



BIBLIOTECĂ CENTRALA
A
UNIVERSITĂȚII
DIN
BUCUREȘTI

No. Curent 16575 Format III:
No. Inventar 17184 Anul
Secția Raftul

ISTORIA FILOSOFIEI

DUPRE

ALBERT SUEGLER

DE

IEROD. GENADIU ENACÉNU.

FILOSOFIA ANTICA

PARTEA I.



BUCURESCI
TIPOGRAFIA LUCRATORILOR ASOCIAȚII
12, PASAGIUL ROMÂN 12.
1869.

E
N
N
S

ALBONI
KETTLEHORN
WILHELM HANKE
F. H. C. A. L. K. E. N. D. E. R. O. N. H. A. N. K. E.

325 099 (88)

Rev. 16575.



ISTORIA

FILOSOFIEI

DUPRE



ALBERT SUEGLER

DE

IEROD. GENADIU ENACÉNU.



FILOSOFIA ANTICA

PARTEA I.

1914
1914
1914

BUCURESCI
TIPOGRAFIA LUCRATORILOR ASOCIAȚI
12. PASAGIUL ROMANU 12.
1869.

19 (3)

GÎUNIME ROMÂNĂ STUDIOSĂ!

Eca și al treile dară, ce eū proaduc ideeī, reprezentate de tine!... Aici tu nu veī găsi, ca in cele doă de maī nainte, o sistemă de filosofie, a comodată la ună scopă specială; aici se cuprinde filosofia filosofiei, filosofia absolutului, intru cât acesta este revelatū spiritului umană. Acum, de voesci să te afirmă in esistență ta și să te presintă, ca ună membru viu a generatiunei, ce compune venitoriu, studiasă acéstă carte cu ce maī mare atențiu, și în dînsa veī vidé, ca intru'nă reliefū, cea, ce aū perceptu spiritul umană din absolută, precum și cea, ce 'iau maī rămasă să descopere din acest abisă. Prin studiul, adaug, seriosă numai a acestei cărti, veī face, ca, adăugând și tu o verigă la desvoltarea filosofiei, să rădici națiunea, pre carea in curând aī s'o reprezenti, la rangul de spiritu umană, cea ce'ī va crea și ună merită in istoria filosofiei...

Fna. énu.

PREFATĂ

Fie-care omă, când rationamentășe, el filosofasă, și filosofia lui e ce mai adeverătă, care rezolvă cestiunile rationamentei în modul cel mai absolut și mai imfailibil. Așa unul pre baza studiilor, făcute asupra unui obiect, afirmă cu o certitudine absolută, că esența aceluiai obiectă este acea, pre care el o afirmă. Unu altul, audind dela unu omă de autoritate, vorbindu-se anume într'un sens despre acel obiect, el sustine, că natura obiectului din cestiune nu poate fi alta, de acea audită. Si chiar omul, ce apercepută unu obiect de studiu prin mijlocul capacitătilor interne, prin conștiință a reflecție, prin imaginatiune a rationamentă, și acest omă afirmă, cu aceași certitudine, că veritatea, aflată de dincolo într'un modă altul, este singura veritate reală și chiar satisfăcătoare. Infine, unu asemenea carateriu își prescrie omulu rationamentări sale chiar și atunci, când el sub o formă filosofică aș de sistemă își propune a rationamenta într'un modă generală asupra naturei lucrurilor. Astfelii suntă privirile omului în fața rationamentării sale, fie această rationamentare, efectuată asupra naturei lucrurilor, parțială aș generală, sistematică aș momentană.

Pre de altă parte, noi scimă, și experiența dîlnică confirmă cunoștința noastră, că rationamentarea este uneori negativă asupra esenței unui lucru, și alteori afirmativă asupra esenței același lucru; că sistemele filosofice, cum noi avem să videm, să exclude unul prin altul, și supunânduse unei critice reciproce, vină de disparu așa, cum disparu și generatiunile, ca să devină unei alte sisteme.

