicată unui sentiment, îi scade din intensitate, ba chiar îi poate schimba acestuia calitatea. Dar nu e mai puțin adevărat că disecarea, raționalizarea, a tot ceiace ne înconjoară, poate să ne facă impasibili, transformîndu-ne în niște ironizatori blazați, cu sufletul închis pentru fericire. Cunoștința este insuficientă, ea singură pentru producerea fericirii. Se poate chiar ca ea să ducă la nefericire, căci dorul de a cunoaște, nesatisfăcut, împiedecat de misterele și obstacolele, care îi stau în cale, duce la scepticism, la durere.

5. *Fericirea prin perfecțiune.* Acesta e cel mai nedeterminat criteriu. În genere doctrina perfecționismului e legată de evoluție, căci perfecțiunea e rezultatul evoluției. Astfel fericirea s'ar dobîndi în mod treptat cu evoluția. Aristoteles a susținut, în antichitate, existența procesului de perfecțiune, care constă în faptul că materia se adaptează la forme din ce în ce mai perfecte, tinzînd către ultima treaptă de perfecțiune, care e Dumnezeu. Dar ce înseamnă perfecțiunea pentru om? Spinoza înțelege perfecțiunea în sensul intelectual al concepției sale. După el nu poate fi vorba decît de perfecțiunea inteligenței, căci din aceasta derivă fericirea. A perfecționa însă inteligența înseamnă a ajunge la un așa mare grad de dezvoltare încît, prin ea, să dobîndim cunoștința lui Dumnezeu cu toate atributele sale.\* După Spinoza perfecțiunea e egală cu cunoș-

\* Spinoza. Ethica.

tința adecuată a lui Dumnezeu. Fericirea, în această concepție, se naște din cunoștința exactă a lucrurilor și a cauzei prime.

*Leibniz* identifică și el fericirea cu virtutea, pe deoparte, și virtutea cu perfecțiunea pe de alta. Deci el interpretează *perfecțiunea în sensul moral*. Dar este în concepția lui *Leibniz* și nota intelectualistă, căci lumea constă, după el, din trepte evolutive, care reprezintă grade de claritate a reprezentărilor. Perfecțiunea însă este tendința către idealuri din ce în ce mai înalte din punct de vedere moral. Pe lângă *interpretația intelectuală* și *cea morală a perfecțiunii* mai există încă o a treia, anume *cea religioasă*. Sf. Scriptură zice: „fiți perfecți precum tatăl vostru din ceruri perfect este“, afirmind astfel că perfecțiunea constă în ascensiunea către divinitate. Când zicem perfecțiune divină ne gândim la însușirile ce se atribue lui Dumnezeu: atotștiutor, ubicuitate, bunătate absolută. Poate aspira omul să dobândească acest grad de perfecțiune? Dacă nu putem determina în ce constă perfecțiunea, cu atât mai mult nu putem deduce fericirea din ea.

6) *Insfârșit*, s'a încercat a se întemeia fericirea pe baza *iubirii*. „Omienirea e făcută să fie fericită, \* exclamă *Maeterlinck*, numai că pentru a ajunge la fericire trebuie să avem sufletul larg, să alungăm din noi ceiace ne-ar provoca suferința. La aceasta putem ajunge prin iubire, prin care ne vom bucura de fericirea altora, învățând să trăim emoțiunile semenilor noștri. Această iubire poate fi *umană*, iubirea de oameni

\* *Maeterlinck*, op. cit. Pg. 5.



în gradul cel mai mare, așa cum a predicat-o Christ—și *divină*, iubirea și încrederea în Dumnezeu unită cu credința religioasă.

Iubirea, în ambele forme, implică sacrificiul de sine, căci dacă omul nu poate fi fericit pentru el însuși și numai pentru el, poate fi fericit prin alții. Fericirea nu poate fi realizată, după această concepție, decît prin fraternitatea oamenilor și prin iubirea lor. Idealul moral al creștinismului este confundarea individului cu umanitatea, prin uitare, prin iubire; acest ideal este izvorit din *trebuința de fericire în infinit a omului*. Același ideal și aceeași concepție asupra fericirii o găsim și la *Tolstoi\**, care afirmă iubirea infinită de aproapele, fie el chiar vrăjmaș. Filozofia lui Tolstoi are caracterul determinat clar religios, deaceia noțiunea fundamentală, cu care construiește Tolstoi sistemul său, e ideea de Dumnezeu. Dumnezeu se manifestă în viață sub două aspecte și anume: *rațiunea și iubirea*.

Viața omenească e dependentă de Dumnezeu, scopul ei este „îndeplinirea legilor rațiunii și iubirii”.\*\* Omul e o părticică din univers, el trăește laolaltă cu alți oameni, suferă poate dela ei și la fiecare pas își vede amenințată viața. Deaceia e bine să se întrebe de ce trăește, ce scop are el în viață, pentru a înțelege toate lucrurile, a nu se descuraja la durere și a nu exagera plăcerea individuală.

Prin rațiune va vedea omul că scopul vieții e

\* *L. Tolstoi*. Prin ce viețuiesc oamenii.

\*\* *Paul Biroukof*. Les idées dominantes de la Philosophie de Tolstoi. II-ème Congrès international de Philosophie 19. 4. Genève 905. Pg. 336.

*iubirea* — dar nu iubirea egoistă, producătoare de bunuri utile, personale, ci iubirea prin care omul rehunță la sine. Tolstoi zice : „iubirea e singura activitate rațională a omului; ea este starea cea mai rațională și mai luminoasă a sufletului... Ea e binele real, binele suprem, care rezolvă toate contradicțiile vieții, care nu numai că face să dispară spaima de moarte, dar împinge pe om să se sacrifice pentru alții, căci nu există altă iubire decît a aceluia care-și dă viața pentru ceiace iubește; iubirea nu este demnă de acest nume decît cînd este un sacrificiu de sine însuși. Deasemenea adevărata iubire nu este realizabilă decît cînd omul înțelege că îi este imposibil să dobîndească fericirea individuală“. \* Fericirea prin sacrificiu, prin iubirea de aproape, nu este subiectivă. Baza fericirii e deci iubirea largă, infinită, divină. Senzul vieții este să sporim în noi această iubire, a cărei creștere aduce mărirea fericirii.

Prin acest sentiment se vor remedia și relele sociale, provenite din discordie, ură și violență organizată în stat. Iubirea aceasta va înlătura concurența nebună dintre oameni, făcîndu-i să renunțe fiecare la binele individual în folosul aproapelui. Prin iubire omul își va crea lui însuși datorii morale către ceilalți și va contribui astfel la realizarea moralului, care e opera colectivității sociale. Prin iubire și libertate se va stabili fericirea pe pămînt. Idealul acesta de fericire prin iubire a fost atacat în special de *Nietzsche*, care l-a numit „ideal al turmei“, \*\* de

\* *Romain Rolland*. La vie de Tolstoi. Paris 1911. Pg. 62

\*\* *Nietzsche*. Der Wille zur Macht. Pg. 157.

oarece nu apreciază valoarea activă a omului, ci proclamă *nerezistența la rău*.

Desigur că iubirea este o forță puternică morală, dar nu trebuie să exagerăm puterea ei. În sufletul omenesc sînt două sentimente originare egal de intense, *iubirea de sine și iubirea de aproapele*. Coexistența lor este o dovadă că nu se pot reduce unul la altul, căci atunci ar însemna să înlăturăm pe una din suflete. Fericirea nu poate consta în înăbușirea acestui sentiment al iubirii de sine legitim și foarte însemnat. Fericirea nu este ascetism și nici jertfă neconținută.

Acestea sînt criteriile cele mai de seamă pe baza cărora optimismul caută să întemeieze fericirea. După cum am văzut plăcerea nu va fi considerată drept criteriu al fericirii pentru că ea e ceva prea subiectiv și nu se poate stabili o aritmetică morală, cum a cerut Bentham. Într'adevăr unele plăceri sînt *intense*, dar nu *sigure*, altele sînt *proxime*, dar nu *fecunde*. Atunci care plăcere produce fericirea. Perfecțiunea nu poate fi nici la un criteriu, pentru că ea însăși nu e ceva determinat. Toate criteriile văzute sînt unilaterale, nu se pot generaliza, căci nu au în vedere omul real cu trebuințele și impulsunile sale sufletești, --ci creează un ideal de om. Mai ales însă păcătuiesc concepțiile analizate prin aceea că privesc fericirea ca un fenomen pur individual (afară de *concepția morală a virtuții și iubirii*), nu ca un produs al colaborării cu mediul.

Opusă acestei concepții afirmative a posibilității fericirii este tăgăduirea oricării mulțumiri și bucurii în viață, concepția *pesimismului*, care neagă existența și posibilitatea fericirii.

---



### CAP. III.

#### Concepția pesimismului asupra fericirii

După cum este îndeobște cunoscut, pesimismul e acea concepție care vede totul în negru, care neagă fericirea, afirmînd că în univers predomină răul și durerea. Origina pesimismului e foarte veche, deși în mod sistematic-filozofic el a fost formulat în timpurile mai nouă. Astfel găsim în *Ecclesiast* un verset atribuit lui *Solomon* „vanitas vanitatum, omnia vana“, care cuprinde în germe concepția pesimistă. În literatura greacă *Hesiod* susține că răul domină atît pămîntul cît și marea; *Aeschyle* spunea „vai! mizerabila situație a muritorilor! Cînd sînt fericiți, o umbră îi poate doborî“.\*

Prima încercare de întemeiere filozofică a pesimismului se găsește în antichitate la *Hegesias*, care vrea să dovedească, pornind dela experiență, că în viață predomină durerea. P puțină plăcere, pe care o avem, ne ducе la sațietate și desgust. Totalul plăcerilor, dacă s'ar putea face, ar fi cu mult inferior celui al suferințelor, așa că fericirea nu e posibilă. Deaceia e mai bine

\* *James Sully*. Le Pessimisme. Paris 1882. Pg. 17.

să recurgem la moarte, să sfârșim existența aceasta mizerabilă prin sinucidere. Pentru acest motiv Hegesias a fost denumit *Pisithanate* = acel care predieă moartea. Se spune chiar că regele Ptolomeu, impresionat de influența cea mare a lui Hegesias asupra supușilor din regatul său, i-a închis școala, iar pe el l-a exilat.\*

*Seneca* face elogiul morții, spunînd că lumea e prea rea, că viața omenească este lamentabilă în întregul ei. Lumea veche, cu plăcerile ei rafinate, prin scepticismul, la care a ajuns, a dat naștere unui dispreț de viață, unei *filozofii pesimiste*, unei renunțări la plăcere, la viață. Această filozofie o reprezintă *Seneca*, *Epictet*, *Marc-Aureliu*, care caută toți salvarea în viața viitoare poate. Deaceia *Seneca*, în special, admite o viață după moarte, în care sufletul va fi eliberat de groaza și durerea existenței senzibile. După *Epictet* oamenii sînt nenorociți din cauza greșelilor lor. În genere sîntem nenorociți, pentru că nu vedem adevărata natură a lucrurilor.

*Epictet* recomandă să cunoaștem lucrurile cum sînt ele, oricît de dragi ne-ar fi. Dacă ne place o oală de pămînt, să ne dăm samă că nu e altceva decît arăt și să nu fim tulburați de loc dacă ea se sparge; cînd iubește cineva mult pe fiul sau femeia sa să se gîndească că aceștia sînt muritori și să știe a suporta durerea, în caz de dispariție a lor. Să nu dorim prea mult, spune *Epictet*, căci „fericirea și dorința nu pot fi împreună, deoarece dorința produce un sentiment de durere, de lipsă a unui ceva“.\*\*

\* *Elie Metchnikoff*. Essais optimistes. Paris 1907  
Capitol. Pessimisme et optimisme.

\*\* *Epictet*. Maxim's.

La moderni deasemenea pesimismul este în floare. Astfel pentru *Erasm* viața întreagă e un non sens, „un joc al nebuniei“, \* deoarece nu există nimic rațional în ea.

*Diderot*, chinuit de problema originii și senzului vieții, dezgustat de nesiguranța, durerea, boala și răutatea din lume, deplînge soarta eomenirii. Tot așa *Voltaire* are accente de dureroasă indignare contra răului și non-senzului din lume. În poemul său asupra dezastrului dela Lisabona, el se revoltă în contra filozofilor optimiști, care cred că totul e frumos și bun în lume, exclamînd că pămîntul e deplorabil și plin de durere. \*\* Fericirea e numai o iluzie, singura realitate e durerea.

În literatura engleză *Shakespeare*, *Shelly* și *lord Byron* reprezintă aceiași amărăciune, același desgust de viață.

În Germania *Lenau* și *Heine* cîntă, în versuri, durerea universală (*Weltschmerz*), considerînd viața drept o etapă dureroasă în viața universală. *Heine* compară, în „*Lamentațiile*“ sale, fericirea cu o femeie ușoară, nestatornică, ce te atinge pe frunte o clipită, pentru a dispărea fulgerător de repede: nenorocirea însă ține pe om strîns la sînul său, nu se grăbește de loc să-l părăsească.

*Goethe* însuși exclamă „așa de mărginită e lumea că nu are niciun senz în începutul și sfîrșitul existenței sale. \*\*\*

\* *Erasm*. *Eloge de la folie Oeuvres choisies*. Colecția „*Les cents chefs d'oeuvre etrangers*“. Pg. 61.

\*\* *Voltaire*. *Poème sur le sézestre de Lisboune*. Philosophie. Colecția „*La Renaissance du liore*“ Pg. 232.

\*\*\* *Goethe*. *Die Leiden d. s. jungen Werthers*. Pg. 99



La Italieni *Giacomo Leopardi*, în poezia sa, disprețuește lumea, care nu e demnă de suspinele sufletului omenesc, căci viața întreagă e amărăciune și plictiseală.

În Rusia *Pușkin*, *Lermontov*, *Gogol*, reprezintă acclăși pesimism. În țara aceasta, în special sub Alexandru I și Nicolae I, se dezvoltă lirismul pesimist, căci scriitorii, neavînd activitate politică, trăind sub un regim de teroare, și-au îndreptat atenția asupra eului lor interior, s'au analizat, și-au cîntat durerile lor. Așa s'a născut lirismul analist-pesimist. Deaceia poezia acestor scriitori e plină de gînduri și tendinți comprimate, care exaltează suferința. „Suflete moarte“ a lui *Gogol*, „Un erou al timpului nostru“, – „Demonul“ ale lui *Lermontov*, sînt produsele acestei simțiri dureroase, pesimiste. În literatura noastră pesimismul a fost exprimat în formă nepieritoare de *M. Eminescu*, un pesimism înalt, dezinteresat, eteric, care nu e, cum zice *Maioreșcu*, plîngerea unui egoist interesat, ci durerea sufletului omenesc în genere. *Eminescu* numește viața „o baltă de vise rebele“, iar moartea „un haos, o mare de stele“, viața „un vis pustiu și urit“, prin care ni este scris să trecem ca „visul unei umbre și umbra unui vis“.

Subt influența filozofilor și a poeților s'a răspîndit pesimismul din ce în ce mai mult și s'a înmulțit numărul celor sătui de viață, al sinuciderilor. La începutul sec. 18 era la Paris – afirmă *Metchnikoff*\* – o societate de prietini ai sinuciderii, care avea ca membrii pe toți cei ce vroiau să-și curme viața.

Care sînt însă cauzele pesimismului? Ce face ca

\* *Elie Metchnikoff*. Op. cit.

dezgustul de viață să cuprindă pe atîția oameni? Este oare lumea așa de rea, viața atît de fără senz, în cît să ne curme orice dor de trai, orice imbold către bucurie? Pe ce se întemeiază deci pesimismul? Vom vedea fundamentul pesimismului, studiind formele sale. Ca și la optimism, deosebim și aici două feluri de pesimism și anume: 1) *pesimism dispozițional* și 2) *pesimism reflexiv*.

#### A) *Pesimismul dispozițional.*

Această formă de pesimism e datorită *inclinațiilor* înăscute de a vedea lumea și viața în culori negre. *Boala, nedreptatea, moartea*—sînt elementele primordiale pe baza cărora se întemeiază acest pesimism. O maladie fizică sau mentală predispune, în genere, la pesimism. Astfel Byron era șchiop, Leopardi tuberculos. Leopardi era mic, urît, n'a fost iubit niciodată (din această cauză a devenit mizantrop). El a fost crescut lipsit de orice tandreță și într'un mediu sever. Pînă la vîrsta de 20 de ani nici nu eșea singur din casă. Deaceia studia foarte mult, dar oarele lungi de muncă încordată l-au obosit, i-au zdruncinat sănătatea. S'a îmbolnăvit de nervi, de ochi și de piept. Aceste suferinți l-au făcut să creadă că viața e un purgatoriu.

Tot așa marele *Michel-Angelo* era pesimist, dar pesimismul lui era oarecum ereditar, căci tatăl său avea delir de persecuție. Durerea și-a concretizat-o el în versul „mille piacer non vaglion un tormento” (mii de plăceri nu valorează cît un singur chin). *Michel-Angelo* avea cite o-

dată groază, panică, fără motiv, o adevărată teroare dementă. Întreaga viață a acestui mare artist e o luptă plină de durere. Pe figura lui e întipărită tristețea și incertitudinea, anxietatea și îndoiala. Michel-Angelo era bolnav de spirit, bănuia pe prietini, pe părinți, pe rude, că îi vreau moartea. El avea în dînsul, zice *Roland* „tristețea care produce oamenilor frică și de care toți fug din instinct. El făcea golul în jurul său“.\*

*Schopenhauer*, cel mai clasic și cel mai mare reprezentat al pesimismului, era și el bolnav. După cercetările lui *Ivan Bloch*, *Schopenhauer* a avut sifilis în tinerețe — s'a găsit chiar un carnet al filozofului, în care el însemna mersul curei mercuriale, pe care o făcea.