Și în óre-ce o sistemă filosofică apare, ca unu individū, cresce, matură și infine imbătrinescă, ca și dînsul, dispără cu imfluință sa de pe arena rationamentării, ca să cedesă esistența sa unei alte sisteme filosofice, posterioară ei; și stă aici cu atâtă este mai impresionătoare, cu cât tendințele și aspirațiunile unei sisteme filosofice sunt de a îmbrățișa absolutul, a cărui cel putin generalul. Observați fiecare sistemă filosofică, și meditați, pentru exemplu, principiile fundamentale a lui Tales și Petagora, și vă veți convinge, că fiecare nu s'a mărginită în aspirațiuni mai putin de generale. Tales, pentru exemplu, aflată esența lucrurilor, dacă nu absolută, apoi nu mai putin de generală, care era în stare de a satisface aspirațiunile în acăstă privire nu numai a unui individū, a unei generații, ci și a umanității în genere; și cu toate acestea noi avem să vedem, că *apa este umiditatea lui Tales*, a cărui putută să explice esența nu generală a lucrurilor, nu esența, care se reprezintă lucrurile cel putin din totă esența globului nostru, ci o esență mărginită și, ca să dic așa, o esență individuală, care s'a restrinsă la o esență a obiectelor numai dintre generatiune, și, exprimându-se mai drept, a cărui esență obiectelor deține timpul esistencei lui Tales. Si acăsta o dic pentru cuvântul, că Petagora schimbă esența lucrurilor din *calitativă* în *cantitativă*, și el în locul de a găsi acăstă esență într-un element de natură, într-un substrat, luat totu din natură, îl caută și l găsește în nisice raporturi numerice și pentru acăstă el își stabilește de principiu: «*că numărul este măsura lucrurilor*». Acăstă pretensiune, de a afla esența, dacă nu absolută, apoi cel putin generală a lucrurilor și a determina într-un modă altul, se observă nu numai în sistemele filosofice alui Tales și Petagora, ci în toate sistemele atât antice, cât și moderne; și acăstă pretensiune este propria fiecărui om, ce rationamentează.

Si aici are totu dreptul poetul germanu, când într-o epigramă așa se întrebă și respunde:

«Welche wohl bleibt von allen == Care din toate filosofile așa den Philesophien? ich weiss nicht. == rămăști? nu sciu.

Aber die Philosophie, hoff ich, == Ci filosofia, că cred, trebuie să rămână în eternitate.

An constatață, cum se vede din cele espuse, că omul are pretensiunea, sub toate formele sale de rationamentare, a cărui veritatea și ce e mai mult, că acăstă tendință are aspirațiuni, ce în-

trecă marginile individualului și căută să cufunda în generalu și de multe-ori chiar în absolut. Se observăm acum, mai nainte de a determina modul realisării acestei tendință a omului, mărgini- e reale, până unde se intinde rationamentarea omului, fie ea luată, ca rationamentare momentană și spontaneă, sau rationamentare si- stematică și sucesivă.

Noi am disu, că fie-care rationamentare a omului este o filosofisare și acăstă filosofisare, noi vomu vidé, este tot-de-una conformă în caraterul ei cu obârșia sa, precum și cu datele esperimentale, pre care se fundesă.

Omul, noi acesta o scim din psichologie, pentru că să rationamenteșă, are necesitate de esperimentatiune și el pronunță unu rationamentu simplu, numită giudejă, numai după ce face o experiență indelungată asupra proprietătilor obiectului său de studiu. Observând, pentru exemplu, din punctul de privire a crescerei mai multe plante, el pronunță rationamentele, sau giudetele individuale, că: «graul cresce, fasola cresce, micunéoa cresce, prunul cresce, mărul cresce» etc; sau infine, unind la unu locu toate aceste obiecte, calificându-le cu unu nume genericu, și rationamentând tot intru'nu modu generalu asupra lor, pronunță rationamentul de «plantele crescă». Eca procedura rationamentării, sau, cum amu numit'o noi, a filosofisării omului. Tot astfel se petrece și cu rationamentarea filosofică, propriu disă. Tales au observat pre fie-care obiectu din punctul de vedere a umiditătei și au descoperit, că toate obiectele, și specialminte cele observate de dinsul, contin în sine o dosă de umiditate. Acăstă observatiune ia datu totu dreptul, că să formese rationamente speciale asupra umiditătei fie-cărui obiectu, și să dică, că lemnul, pétra, osul etc. este umidu. El mai puté să dică, că chiar obiectele, insă numai cele observate de dinsul, suntu umide. Se întrebă acum avé el dreptate să dică, că toate obiectele suntu umide? Si incă și mai mult, să rădice umiditatea la gradul de esență, și apoi să facă o rationamentare generală, că «esența obiectelor este u- miditatea»?

Actiunea noastră de toate dilele, și nereesașă în întreprinderile noastre ni probăse până la evidentă, că omul este o ființă mărginită, și că rationamentarea noastră nu este, de cât o copia fidelă a observa- tiunii noastre, că mărginete de condițiunile locului și a timpului. E pre adevăratu, că filosoful diferă până la unu gradu ore care de șmenii

ordinarii și acesta îi și dă dreptul, de a rationamenta intru'nu modu mai generalu, decât cialalti ómeni. Dar acest gradu de diferență nu poate urca nică o dată pre filosofu póně la afac din dñsul o ființă absolută și prin urmare capabilă de rationamente de aceași natură. Este sciută, și anticitatea a⁹ recunoscută în unanimitate, că Aristotel a⁹ fostu acel om⁹ rationamentatoru, a⁹ acel filosofu, care materialmente a⁹ concentratū in sine totă viață predecesorilor săi, plus aspiratiunile contimpuraniilor, și pentru acesta el în sistemă sa a⁹ intrunită esistența obiectivă a ionicilor cu esistența subiectivă a sofistilor, a⁹ desvoltată aceste escente și leu combinatū ast-feliu, în cât cu dreptu cuvîntu el a⁹ fostu unu rationamentatoru și unu filosofu mare, dar nică cum absolutu. Multe lature din viață și activitatea esentei subiective formeseră și póně astăzi fundamentalul logicei, ca sciință; și Aristotel cel putin din acest punct de privire ar fi avutu totu dreptul la pretentiunea, de arationamenta intru'nu modu absolutu, dacă Becon din Verolam nu ar fi descoperită lacunele logiciei aristotelene și n'ar fi probată, că subiectul rationamentatoru filosofisase nu numai in modu deductivu, cum a⁹ quis Aristotel, dar și inductivu:

Pre de altă parte, tot Aristotel, acest mare filosofu a timpului său, vine de stabilesc legile esentei obiective, și el, mai mult decât predecesorii și contimpurani săi, așă, că esistența obiectivă, se manifestă mai intiuintr'o esistență posibilă, pentru că se agăungă la ce reală, și că fie-care obiectu realu și mai ales naturalu este mai intiu o putere, a⁹ δύναμις de esistență și numai după acesta el devine o activitate, a⁹ ἐνέργεια. Acăstă lege, descoperită de marele filosofu a anticității, a⁹ adusă lumina ce mai mare asupra modulu de esistență obiectivă, și noi, avându in videre acăstă lege, am⁹ puté se dicem⁹ cu dreptu cuvîntu, că Aristotel este unu filosofu, care rationamentese intru'nu modu absolutu. Dar ce e de făcutu cu legea esentei subiective? Pentru Aristotel esistența rationamentatoră, omul și chiar filosoful, este o ființă, ce incă nu pare a⁹ să avé legea esentei sale. Omul, pentru Aristotel, rămâne unu individu isolat, care își are esență și și perpetua intru'nu modu asardos, și fără de nică o lege stabilă. El in acest punctu mai că se asamănă cu Plotin, care conditionează rationamentarea absolută cu o inspirație divină. Astfel, de carateru are și rationamentarea, a⁹ filosofisarea lui Aristotel, care de multe ori se numește centrul filosofiei, și in care rădă

esistentei subjective n'aș fostu încă concentrată, și aș rămasu, ca acăstă rajdă, legea esistentei subjective, să se concentreze în Hegel, și el numai să poată descoperi, că și omul cu toate rationamentele sale se manifestează mai întâi sub forma de posibilitate, și, numai după acest act, poate deveni și o realitate.