Pesimismul lui *Schopenhauer* își are primele izvoare în dispoziții ereditare, căci tatăl filozofului prezenta deranjări afective, precum și doi frați ai tatălui său. În viața lui *Schopenhauer* se vădese aceste elemente patologice prin: 1) predispozițiile sale ereditare, 2) anxietatea sa dementă. *Schopenhauer* se temea grozav, îi era frică de hoți — notițele sale comerciale le scria în latinește și grecește ca nu cumva servitorii să înțeleagă și să fie ispitiți să-l fure. Se temea de zgomot, de briciul bărbierului, etc. Din cauza acestei temeri nejustificate el s'a certat cu editorul său, *Brockhaus*, căruia i-a scris o scrisoare în care îi spunea că a auzit, că el nu prea are obiceiul să plătească autorilor. Cînd tipărea „*Parerga und Paralipomena*“ îi era frică să nu i se fure manuscriptul. Încă de tînr se credea bol-

\* *Romain Rolland*. La vie de Michel-Ange. VI ed. Paris 1917. Pg. 25.



nav de o sumă de boli. Imprejurările familiare, în care a trăit Schopenhauer, l-au făcut să aibă și mai mult înclinații către pesimism. Acest filozof a fost fără patrie propriu zis, căci a trăit cînd în Dantzig, cînd în Hamburg, cînd în Anglia și în Franța, așa că el nu a cunoscut legătura sufletească de un loc, ci „a fost pretutindeni oaspete“, cum zice *Paulsen*\*. El nu a cunoscut duioșia vieții de familie; pe mama sa nu a iubit-o niciodată, ba chiar s'a certat cu dînsa și au rupt astfel orice relații. Schopenhauer era ursuz; împrejurările vieții l-au făcut să se închidă și mai mult în sine însuși, să disprețuiască lumea înconjurătoare. În special nesuccesul lui ca profesor și ca autor, l-au afectat foarte mult. S'a abilitat ca docent la Universitatea din Berlin și a ținut un curs de filozofie generală, dar avea foarte puțin auditoriu, pentru că își fixase oara de curs în acelaș timp cu oarele lui Hegel, care era foarte apreciat.

În al doilea rînd, faptul că opera sa fundamentală „die Welt als Wille und Vorstellung“ nu a avut un succes imediat, l-a amărit foarte mult.

Mizantropia, pesimismul lui Schopenhauer, este, în primul rînd, expresia simțirii sale și a raportului cu oamenii și apoi al cugetării filozofice. Viața lui Schopenhauer n'a fost însă totdeauna conformă cu teoria sa, căci „teoria sa predică negarea voinții de a trăi, viața sa predică afirmarea ei.“\*\* Pesimismul lui Schopenhauer por-

\* *Fr. Paulsen*. Schopenhauer, Hamlet, Mephistopheles. Stuttgart und Berlin 1901. Pg. 58.

\*\* *Fr. Paulsen*. Schopenhauer, Hamlet, Mephistopheles, Stuttgart und Berlin 1901. Pg. 61.

nește dela temperamentul său, devenind mai apoi rațional.

Din cele văzute până acuma — din trăsăturile caracteristice ale vieții citorva dintre cei mai mari pesimiști,—rezultă că o primă cauză a acestui pesimism este constituția fizică și psihică-patologică. Pesimismul dispozițional e datorit mizeriei fiziologice, rezultată din o degenerare ereditară sau dintr'un accident morbid. *Ch. Féré* crede că nu numai forma dispozițională, ci pesimismul în genere e „un rest al evoluției psihice, o stagnare ca și crima și nebunia“, \* alții consideră pesimismul ca o maladie cu caractere determinate. De ex. :

*Maçalhães* afirmă că pesimismul e o *neurastenie*, „de o speță particulară al cărui caracter este instabilitatea nervoasă cu alternanță sau amestec constant de iritabilitate și de slăbiciune“. \*\* E adevărat că la pesimiști senzibilitatea este foarte mare, și din această cauză indivizii, cu astfel de temperament, sînt într'o stare de hipertenziune nervoasă, de instabilitate acută; dar acestei încordări îi urmează epuizarea, slăbiciunea. Hipertensiunea face pe om mai sensibil la durere — aceasta e lucru constatat — deaceia duce ușor la pesimism. La un astfel de om este un dezacord constant între sentimente și idei, între dorinți și reprezentări. Pesimistul suferă de bine cași de rău, căci „slăbiciunea sa îi face efortul greu și penibil cînd e vorba să-și procure binele, pe

\* *Ch. Féré*. Impuissance et bonheur. Revue philosophique 1886. Pg. 41

\*\* *B. Pérez*. La maladie du pessimisme. Revue philosophique. 1892. Pg. 58.

care îl dorește", \* iar faptul că în sufletul lui predomină asociațiile dureroase îl face „să se bucure mai puțin de posesiunea unui obiect decât suferă de lipsa lui“. \*\*

Pesimistul are, în explicarea lucrurilor, un punct de vedere afectiv, caracterizat printr'un subiectivism excesiv. Megalhães, privind pesimismul din punct de vedere psihiatric, deosebește două spețe: 1) *una cu formă iritabilă*, 2) *alta cu formă depresivă*.

Byron și Schopenhauer au avut prima formă, cu tendința activă de a respinge și evita durerea. Maine de Biran a doua, cu tendința către non rezistență, către neactivitate și imobilitate.

Desigur că o constituție holnăvicioasă predis-pune către pesimism, nu trebuie însă să considerăm pesimismul în genere ca o boală. Există într'adevăr o boală caracterizată prin negarea binelui, printr'un sentiment de continuă suferință, dar fără cauză, fără rațiune, e boala numită, în psihiatrie, *melancolie*. Un asemenea bolnav vede pretutindeni suferința, durerea, se acuză că el ar fi cauza tuturor relelor — are deci delir de auto-acuzare — de cele mai multe ori nu vorbește de loc, nu se mișcă, ci e într'o stare de imobilitate, nici nu mănîncă. Aceasta e adevărata boală. \*\*\*

\* B. Péréz. La maladie du pessimisme. Revue philosophique. 1892. Pg. 39.

\*\* B. Péréz. La maladie du pessimisme. Revue philosophique. 1892. Pg. 39.

\*\*\* Mulți reduc pesimismul aproape în întregime la stări absolut patologice, căutînd să găsească la baza oricărei doctrine pesimiste o deranjare psihică. Astfel D. Stocker, într'o lucrare, ce va apărea în curînd „La melancolie du Budha“ susține că *Buda* însuși suferea de melancolie.



Pesimismul dispozițional este caracterizat deci printr'o *supraexcitabilitate* dureroasă, în primul rând. Sufletul reacționează dureros față de cele mai neînsemnate impresii, pe care alți oameni le pot stăpîni.

*Nietzsche* consideră ca un element al pesimismului și *indoiala*, deaceia vorbește despre *pesimismul indoiei*, înțelegînd prin aceasta groaza de atingere, de tot ceiace e tare. Aceasta este de fapt o *fobie*,\* desigur de natură patologică, nu însă o formă de pesimism. Pesimismul ca atare, chiar dacă presupune oarecare perturbări fiziologice și psihice, nu poate fi considerat ca o boală, deși este, cum zice *Nietzsche* „un semn al unei sărăcii adînci de viață“.\*\*

Dacă la această predispoziție înăscută se adaugă și motive raționale de durere, considerații teoretice, atunci se ajunge la o nouă formă de pesimism – la pesimismul reflexiv.

### B. Pesimismul reflexiv

Pe măsură ce se dezvoltă reflexiunea omului, el vede că nu este izolat în lume, că nefericirea există pretutindeni; reflectează asupra prea marii distanțe care îl separă de ceiace dorește și atunci ajunge să formuleze argumente raționale pentru întemeierea obiectivă a dispoziției sale subiective, pesimiste. Intervine astfel rațiunea. Pesimismul reflexiv se grefează pe cel dispozițio-

\* *J. Déjérine*. *Semiologie des affections du système nerveux*. Paris 1914.

\*\* *Fr. Nietzsche*. *Der Wille zur Macht*. Leipzig 1912. III - IV Buch. Pg. 161.

care îl dorește", \* iar faptul că în sufletul lui predomină asociațiile dureroase îl face „să se bucure mai puțin de posesiunea unui obiect decât suferă de lipsa lui". \*\*

Pesimistul are, în explicarea lucrurilor, un punct de vedere afectiv, caracterizat printr'un subiectivism excesiv. Megalhâes, privind pesimismul din punct de vedere psihiatric, deosebește două spețe: 1) *una cu formă iritabilă*, 2) *alta cu formă depresivă*.

Byron și Schopenhauer au avut prima formă, cu tendința activă de a respinge și evita durerea. Maine de Biran a doua, cu tendința către non rezistență, către neactivitate și imobilitate.

Desigur că o constituție holnăvicioasă predis-pune către pesimism, nu trebuie însă să considerăm pesimismul în genere ca o boală. Există într'adevăr o boală caracterizată prin negarea binelui, printr'un sentiment de continuă suferință, dar fără cauză, fără rațiune, e boala numită, în psihiatrie, *melancolie*. Un asemenea bolnav vede pretutindeni suferința, durerea, se acuză că el ar fi cauza tuturor relelor — are deci delir de auto-acuzare — de cele mai multe ori nu vorbește de loc, nu se mișcă, ci e într'o stare de imobilitate, nici nu mănîncă. Aceasta e adevărata boală. \*\*\*

\* B. Pérez. La maladie du pessimisme. Revue philosophique. 1892. Pg. 39.

\*\* B. Pérez. La maladie du pessimisme. Revue philosophique. 1892. Pg. 39.

\*\*\* Mulți reduc pesimismul aproape în întregime la stări absolut patologice, căutînd să găsească la baza oricărei doctrine pesimiste o deranjare psihică. Astfel D. Stocker, într'o lucrare, ce va apărea în curînd „La melancolie du Budha" susține că *Buda* însuși suferea de melancolie.

Pesimismul dispozițional este caracterizat deci printr'o *supraexcitabilitate* dureroasă, în primul rând. Sufletul reacționează dureros față de cele mai neînsemnate impresii, pe care alți oameni le pot stăpîni.

*Nietzsche* consideră ca un element al pesimismului și *indoiala*, deaceia vorbește despre *pesimismul indoiieli*, înțelegînd prin aceasta groaza de atingere, de tot ceiace e tare. Aceasta este de fapt o *fobie*,\* desigur de natură patologică, nu însă o formă de pesimism. Pesimismul ca atare, chiar dacă presupune oarecare perturbări fiziologice și psihice, nu poate fi considerat ca o boală, deși este, cum zice *Nietzsche* „un semn al unei sărăcii adinci de viață“.\*\*

Dacă la această predispoziție înăscută se adaugă și motive raționale de durere, considerații teoretice, atunci se ajunge la o nouă formă de pesimism – la pesimismul reflexiv.

### B. Pesimismul reflexiv

Pe măsură ce se dezvoltă reflexiunea omului, el vede că nu este izolat în lume, că nefericirea există pretutindeni; reflectează asupra prea marei distanțe care îl separă de ceiace dorește și atunci ajunge să formuleze argumente raționale pentru întemeierea obiectivă a dispoziției sale subiective, pesimiste. Intervine astfel rațiunea. Pesimismul reflexiv se grefează pe cel dispozițio-

\* *J. Déjérine*. *Semiologie des affections du système nerveux*. Paris 1914.

\*\* *Fr. Nietzsche*. *Der Wille zur Macht*. Leipzig 1912. III-IV Buch. Pg. 161.



nal, dar el devine conștient prin gândire. Motivele, care contribuesc — pe lângă predispoziția inițială — la dezvoltarea pesimismului reflexiv sînt: a) fenomenul morții, precum și observarea „indiferenței și impasibilității naturii față de om“, cum afirmă *Boutroux*,\* căci omul conștient este afectat de gingășia și fragilitatea soartei umane în mijlocul acestei naturi, care vede pe om dispărînd și își continuă totuși nepăsătoare mersul său. Nu este omul, în cazul acesta, o jucărie a soartei? La ce bun sforțarea noastră dacă putem fi distruși în orice moment, fără ca nimic să se schimbe în univers?

b) *Nedreptățile sociale* sînt deasemenea motive de descurajare, ce duc la pesimism.

Pesimismul reflexiv se dezvoltă în două forme:

1) *teoretic*, care vrea să întemeeze pesimismul pe argumente teoretice, 2) *practic-social*, care deduce nefericirea individuală din mizeriile și nedreptățile sociale, căci durerea individuală este numai o părțică din suferința societății, în care trăim.

*Pesimismul teoretic* cuprinde și el următoarele trei direcții: 1) *teologic*, 2) *filozofic-metafizic* și 3) *științific*.

## I. *Pesimismul teoretic*

### a) *Pesimismul teologic*

Aceasta e cea mai veche formă în care s'a dezvoltat pesimismul, de aceia *Camille Bos* cre-

\* *Emile Boutroux*. Questions de morale et d'éducation. Pg. 56.

de chiar că pesimismul este, prin natura sa, de „esență religioasă”. \* Pesimismul teologic neagă existența fericirii pe pământ, precum și susținerea că divinitatea a creat o lume bună. Pesimismul teologic poate fi: anterior creștinismului, deci *păgîn*, apoi *creștin* propriu zis și în cele din urmă *ateu*.

1) Ca formă tipică a pesimismului teologic păgîn e considerat, în genere, *budismul*, care a întemeiat, cum afirmă Metchnikoff, doctrina pesimismului însuși. Aceasta este de altminteri credința general răspândită, pe care o admit cei mai mulți filozofi. \*\*

Credem însă că se comite o eroare, făcându-se din budism o formă păgînă de pesimism și vom dovedi aceasta prin o scurtă analiză a budismului.

Cuvîntul *budism* vine dela Buda, care nu e un termen propriu, un substantiv, cum se crede în genere, ci e un adjectiv prin care se arată starea de spirit a acelor care au dobîndit *bôdhi*, adică o cunoștință integrală, superioară. Buda înseamnă „acel ce s'a deșteptat”. Intemeietorul budismului se numește *Siddartha Gôtama*. El s'a născut la jumătatea sec. VI a. Chr. la Kapilavasthu în nordul Indiei. El nu era fiu de rege, cum se spune, ci făcea parte din casta aristocrației militare.

Tatăl său era probabil un prinț feudal, un fel de șef de trib. Mama sa a murit la cîteva zile după nașterea lui și de aceia el a fost crescut de o mătușă. I se mai zice *Sakya-Muni* adică

\* *Camille Bos. Pessimisme, féminisme, moralisme Paris 1907. Préface. III.*

\*\* *Vezi Rudolph Eisler. Der Pessimismus. Handwörterbuch der Philosophie. Berlin 1913.*

ascetul familiei Sakyas. Foarte de tânăr s'a însurat și a avut un fiu, *Rthula*, pe care însă nici nu l-a văzut cind era mic, căci imediat după nașterea lui, Buda a părăsit soția și copilul. În timpul unei nopți întunecoase el a plecat din casa luxoasă, unde i se puse totul la dispoziție, pentru a fi sustras dela preocupările și inclinațiile sale pesimiste. Era atunci de 29 de ani.

El a căutat să învețe la profesorii vestiți de pe acea vreme, dorind să ajungă la cunoștința clară, la adevăr. Dar a plecat nemulțumit dela ei, căutînd să găsească singur, prin propria sa meditație, adevărul. Mulți camarazi, atrași de inteligența lui, l-au urmat, văzînd în el un nou și virtuos profesor.

Siddartha Gôtama postea mult, era un ascet extraordinar, dar într'una din zile a avut o sincopă prelungită din cauza vieții lipsită de lucrurile absolut necesare. Atunci el s'a hotărît să schimbe felul de viață și a început a se nutri. Acei care îl urmaseră, văzînd această schimbare, au crezut că Buda renunță la ascetism și l-au părăsit. Rămas singur el a avut într'o noapte o revelație, prin care a cunoscut secretul lumii și al vieții.

Buda a formulat doctrina sa în *patru adevăruri fundamentale*, în care și-a concentrat el toată concepția despre viață. Primul adevăr este *afirmarea realității suferinții*.

Intr'adevăr Buda spune că „nașterea e suferință, bătrîneța e suferință, boala, moartea totul e suferință; a fi legat de ceiace nu iubești e su-



ferință, a nu-ți realiza dorința e suferință.\* În rezumat cele cinci elemente, care formează ființa noastră, sînt suferința". Aceste cinci elemente sînt: nașterea, bătrînețã, moartea, iubirea și dorința: toate cuprind în ele suferința, căci viața omenească curge ca un torent și dispăre ca un fulger, dar în ea e nu timp infinit de mult pentru suferință. Conținutul sufletului nostru, în întregimea sa, e durere.

*Al doilea adevăr*: cauza suferinții este *dorința izvorită din ignoranță*. Ființele nu au personalitate, zice Buda, căci ele constau din elemente mobile, veșnic schimbătoare. Din această impermanență a elementelor provine durerea. Nu există personalitate, ci totul e un flux neconținut, o curgere de stări sufletești. „Anatta”—fără eu aceasta e omul. De ce totuși avem iluzia unei personalități constante? Pentru că ignoranța noastră produce tendința către eu, dorința de a ne apropria unele lucruri, de a avea unele satisfacții iluzorii. Conștiința adevărată însă dă naștere liberării de eu, căci vedem că în suflet nu e nimic permanent.

L. Narasu\*\* vrea să facă o adevărată metafizică și să explice lumea și personalitatea umană prin budism. El afirmă că la origine există o potențialitate inconștientă (avidya), în care se naște tendința către organizație. Sub influența acestei tendințe se produc un fel de agregări în forme, din care se nasc mai departe organismele cu senzibilitate (vynāna),—înzestrate și cu puterea de a deosebi ce e constant (eul) de ce e schimbător (non-eul).

\* Alexandra David. *Le modernisme bouddhiste et le Bouddhisme du Budha*. Paris 1911. Pg. 48.

\*\* Vezi Alexandra David op. cit.

Prin conștiința individuală, ce se dezvoltă în aceste ființe, începe experimentarea plăcerilor și durerilor. Aceste experiențe, din cauza lipsei de cunoștință a omului, dezvoltă dorința de satisfacție individuală dar spune Buda, într'un aforism al său, „caracteristica proprie a dorinții este, zic înțelepții, de a nu fi satisfăcută“.\*

Aceste două adevăruri ar îndreptăți susținerea că budismul este pesimist, dar Buda nu s'a oprit la această constatare dureroasă a suferinții și a nimicniciei, ci a căutat să salveze pe om din suferință, construind și alte adevăruri pozitive, afirmătoare a putinții de mîntuire. Budismul susține că suferința poate fi înlăturată. Această credință e miezul doctrinei budiste. Ea formează cel de al treilea adevăr.

În sfîrșit *al patrulea adevăr* arată calea pe care se distruge suferința. Această cale e un drum cu 8 ramuri: credința, voința, vorba, acțiunea, mijloace de existență, efort, atenție, meditație—toate *drepte* sau conforme adevărului, într'un cuvînt „fiecare dintre manifestările vieții mentale, fizice și sociale să fie deplină și completă în sfera sa“.\*\*

Scopul vieții trebuie să fie, după budism, ajungerea *Nirvanei*. Dece este Nirvana idealul suprem? Pentru că în această lume nu este nimic constant — *contemplarea impermanenței* ne obosește. Această serie neconținută de începuturi și sfîrșituri, ni trezește în suflet dorința de liniște, de repaos. Nirvana e idealul acestui repaos. În al doilea rînd, observînd viața din

\* Jean Lahor. Op. cit. Pg. 92.