Ea terenul, la care nu a condusu faptele, și noi putem să fără ușor constata acum, că fie-care om rationamentăse, și totuș-o-dată, că rationamentăse intru' nă modu individuală; adică că fie-care rationament se află în raporturi directe cu obârșia sa; cu alte vorbe, că fie-care om, și chiar filosof, rationamentăse intru' nă modu relativă. — Se întrebă însă, ce e de făcută cu aspiratiunile și tendințele omului rationamentătoriu, că fie-care om, fie el unu individu între cialalți indivizi, fie-el unu filosof, manifestează cu totă rationamentarea tendință spre absolută, și prescrie rationamentelor sale caracterul de singure vere, de singure perfete și chiar absolute? Ce e, dică, de făcută cu acăstă tendință, care se manifestă în fie-care om, începând cu sistema lui Tales, și terminând chiar cu eclectismul francez? Putem să noi să dicem, că acăstă tendință și aspirația a omului, fie-el chiar de sistemă, este în total falsă și nefundată? Putem să noi, pre de altă parte, să admitem alternativa, că acăstă aspirație este în total dreptă și că fie-care om dar mai ales filosof, rationamentăse intru' nă modu absolută? Anega acăstă aspirație insamnă, și nu cu neglijență în fața celor petrecute în gîurul nostru și a admite o supozitie, pre carea nu poate refuta fie-care sistemă filosofică într-unu modu expresă. A gîse insă, că acăstă aspirație este în total legitimă și că fie-care om cugetă intru' nă modu absolută, iusamnă a căde în contradicție, de unde niciodată sofismă nu ne poate scăpa. Se observăm cu toate acestea pre ambele supozitii, pentru că să videm ce este legitimă și dreptă în acăstă aspirație a omului și ce poate fi ilusoare.

Noi am vîdută, că fie-care om rationamentăse intru' nă modu individuală și că chiar Aristotel, cu totă originalitatea și generalitatea rationamentării sale, n'aș putut să trăcesc preste marginile relativului, și el descoperind mai multe legi a esistentei atât subjective, pre cît și objective, n'aș inceta să cred, că el rationamentează în modul cel mai completă și chiar absolută. Acăsta este în adevăr o tendință reală și ea își are rationamentele esistentei sale numai în aspirațiunile și în dorința omului, de asemenea identifică cu

absolutul. Noi vomă vidé, că sistema fisofiei lui Aristotel este filosofia in adevărū generală, dar nici intru'nū modū absolută. Ea insumésă in sine, pre cât ideile sistemelor predecesorie, tot-pre atâta și aspiratiunile contimpuranilor săi și acésta anume îi și dă dreptul, de aș o sistemă filosofică și tot-o-dată una din sistemele filosofice cele mai generale, dar nici cum absolute. Aristotel pôte fi numitū filosoful prin escelență numai a anticități, dar nici cum a tutulor timpurilor. Luî 'ise pôte ădice : «*hecce homo*» aŭ «*αντός ἔφα,*» cum dicéu imvătăceiilui Petagora, din punctul de privire a rationamentării, numai in sensul generalū, dar nici cum absolutū; și acest mare filosofă a anticități a filosofisat și rationamentatū intru'nū modū generalū numai asupra sumei de experiență a trecutului și a prezentului luî, dar nici cum asupra experientei venitórii, aŭ luată in sensu posibilū.

Tot in asemene sensu pôte să pôrte unu titlu de distinciune fiecare sistemă filosofică, care insumésă in sine doctrinele preexistânde și care le aplică la unu scopă determinatū. Așa pentru acésta noi putemă cita aici sistemă eclectică modernă. Cusin, desig in prefața dela istoria fisofiei de Teneman, are pretentiunea, că « eclectismul este singura fisofie absolută, » noi nu putemă să îi recunoșcă, decât meritul lui propriu. Eclectismul, fie privită in comparatiune cu una din sistemele fictionarie, este o sistemă mai completă și mai generală; fiind că ea, plecând dela realitatea subiectivă, care este insuși mintea eclecticului, se fundésă pre date a experientei obiective, luate din istoria desvoltării spiritului umanu. Eclectismul, cum videmă, nu este nici el fisofia prin escelență, fisofia absolută; este și el o sistemă intre celealte sisteme, și prin acea, că el tine contă de ambele elemente a esistentei și admite realitatea pre cât subiectivă, tot pre atâta și obiectivă și in fine își giustifica scopul esistentei sale, explicând intru'nū modū mai realu actualitatea, are totu dreptul la rangul de sistemă; și mai ales, când cine-va prin dinsul își propune, de a realisa unu scopă practică și determinatū intru'nū modū precisă.