\*\* Alexandra David. op. cit. Pg. 90.



jurul nostru vedem pretutindeni durere, care ne impresionează și ne face să avem dorința de a contribui la ușurarea durerilor. Din această cauză budismul predică iubirea infinită, caritatea absolută. Pentru combaterea suferinții budismul dă chiar unele precepte exterioare, de ex. recomandă *castitatea absolută*, abținerea de la plăceri mondene, condamnă furtul, omuciderea, etc.

Pe ce cale se poate ajunge însă Nirvana? Prin *reflexiune*, prin stăpânirea și raționalizarea sufletului, deaceia budismul recomandă liberarea de pasiuni.

Mijlocul cel mai bun pentru evitarea suferinții este, după Buda, *meditația*, adică concentrarea spiritului asupra ideii binelui și asupra sa însuși, pentru a dezvolta bunele dispoziții în suflet. Prin meditație se învinge dorința și suferința, se ajunge la Nirvana. Dar ce e Nirvana? În sensul budist propriu zis ea nu este altceva decât cel mai înalt grad de sfințenie, de înțelepciune — sau, cum zice Alexandra David, e „o stare mentală realizată pe acest pământ de o tiință vie și nu un paradis, care poate fi atins numai după moarte”. \* Nirvana e deci un repaos infinit, nu o salvare după moarte.

În filozofia modernă mulți înțeleg prin Nirvana *neantul absolut*. Nu se poate interpreta însă Nirvana în acest sens, după părerea lui Alexandra David, pentru că *neant* înseamnă distrugerea a ceva persistent, ori budismul neagă permanența eului și ca atare nu poate înțelege prin Nirvana distrugerea a ceva permanent, deoarece nu recunoaște nimic permanent. Aceasta

\* Alexandra David. Op. cit. pg. 187.



este părerea care ni se pare cea mai îndreptăţită.

După Buda senzul Nirvanei e *moral*, nu *metafizic* — așa că prin Nirvana trebuie să înțelegem stingerea dorințelor, a pasiunilor, dobândirea unei liniști absolute prin reflexiune, care distruge iluzia eului. Prin o voință puternică, prin meditare concentrată, se poate ajunge la această liniște. Dacă acesta este budismul, poate fi el considerat ca o *speță* de pesimism? Pesimismul tăgăduiește posibilitatea fericirii, pe când budismul vede această fericire în liniște, și crede că se poate realiza chiar pe pământ.

Pentru aceste motive, deși budismul recunoaște existența și generalitatea suferinții, totuși împărtășim părerea că doctrina lui Buda nu este o formă a pesimismului teologic.

Se pare chiar că pesimismul păgîn, despre care vorbește *C. Bos*, nici nu există, intrucit religiile păgîne sînt caracterizate tocmai prin afirmarea speranței și credinții în fericire. Nici chiar la scepticii din antichitate, care s'ar apropia mai mult de pesimism, nu găsim pesimismul propriu zis, căci și ei susțin *adiaphoria*, care e tot una cu indiferența absolută, — ori aceasta exclude pesimismul care e caracterizat prin afirmarea pozitivă a suferinței.

2) A doua formă a pesimismului teologic e *creștinismul*. Într'adevăr religia creștină are caractere comune cu *idealismul* și cu *pesimismul*, căci toate aceste trei concepții exprimă un fel de dispreț de viață. În biblie găsim de pildă, condamnarea omului ca să trăiască din sudoarea frunții sale, să îndure suferința muncii grele pentru a expia păcatele. Nu trebuie să se uite

însă că religia creștină disprețuește numai viața trupească și pămîntească. Ca reprezentant al pesimismului creștin e considerat *Pascal*, în cugetările căruia este desigur o notă pesimistă. Pesimismul său are însă un caracter *etic*. Omul este, după Pascal, plutitor între nestatornicie, plictiseală și neliniște. El e mare prin cugetarea sa, dar e nenorocit, căci nu știe nici de unde a venit, nici unde merge. Pe lângă această suferință de natură intelectuală, trebuie să mai avem în vedere, zice Pascal, și *contradicțiile sentimentului*, căci în sufletul nostru există sentimentul imposibilității de a ne elibera de rău pe deoparte și de a face binele pe de alta. Rațiunea înăbușă sentimentele spontane, iar excițiile senzibile momentane împiedică rațiunea de a se exercita. Toate tendințele sufletului nostru sînt contrazise, căci în locul adevărului, către care tindem, găsim nesiguranța și în loc de fericire suferim mizeria și sfîrșim prin moarte. Aici e tragedia omenirii: nu putem renunța la adevăr și fericire, dar nici nu le putem dobîndi. În lume e mult rău, soarta e neînduplecată, știința omenescă este neputincioasă față de misterele naturii, dar totuși Pascal nu ajunge la un pesimism creștin, ci din contra el caută salvarea în credință, în adorarea forței supreme, care se manifestă în toate fenomenele naturii. Rațiunea e ajutată de revelația divină, care arată omului că nu trebuie să disprezeze de suferință.

De fapt creștinismul recunoaște suferința, disprețuește viața pămîntească, fără însă a tăgădui existența fericirii, pe care o așează în lumea suprasenzibilă. B. Pascal admite această concepție creștină, care în esența sa nu e pesimistă.

Din contra creștinismul ar reprezenta mai mult un *eudemonism transcendent*, deoarece susține existența fericirii supreme în viața de dincolo, în transcendent. Ca o reacțiune contra secolului XVII, caracterizat prin materialism care a dus la distrugerea încrederii în viață, în valorile spirituale, apar în secolul XIX cugetători, care proclamă caracterul optimist și creator al creștinismului. Așa e *de Bonald*, care susține că creștinismul nu predică suferința și durerea, condamnând viața și că acel blestem, de a trăi în sudoarea frunții și în muncă grea, nu înseamnă alt ceva decît că orice rău e o pedeapsă dată de Dumnezeu.

*Lamennais* reprezintă și el concepția optimismului creștin.

Cu atît mai mult se poate vedea că, în esența sa, creștinismul nu e pesimist, cu cît se știe că, în începuturile sale, a fost o religie de mîngiere a celor slabi, a săracilor și asupriților. Ca și socialismul, creștinismul are unele idei pesimiste, dar în fondul său este optimist.

3) În sfîrșit a treia formă — *pesimismul-ateu* — e numit tot teologic întrucît e în legătură cu concepția fericirii, așa cum o înțelege religia în genere. Aceasta e adevărata formulare a pesimismului teologic.

Ateismul, pornind dela experiența dureroasă individuală, face generalizări și conchide că lumea întregă e rea, că nu există Dumnezeu, deoarece e atîta suferință în omenire. *Leopardi* reprezintă un asemenea pesimism. Dumnezeu nu există, căci, Dacă există și e bun, cum spune biblia, atunci cum se explică răul? Dacă există totuși, atunci el e rău, căci a creat oameni răi



dela natură, care devin din ce în ce mai avizi, mai egoiști și imorali.

Teismul dă senz, valoare vieții, pe când ateismul, tăgăduște vieții senzul, îi ia orice ideal, deaceia ateul predică adesea sinuciderea. Atunci cînd individul neagă orice forță superioară, din cauza existenței suferinții pămîntești, nu-i mai rămîne nici o speranță, nimic care să-l mai susțină în viață.

Pesimismul teologic, subt toate formele enumerate, nu se explică decît dacă interpretăm religia și credința în Dumnezeu în mod naiv. Numai dacă concepem divinitatea ca o forță, care poate interveni și întrerupe lanțul cauzalității naturale și care produce răul, numai atunci putem ajunge la pesimismul teologic. Dacă așa numitul destin fatal îl considerăm ca un produs al divinității, atunci Dumnezeu e rău, provoacă în mod conștient durerea omenească.

În această privință religia mozaică are cele mai multe elemente, care pot duce la pesimism, deoarece *Iehova* e înfățișat ca un zeu rău și răz-bunător, de care oamenii trebuie să se teamă. Zeul acesta e o amenințare continuă pentru om.

Religia creștină însă nu poate, în niciun caz, să ducă la pesimism, căci ea vrea să aducă mîngiere nenorocitului și să dea un senz înalt vieții. Creștinismul a apărut într'un timp cînd era prea multă suferință și deci mare nevoie de mîngiere și tocmai aceasta vrea să facă el fericiind pe cei ce sufăr. Doctrina creștină recunoaște durerea, suferința, ba o recomandă chiar ca un mijloc de a ne învinge pe noi înșine, deschizînd perspectiva fericii supra-terestre. Dumnezeu e bun, mîntue pe om, îl desleagă de păcat

de *conservarea speței*. Acesta din urmă e cel mai puternic instinct, el dă naștere iubirii, care nu e altceva, după Schopenhauer, decît dorința sexuală. Pe doi amănți îi mîină unul către altul voința speței, care vrea să se obiectiveze într'un nou individ. Dece caută totuși bărbatul iubirea cu o anumită femeie? Pentru că, răspunde Schopenhauer, voința vrea să reprezinte caracterele speței sănătoase, frumoase, tinere.

Voința oarbă din lume capătă conștiință prin reprezentare, care îi arată obiectul său. Obiectul voinții e *viața*, deaceia toate ființele sînt stăpînite de *voința de viață*. Dar face această viață să se sacrifice omul pentru ea, să sufere dureri infinite? se întrebă Schopenhauer. Răspunsul său e negativ-pesimist. Viața e o neîntreruptă suferință și motivul fundamental al acestui fapt este în însăși natura voinții. Intr'adevăr voința este un efort, efortul e suferință, căci el arată o imperfecțiune, o lipsă și noi ne trudim să dobîndim ceva pe care nu-l avem. Dacă voința este efort și dacă ea e ultimul element al naturii noastre, urmează că nu există fericire. Prin urmare viața este voință, voința este sfortare, sfortarea e durere — deci concluzia logică e că viața e durere. Ceiace considerăm noi drept plăcere, fericire, nu e decît o stare negativă, o încetare momentană a durerii — singura realitate pozitivă fiind durerea. Chiar clipele rare de plăcere, pe care le poate avea cineva, sînt condiționate tot de durere, deoarece plăcerea e mulțumirea unei dorinți, dar dorința presupune un sentiment de lipsă a ceva, căci dorim ceiace ne lipsește. Prin urmare în mod nemijlocit ni este dată numai durerea, suferința, mulțumirea fiind o cunoștință.



mediată prin amintirea suferinții care a încetat. Negativitatea fericirii se explică prin aceea că voința, a cărei obiectivare e omul și toate celelalte fenomene, e o tendință fără scop și fără sfârșit. De îndată ce această voință orbă a ajuns la senzibilitate și inteligență, vede că viața e concurență și distrugere, luptă nesfârșită. Viața noastră în treagă este numai o înșelăciune: în tinerețe ni facem iluzii, alergăm după o fericire zadarnică, după o chimică, căci numai suferința e reală. Momentele rare din viață, în care nu sîntem stăpîniți de durere, le găsim întotdeauna în trecut sau în viitor, căci «farmecul depărtării ni arată un paradis, care dispare cași o iluzie optică». \* Prezentul, pe care îl trăim noi, îl compară Schopenhauer cu un „mic nour întunecat, pe care vîntul îl poartă pe suprafețe însoțite; înaintea și îndărătul său totul este luminos, numai el face mereu umbră. Deci el este totdeauna nesatisfăcător; viitorul este nesigur, iar trecutul ireproductibil”. \*\*

Prin urmare noi avem mereu în față actualitatea, prezentul acesta plin de durere. Urmărim în viață o rază de soare către care aspirăm cu toate forțele sufletului nostru, care însă este intangibilă. După o experiență dureroasă mai îndelungată dispare încrederea în fericire, viitorul nu mai e privit cu încredere, ci cu spaimă. Schopenhauer spune: „în tinereța mea, cînd bătea cineva la ușă, mă apuca bucuria și-mi ziceam:

\* A. Schopenhauer. Die Welt als Wille und Vorstellung, Bd. II. Cap. 46. Pg. 318.

\*\* Idem.



acuma vine! Dar mai tîrziu mă apuca un fel de spaimă și mă întrebam: ce mai vine? "\* În viața omenească sînt realități pozitive, după Schopenhauer, numai *durerea și plictiseala*. „În măsura în care izbutim să ne depărtăm de una ne apropiem de celălaltă și viceversa, așa că viața noastră înfățișează în adevăr o oscilație mai mare sau mai mică între amîndouă“. \*\* Durerea vine din nevoi și lipsă, uritul din prea multă siguranță și prisos. Plictiseala e sentimentul că viața e o povară, deaceia dă naștere tendinții de a căuta mijlocul de a scăpa de ea. Această mizerie a vieții crește odată cu dezvoltarea conștiinței, a inteligenței — deaceia dintre toate viețuitoarele omul e cel mai nenorocit, iar dintre oameni acel care are simțirea mai fină — *geniul*.

Baza mizeriei, a suferinții omenești, este *natura voinții* — totuși Schopenhauer mai admite și alți factori accesorii, care produc suferința, durerea. Unul dintre aceștia e *obișnuința*, care mărește senzibilitatea pentru durere, slăbind din plăcere. Apoi *moartea*; vederea morții face pe om să sufere și mai mult. Convingerea că moartea e ceva inevitabil produce o impresie dezastruasă. Viața nu este decît un mers către moarte, căci tot omul e făcut ca să moară — deci trăim numai pentru a suferi mereu și pentru a avea spectrul morții în față în fiecare moment. Moartea se joacă cu această pradă a sa, viața, înainte de a o înghiți.

Singurul lucru care îi rămîne omului, pentru

\* A. Schopenhauer Aforisme. pg. 399.

\*\* Idem. Pg. 39.

a scăpa de suferință, zice Schopenhauer, este să se refugieze în *contemplarea operelor de artă*, căci în acele momente el nu mai este stăpinit de voință, ci contemplează *ideia pură*, nu ideia în raport cu dorințele și voința sa. Dar aceasta nu e un remediu al mizeriei vieții în genere, căci contemplarea artistică e accesibilă unor firi alese, numai. Care ar fi atunci conduita omului înțelept? se întreabă Schopenhauer. Să renunțe la viață, să nege voința interioară. Prin urmare remediu suferinții este *negarea voinții de viață*. Această negare se poate face pe trei căi, și anume: prin *misticism, ascetism și artă*. Consolare pentru durere nu există. „Culina nebuniei, zice Schopenhauer, este de a voi să fii consolată — înțelepciunea constă în a înțelege absurditatea vieții, goliciunea tuturor speranțelor, inexorabila fatalitate legată de existența umană.“

Misticismul face să dispară ceiace este individual și fenomenal, producind numai contemplarea ideilor eterne, a infinitului. În al doilea rând ascetismul suprimă voința de viață, căci prin el se renunță la seducerile vieții, la impulsivitatea sexuală, care e semnul cel mai evident al voinții de viață.

Posturile, mortificarea cărnii, arată că omul renunță la viața individuală. Sinuciderea nu o aprobă însă Schopenhauer, căci ea nu denotă o renunțarea la voința de viață, ci din contra e o afirmare a acestei voinți, deoarece nu se sinucide decât acel ce dorește o viață ușoară, fără lipsuri și dureri.

*Moartea prin foame* e singura formă practică de renunțare, căci numai atunci voința este în adevăr stinsă, când nu mai are nici imboldul pentru satisfacerea cerințelor celor mai necesare.



Prin aceasta va scăpa omul de suferința infinită din lume.

Aceasta e concepția pesimistă a lui Schopenhauer, care a încercat să dea un fundament filozofic ideii pesimiste.

Influența filozofiei pesimiste a lui Schopenhauer se resimte foarte mult în opera lui R. Wagner, care își găsește izvorul de inspirație adesea în această filozofie. Deaceia „drama wagneriană e plină de o tristețe rea, care ajunge la neantul voinții și la secarea simțirii“, cum zice *Pierre Jay*\*. Acest geniu muzical, care e Wagner, din cauza exilului îndurat, a necazurilor, a mizeriei și a sănătății alterate, a acumulat în sufletul său toată amărăciunea pesimismului. Zilele negre, pe care i le făcea o soție vanitoasă, precum și filozofia lui Schopenhauer, contribuie să-l influențeze și mai mult, să-l întărească întrucâtva în direcția această de gândire. Wagner însă nu are un sistem filozofic, ci cugetarea sa suferă toate oscilațiile simțirii sale de artist.

Problemele mari din filozofie, ca acea a *iubirii*, a *morții* și a *senzului vieții*, le-a exprimat în operele, în dramele sale muzicale. În opera lui Wagner până la 1854 se vede influența *creștinismului idealist*, cu o nuanță măreață de *pesimism*, iar după această dată se resimte influența lui Schopenhauer.

Wagner pleacă dela aceeași concepție cași Schopenhauer, căci admite că universul are la baza sa *voința*, că lumea întregă e minată de o impulsione oarbă, care devine încetul cu încet

\* *Pierr Jay*. La pessimisme wagnérien. *Revue philosophique*. 1896. (Recensat de Ariéa). Pg. 417.



mul conștiință și că această conștiință nu e altceva decit constatarea suferinții, a durerii. Omul, care este cel mai conștient, în regnul viețuitoarelor, suferă cel mai mult. El își sporește mai ales durerea prin faptul că vede identitatea dintre el și celelalte ființe care suferă și astfel are milă de durerea tuturor. În dramele sale: „Vasul fantomă” sau „Olandezul zburător”, în „Tannhäuser”, „Lohengrin”, ca și în celelalte, exprimă Wagner pesimismul, în mod intuitiv, artistic. În „Vasul fantomă” e vorba de un olandez, care rătăcește neconținut pe mări cu vasul său fantomă și cu un echipaj de spectre. El reprezintă veșnica *tendința după repaus*. *Tannhäuser* deasemenea expune conflictul dintre *setea de voluptate și renunțarea ascetică*. Tot așa *Lohengrin* e interpretat în sens pesimist, căci reîntoarcerea lui Lohengrin în țara sa, atunci când el a fost nevoit să-și destăinuiească divinitatea, ar fi refugiul artistului, respins de lume, în visurile sale. Idealul coborât pe pământ din seninul unui suflet e condamnat să dispară, dacă nu întilnește credință absolută.\*

*Tristan și Isolde* e opera în care se exprimă strigătul durerii insuportabile și al dorinții de moarte. Acești doi amanți se iubesc, onoarea însă îi desparte; și deoarece viața nobilă, cinstită, pe care ar dori-o, li este imposibilă, atunci se stinge în ei voința de viață. Ei mor treptat prin iubire, căci pasiunea lor găsește satisfacție în distrugerea eului. În această dramă se exprimă pesimismul mai puternic și mai impresionant, ca în oricare alta. Răul e pretutindeni pe pământ,

iubirea e plină de chinuri, numai moartea e un ideal demn.

Dacă Tristan este eroul pasiunii, *Parsival* e eroul renunțării, căci renunțarea la dorinți egoiste e principiul existenței înseși și al oricărei acțiuni. Și cu foarte acestea dramele lui Wagner sînt și *pesimiste* și *optimiste*, căci în ele eroii sînt în grade diferite, și impulsivi și resemnați, optimiști care tind către fericire și pesimiști care condamnă voința de a trăi.\*

Intr'adevăr Wagner consideră idealul ca ceva cu totul depărtat de lumea reală, care e coruptă, rea, plină de suferinți. Dar el condamnă în special viața modernă, pămîntească — nu viața în genere, căci el din fire nu e un pesimist, ci un optimist revoluționar.

Wagner nu dă o soluție pur pesimistă *problemei vieții*, căci *moartea*, către care aspiră Tristan și Isolda, nu e negația absolută, nu e o distrugere, ci e o forță pozitivă, e o *victorie*, e liberarea sufletului de sub jugul pasiunii egoiste și tendința către realitatea liniștită, suprafi-rească.

Pesimismul lui Wagner diferă mult de acela al lui Schopenhauer, deși pornește dela aceleași premise. În primul rînd Schopenhauer consideră iubirea ca un mijloc de perpetuare a suferinții, căci ea nu e decît imboldul pentru reproducerea speții, pentru continuarea mizeriei. Voința de viață poate fi distrusă prin contemplare estetică și prin ascetism. Wagner însă face din iubire nu un motiv de durere, ci un mijloc de negare a

\* *Henri Lichtenberger*. Ricard Wagner. Poète et penseur. 1898. Pg. 114-115.



voinții de viață chiar. Intr'adevăr iubirea într'un grad mare, așa cum e în „Tristan“, duce la dorința de renunțare la tot ceiace este egoist, la voința individuală, la *eu*. Iubirea duce la moarte, dar și la liniște, la salvare, așa crede Wagner.

În al doilea rînd, pentru Schopenhauer moartea e un capăt definitiv de drum, pe cînd pentru Wagner ea este începutul unei vieți nouă, a vieții lipsită de durere. În opera lui se face astfel o sinteză a pesimismului cu optimismul, „a urii sale față de realitatea modernă și a credinții sale indistructibile în destinul umanității.“

Schopenhauer reprezintă un pesimism exagerat condamnînd în mod definitiv lumea și tăgăduind absolut existența oricărui element de fericire. Wagner convine, cu Schopenhauer, că lumea e rea, deplorabilă, dar nu se oprește la constatarea suferinții, ci crede în posibilitatea unei salvări viitoare. Admite și dînsul că natura voinții, care este elementul esențial al universului, e egoismul, dorința nelimitată de putere, de fericire în detrimentul altuia, dar totuși omul poate vedea, își poate da seama că această voință se chinuște zădarnic. În deosebire de Schopenhauer, care consideră ca singurul mijloc pentru încetarea suferinții slăbirea voinții de viață, Wagner susține că nu distrugerea, ci transformarea voinții poate duce la mîntuire. În modul acesta admite Wagner că lumea nu este absolut și definitiv rea, ci că totul se poate schimba în bine. Răul și suferința sînt produse ale societății moderne și se pot schimba odată cu transforma-

\* *Henri Lichtenberg*. Richard Wagner. Poète et penseur. Pg. 321.



rea stării de acum. Wagner merge și mai departe, admițind posibilitatea regenerării absolute prin ajutorul religiei. După aceste idei l-am putea considera pe Wagner mai bine un reprezentant al pesimismului creștin, căci el făgăduiește numai fericirea pămîntească, admițind însă salvarea de durere prin iubire, credință, speranță. Astfel vedem că Wagner pornește dela filozofia pesimistă a lui Schopenhauer, dar nu se oprește la dinsa, ci merge mai departe, ajungînd la un optimism transcendent.

Continuator adevărat al lui Schopenhauer este *Julius Bahnsen*, care depășește chiar pe maestrul său. Acesta neagă orice element logic și rațional din lume, considerînd viața, în totalitatea ei, ca domeniul absurdului, al iraționalului. Nici Nirvana budistă nu e un ideal, căci e o himeră înșelătoare. Bahnsen nu admite nici măcar acea singură plăcere, pe care o admitea Schopenhauer, contemplarea estetică, căci în univers nu există o ordine rațională și un plan armonios. Lumea e în mod absolut și definitiv rea. Bahnsen este reprezentantul formei celei mai extreme de pesimism.

Un alt reprezentant mai sistematic al pesimismului filozofic este *Eduard von Hartmann*. După acest cugetător, orice activitate spirituală e o colaborare a factorilor conștienți cu inconștientul. Precum un artist exprimă formele inconștiente ale talentului său într'o creațiune conștientă, tot așa conceptele gîndirii creatoare au la baza lor inconștientul.

Lumea pare a fi alcătuită din voință și rațiune, fundamentul ei este însă de natură inconștientă. Acest inconștient se manifestă mai ales

în domeniul organic. În viața psihică instinctele dovedesc existența voinții inconștiente. De altminteri întreaga viață a omului este irațională, tocmai pentru că e datorită unei impulsii inconștiente. Pentru acest motiv ar trebui să preferăm non-existența. \*

Pentru a dovedi predominarea suferinții von Hartmann aduce chiar argumente antropologice-psihologice. Astfel, după el, sînt 5 cauze de durere și de sporire a suferinții.

1. Oboseala nervilor mărește capacitatea de a simți durerea și scade senzibilitatea pentru plăcere; 2. plăcerea provine din satisfacerea unei trebuinți, dar orice trebuință [e o durere, și în genere plăcerile sînt mici și nu compensează suferințele; 3. excitațiile dela lumea din afară sînt de obicei dureroase; 4. durata durerii e întotdeauna mai mare ca cea a plăcerii și 5. în sufletul omenesc există înclinația de a da precădere durerii, în cazul cînd, într'un anumit moment, am avea cantități egale de plăcere și durere.

Pe lîngă aceste argumente, cărora v. Hartmann li atribuie o putere absolută de dovedire a pesimismului, el caută sprijin și în religie, morală și metafizică. Pesimismul, spune v. Hartmann, e un postulat al conștiinței religioase și morale; existența acestei conștiinți, cu cerințele sale, cuprinde în sine și afirmarea suferinții, a durerii.

Într'adevăr conștiința religioasă are drept con-

\* Max Etlinger. Philosophische Fragen der Gegenwart. Kempten und München 1911 cap. der neuzeitliche Pessimismus und seine Gestaltung bei Eduard von Hartmann.

ținut dorința de a ne mîntui de păcat, de rău. Dacă dorim această salvare — așa cum susține religia — atunci înseamnă că admitem existența răului, căci nu am putea dori mîndria, de n'ar exista păcatul, durerea. Prin urmare dacă conștiința religioasă e un fenomen absolut, general și definitiv, atunci există cu necesitate trebuința de mîntuire, de unde deci se conchide existența durerii, a suferinții, a pesimismului.

Din punct de vedere moral, imperativul săvîrșirii binelui nu e altceva decît recunoașterea existenței imoralului. \* De îndată ce se dau norme și se hotărăsc regule pentru înfăptuirea binelui, a fericirii semenilor, se înțelege dela sine că acest bine nu e încă realizat — altminteri nu ar mai fi nevoie de nicio recomandare morală. Astfel prin însăși existența lor, postulatul religios și moral sînt argumente în favoarea pesimismului — cum crede v. Hartmann. Mijlocul de liberare de durere este, după acest filozof, distrugerea voinții universale, sinuciderea cosmosului întreg.

V. Hartmann deosebește două feluri de pesimism: acel ce se referă la răul din lumea experienței noastre, care tăgăduiește fericirea pămîntească și pe care îl numește el *pesimism empiric*; 2. *pesimismul metafizic-absolut*, care susține că temeiul constituirii universului chiar este durere, nefericire. După v. Hartman, și Kant e pesimist, căci el tăgăduiește fericirea din lumea experienței noastre. \*

\* *Ed. von Hartmann. Zur Pesimismus-Frage. Philosophische Monatshefte. Leipzig 1883.*

\*\* *Ed. von Hartman. In welchem Sinne war Kant ein Pessimist? Leipzig 1883.*



După această expunere a pesimismului filozofic vom căuta să analizăm sistematic argumentele, pe care se bazează el și să arătăm valoarea lor.

Pesimismul filozofic se întemeiază pe trei feluri de dovezi, pe care au căutat filozofii să le valorifice, construind sistemele analizate. Aceste dovezi sînt: 1. *empirică-hedonistă*, 2. *științifică-morală*, 3. *metafizică*. Prima dovadă pleacă în mod empiric, dela faptele observate. Ea privește viața din punct de vedere subiectiv, căci cei mai mulți indivizi suferă, fapt constatat prin o metodă oarecum *statistică-aritmetică*. Prin acest procedeu s'ar putea face un bilanț al plăcerii și al durerii și s'ar vedea că acela al durerii e negativ.

Păcatul acestui argument e faptul că vrea să transforme o constatare empirică, fie ea bazată pe cît de multe cazuri, într'un adevăr general valabil, sau cu alte cuvinte, vrea să dea drept *adevăr obiectiv o constatare subiectivă*. Ideia că durerea predomină în lume presupune un bilanț al fericirii și durerii; ori din punct de vedere psihologic, un asemenea bilanț este o imposibilitate, căci nu există o măsură obiectivă comună constantă, prin care să putem cîntări fenomenele psihice, cum just observă Horwicz.\*

Oricît de constante legi psihologice ar exista, nu se poate totuși identifica trecutul cu prezentul. Stările noastre sufletești sînt variabile dela un moment la altul, sufletul se dezvoltă mereu, se crează pe sine însuși. Pe lîngă aceasta, compa-

\* *Adolf Horwicz*. Die psychologische Begründung des Pessimismus. Philos. Monatshefte 1880.

rația subiectivă este defectuoasă, căci nu se pot compara diferitele plăceri, pe care le are același om, precum nici acelea ale unor indivizi deosebiți. Plăcerile nu sînt cantități constante și uniforme, pentru care să avem o unitate de măsură obiectivă. Plăcerile și durerile se întretaies între ele, sînt așa fel combinate, încît cu greu se pot separa. *Platon* a exprimat, în formă mitică, această legătură, susținînd că la origină durerea și plăcerea se dușmăneau; dar zeii, care doresc armonia, le-a unit pentru totdeauna. *Lucrețiu*, într'o formă poetică spune: „din mijlocul izvorului delițiilor țîșnește ceva amar și în mijlocul florilor sîntem cuprinși de neliniște”. \*

Diferite senzații și sentimente izolate nu pot fi luate ca unități de măsură a plăcerii sau a durerii, căci nimic nu este mai variabil ca aceste fenomene psihice.

S'ar putea face un bilanț al fericirii sau nefericirii plecînd dela *punctul de indiferență afectivă*, se zice. Dar nici aceasta nu e un punct bun de sprijin, căci mai întăiu e dubios dacă există în suflet asemenea puncte nule afective. În al doilea rînd însă, starea de fapt e alta în facerea bilanțului plăcerii și durerii, căci întotdeauna noi luăm ca unitate de măsură una din stările afective mai frecvente. Comparăm o impresiune nouă, în ce privește culoarea sa afectivă, cu ceiace simțim noi în mod obișnuit, nu pornim dela un punct nul. E constatat că *dispoziția* transformă toate impresiunile nouă, dîndu-le tinctura sa proprie.

În afară de acestea nu pentru toți oamenii plăce-

\* *Henri Marion. Psychologie. Paris 1918 Pg. 220.*

rile și durerile sînt la fel, încît adeseaori o durere a unuia e pentru altul plăcere. Ce bilanț mai putem face în acest caz? S'ar putea alcătui un asemenea bilanț și ar avea valoare numai pentru o *conștiință universală*, în care ar fi cuprinse toate sentimentele, pe care le pot avea toate ființele din toate timpurile — dar o asemenea conștiință e un simplu postulat logic, nu însă și o realitate.

Pesimismul vrea, pornind dela dispoziții și constatări subiective, să alcătuiască o concepție despre lume, să o generalizeze, să facă un adevăr obiectiv. Dar, pentru a ajunge la aceasta, el trebuie tocmai să înlătore ceia ce e de natură subiectivă-afectivă. Argumentul empiric-hedonist rămîne deci ceva subiectiv fără valoare generală, el nu poate constitui o bază temeinică pentru concepția pesimismului. Și apoi acest argument vine în contradicție cu cel metafizic, căci dacă viața e nefericită în mod aprioric, fiind de natură volitivă—cum susține argumentul metafizic—atunci nu mai e nevoie de fapte experimentale: dacă însă experiența face dovada pesimismului, atunci nu mai are niciun rost proba metafizică—după cum just obiectează *J. Sully*.\*

Din cauza precăderii, ce se dă acestui argument, pesimismul este considerat ca o filozofie subiectivă-sentimentală sau ca o problemă de psihologie individuală. Argumentul empiric nu este deci valabil, căci nu se poate dovedi, în mod inductiv, că durerea stăpînește viața. Deaceia Schopenhauer recurge la al doilea argument

\* *James Sully*. op. cit.



(științific-moral), încercînd să întemeeze pesimismul pe cale deductivă. După el baza lumii, voința, este rea în sine, ea este izvorul tuturor suferințelor. Acest argument deductiv este însă *speculativ*. Intr'adevăr pesimismul dispozițional afirmă suferința ca o caracteristică a ființelor vii și în special a oamenilor, Schopenhauer o extinde însă chiar asupra universului în întregime. Prin urmare pesimismul *microcosmic* devine, în filozofia schopenhaueriană, *macrocosmic* sau, cum zice Braig\*, *cosmotragic*.

Schopenhauer se servește, pentru susținerea pesimismului, de psihologia voinții, făcînd însă din voință un *element metafizic* chiar, căci el și *von Hartmann* construiesc întregul univers pe baza voinții. Dar se poate extinde voința subiectivă și în domeniul materiei neînsuflețite? Și mai ales poate fi vorba acolo de o voință determinată de motive și mobile conștiente, producătoare de durere? E desigur atrăgătoare ipoteza bergsoniană că există un *elan vital de natură voluntară*, care dă naștere vieții universale — atît materiei vii cit și aceleia așa zise moarte. Dar aceasta e o simplă ipoteză metafizică. Voința, cu toate manifestările ei, rămîne un fenomen subiectiv, pe care, pînă acum, îl constatăm numai acolo unde e viață evidentă. În al doilea rînd voința aceasta trebuie să fie *conștientă* pentru a putea da naștere durerii, căci numai cînd există conștiința rezistenței și imposibilității de învin-

---

\* Braig. Der Pessimismus in seinen psychologischen und logischen Grundlagen. Zeitschrift für Philosophie und phylosophische Kritik. 1883.

gere a obstacolelor, numai atunci se produce un sentiment de durere. Conștiința disproporției dintre scopurile propuse și mediul înconjurător, dintre ideal și realitate, aceasta produce durerea. Deaceia e greu să admitem că în viața întregului univers predomină durerea, cînd știm că în el există diferite grade de conștiință, dela cea mai luminoasă conștiință până la inconștient.

Apoi pesimismul face din viața afectivă un derivat al voinții, susținînd că „plăcerea și durerea nu sînt decît satisfacerea sau nesatisfacerea voinții sau a dorinții”. \* De aici deduce Schopenhauer caracterul negativ al plăcerii, căci dacă nu e decît satisfacerea dorinții, ea nu poate avea decît un caracter negativ, fiind numai o lipsă de durere. Dorința în genere provine dintr'un sentiment de lipsă, căci dorim întotdeauna ceia ce nu avem — ori conștiința acestei lipse ne face să suferim, așa că orice dorință e întovărășită de durere. Deaceia plăcerea, pe care avem iluzia că o simțim, nu e decît suspendarea momentană a dorinții și prin urmare și a durerii legată de dînsa.

Fundamentul, pe care întemeiază Schopenhauer pesimismul, este neadmisibil, căci voluntarismul exagerat e fals; voința nu este singurul element psihic ireductibil, ci lîngă dînsa și strîns legate laolaltă sînt *cunoștința* și *sentimentul*. Dar și argumentele lui Schopenhauer sînt false: astfel nu e adevărat că orice plăcere are ca antecedent o trebuință. Sînt plăceri provocate de cauze brusce, neașteptate, după cum există și

\* James Sully, Op. cit. Pg. 205.

dureri, care nu rezultă din vreo dorință. Ce suferință presupune plăcerea estetică? Aceasta e desigur o plăcere căreia nu-i premerge nici-o durere. Tot așa nu e just că orice voință satisfăcută ajunge la *plictiseală*, deoarece plictiseala nu e un fenomen constant, necesar, al vieții sufletești, ci e ceva accidental.

Deasemenea este o generalizare grăbită afirmațiunea lui Schopenhauer că virtutea și înțelepciunea sînt excepții rare, răutatea și prostia fiind generale. E foarte greu de făcut o astfel de generalizare, de oarece viața exterioară a unui om ni poate da ocazie să-l judecăm rău. Pentru a ne putea pronunța sigur și drept asupra lui ar trebui să-i cunoaștem sufletul. *Carlyle* zice: „ce sînt greșelile, ce sînt detaliile exterioare ale unei vieți, dacă secretul interior al său, remușcările, tentațiunile sale, adevărata sa luptă, adesea dezamăgită, niciodată sfîrșită, dacă toate acestea sînt uitate?“ \*

Astfel și a doua dovadă a pesimismului filozofic metafizic nu rezistă criticii.

Al treilea argument e de *natură pur metafizică*. Ca o reacțiune contra optimismului metafizic, care susține că universul, cu tot ceiace este în el, e bun, se ridică afirmațiunea că baza cosmosului este *iraționalul*, din care se deduce mizeria, suferința lumii. Argumentul acesta tinde să dovedească non-valoarea universului în sine. El rezultă însă dintr'o valorificare subiectivă, din o apreciere a lumii în comparație cu un scop ideal. \*\* Poate exista însă un scop obiectiv al

\* *Carlyle*. Les héros. Pg 76.