Eca, dupre noi, importanța relativă a fie-căria sisteme filosofice și noi aici, cum se vede, privimă la fie-care sistemă filosofică din punctul de videre a defectelor lor și am agăunsu infine la o consecință negativă, că *nică una din sistemele esistânde nu intrunesce condiținea, de aș o fisofie perfetă și cu caraterul de absolută.*

Dacă nici una, din sistemele filosofice esistânde, nu intrunesce

conditiunea , de așa o sistemă filosofică completă , și nici poate fi investită cu caraterul de filosofie absolută , dacă , pre de altă parte , lumea vechiă cu totă realitatea ei obiectivă și subiectivă , precum și lumea noă cu totă realitatea ei istorică nu intrunesc în sine condițiunea , de așa o filosofie completă și de a manifesta în totă plenitudinea ei realitatea absolută , se întrebă acum , ce rămâne omului în rezultat , și care este partea lui , dacă nu unu misticism , așa , încă și mai mult , unu scepticism rotund ? Ar fi avută fie-cine totu dreptul , ca să agiungă la o asemenea concluziune , dacă , alături de importanță absolută a sistemelor filosofice , noi amă fi negață și pre ce relativă . Din contră , noi amă pusă în evidență distincțiunea , ce există între relativă și absolută , și amă arătată , că omul prin rationamentarea sa nu se urcă , decât până la gradul de generalitate . Cât insă privesce pre manifestațiunea absolutului în relativă , apoi noi amă dinu destul , când nămă esprimătu , că generalul este modul de expresiune a absolutului în relativă , și că fie-care sistemă filosofică intru atâtă legitimă esistență sa , intru căt ea prin generalul reprezintă mai multe lăture a esistenței absolute .

Este insă de observat , și noi acăstă cestivne amă atins'o și până acum chiar , că fie-care sistemă filosofică , ne reprezentând prin sine absolutul , eșă nu reprezintă și nici suma generalităților , prin care s'așă manifestați până acum absolutul în relativă . Luată ori care sistemă de filosofie și o observată în continutul ei ; așa , încă și mai mult , luată o cestiuone ore-care dintr-o sistemă filosofică și yetă vidé , că alătura cu generalul așa idealul acelei cestiuni , giocă unu rolă foarte mare individualul circumstantialu . Observati , ca să mă esprim și mai concret , că în republica ideală a lui Platon , care din punctul nostru de privire poate purta și epitetul de generală , alături de expresiunea absolutului , manifestată prin idealitatea ei , există o sumă de individualități circumstantiale , și Platon în republica sa , mai absolută după carateru , imparte cetătenii in : Ἀληγοις și βάρβαροι , Ἑλλήσιοι și δοῦλοι adică , admite într-o republică , care își propune realizarea dreptatei infinite și absolute , nisecetăteni , luată din viața individuală a Greciei , și încă conimpurane lui . Si acest amestec de generală cu individualu îl intimpinămu nu numai la idealistul anticătei , dar în ori-care sistemă filosofică , fie chiar și ce mai posterioară . De aici concluziunea generală și tot de carateru negativu , că sistemele filosofice , nereprezentând nici una din dinsele absolutul intru'nu modu

directă, ele nu reprezintă și nici numai generalul, ci sunt și fiecare din dinsele, exprimândune în termenii pozitivi, manifestația directă a absolutului prin general și indirectă prin individual.