\*\* *W. Windelband*. Pessimismus. und Wissenschaft. Präludien. Bd. II. Tübingen 1911.



universului? Pesimismul, punîndu-se în ipoteza optimismului că universul ar fi ceva rațional, analizează scopurile pe care le-ar putea avea el și concepe *trei scopuri metafizice*: 1) conservarea propriei ființi și stări cosmice — adică tendința de perzistență în infinit, cum zice *Spinoza*, 2) realizarea celei mai mari fericiri și 3) îndeplinirea sau concretizarea în acțiuni a principiilor morale. Niciunul dintre aceste trei scopuri ideale, afirmă pesimismul, nu poate fi realizat. În primul rînd, nimic nu se poate conserva la infinit, cel puțin nu poate perzista în aceeași formă, căci totul se transformă și moare. Evoluționismul dovedește relativitatea vieții și mărginirea ei în timp. Astfel primul scop, pe care l-ar putea avea universul, este intangibil. Referitor la cel de-al doilea, realizarea fericirii, acesta e o adevărată himeră, căci experiența însăși arată imposibilitatea ei. În ce privește principiile morale, ele sînt niște deziderate, care adeseori nu au nici-o aplicație. Dacă aceste scopuri nu se pot realiza, urmează că universul, chiar dacă s'ar baza pe ceva rațional, tot rău este, că lumea e numai durere — conchide pesimismul.

Dar acest argument metafizic cuprinde în sine adevărate contradicții, căci dacă lumea e rea și universul e construit și bazat pe suferință, de ce să ne plîngem atunci de sfîrșitul vieții, de moarte? Dacă viața e plină de mizerii, ar trebui să găsim o mîngiere în faptul că universul se va sfîrși, că viața nu e veșnică. În niciun caz aceasta nu ar trebui să fie o cauză de întristare.

Referitor la îndeplinirea principiilor morale, a

ordinii etice în univers, nu putem afirma că ea e un simplu deziderat, căci nu trebuie să avem în vedere o porțiune limitată și izolată de timp. Dacă nu privim numai actualitatea, pe care o trăim, și care ni se poate părea într'adevăr imorală, ci evoluția morală dealungul vremii, atunci vedem că în mod treptat s'a realizat un progres moral considerabil. Dela egoismul primitiv și sălbatec al primilor oameni și societăți s'a ajuns la comunitățile altruiste, bazate chiar pe sacrificii.

Oricât de rău și imoral ni-ar părea prezentul — și ni pare așa pentru că îl privim în lumina unor principii morale superioare, produse de rațiunea noastră — nu putem tăgădui totuși progresul de pînă acum. Nu vom putea tăgădui stabilirea treptată a unei ordine morale. Deci nici al treilea argument al pesimismului filozofic nu este valabil.

Ultima formă a pesimismului teoretic e cea științifică sau mai bine zis *epistemologică*, pentru că se bazează în special pe teoria cunoașterii și decurge din ea.

### c) *Pesimismul științific*

Acest pesimism tăgăduiește fericirea, sub orice formă, și mai ales neagă inteligenții și conștiinții putința de a ni procura fericirea. Nu putem cunoaște origina și scopul existenței, nu știm care este esența ultimă a lucrurilor, pentru că puterea de cunoaștere a spiritului nostru este mărginită. Forma teoretică, sub care se prezintă acest pesimism, este *scepticismul*. De ce poate fi consi-

derat scepticismul ca un pesimism? In primul rînd această concepție filozofică se îndoiește de posibilitatea cunoștinții omenești și tăgăduiește existența unui adevăr general, punînd drept măsură a tuturor lucrurilor eul individual. Dacă nu se poate stabili nimic obiectiv, general, urmează că nu există nici-o valoare culturală umană, că progresul este o simplă ficțiune, iar morala un egoism deghezizat.

Scepticismul, negînd orice valoare obiectivă, duce la un individualism excesiv, care se traduce în practică prin anarhism, după cum observă L. Stein, căci nefiînd nimic obiectiv valabil, nu poate exista nici autoritate, care să aibă putere de constrîngere asupra individului. Dacă orice cunoștință e o himeră și orice acțiune o iluzie, dacă nu există adevăr, frumos, bine general, atunci la ce trăim ?

Scepticismul închide sursa plăcerii și fericii senzibile, căci tăgăduiește chiar simțurilor puterea de a prinde adevărul și orice valoare generală. Simțurile, ca și rațiunea, ne înșeală, totul e o iluzie, deci nu există fericire. *Hamlet* și *Faust* reprezintă în mod tragic această descurajare și nefericire. In special însă *scepticismul radical* alimentează pesimismul. Acest scepticism se îndoiește de posibilitatea oricărei cunoștinți în orice domeniu, chiar de valoarea operațiilor gîndirii noastre.

Reprezentant al scepticismului radical este *Pyrrho*, care a concentrat întreaga sa doctrină în trei probleme: 1) *cum sînt constituite lucrurile?* 2) *în ce raport trebuie să fim noi cu ele?* 3) *ce rezultă pentru noi din acest raport?* La



prima problemă Pyrrho răspunde că nu putem ști nimic despre esența lucrurilor, a universului și a vieții, deoarece atât cunoștința senzibilă cât și cea rațională ne înșală. Tot ceiace vedem și simțim noi e un miraj, o înșelăciune a lucrurilor și a noastră înșine. Atunci față de aceste lucruri—cu aceasta răspunde Pyrrho la a doua problemă—trebuie să fim sceptici, să nu credem în nimic, căci încrederea în cunoștință ne aduce dezamăgiri și suferință. Soluția celei de a treia probleme este, după Pyrrho, *ataraxia*, indiferența, lipsa de orice pasiune.\*

Scepticismul a fost continuat de o serie de filozofi greci, cari au modificat gândirea lui Pyrrho, ajungând la o altă formă mai blândă de scepticism, la așa numitul *probabilism*, care admite că, deși nu știm nimic sigur, totuși putem face conjecturi, putem stabili probabilități de adevăr.

În filozofia modernă *Montaigne* și *Pascal* rezintă un scepticism moderat, care nu ajunge în niciun caz la pesimism, pentru că admite, în ultimă instanță, un adevăr sigur, acel revelat de D-zeu. Scepticismul acestor doi gânditori se transformă chiar într'un dogmatism naiv, optimist.

În sfârșit *Descartes* și *Hume* exprimă și ei gândiri sceptice, dar scepticismul lor e de natură *metodologică*.\*\* „De omnibus dubitandum“ nu e decit o metodă de filozofare, de cercetare critică a tuturor adevărurilor. Acest scepticism premerge cercetării, nu e o consecință a ei.

\* *Raoul Richter*. *Der Skeptizismus in der Philosophie*. Leipzig 1904. Cap. Die griechische Skepsis.

\*\* *Descartes*. *Discours sur la méthode*.

Scepticismul radical este însă fals. În primul rând el cuprinde o contradicție în sine, deoarece se îndoiește absolut de totul, chiar de operațiile gândirii, dar face aceasta prin ajutorul formelor acelei gândiri, de care se îndoiește.

Frin urmare recunoaște implicit valoarea legilor și operațiilor gândirii. Ne putem îndoii de obiecte, de adevăruri formulate, nici de cum însă de faptul că gândim și de formele prin care gândim.

Trebuința de a cunoaște absolutul și primul început al universului pe deoparte, granițele puterii de cunoaștere pe de alta, chinuesc sufletul și duc foarte adesea la un negru pesimism. Faust, nefericit prin cunoștință și din cauza dorului nesatisfăcut de cunoștință, care l-a înstrăinat de viață, e pe prag de a-și curma zilele. Tolstoi, muncit de problema senzului vieții, e descurajat și vrea să se sinucidă. Iată exemple de suferință, de pesimism, provenit din cauza limitei cunoștinții omenești. Cunoștința intradevăăr ridică pe om, făcându-l să nu caute fericirea în ceiace este inferior, sensibil și banal, dar nu-i poate da fericirea, pe care o dorește. Deaceia Erasme spune exagerînd „dacă se poate dobîndi vre-o cunoștință, aceasta e adesea în paguba fericirii“.\* Și totuși cultura dă omului conștiința de sine, dezvoltînd simțul demnității, și esența noțiunii de om e demnitatea. Cunoștința ocazionează, ce e drept, pesimismul superior, intelectual; dar, în același timp, poate duce și la fericire în colaborare cu alte elemente.

Pesimismul științific dealtminteri e mai rar.

\* Erasme. L'éloge de la folie Pg. 89.

Azi filozofia, deși tinde către *absolut*, respectă și recunoaște valoarea definitivă, pentru mintea noastră, a *p'incipiului relativității*. Nu putem cunoaște decît relativul, deși aspirăm către absolut și mulțumirea trebuie să o găsim în această cunoștință progresivă.

Pesimismul teologic, cel filozofic și cel științific, sînt formele sub care se prezintă, în istoria gîndirii, pesimismul teoretic, care caută să dovedească prin argumente empirico-raționale imposibilitatea fericirii; că nu reușește am văzut prin critica făcută fiecărei forme de pesimism.

Am deosebit însă, pe lângă pesimismul teoretic, și o altă formă, *pesimismul practic-social*, care se referă la forma socială de existență a omului, la societate.

## II. *Pesimismul practic-social*

Individul e nefericit în societate și prin societate, căci viața socială nu face altceva decît să producă suferința individului, să-l oblige la o sumă de acțiuni neplăcute, la sacrificii dureroase. Libertatea omului e așa fel îngrădită încît din organizația socială se nasc toate suferințele, pe care izolat poate și le-ar fi cruțat individul. Premisa fundamentală a pesimismului social este convingerea că nu există progres propriu zis. că dezvoltarea culturală nu a făcut altceva decît a sporit suferința în omenire.

Din punct de vedere psihologic și moral chiar omul a devenit, prin societate, mai apt pentru durere. 1) În primul rînd odată cu complicația naturii sale, omul devine mai sensibil pentru durere, căci întreaga sa senzibilitate se rafinează.



Tot cortegiul chinurilor și durerilor morale, necunoscute primitivului, întunecă din ce în ce mai mult viața modernă. Hipersenzibilitatea, produs al vremii și împrejurărilor, face durerile mai acute și mai profunde, afectând mai mult viața noastră. 2) Paralel cu progresul se înmulțesc și trebuințele omenești, sporesc deci nevoile, căci disproporția dintre aceste trebuinți și mijloacele de satisfacere, pe care le avem la îndemână, produce durere. 3) În al treilea loc, dezvoltarea inteligenței face ca omul să nu trăiască numai în prezent sau în trecut, ci să prevadă și viitorul și să simtă cum se apropie treptat răul, să sufere de mai înainte durerea, pe care o va îndura apoi în mod real. 4) Trăind în societate și legăturile sociale dezvoltându-se din ce în ce mai mult, crește dependența socială și grija de judecata altora, de opinia publică, astfel că omul își subordonează propria sa fericire opiniei publice. 5) Viața în comun cu semenii dezvoltă în sufletul fiecărui individ *sentimente altruiste*, făcându-l să ia parte, prin simpatie, la durerile altora.

Pesimismul social, în genere, e caracterizat prin faptul că nu ajunge la un *pasivism*, ca cel individual, ci din contra acest pesimism e uneori un *activism* foarte pronunțat. Pesimismul social nu e tot una cu *fatalismul social*, pentru că acesta din urmă duce la descurajare și la decădere prin lipsa de reacțiune în contra relelor. În deosebire de *pesimismul absolut total*, din filozofia schopenhaueriană, pesimismul social are un caracter de relativitate, căci el nu condamnă societatea în mod definitiv și pentru totdeauna, ci crede în posibilitatea îndreptării, a realizării

fericirii sociale. De fapt pesimismul social e ceva trecător, e mai mult o critică aspră a evoluției sociale.

Pesimiști de acest fel sînt: *Rousseau*, *Tolstoi*, *Ruskin*, *Carlyle* și *Ibsen*, care critică societatea actuală rău organizată, dar care cred în forța activă a idealului.

*Rousseau*. Toată dezvoltarea socială e rea, vicioasă, nefericită, după acest filozof. În anul 1749 *Academia din Dijon*, propusese ca temă pentru un premiu problema, dacă artele și științele au contribuit, prin progresul lor, la purificarea moravurilor. *Rousseau* răspunde în mod negativ, afirmînd că ele nu numai că nu au purificat moravurile, ci chiar le-au stricat, distrugînd orice fericire, pe care o putea avea omul, căci ele au viciat natura sa intimă sufletească. Dovadă despre aceasta dau popoarele, care sînt cu atît mai corupte, cu cît gustul pentru științi și arte e mai dezvoltat la ele. Ex. Atena, Roma, Egipt, etc. Știința e produsul viciului și dezvoltă mai departe viciul. *Rousseau* crede că astronomia s'a născut din supertiție, geometria din avariție și morala din orgoliu \* Omul e bun dela natură, dar societatea îl strică, ea alterează însușirile bune cu care este el înzestrat de Dumnezeu.

În o a doua lucrare a sa — prin care răspunde la o altă temă propusă de aceeași academie — asupra fundamentului inegalității printre oameni — *Rousseau* susține că nefericirea individului în societate e datorită civilizației, care a adus ne-

\* *Rousseau*. Discours sur les sciences et les arts.

egalitatea oamenilor. \* Oamenii, în starea primitivă, erau egali unii cu alții. Omul în natură era bun, nevinovat și fericit, căci organismul său robust suporta toate intemperiiile fără a fi bolnav. Din punct de vedere moral el era stăpînit de instinctul conservării, dar nu ajungea la egoism, pentru că în sufletul lui era și mila pentru ceilalți.

Prin urmare Rousseau pune în contrast *natura* și *cultura*, înțelegînd prin natură *spontaneitatea*, *bunătatea*, *simplicitatea* și *libertatea*. Din contra, cultura transformă spontaneitatea în *reflexiune*, simplitatea în *complexitate*, iar în locul bunătății și libertății introduce *răutatea* și *forța*. În starea naturală, omul era „incomparabil mai fericit fără nici-o societate și fără exercițiul acestei rațiuni a cărei cultură nu servește decît vieții sociale“. \*\*

Inegalitatea primitivă, acea de forță fizică, nu producea nefericirea oamenilor, pe cînd inegalitatea consacrată în stat, în instituții, condamnă pe om pentru totdeauna la suferință. Omul, în starea naturală cînd nu exista legi, proprietate individuală, diviziunea muncii, era mai fericit ca astăzi, pentru că atunci trăia viața lui proprie, pentru el, nu pentru alții. Într'un cuvînt civilizația întregă e o nenorocire, căci ea a corupt natura bună a omului, a dezvoltat viciul și a îndepărtat pe individ dela fericirea sa naturală.

\* Rousseau. Discours sur l'Inégalité parmi les hommes.

\*\* Vic'or Delbos. La Philosophie française. Paris. 1919. Cap. J. J. Rousseau. Pg. 234.



Singurul remediu pentru încetarea suferinții și a viciului societății actuale este reîntoarcerea la natură, care întotdeauna va fi alinătoarea durerilor. „Pentru Rousseau, zice *Höfding*, izvorul vieții era totdeauna puternic și curat, chiar dacă s'ar fi tulburat. apa ce curgea din el.\*

Reîntoarcerea la natură nu înseamnă altceva decît urmarea impulsurilor spontane ale sufletului — care sînt bune la origine, trăirea deplină a vieții, libertatea, înlăturarea tuturor constrîngerilor convenționale. În acest spirit înțelege el să se crească copii și să se dezvolte aptitudinea către fericire.\*\* Viața socială e o neconținută suferință pentrucă ea produce în suflet contraziceri între dorințele și înclinațiile noastre pedeparte și datoritiile sociale pe de alta, „între om și cetățean“\*\*\*

Prin urmare progresul aduce neegalitate între oameni, el este izvorul nenorocirilor, căci stabilește valori convenționale, constrîngătoare, care înăbușă cele mai firești porniri ale sufletului. Viața socială produce o adevărată răsturnare a adevăratelor valori, înlocuind fondul moral prin simpla aparență. Viața socială ne face să avem „onoare fără virtute, rațiune fără înțelepciune și plăcere fără fericire“.

Toată critica, pe care o face Rousseau, progresului social, precum și soluția, pe care o dă el problemei fericirii sociale — reîntoarcerea la

\* *H. Höfding*. Jean Jacques Rousseau et sa philosophie. Paris 1912. Pg. 3.

\*\* *J. J. Rousseau*. Emile ou de l'éducation.

\*\*\* *H. Höfding*. J. Jaques Rousseau et sa Philosophie. Pg. 121.

natură — nu este altceva decît afirmarea concepției sale filozofice, care dă prioritate *sentimentului* asupra rațiunii. Rațiunea, care produce societatea, e izvorul viciului și al durerii, sentimentul e tendința spre bine, spre fericire. Dacă Rousseau e pesimist în ce privește progresul social, nu trebuie să se creadă însă că el cere reîntoarcerea la barbarie, căci el condamnă numai societatea, în care predomină minciuna și intriga, răutatea și aparența. Idealul de reîntoarcere la natură, la singurătate, la viața nereflectată, spontană, e un ideal de *fericire democratică*, de sinceritate, de raporturi adevărate între oameni. De aceia are dreptate *Nietzsche* cînd afirmă că Rousseau are „un ideal înăscut de ură contra culturii aristocratice”, \* a aristocrației însă cu defectele pe care i le atribuie Rousseau. În orice caz el are înclinații pentru popor, nutrind repulsiune pentru raționalism, fast și aristocrație. Rousseau ajunge astfel la un ideal democratic, de conviețuire cu cei mici, într'un mediu natural aproape de bunătatea divină. Această tendință democratică a lui Rousseau l-a influențat foarte mult și pe Kant, care, într'una din maximele sale mărturisește că Rousseau i-a îndreptat atenția către popor, învățîndu-l să onoreze pe acei mici și să-și pună știința în serviciul umanității. \*\* Dela Rousseau a luat Kant ideia contractului social, a respectului voinții celor mici. Din cauza acestei influențe — pe lîngă altele — a căpătat și

\* *Fr. Nietzsche. Der Wille zur Macht. III-IV Buch Pg. 374.*

\*\* *Kant. Aussprüche. Vorkritische Periode. Allgemeine Weltanschauung 9. Dr. Richter. Leipzig 1901.*

etica lui Kant o ușoară tinctură socialistă, deși Kant nu a fost socialist, precum nici Rousseau nu și-a însușit ideile generale socialiste.

În gândirea lui Rousseau găsim deci un pesimism față de societate, dar el sfârșește prin apologia naturii și a libertății, a credinții în fericirea naturală, care e un produs al bunelor porniri cu care este înzestrat omul dela natură.