Acum, dacă nici una din sistemele filosofice nu reprezintă pre absolută în toate laturile manifestației lui, și dacă, pre de altă parte, aceste manifestații se pot căprinde numai în suma reprezentării unor absolutului prin general, apoi e foarte evidentă, că de către noi ne vom propune, de a avea reprezentarea completă a absolutului prin general, așa cum căuta, de a avea nainte-ni o adeverată și tot-o-dată o completă sistemă de filosofie, și în fine ni vom propune, de a ilătura din studiile noastre filosofice toate scopurile parțiale și vom urmări un singur scop, adică manifestația completă a absolutului prin general, atunci numai *istoria filosofiei* este singură competență, de a satisface toate aceste cerinte a spiritului nostru. În istoria filosofiei are să se vadă prin fiecare sistemă totuști acea, ce noi am numit individualitate circumstantială a dezvoltării spiritului uman, generalitatea, așa manifestația absolutului în fiecare epocă a acestei dezvoltări, și în fine, aspirațiunile spiritului uman, care așa să reprezinte pre de o parte tendințele dezvoltării mai departe a spiritului, iar pre de alta, latura de manifestație a absolutului în venitoriu. Acum din cele vorbite se face foarte evidentă importanța istoriei filosofiei, ca știință, și ea are să ni reprezinte manifestația absolutului în relativ, așa, tinând cont și chiar de insușiri procedura acestei manifestații, să dicem mai dreptă, că *istoria filosofiei* are să ni prezinte dezvoltarea individualului prin general.

Eea în termeni generali importanța istoriei filosofiei în rândul tuturor sistemelor filosofice. Dar această importanță a ei se poate face ușor cu confundă cu importanța istoriei, luată în general, și noi aici, mai nainte de a indica modul expunerei istoriei filosofiei, care modu ar fi singur capabil, de a ne conduce la scopul propus, trebuie să indicăm și să stabilim distincția între dezvoltarea istorică a spiritului uman, manifestată prin sistemele filosofice, și dezvoltarea vieții umane, reprezentate prin actele de viață istorică, numite instituții.

Omul, ca și fiecare producție a naturii, la începutul dezvoltării sale este un individ, și tot-o-dată un individ, ce nu conti-

ne in sine nimică din acea, ce se pote numi generalū. El in acéstă stare a naturalităei séle nu se urcă mai sus de acea, ce se numesce instintū; și instintul naturalū, privitū din punctul de videre a rationamentărei, nu este, de cât unū simplu giudețū. Individualitatea naturală, și neinrată incă prin calea de desvoltare in generalū, manifestés actiunī de conservatiunea de sine, și aceste actiunī suntū efectul și conclusiunea naturală a giudetelor: «*acésta e repugnabilă, cealaltă afectatóriă*». Aceste giudete, cum videmū, de o formă incă abstrată, servescū de basă sub formă de nisce giudete particularie tuturor actiunilor institive a omului, precum și fie-căria individualităi naturale. Din momentul insă, ce omul specialminte își propune, de a ești din individualitatea sa naturală, pune in giocū nisce sciute capacitatī, care la inceputū esplorés absolutul sub forma de ideale imaginarie, ce incă n'ați nici caraterul de generalū, dar pre care el le individualisă și le preface in institutiuni, ce constituă viața lui istorică. Așa că noi, dacă nîamă propune, de a determina in termini generali suma vîtei istorice a omului, noi amă puté forte bine să dicem, că *ea cu toate institutiunile ei este individualisarea absolutului prin ideale imaginarie*. — Este insă unū lucru de observatū, că acéstă individualisarea a absolutuluī prin imaginatiune este unū ce perpetuu și permanentu, și istoria fie-căria institutiuni a vîtei istorice a omului ni probésă pōnă la evidentă, că fie-care institutiune, precum și totă viața istorică in genere, își are idealele séle de desvoltare, care constituescū epocele vîtei istorice mai intiu a fie-căria institutiuni in parte, și apoi a vîtei istorice in genere. De unde avem, că *viața istorică a omului este individualisarea perpetua și progresivă a absolutului prin ideale imaginarie sub forma de institutiuni a vîtei istorice a omului*.

Și pre de altă parte, dacă noi nîamă mai propune, de a determina și rolul rationamentuluī in acéstă esplorare a absolutuluī pentru viața istorică a omului, și dacă noi amă avé in videre și toate fazele, prin care aț trecutū institutiunile vîtei lui istorice, apoi amă puté dîce, că rationamentul aici ie parte numai intru atâta, pentru ca aceste ideale să nu alunece de pre terenul de realitate. Și in adevărū, noi putemă stabili și aici o lege generală și să dicem, că *perpetuarea și stabilitatea fie-căria individualisării a absolutului in viața istorică a omului stă în legăturei directe cu participarea ration-*

namentului, fundată pre esperiența individualităței omului din fie-care epocă a vieții sale istorice.