Concepția aceasta, plină de un romantism exuberant, este isvorită dintr'o viață, care nu a aplicat niçiunul din principiile predicate, căci Rousseau era un om „genial și vanitos, prietenos cu oamenii și plin de adîncă neîncredere în ei, mizantrop și pesimist, senzual și dornic de plăceri, plin de idei sănătoase și idealist exaltat, bolnăvicios; în același timp, un luptător entuziast pentru virtute și libertate, pentru natură și adevăr, el însuși însă nu era o probă de virtute, ci sclav al pasiunilor și instinctelor, de multe ori nenatural și nesincer față de el și alții, în scrieri și acțiuni: un reformator politic, care însă din lipsă de înțelegere a istoriei vrea să răstoarne tot ce e produs istoric și distruge chiar și ceiace e foarte just și foarte natural”. \* Acesta e tabloul exact al firii lui Rousseau, reprezentant al pesimismului social.

Subt influența acestei filozofii romantice se formează gândirea marelui scriitor rus *Tolstoi*, care, în deosebire de Rousseau, *trăește* doctrina sa, o aplică el însuși în viață. *Tolstoi* pornește dela aceleași principii cași Rousseau, că știința și

\* *Theobald Ziegler*. *Geschichte der Pädagogik*. München 1893. Pg. 200-201.



progresul social nu aduc niciun folos omenirii. Rușii au adaos la filozofia lui Rousseau misticismul credinții lor religioase. Așa se explică *mesianismul slavofil*.

Partidul slavofil, la origina sa, era religios și admitea că Rusia e deosebită de restul Europei și că reformele vieții rusești nu trebuesc luate din Apus, deoarece poporul rus are în el toate elementele bune. Nu fără legătură cu filozofia lui Rousseau, el admitea că Rusia e mai curată, fiind mai departe de civilizația apuseană. Rusia poate fi salvatoarea omenirii chiar prin puritatea sa morală, deci ea va fi Mesia Europei. Aceasta susține mesianismul slavofil.

Și cu toate acestea se ridică, în această Rusie, critica lui Tolstoi, care acuză întreaga civilizație, chiar și *biserica actuală*, că a produs suferința umană. Biserica s'a depărtat de doctrina lui Christos, s'a pus în serviciul asupritorilor, tinzînd ea însăși către o putere și stăpînire pămîntească, egoistă, brutală. Viața socială modernă este izvorul suferințelor, pentrucă ea nu face altceva decît reînnoește, sub alte forme, sclăvia veche.

Astăzi există două clase de oameni: *bogații* și *săracii*. Prima clasă — a celor puțini — are în sprijinul ei întreaga organizație de stat, prin care exploatează și apasă pe cei mulți, pe săraci, deveniți acum sclăvii avuției. Guvernul și statul reprezintă violența organizată, căci constrînge pe individ prin legi — pe care le fac tot capitaliștii — și apoi prin forța armată. Va să zică organizația socială, prin natura ei, este vicioasă și producătoare de suferinți.\*

\* *To'stoi. L'esclavage moderne.*

Pe lângă aceasta însă chiar evoluția vieții spre modernism aduce durerea. În decursul vremii s'a trecut dela munca agricolă la cea industrială, la fabrici, la mașinism — dar odată cu acestea a dispărut moralitatea. După Tolstoi numai agricultura e o ocupație morală, căci cei ce pleacă dela sate, pentru a căuta de lucru în fabrici, se despart de familiile lor, prind gustul luxului și al corupției; ei devin sclavii vieții viciate, perzîndu-și sănătatea și libertatea.

Produsele intelectuale ale vieții moderne nu sînt nici ele mai morale, mai bune. Artă și știința în genere e coruptă, căci ea este creațiunea asupritorilor, ea va fi deci în serviciul lor. Știința, arta, religia, statul, sînt, după Tolstoi, idoli care trebuiesc înlăturați, căci ei aduc nefericirea, distrugînd orice izvor de bucurie în sufletul omenesc. Orice individ poate participa însă la distrugerea lor, nu în mod violent, ci prin *pasivitate*, adică nimeni să nu facă apel sau uz de forța instrumentelor de opresiune, ci să o ignoreze. Prin urmare momentan omul trebuie să reducă rolul autorității cît mai mult: să nu se pună în serviciul intimidării, primind a fi funcționar, să nu fie nici militar, iar mai tîrziu toți trebuie să colaboreze la o nouă *reformă socială* bazată pe reforma morală a conștiinții umane.

Cași Rousseau, Tolstoi vede salvarea în reînțoarțerea la natură, dar prin natură înțelege el ceva mai mult decît filozoful francez, anume revenirea la *iubirea creștină inițială*, întunecată și redusă prin organizația actuală de stat și de biserică. Esența ființei umane este iubirea și în măsura în care omul poate iubi mai mult pe semenii săi, el e mai perfect: iubirea sinceră,

dezinteresată pentru oameni, aduce progresul și fericirea individului. Iubirea este însă nu numai izvorul fericirii individuale, ci și al ordinii și progresului social, căci în societatea, care se va baza pe iubire și libertate, nu vor mai exista asupritori și asupriți, suferinzi și destrăbălați de bine, ci fiecare va trăi pentru ceilalți. Intrebându-se prin ce și pentru ce trăiesc oamenii, găsește Tolstoi că iubirea e sursa fericirii și senzul vieții.

Ruskin reprezintă un pesimism social de o nuanță estetică. După el progresul economic a micșorat din ce în ce mai mult capacitatea omului de a gusta, de a simți frumosul. Munca impusă de sistemul actual de producție proteste, pentru că intuiția și gustul estetic al lucrătorului nu se mai pot exercita. Refugiul față de lipsa de estetică a prezentului e trecutul.\* Inrudit cu Ruskin, prin aceiași oroare de utilitarism, este Carlyle.

Pentru Carlyle fericirea nu e în utilitate, ci în activitatea liberă a omului. Cași Ruskin, Carlyle admiră trecutul, lipsit de industrialism, dar bogat în personalități puternice, în eroi. Eroii trecutului sînt zii, profeții, poeții, preoții, regii, oamenii politici, care conduceau omenirea prin gîndul, vorba, simțirea și fapta lor.\*\*

Însfîrșit Ibsen completează seria acestor gînditori peșimiști asupra vieții sociale. Ibsen condamnă societatea actuală bazată pe minciună și lașitate. Acestea sînt, după el, viciile fundamen-

\* I. h. Ruski. Vorlesungen über Kunst, tradus de H. dda Moeller-Bruck. Universal-Bibliothek. Pg. 10.

\*\* Carlyle. Les Héros.



tale ale societății, iar din ele decurg toate celelalte rele; Tirania minciunii o stabilesc autoritățile, statul, căci subț masca interesului general, social, unii indivizi își satisfac propriile lor interese. Lașitatea, și ea, e produsul societății. Funcționarul, chiar dacă vede adevărul și vrea să-l urmeze, nu poate, pentru că lui nu-i e permis să aibă altă credință și voință decit aceea a superiorului său. Statul, societatea încurajează, prin organele sale autoritare, lașitatea și minciuna. Pe de altă parte *majoritatea*, turma socială împiedcă și dînsa pe individ de a-și îndeplini misiunea sa. Pe minciună nu se poate întemeia fericirea, căci, în cazul acesta, ar avea un fundament prea puțin solid, care s'ar prăbuși la prima neînțelegere dintre interesele egoiste ale mai multor propăvăduitori ai minciunii. Fericirea adevărată e posibilă numai prin *adevăr*. După Ibsen adevărul distruge aparența actuală de fericire, bazată pe minciună, dar el și crează, în același timp, fericirea superioară, temeinică. Pentru Ibsen fericirea constă în *îndeplinirea menirii omului*, în urmărirea și propagarea idealului de adevăr și bine. Dar, pentru ajungerea acestei fericiri, e nevoie de o voință puternică, de o personalitate, care să înfringă minciuna, ce stă azi la baza societății, care să se ridice mai presus de prejudecată și ipocrizie. Aceste personalități, care-și îndeplinesc menirea, devin adevărați eroi, pentru că ei au înfrînt orice pornire rea și s'au ridicat deasupra mediocrității sociale.

Și totuși Ibsen, care descrie în culori negre ipocrizia, lașitatea și minciuna — „stilpii societății” de azi — nu este un pesimist absolut, deoa-

rece dramele sale au adesea un caracter revoluționar. Ibsen nu tăgăduiește posibilitatea realizării fericirii, ci critică organizarea socială de azi, tinzând către un nou ideal de om și societate, prin ajutorul unei voinți puternice.

Pesimismul social — așa cum sumar l-am expus — reprezintă tăgada fericirii prin și în societate. Dar nici pesimismul acesta nu rezistă criticii sociologice, căci, analizând dovezile aduse, vedem că ele nu sînt convingătoare.

Astfel primul argument general, că omul devine mai sensibil pentru durere odată cu complicarea și rafinarea naturii sale, cu civilizația, are o valoare relativă, deoarece sufletul devine, în același timp, și mai apt pentru plăcere. Se știe că trebuințele se înmulțesc cu atît cu cît sînt satisfăcute mai mult. Dar satisfacerea aceasta este o plăcere — așa că trebuința nu implică numai un sentiment de lipsă, ci și unul de plăcere. Astfel plăcerile se înlănțuiesc pregătindu-și una alteia drumul. Cu cît se dezvoltă mai mult cultura, cu atît sufletul e mai capabil de a simți mai multe și mai variate plăceri, nu numai dureri.

Celălalt argument că omul, odată cu dezvoltarea culturii, prevede răul și îl suferă mai dinainte, încă nu are valoare, pentru că am putea spune că omul savurează, gustă și plăceri viitoare. Și apoi acesta nici nu ar fi un argument în favoarea pesimismului, căci dacă omul poate prevedea răul mai dinainte, atunci ar putea să-l evite prin acțiunea sa. „Savoir pour prévoir afin de pouvoir.“

Susținerea pesimistă că, prin societate, omul suferă nu numai durerea sa proprie, ci și a al-

tora are tot o valoare contestabilă. Dacă e adevărat că societatea dezvoltă sentimentul milei, al compătimirii, nu e mai puțin just totuși că ea trezește în suflet și bucuria, fericirea pentru mulțumirea altora. Tot societatea dă omului posibilitatea de a avea plăceri superioare rezultate din exercitarea virtuții. Dezinteresarea, altruismul, acestea sînt produse ale civilizației.

Mult mai important și mai plin de consecințe este argumentul pesimist care susține că viața socială, prin dezvoltarea sa, copleșește pe individ cu totul, luîndu-i orice libertate și făcîndu-l să se îngrijească mai mult de opinia publică și de împrejurările exterioare, străine vieții lui proprii. Starea de libertate nelimitată, caracteristică timpurilor primitive, e acum mult restrînsă prin impunerea unor legi generale, cărora trebuie să se supună fiecă persoană. Interesele indivizilor se limitează unele prin altele, silind pe oameni să respecte, sub amenințarea pedepsei, anumite norme. Ba chiar uneori societatea înăbușă caracterele proprii unei personalități.

Intr'adevăr viața socială are legi și obiceiuri, care sînt adevărați tirani pentru individ și de multe ori el trebuie să-și sacrifice fericirea sa proprie, pentru că i se impune aceasta de către societatea în care trăește. Acest contrast între organizația socială și individ l-au reliefat sociologii, și *Spencer* i-a dat formula tipică „individul contra statului.” Societatea este o cooperare forțată, determinată de o disciplină și un regim militarist, zice *Spencer*. Individul nu are nici-o li-

\* *Herbert Spencer. L'Individu contre l'état. Alcan. Paris.*



bertate. El suferă, în primul rînd, *tirania majorității*, a corpului, a breslei din care face parte, apoi a instituțiilor de Stat. Statul crează funcționarismul, care e o plagă socială. Tendința către socialismul de stat, către egalitate și repartiție fără deosebire a bunurilor, va determina o sclavie viitoare, producătoare de nefericire, căci va înăbuși aspirațiunile și idealurile celor buni și muncitori, în favoarea celor slabi și leneși.

Mai toți reprezentanții pesimismului social ajung la *individualism*. Astfel Rousseau crede că fericirea individului e în natură, în adevăr, în singurătate și libertate. Sistemul său pedagogic recomandă libertatea, *formarea omului-nu a cetățeanului*. Tot așa Tolstoi, recomandînd pasivitatea și nerecunoașterea autorității, ajunge aproape la un anarhism, căci în esență aceasta este anarhismul, distrugerea oricărui *arhii*, oricărui autorități. Pentru Carlyle *eroii* sînt personalități autonome, superioare, care făuresc destinele umanității. În literatura ibseniană individualismul este o notă caracteristică. Intreaga operă a lui Ibsen e ilustrarea personalității voluntare, puternică prin voință. „Dușmanul poporului, „Brand“, luptă cu spiritul de turmă al poporului, cu lașitatea, ei vor să impună adevărul. Ei sînt *singuri și puternici* prin voința lor, căci pentru Ibsen „cel mai singur e cel mai puternic“. Acesta reprezintă adevărul, el e stăpîn pe gîndirea sa, pe cînd turma e supusă tradiției și superstiției. Individualismul, la care ajunge Ibsen, nu este însă egoist, căci personalitatea superioară se coboară în popor pentru a-l ridica și pentru a face pe toți să contribuie, prin propriile lor forțe, la fericirea tuturor. Omul ideal, personalitatea pu-

ternică, după Ibsen, nu este mînat numai de voință, ci și de *iubire de oameni și de adevăr*. Individualismul lui Ibsen este afirmarea forței personalității pentru determinarea fenomenelor sociale, căci aristocrații gîndirii și ai voinții premerg societății în progres; ei însă se uită cu iubire la acei pe care i-au lăsat în urmă și vor să-i ridice până la ei.

Dar este îndreptățitoare acest individualism, care se deduce din pesimismul social? Rousseau, în primul rînd, a pornit de la premise false, căci nu se poate susține că omul se naște numai cu dispoziții bune și că societatea îl strică, ci, el se naște cu dispoziții bune și rele și depinde numai de educație, de mediul în care trăește pentru a-i se dezvolta unele sau altele. Prin urmare nu e adevărat că societatea în general și în mod absolut și exclusiv strică pe om. Omul conceput de Rousseau este o simplă abstracție, căci nu există izolat ca atare, ci omul este, prin firea lui, *sociabil*.

Viața socială e o dezvoltare naturală a instinctului social al omului, și acesta nu e ceva artificial construit. Individul nu e conceptibil fără societate, căci el nu există ca o realitate izolată în condițiile culturale normale, ci neconținut voința lui este determinată de cultura socială. Individualizarea e un proces mai tardiv, căci abea cînd a căpătat conștiința personalității sale, individul se deosebește de societate. F. Tönnies\* afirmă că societatea e rezultatul procesului evolutiv al voinții. El deosebește două feluri de voinți: 1) o voință

\* F. Tönnies. *Gemeinschaft und Gesellschaft*. Leipzig. 1887.

*originară, a speței (Wesenswille) și 2) o voință arbitrară (Willkür).* Prima e o voință oarecum instinctivă, inconștientă, impusă de alții; a doua e conștientă, individuală. Din prima se naște *comunitatea (Gemeinschaft)*, iar din a doua *societatea propriu zisă (Gesellschaft)*. Voința arbitrară se naște mai târziu, așa că procesul evolutiv merge dela comunitate către societate. Ce înțelege însă Tönnies prin comunitate și societate? Comunitatea e grupul căruia aparține individul aproape în mod organic, pentru că nu el și l-a ales, nu el l-a voit. Comunitate e familia și forma de organizare comunistă a tribului sau satului. Din contra societatea e unirea indivizilor din propria lor voință, e posibilitatea de a-și alege și de a părăsi un grup de oameni. Prin urmare trecerea dela comunitate la societate presupune individuarea. Personalitatea, după cum rezultă din teoria lui Tönnies și după cum e în realitate, nu e originară, ci derivată.

În al doilea rînd, sistemul lui Tolstoi e utopic, căci iubirea și libertatea nu sînt forțe absolute, pe care să se poată întemeia o organizare socială. Alcătuirea societății trebuie să se bazeze pe *dreptate* înainte de orice, adică pe repartizarea egală a drepturilor și datoriilor la diferiți indivizi. Greșește Tolstoi cînd cere dispariția organelor de autoritate, pentru că societatea e un acord de voinți, a cărui expresie e o voință totală, în care voințele individuale reprezintă numai direcții, elemente. Această *voință totală* cere subordonarea tuturor scopurilor individuale. Această subordonare, precum și stabilirea dreptății — necesară pentru înfăptuirea fericirii — implică existența *autorității*, care e ceva impersonal, dar care se



exercită prin persoane individuale, prin mandatar ai voinții totale. Exercițarea dreptății, îndeplinirea datoriilor sociale, presupune și forța. Prin urmare noțiunea de autoritate este implicată de însuși trebuința de realizare a dreptății — bază societății.

Pe lângă acestea, critica pe care o face Tolstoi progresului social în genere e greșită, pentru că nu produsele culturii sociale în ele înșile sînt rele, ci întrebuintarea ce li se dă de către o clasă de egoiști. Răul nu provine din existența societății, ci el își are origina în sufletul omenesc, în care cultura morală nu a putut stîrpi definitiv egoismul.

Nu neegalitatea socială e cauza absolută a durerii. Fără a intra în discuția acestei probleme, ce nu își are locul în cadrul acestei lucrări, trebuie să spunem însă că fericirea nu e cauzată numai de buna stare economică, ci ea e produsul mai ales a altui factor.

E drept că neegalitatea aduce mizeria, dar inegalitatea e un principiu fatal, produs al naturii, nu numai al societății. În natură este neegalitatea de sănătate, de forță fizică, de calități moștenite, de aptitudini: pe baza acestora s'au creat apoi neegalitățile de stare socială, sporind astfel din ce în ce mai mult pe cele naturale.

Nefericirea socială nu va putea fi înlăturată prin distrugerea neegalității, ci prin stabilirea *dreptății*, care va face să se evite, să înceteze specularea morală și abuzul de forță naturală. Neegalitatea e fatală, ea trebuie redusă însă la justele ei limite, adică să nu se recunoască decît *neegalitatea de capacitate, de putere, creatoare de cultură*. Dreptatea cere o *egalitate a condi-*

*fiilor sociale inițiale*, adică fiecă individual să aibă posibilitatea de a se dezvolta ca toți ceilalți, deci *egalitatea de valoare a personalității* în faza lor de formare. Dar nu se poate înăbuși manifestarea caracteristicilor persoanelor. Deaceia, pornind dela condiții inițiale egale, personalitățile se vor dezvolta diferit după capacitatea lor.

După cum se vede, pesimismul social nu e radical, absolut, ci e mai mult o critică aspră a stării actuale. Pe cînd pesimismul metafizic e absolut *destructiv*, cel social e *constructiv* și devine uneori chiar un fel de optimism utopic. Pesimismul metafizic e *pasivist*, căci el recomandă ascetismul, distrugerea voinții de a trăi, pesimismul social e *activist*, susținînd necesitatea schimbării organizației și conducerii societății actuale. Acest pesimism e mai mult o formă de idealism, care, constatînd disproporția dintre ideal și realitate, critică această realitate, se revoltă contra ei și cere reforme pentru viitor.

---

## CAP. IV

### Concepția meliorismului asupra fericirii

Optimismul și pesimismul sînt concepții extreme, dogmatice, bazate fie pe constatări naive, empirice, fie pe argumente raționale-apriorice. Optimismul, de exemplu, în filozofie e reprezentat de filozofi anteriori criticismului, cu foarte multe idei teologico-metafizice. În optimism este un amestec de empirism psihologic cu un dogmatism naiv metafizico-teologic, căci el admite existența fericirii pe baza dispoziției subiective, a temperamentului individual sau pe baza credinței în D-zeu sau a construcțiilor raționale. Pesimismul neagă fericirea tot în mod dogmatic, neglijînd în mod absolut datele reale ale psihologiei. Fericirea nu e o noțiune abstractă, formală, pe care să o putem întemeia independent de conținutul ei, deaceia nu din punct de vedere logic sau metafizic trebuie să o discutăm, ci în primul rînd psihologic. Pentru acest motiv răspunsul adevărat la problema fericirii se va putea da numai pe baza unei *concepții realiste a vieții*. Prin urmare trebuie să privim viața sub toate aspectele sale și în toate momentele, fără a o limita numai la eul nostru. Făcînd aceasta vom vedea că viața e o neîncetată succesiune de fenomene,



unele plăcute, altele dureroase, după diferite împrejurări. Iată un moment în care cerul frumos, aerul răcoritor, soarele mîngietor, sănătatea ce curge vie și puternică în corpul tău, te fac să te simți fericit. Dar, în apus de soare, în mijlocul acelorași binefaceri ale firei, îți simți sufletul cuprins de o vagă melancolie. Cu fiecare rază ce pălește, o umbră întunecată se strecoară în suflet. Dece ? E oare numai un regret pentru momentul plăcut ce dispare ? Sau e reacțiunea unei impulsii misterioase, care nu dă răgaz omului să simtă complet fericirea ? Așa e constituit sufletul nostru : două forțe îl mină în direcții contrare, fiecare vrea să-l atragă cu totul către sine, iar lupta lor e zbuциumul nostru sufletesc, e neconținută fugă de durere și tendința către fericire.

Recunoașterea acestui adevăr, că durerea și plăcerea sînt îmbinate laolaltă și că prin activitate omul poate micșora pe una, sporind pe cealaltă, a dus la o nouă concepție care nu mai e așa de unilaterală, ca cele studiate pînă acum, la *meliormism*. Reprezentanții acestei concepții sînt *G. Elliot, Gizykî, Goldscheid, James*. Punctul de plecare al meliorismului e afirmarea existenței progresului. E o concepție bazată pe *eclectism*, căci admite, cu pesimismul, că în lume este durere, suferință, dar recunoaște că există și bucurie și fericire. Prin voință, prin activitate, se poate trece dela această stare rea la mai bine, la fericire. Deci lumea aceasta nu e nici bună, dar nu e nici absolut și definitiv rea, ci ea se poate îmbunătăți treptat.

Concepția aceasta e cea mai justă, pentru că se bazează pe constituția normală e sufletului. Meliorismul respectă legea relativității care, a-

plicată în psihologie la sentimente în special, determină valoarea lor după diferitele împrejurări, după obiectul, durata, intensitatea și frecvența lor. Lumea din afară nu e nici bună, nici rea în ea însăși, căci aceste calificative sînt valorificări ale noastre. În sufletul nostru aprecierile sînt determinate de scopuri diferite, încît nu pe terenul metafizic sau naiv dogmatic se poate rezolva problema fericirii. Fericirea cuprinde ca element component plăcerea, dar nu se reduce la aceasta, căci ea nu exclude nici durerea. Meliorismul face din durere un mobil al acțiunii bune chiar. Fără a trage concluzii pesimiste *Ettore Regalia* susține că „durerea este antecedentul constant și imediat al mișcării mai mult sau mai puțin conștiente sau voluntare.“ \* Orice acțiune, spune acest gînditor, tinde să schimbe starea actuală, să o înlocuiască ca o alta nouă, pentru că se impun trebuinți nouă, dorinți nouă. Ori dorința și trebuința sînt întovărășite de durere. Astfel că durerea e o cauză a acțiunii, fără a fi singura. Durerea deci nu e numai constatarea unei lipse, ci e și un imbold către creațiune, către progres. Această concepție realistă a vieții o cîntă și *R. Rolland*, susținînd legătura strînsă dintre plăcere și durere. El zice: „lăudată să fie bucuria și lăudată durerea. Una și alta sînt surori și ambele sînt sfinte. Ele întăresc lumea și umplu sufletele. Ele sînt forța, ele sînt viața, ele sînt Dumnezeu. Cine nu le iubește pe amîndouă nu iubește nici pe una, nici pe alta. Și cine

\* *Ettore Regalia*. L'action a pour cause la douleur. Congrès international de Philosophie 1904. Genève 1905. Pg. 485.

le-a gustat cunoaște prețul vieții și plăcerea de a o părăsi. " \*

Prin urmare, în deosebire de optimism și pesimism, care definesc fericirea numai prin plăcere, meliorismul recunoaște ambelor sentimente valoarea lor pentru constituirea noțiunii de fericire.

În al doilea rînd, meliorismul vede în transformările sociale o neconținută perfecțiune a caracterului individual omenesc, o trecere dela egoism la un altruism din ce în ce mai larg. Odată cu aceasta se observă și o ameliorare a condițiilor de existență în societate. În felul acesta meliorismul susține existența progresului, pe care pesimismul îl consideră ca o iluzie, ce trebuie să dispară. În deosebire de concepțiile studiate care se refereau, afirmînd sau negînd, la un *progres absolut*, meliorismul admite un *progres relativ* întrerupt uneori prin epoce de regres chiar. După optimism și pesimism progresul ar fi ceva obiectiv, exterior individului — deaceia prin afirmarea sau tăgăduirea progresului se determină soarta fiecărui om ; după meliorism însă progresul e numai o apreciere, o valorificare a noastră.

În natură și în societate se petrec transformări determinate de diferiți factori, dar toate aceste transformări sînt supuse unor valorificări, sînt apreciate de noi în raport cu anumite idealuri. Din această apreciere se naște noțiunea de progres. Prin urmare, valorificarea cantitativă și calitativă a noastră, *jdecata de valoare* asupra fenomenelor, aceasta dă naștere progresului.

\* Romain Rolland. La vie de Michel-Ange. Pg. III.



Toate transformările sociale sînt în funcțiune de acțiune, iar acțiunea depinde de sufletul omenesc, de aceea valoarea tuturor transformărilor va depinde și ea de progresul culturii spirituale a omului.

După cum se constată din schimbările evolutive ale speții umane, omul a progresat în ce privește dezvoltarea emoțiilor superioare (estetice, religioase, morale și intelectuale), a gândirii abstracte și a stăpînirii de sine. Există deci progres în perfecțiunea individuală a omului, precum există și în viața socială. Se vede că omul se adaptează din ce în ce mai bine la mediul natural și social, fiind însă activ, căci el modifică chiar aceste medii. Progresul umanității în masă se manifestă prin dezvoltarea vieții sociale și a moralei.

Omenirea trece prin faze din ce în ce mai bune, tinzînd spre ideal. Nu e adevărat, susține meliorismul, că viitorul omenirii e nesigur, cum crede *Malthus*. Se știe că *Malthus* condamnă viața pe baza unei legi inexorabile, care îl sortește pe om să trăiască în mizerie. Populația crește în progresie geometrică, iar mijloacele de trai în progresie aritmetică — aceasta e legea pe care *Malthus* o consideră ca un rezultat obiectiv din datele empirice ale vieții. Consecința acestei legi e faptul că omul se găsește dezorientat și nenorocit în viață. El este la o răspîntie: în față i se deschide *drumul mizeriei*, căci dacă e mai multă populație decît hrană, unii oameni vor trebui să fie sacrificați, să trăiască și să moară în mizerie; la dreapta *virtutea*, iar la stînga *vițiul*. Legea fatală de mai sus îl împinge pe om înainte, instinctul de conservare însă îl trage îna-

poi; conștiința morală îi indică drumul virtuții, dar pe această cale e urmat de prea puțini, e prea izolat. La stînga, spre vițiu, apucă mulți, pu însă toți. Așa că bietul om stă nenorocit și nehotărît—e vorba de om în genere. De aici neduce Malthus că viitorul omenirii e nesidur.\*

Malthus greșește însă, căci legea formulată de nu e absolut valabilă. Mizeria nu este în creștere și nici omenirea în reegrș, ci treptat, treptat, se realizează binele social. Totuși dezvoltarea și rafinarea sufletului omenesc face cu omr mai sensibil acum la toate oscilațiile evolutive, deaceia uneori poate să se nască iluzia că omul e mai nefericit acum ca altă dată, că nu există progres.

Am arătat că progresul există în funcțiune de dezvoltarea psihică a omului și deci că fericirea se realizează odată cu progresul în omenre, căci fiecă treaptă de moralitate, de bunătate, e producătoare de fericire.

Cum vom putea ajunge însă la această fericire atît de dorită? *Chamfort* a spus „fericirea nu e lucru ușor, e greu de a o găsi în noi și imposibil altundeva“; *Maeterlinck* însă crede contrariul, că fericirea se poate învăța foarte ușor. El indică drept mijloc pentru realizarea ei făurirea unei vieți interioare proprii. Aceasta e o soluție frumoasă ca formă, dar vagă, căci nu arată ce trebuie să înțelegem prin această viață interioară oprie. Este oare izolarea, pe care o recomandă

\* *Charles Gide și Ch. Rist. Histoire des doctrines économiques. Ed. III. Paris 1921.*

Maeterlinck ? Dacă e așa, atunci formula sa e falsă, căci omul nu e singur în lume și nu poate trăi izolat. El poate evita multe dureri, trăind departe de societate, pretutindeni însă va simți viața socială, în sufletul său va simți nevoie de a fi cu alții. Singur — și dorind singurătatea — el își va purta pașii triști, străin poate de durerile mulțimii, dar desigur departe și de bucuriile ei. Fericirea nu poate avea un fundament subiectiv, absolut individual, ci numai unul social-etic, căci altminteri ea ar fi un fenomen variabil psihologic și nu s'ar putea vorbi despre determinarea fericirii în genere. Deasemenea nici etica nu ar fi încercat să pună ca scop al acțiunilor morale ceva subiectiv și individual.



## CAP. V.

### Fundamentul social-etic al fericirii.

Noțiunea de fericire e de natură socială și etică, deoarece individul izolat nu ar avea decît motive de mulțumire sau nemulțumire de natură biologică. El ar fi bine sau rău dispus, mulțumit de hrană sau obosit de luptă. Am putea vorbi noi despre fericire sau nefericire în această stare? Dar, în cazul afirmativ, fericirea devine ceva pur animalic, se confundă aproape în mod complet cu sentimentele organice, pe care le au și animalele.

Individul se simte fericit sau nefericit prin comparația pe care o face el între sine și ceilalți semenii ai săi, cu care trăește laolaltă. E constatat că noi simțim mai dureros sărăcia noastră atunci cînd vedem în jur, pretutindeni, bogăție; contrastul dintre viața noastră și a altora ne face să simțim durere. Superioritatea vieții altuia asupra vieții noastre ne impresionează dureros și ne face nefericiți. Atîta timp cît omul nu ar avea niciun termen de comparație, el nu ar vedea viața sa nici mai sus nici mai jos ca a altuia și ar fi mulțumit. Și dacă n'ar trăi individul în societate, n'ar simți nici plăcerea morală a altru-

ismului, nici puterea idealului intelectual, artistic, etc., și n'ar avea nici durerea rezultată din lupta pentru existență sau din egoismul unora. Fericirea-fenomenul acesta are un amestec de plăcere și durere — e de origine socială. Omul este, în societate, *obiect și subiect de bucurie și durere*, el suferă sau produce durerea, primește sau provoacă bucuria. În sufletul nostru sînt o mulțime de virtualități, de dispoziții, care se actualizează, devenind forțe reale, în societate și prin societate. Chiar conștiința despre forța personalității noastre o căpătăm prin activitatea, pe care o avem în societate, prin valorile ce creăm.

Mulțumirea individuală, produsă numai de viața proprie, nu poate fi numită propriu zis fericire, căci mediul social nu ne lasă niciodată indiferenți, ci ni trezește în suflet sentimente variate care pot înlătura chiar cu totul mulțumirea personală. *Finot* zice: „e imposibil să fim fericiți în mijlocul unor ruini îngrămădite în jurul nostru“. \* Intre fericirea colectivă și cea individuală este un raport de interdependență, de solidaritate, d. condiționare reciprocă. Deaceia noi bazăm fericirea pe doi factori, absolut necesari pentru constituirea acestui fenomen, pe *individ și societate*. La rîndul lor însă, individul și societatea sînt numai două aspecte ale aceleiași realități sau două trepte, ce duc la realitatea ideală, *umanitatea*.

Alcătuirea sufletească chiar a individului e determinată de societate. *Baldwin* \*\* ilustrează a-

\* *J. Elnot. Progrès et bonheur. Tome I. Pg. 148.*

\*\* *James Mark-Baldwin, Le développement mental dans l'enfant et dans la race. Paris 1897.*



ceastă concepție, arătând că în dezvoltarea mentală a copilului și a rasei e un raport de condiționare reciprocă, de influență din ambele părți.

Astfel el deosebește în evoluția vieții psihice a omului trei faze; 1. *faza proectivă*, în copilărie, cînd omul e pur receptiv; atunci în el se proiectează societatea așa cum este ea într'un anumit moment. În acest stadiu copilul primește toate cunoștințele dela societate; 2. *faza subiectivă*, cînd omul prelucrează ceia ce a primit de la mediul exterior, își apropiază toate elementele; și 3. *faza eectivă*, care constă în exteriorizarea produselor sufletești proprii, în creația individuală, care influențează, la rîndul ei, asupra societății. Soarta omului este astfel strîns legată de aceea a societății și invers — așa că fericirea lui depinde de viața socială.

În al doilea rînd însă *fericirea se bazează pe noțiunea de scop și mijloc*. Nu este fericit cine își pune un scop imposibil și cine alege mijloace nepotrivite pentru realizarea scopului propus. Faust a tîns către un țel imposibil, care depășea puterea omenească și de aceea a fost nefericit. Deasemenea dacă mijloacele sînt prea dureroase pentru ajungerea scopului se naște în suflet descurajarea, durerea. *Fericirea este în funcțiune de scop și mijloc*. Carlyle crede că fericirea se naște uneori din activitatea omului, indiferent de calitatea acestei activități, precum și de ceia ce lucrează el. Această credință e falsă, căci fericirea e determinată de valoarea scopului urmărit, de mijloacele întrebuintate și de rezultatul ajuns. În felul acesta fiecare poate avea fericirea după scopurile pe care le are în vedere și armonizarea lor cu mijloacele alese. Cine urmărește



o himeră desigur că va fi nefericit, idealul său neputînd fi îndeplinit niciodată. Și tot așa un scop chiar bine ales poate să nu fie ajuns, și să nu producă fericire, deoarece mijloacele de realizare nu sînt adecvate.

Se pune acum întrebarea: care sînt scopurile și mijloacele cele mai bune pentru dobîndirea adevăratei fericiri?

În acțiunile sale, omul poate avea trei feluri de scopuri: *individuale*, *sociale* și *umane*.<sup>\*</sup> Scopurile individuale sînt: conservarea de sine și perfecțiunea. Prin acestea se poate afirma cu tărie omul, dar ele nu pot da decît o mulțumire trecătoare, variabilă, care e ca și o „picătură în marea vieții”. Pentru stabilirea unei fericiri generale, durabile, e nevoie de fixarea altor scopuri în viață. Scopurile sociale se concretizează în special în simpatie, în *altruism*, în realizarea binelui social.

Desigur că mulțumirea rezultată din realizarea acestor scopuri e mult mai mare și mai constantă decît prima, căci ea face pe individ să se bucure și să sufere împreună cu alții, îi înalță sufletul. Dar individul și societatea sînt numai factori activi de realizare a unei realități supreme-*umanitatea*, iar scopurile lor sînt subordonate acesteia.

Ce este însă această realitate ideală, pe care unii o consideră ca o himeră sau ca o primejdie pentru formele actuale de organizare socială? Din punct de vedere intelectual *Herder* a înțeles prin *umanitate* „dezvoltarea tuturor forțelor

\* Vezi *W. Wund*, *Philk.* Bd. II.

pe care natura le-a concentrat în noi." Herder a accentuat această noțiune pentru a pune în valoare toate elementele vieții sufletești. Înainte de Kant sentimentul era neglijat, Kant însuși a avut în vedere mai mult elementul intelectual al vieții—de aceea Herder susținea necesitatea dezvoltării armonioase a tuturor dispozițiilor sufletești. La acest filozof, umanitatea are un senz individual, e tot una cu *esența noțiunii de om*. Dar acest concept—umanitatea—poate fi luat și în alt senz.

Caracteristic pentru om — în deosebire de celelalte animale — e faptul că participă, în mod conștient și cu tot sufletul său, la viața colectivității. Noi sintem solidari cu întregul trecut, pentru că am moștenit produsele sale culturale, care fac superioritatea noastră asupra naturii. În toate schimbările provocate de generațiile anterioare este continuitate și solidaritate, căci una a complectat pe celelalte. Această continuitate și solidaritate în schimbare creiază *umanitatea „le Grand-Etre“*, cum spune Aug. Comte.\*

Ca să simțim însă această legătură cu întregul trecut, precum și răspunderea pentru pregătirea viitorului, trebuie să se dezvolte în om toate forțele, care îl ridică pe el deasupra naturii, să se unească *rațiunea cu moralitatea, virtutea cu frumusețea*. Realizarea umanității se face deci prin transformarea treptată a omenirii în formele cerute de rațiune și morală, prin dezvoltarea însușirilor superioare, esențiale noțiunii de om.