Așa, că noi esprimând în termeni generali cele, că am ăiști despre viață istorică a omului, putem să reșumăm în următoarele: că, viața istorică a omului este individualisarea absolutului prin ideale imaginari, că această individualisare este progresivă și permanentă și însină, că ea se conditionează și de rationamentul nostru particulariu, care se numește giudețu.

In öre-ce cu filosofia nu este tot-ast-feliu. Aici nu și are locul imaginatiunea; și filosofia, în genere vorbind, nu se inspiră dar, reflectește. Si ea în istoria sa reprezintă aceași procedură între absolut și individualu; dar mișcările, prin care absolutul în filosofie se exploră, au, exprimându-mă dreptă, mișcările, prin care spiritul uman se urcă până la una din lăturele absolutului, nu este intuiție, au inspiratiunea, ci reflecțiunea asupra idealelor vietei, revelate prin imaginatiune și această reflecțiune se efectuează prin capacitatele, ce contribue la manifestația rationamentelor generale. Si această procedură a explorării și a rădicării spiritului uman până la abtosul este și ea o procedură permanentă și perpetuă, și ea se conditionează cu insușii natura nedescrivibilă și fecundă a explorării absolutului prin imaginatiune pentru viața istorică a omului. Voiesc să dic, că filosofia a filosofisarea spiritului uman, avându-și începutul în viața istorică a omului, ea se va perpetua cătădură și se va desvolta și această viață a lui și precum viața istorică a omului este permanentă și progresivă, ast-feliu e și filosofia lui; și tot acesta și face, ca filosofia ce mai completă să nu se pote contină de nicăun din sistemele ei, ci numai de istoria filosofiei.

Pre lîngă aceste, trebuie să observăm, că în filosofie, că și în istoria vietei umane, se observă acelăși lăture pentru efectuarea desvoltării filosofice a spiritului uman. Aici se prezintă aceași termenii chiar, ca și în istoria vietei umane, și desvoltarea filosofică trebuie să treacă dela individualu la absolutu. Spiritul filosofului, fiind și el o individualitate a epocii săle, și concentrând în sine totă viața individuală a gradului de desvoltare istorică a omenirei săle, el începe a generaliza această viață și prin aceasta el se urcă, ca să dic așa, spre absolutu. E pre adeverat, că nu totă sistemele de filosofie își spună reflecțiunile lor în modu inductiv; adică se urcă prin generalu dela individualu spre absolutu. Si Platon, pentru e-

semplu, precum și alți filosofisemini lui, își stabilescu, aș, mai bine dicând, inventeșe nisce idei aș principii, prin mijlocul cărora apoi caută a esplica realitatea individuală, care poate fi atât fizică, cât și istorică. Acea insă, ce putem stabili, ca terminu indispensabil pentru dezvoltarea filosofică, este individualitatea omului, care, după cum amă disu, nu este mai multă o individualitate pur-naturală, dar este o individualitate istorică; și filosoful în expunerea sistemei săle, nu are ca istoricul, a inventa ideale pentru viață, și a preface laturele absolutului în instituționă a vîtei istorice umane, el din contra, are să plece spre generalizare însuși această viață istorică și, urcândusă de la individual, aș pogorândusă de la absolut, el are să generaliseze pre fie-care momentu a vîtei sale istorice și, având în vedere diversele ideale, esplorate pentru viață istorică din absolut, și tinând contu atât de idealele, realizate în viață istorică sub formă de instituționă, cât și de cele nerealizate, rămase ca aspiraționă și tendințe, el pășește, la ale verifica, ca să dic astfelii, cu idealul lor, și a indica ce anume intr'unu scutu momentu din viață istorică a omenirei este rationalentalu și conformu cu modelul ei și ce anume nu. Eea causele, pentru care filosofia face de multeori eruptiune cu viață istorică a omenirei, și aici anume își găsește rationamentele acele sisteme filosofice, care, erupend cu viață individuală a epocelor, vină de se declară contrarii instituțiilor existante și unele chiar se constituie în instituționă sociale și în scole cu scopuri practice. Astfelii se poate observa mai ales în anticitatea scolă lui Petagora, directiunile filosofice a sofistilor etc.