Umanitatea o putem privi din două puncte de vedere: 1) *teoretic* și 2) *practic*. Din primul

A.ug. Comte. *Politique positive*.

punct de vedere *umanitatea e totalitatea valorilor culturale omenești*, e cultura umană acumulată. Din punct de vedere practic ea e un *ideal etic*, e tendința către realizarea unei forme superioare istorice și a unui alt om, cu sufletul ideal organizat tendința către omul și societatea perfectă. Umanitatea este idealul care determină activitatea politică și socială în genere, precum și evoluția istorică. Ea se dezvoltă însă în forme individuale și temporale, care nu sînt altceva decît *societățile naționale* de azi, al căror scop ultim este realizarea realității supreme.

Deci *scopul moral, idealul etic e umanitatea*, căreia i se subordonează toate scopurile individuale și sociale. Umanitatea e scopul care va determina fericirea; ea este, cum spune *Lehmann*, „izvorul oricărei mulțumiri adevărate.“ \*

Care e mijlocul cel mai potrivit pentru ajungerea acestui scop? Este *personalitatea*, e acel sentiment de unitate a forțelor psihice și conștiința de subordonare a scopurilor particulare față de cele generale. Prin urmare ajungem să ne contopim cu această realitate supremă — *umanitatea* — fiind personalități conștiente. Cu cît vom fi personalități mai conștiente, cu atît ne vom da mai mult seama că noi sîntem o verigă din lanțul social și că viața noastră în genere e în dependență de societate, fără de care nu putem trăi. Fericirea omenească se va întemeia pe aceste elemente: 1) scopul — crearea culturii umane, care e egală cu realizarea umanității; 2) *mijlocul* —

\* *Rudolf Lehmann. Herders Humanitätsbegriff. Kant-Studien 1919. 3-tes Heft. Pg. 253.*



dezvoltarea personalității. Am spus că umanitatea se realizează prin crearea culturii pentru că adevărata cultură presupune unirea rațiunii cu moralitatea.

Fericirea rezultată din activitatea în acest scop nu e subiectivă, nici momentană, căci ea e produsul triumfului vieții superioare asupra instinctelor și dorințelor inferioare. Crearea culturii raționale și morale și transformarea omenirii în sensul respectării acestor două idealuri, note esențiale noțiunii de om, aceasta produce fericirea. „Toate bucuriile vieții sînt bucurii de creațiune: iubire, geniu, acțiune — focuri de forță eșite dintr'un singur jăratec.” \* Prin această creațiune culturală, individul își prelungește personalitatea; prin operele sale, de orice natură ar fi ele, pătrunde el în viața umanității. Creațiunea de cultură nu înseamnă numai producerea de opere extraordinare, ci și îndeplinirea conștiințioasă a datoriei, căci prin acest fapt chiar fiecare individ contribuie la transformarea morală a omenirii.

Fericirea nu depinde numai de mărimea cantitativă a valorilor realizate, ci și de conștiința cu care au fost ele îndeplinite. Deaceia adeseori valori mici sînt foarte importante, produc mai multă fericire, fiind rezultate dintr'o conștiință curată. Prin munca noastră mică de creațiune vom scoate, cum zice Bergson „mult din puțin, ceva din nimic și (vom) adăoga neîncetat la ceiace era bogăție în lume.” \*\*

\* *Romain Rolland. Jean-Cristophe. La révolte. Pg. 16.*

\*\* *H. Bergson. L'énergie spirituelle. Paris 1919. Pg. 25.*

Către această fericire pot tinde toți indivizii și toți o pot simți, pentru că din cultura umană se revarsă binele asupra tuturor. Fericirea nu este deci de natură individuală, egoistă, ci e rezultată din *solidăritatea umană*, din munca pentru umanitate și din bucuria împreună cu ceilalți semeni.

Am arătat deci că fericirea e posibilă numai în societate, că individul izolat poate avea numai mulțumiri inferioare, nu însă fericirea adevărată. Deasemenea am văzut că fericirea e în dependență de scopuri și mijloace și am conchis că scopul ultim este realizarea umanității sau a maximului de valori culturale umane, personalitatea fiind mijlocul pentru atingerea acestui scop. Dar acest scop e tocmai idealul etic suprem, de unde urmează că fericirea depinde de realizarea moralei. Pe acest temel social etic se poate baza fericirea adevărată.

Acum o ultimă problemă: este fericirea un scop sau un efect al moralei? Cei mai mulți eticieni, temându-se să nu cadă în eudemonism, exclud această noțiune cu totul sau, în cazul cel mai bun, fac din ea un rezultat al faptelor morale. În realitate fericirea poate fi și scop și efect, fără a determina prin aceasta, un eudemonism.

Prin *sinteza fericirii cu datoria* se recunoaște trebuința inerentă sufletului omenesc de a tinde către fericire, dar nu se trece nici peste *datorie*, ci din contra se leagă împreună fericirea și datoria austeră, așa ca să simțim fericire din îndeplinirea cerințelor morale. *Schiller* a exprimat posibilitatea acestei sinteze în concepția aceluși „suflet frumos“, a inteligenței, în care

plăcerea și fericirea e rezultatul datoriei. Producerea unui asemenea suflet e chestie de educație.\* Schiller a căutat să umple o lacună din etica lui Kant, care deosebea acțiuni izvorâte din înclinație și acțiuni din datorie. După Schiller acțiunea morală îmbină ambele principii: *moralitatea și rațiunea*, inclinația și datoria. *Sufletul frumos* acel care produce acțiuni din dorința de tericire unite în virtutea. Nu poate exista însă fericire adevărată decit dacă e morală, dacă urmărește scopuri etice.

Fericirea, provenită din ajungerea scopului social-moral propus, prin mijlocul văzut, nu e lipsită de suferinți. Nu trebuie să ne închipuim fericirea ca o stare psihică, în care nu ar exista absolut nici o durere, căci aceasta ar fi o iluzie, ci să vedem realitatea, să considerăm suferința numai ca un semn al piedicilor, care se pun în drumul spre ideal. „Să nu se plângă prea mult acei ce sînt nenorociți, zice R. Rolland, cei mai buni din omenire sînt cu ei. Să ne nutrim din bărbăția lor și dacă sîntem prea slabi să ne odihnim un moment capul nostru pe genunchii lor. Ei ne vor consola. Din aceste suflete sfinte izvorăște un torent de forță senină și de bunăătate puternică. Fără să fie trebuință chiar de a întreba operele lor și de a asculta vocea lor, noi vom ceti în ochii lor, în istoria vieții lor, că niciodată viața nu este mai mare, mai fecundă

\* Kozłowski. Discuție la comunicarea lui *Vilfredo Pareto* „l'individuel et le social“, Congrès internațional de philosophie. Pg. 133.



și mai fericită decît în suferință. \* Suferința să fie deci un imbold către creațiune, așa cum este și plăcerea. Bucuria și durerea, fericirea și datoria, totul e în dependență de marele ideal moral — *Umanitatea*.

BIBLIOTECA C.C. P.M.R.

\* R. Rolland. La vie de Beethoven 1911. Preface  
pg. II - III.

## INDEX ALFABETIC

de autorii citaji în text

- Andrei P.* Mecanicism și teleologism în sociologia contemporană. Iași 1915.
- Aristoteles.* La politique, traduction française par *Thurot* revue par *A. Bastien*.
- Baldwin M. J.* Le développement mental dans l'enfant et dans la race. Paris 1897.
- Barth P.* Geschichte der Erziehung in soziologischer und geisteswissenschaftlicher Beleuchtung. Leipzig 1911.
- Bergson H.* L'énergie spirituelle. Paris 1919.  
L'évolution créatrice. Paris 1911.
- Biroukof P.* Les idées dominantes de la Philosophie de Tolstoi. II-ème Congrès international de Philosophie 1904. Genève 1905.
- Bos C.* Pessimisme, féminisme, moralisme. Paris 1907.
- Boutroux E.* Questions de morale et d'éducation.
- Braig.* Der Pessimismus in seinen psychologischen und logischen Grundlagen. Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik. 1883.
- Carlyle.* Les Héros.
- Comte Aug.* Politique positive
- David A.* Le modernisme bouddhiste et le Bouddhisme du Boudha. Paris 1911.

- Dejerine* Sémiologie des affections du système nerveux, Paris 1914.
- Delbos V.* La philosophie française. Paris 1919.
- Descartes.* Discours sur la méthode.
- Durkheim E.* Les règles de la méthode sociologique. Paris 1910.
- Eisler R.* Der Pessimismus. Handwörterbuch der Philosophie. Berlin. 1913.
- Epictet.* Maximes.
- Erasmé.* Eloge de la folie. Oeuvres choisies.
- Ettlinger M.* Philosophische Fragen der Gegenwart Kempten und München 1911,
- Féré Ch.* Impuissance et bonheur. Revue philosophique 1886.
- Finot J.* Progrès et bonheur. Paris 1914 ed. III 2 vol.
- Fouillée A.* La psychologie des idées-forces. Paris.
- Goethe.* Die Leiden des jungen Werthers.
- Gamperz Th.* Les penseurs de la Grèce trad. de A. Reymond 2 vol.
- Gusti D.* Realitate, știință și Reformă socială. Arhiva pentru știința și reforma socială. București 1920.
- Gide Ch. et Rist Ch.* Histoire des doctrines économiques. Paris 1920. ed. III.
- Handwörterbuch* der sozialen Hygiene *Dr. A. Grojahn* și *Dr. J. Knap* Leipzig 1912 2 Bd.
- Hartmann Ed.* Zur Pessimismus-Frage. Philosophische Monatshefte 1883.  
In welchem Sinne war Kant ein Pessimist Philos. Monatshefte. 1883
- Haustein H.* Dégénération und Eugenik. Sozialistische Monatshefte 29 und 30 Heft 1919.
- Höffding H.* Esquisse d'une psychologie fondée sur l'expérience. Paris 1909.  
Jean-Jaques Rousseau et sa philosophie. Paris 1912.



- Horwicz A.* Die psychologische Begründung des Pessimismus - Philosophische Monatshefte 1880.
- Jay Pierre* Le pessimisme wagnérien Revue philosophique. 1896.
- Kant I.* Aussprüche. Raoul Richter. Leipzig 1901.
- Kant I.* Kritik der praktischen Vernunft.
- Kautsky K.* Die soziale Revolution III Aufl. Berlin 1911.
- Koztowski* Congrès international de Philosophie. Genève 1905.
- Labor J.* Le Bréviaire d'un pantheiste et le pessimisme héroïque. Paris 1906.
- Lange Fr.* Histoire du matérialisme Tome I. 1910
- Lehmann,* Herders Humanitätsbegrif. Kant-Studien; 1919.
- Lichtenberger H.* Wagner 1912.
- Ossip-Lourié* R. Wagner. Poète et penseur 1898  
Le bonheur et l'intelligence, Revue philosophique 1904,
- Lubbock John Sir* L'emploi de la vie. Paris 1911.
- Maeterlinck M.* La sagesse et la destinée humaine 61 ed. Paris 1919.
- Marion H.* Psychologie. Paris 1918.
- Metchnikoff E.* Essais optimistes Paris 1907.
- Nietzsche Fr.* Der Wille zur Macht. Leipzig 1912
- Paulhan Fr.* Les conditions du bonheur et l'évolution humaine. Rev. phil. 1882.
- Paulsen Fr.* System der Ethik. IV. Aufl. Berlin 1896 2 Bd.
- Schopenhauer, Hamlet, Mephistopheles.* Stuttgart und Berlin. 1901
- Pérez B.* La maladie du pessimisme. Rev. philosophique 1892.
- Regalia E.* L'action a pour cause la douleur. Congrès international de philosophie. Genève 1905.
- Richard G.* Manuel de morale et notions de sociologie. Paris ed. 1918.

- Richter R.* Der Skeptizismus in der Philosophie. Leipzig 1904 2. Bd.
- Riehl A.* Friedrich Nietzsche. Stuttgart.
- Rolland R.* La vie de Tolstoi. Paris 1911.
- " La vie de Michel-Ange VI ed. Paris 1917.
- " La vie de Beethoven 1911.
- " Jean-Christophe. La révolte.
- Rousseau J. J.* Discours sur les sciences et les arts.
- " Discours sur l'inégalité parmi les hommes.
- " Emile ou de l'éducation.
- Ruskin John.* Vorlesungen über Kunst. Universal Bibliothek.
- Schleiermacher.* Erziehungsllehre Berlin 1849.
- Schopenhauer.* Aforisme. traducere de Maiorecu. București 1902.
- " Die Welt als Wille und Vorstellung. Volksausgabe, 2 Bd.
- Spencer H.* L'individu contre l'état. Alcan Paris.
- " Les bases de la morale evoluzioniste 1881.
- Spinoza B.* Ethica.
- Stein L.* Der soziale Optimismus. Jena. 1905.
- Sully J.* Le pessimisme. Paris 1882.
- Tolstoi L.* Prin ce vietuesc oamenii.
- " L'esclavage moderne.
- Tönnies F.* Gemeinschaft und Gesellschaft, Leipzig 1887.
- " Studie zur Entwicklungsgeschichte des Spinoza. Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie 1883.
- Voltaire* Poeme sur le desastre de Lisbonne. Collectia „Le renaissance du livre“.
- Windelband W.* Pessimismus und Wissenschaft. Präjudien. 2 Bd. Tübingen 1911.
- Windelband W.* Lehrbuch der Geschichte der neueres Philosophie. V. Aufl. Tübingen 1910.

- Wundt W. Grundzüge der physiologischen Psychologie. Leipzig 1903. 3 Bd.  
" Grundriss der Psychologie Leipzig 1911.  
" Ethik 1903 2 Bd.  
Wundt Max Geschichte der griechischen Ethik. Leipzig 1911 2 Bd.  
Ziegler Th. Geschichte der Pädagogik. München 1895.
- 





VERIFICAT  
2017

## CONȚINUTUL

### PREFAȚĂ

- CAP. I. *Izvoarele psihologice ale fericirii.* A. Subiectivismul: concepția intelectualistă, afectivă și voluntaristă.  
B. Obiectivismul: social, teologic. Pg 9
- CAP. II. *Concepția optimismului asupra fericirii.* Optimism dispozițional—optimism reflexiv.  
A *Optimismul reflexiv*: teoretic și practic.  
*Teoretic*: filozofic, teologic. B. *Optimismul practic*: biologic, moral, economic. Criteriile fericirii: plăcerea, înțelepciunea, virtutea, cunoștința, perfecțiunea, iubirea. Pg. 30
- CAP. III *Concepția pesimismului asupra fericirii.* A *Pesimismul dispozițional* B. *Pesimismul reflexiv.* I. *Teoretic*: a) teologic (budism creștinism, ateism), b) filozofie-metafizic. c) științific. I. *Practic-social*: Rousseau, Tolstoi, Ruskin, Ibsen. Pg. 62
- CAP. IV. *Concepția meliorismului asupra fericirii,* Pg.124
- CAP. V. *Fundamentul social-etic al fericirii.* Pg. 131  
Index alfabetic de autorii citați în text.

h  
8

VERIFICAT  
2007



0/33688-2711

X

9/8  
33

ANTICARIAT Nr.  
LEI 8

VERIFICAT  
2017

## CONTINUTUL

### PREFAȚĂ

- CAP. I. *Izvoarele psihologice ale fericirii.* A. Subiectivismul: concepția intelectualistă, afectivă și voluntaristă.  
B. Obiectivismul: social, teologic. Pg 9
- CAP. II. *Concepția optimismului asupra fericirii.* Optimism dispozițional—optimism reflexiv.  
A *Optimismul reflexiv*: teoretic și practic.  
*Teoretic*: filozofic, teologic. B. *Optimismul practic*: biologic, moral, economic. Criteriile fericirii: plăcerea, înțelepciunea, virtutea, cunoștința, perfecțiunea, iubirea. Pg. 30
- CAP. III *Concepția pesimismului asupra fericirii.* A *Pesimismul dispozițional* B. *Pesimismul reflexiv.* I. *Teoretic*: a) teologic (budism creștinism, ateism), b) filozofie-metafizic. c) științific. I. *Practic-social*: Rousseau, Tolstoi, Ruskin, Ibsen. Pg. 62
- CAP. IV. *Concepția meliorismului asupra fericirii,* Pg.124
- CAP. V. *Fundamentul social-etic al fericirii.* Pg. 131  
Index alfabetic de autorii citați în text.



h  
8

VERIFICAT  
2007



0/33688-2711

X

9/8  
33

ANTICARIAT Nr.  
LEI 8

## Editura „Viața Românească“ S. A.

<i>Mihail Sadoveanu.</i> — Umbre.	Lei 10.—
<i>G. Ibrăileanu.</i> — Note și Impresii.	" 12.—
ediție pe hîrtie velină	" 26.—
<i>G. Topîrceanu.</i> — Strofe alese	
Balade vesele și triste	" 6.—
<i>Mihai Codreanu.</i> — Cyrano de Bergerac	
versiune în romînește	" 15.—
Cântecul Deșărtăciunii	" 8.—
<i>W. de Kotzebue.</i> — Lascar Viorescu	" 10.—
Din Moldova	" 10.—
<i>" " "</i> — Povești moldovenești	" 12.—
<i>G. Galaction.</i> Răboji pe bradul verde	" 9.—
<i>E. Daenell.</i> — Statele-Unite din America	" 6.—
<i>I. I. Mironescu.</i> — Oameni și Vremuri	" 10.—
<i>Demostene Botez.</i> — Floarea Pământului	" 8.—
<i>Andreas Latzko.</i> — Oamenii în Război	" 8.—
<i>L. Rebreanu.</i> — Ion (roman), 2 vol.	" 32.—
<i>C. Stere.</i> — În literatură	" 12.—
<i>Fr. Delaisi.</i> — Războiul care vine	" 5.—
<i>P. Andrei.</i> — Problema Fericirii	" 10.—

### Colecțiunea „Foi volante“

<i>Caragiale.</i> — Culegeri Postume.	" 2.50
<i>C. Dobrogeanu-Gherea.</i> — Poetul țărânimii	
(Gh. Coșbuc)	" 5.—
<i>Anatole France.</i> — Paița Maicei Domnului	
și Mustafa Efendi ajunge Macarie monahul de G. Galaction	" 2.—
<i>M. Sevastos.</i> — Rime sprintene	" 3.—
<i>M. Sadoveanu.</i> — În amintirea lui Creangă	" 3.—
<i>M. Lermontov.</i> — Demonul.	" 2.—

**C. V. Buțureanu.** *Curențe Pedagogice*, pagini din Istoria Pedagogiei, 1 vol. de 320 pagini. " 20.—  
**Iorgu Iordan.** Diftongarea lui **e** și **o** accentuași în pozițiile **ă**, **e**, un vol. de peste 350 pagini în 8. " 28.—