Noi am disu, că individualitatea vîtei este necesară în istoria dezvoltării spiritulu umanu, ca și individualitatea esentiei în viață istorică a omului. Noi amă arătată mai sus, că pentru unu momentu din viață istorică a omului este necesară individualitatea lui fizică cu capacitatile de esplorarea a absolutului; pentru dezvoltarea lui insă spirituală individualitatea omului fizică cu capacitatile de esplorare a absolutului nu este satisfăcătoră; aici el are nevoie de o individualitate istorică și el trebuie să fi realizată o sumă din idealele, esplorate, în viață sa istorică și numai în acest momentu vine și filosofia cu reflecționea ei. De acea, cu dreptu cuvenit D. Suegler, și cu dinsnă și alți istorici a filosofiei moderne, nu găsește momentul inceperei filosofiei, decât numai cu Tales. După dinșii, precum și după fie-ce omu, care face distincție între isto-

ria vîtei și istoria filosofiei, geniul uman în Orient n'a săcută altă, de cătă a să esploră absolutul pentru viață. Aici există numai intuițiune, inspirație, creare de ideale, și cu o vorbă viață istorică, dar nicăi-cum reflecție, generalizație și în fine filosofie. Omul în această epocă, întrebându-se și el despre originea lumii, își respunde prin mijlocul imaginării, și emanarea indiană, a cărui antitesele și principiile opuse, reprezentate prin Ariman și Ormus, nu explică esența lumii obiective, ci numai modul manifestării ei. Aici omul, în acest moment să fie istoric, se întrebă despre modul apariției săle pre-pământă, precum și a realității obiective în genere, numai pentru singurul rationament practic, de a cărui procura idealele vîtei săle istorice. Curiositatea însă scientifică, și întrebarea despre esența lumii obiective omul să propună numai după ce individualizase o sumă de ideale, esplorate pentru viață dela absolută prin imaginărire; și el să facă protestant și să referă critică asupra individualității săle istorice, numai după ce individualizase și realizase idealele săle esplorate. E ca raporturile dezvoltării istorice ale omului în comparație cu dezvoltarea lui spirituală, și noi, resu-mând, dicem, că omul, fiind dotat de capacitatele necesare pentru dezvoltarea sa, cere pentru dezvoltarea vîtei istorice o individualitate fizică, în orice pentru dezvoltarea spirituală el are nevoie de unu grad de dezvoltare istorică, acum realizată.

Stabilind distincția esențială și necufundabilă a vîtei și a filosofiei și neputind nicăi intru-nă modă, din cauza acestei distincții, a legătură intre dînsele, precum și nicăi a ilocui una prin alta, noi venim să acum să indicăm și modul de expunere a dezvoltării spiritului uman, precum și privirile cele mai fundate asupra istoriei filosofiei. Noi trecem pentru acest scop în revistă diferențele privire asupra modulu de expunere a istoriei filosofiei, și refutând părerile, care vor să introducă în istoria filosofiei, și nu să voră avăbasă și fundamentalul lor în insușii legile dezvoltării spiritului uman, noi vom expune în scurt și modul de expunere a istoriei filosofiei după D. Suegler, care, și după noi, este trasă din insușii legile, conform căror spiritul uman filosofasă.

După filosofii antici, cărăi încă nu se urează cu privirile lor până universalitatea persoanei omului, nicăi nu există istoria filosofiei. Aristotel singură intorece privirile săle asupra predecesorilor săi, și el vorbesce despre principiile și părerile sistemelor preexistănde nu-

mai, cu singurul scopă, de a refuta acele principii și păreri și totodată a stabili prea seale. Ba ce e mai mult, că istoria filosofiei, ca știință în adeveratul sensu, își are organizarea să numai în timpii cei mai posteriori a erei noastre moderne și nu și dată începutul, decât după periodul filosofiei critice. Noi amă disu mai sus, că universalitatea persoanei omului și idea generală, că există unu spiritu umauu, geniu lumei, își are începutul numai dela Hegel și el cel întîi său urcatu cu rationamentul filosofic la idea de om, privită în sensu generalu. Acum dacă numai de la Hegel spiritul umanu a putut să refletească această idee, inventată de creștinismu, se intlege de sine, cum pone la dinisul aui putut să privescă filosofia la om, precum și la diferitele momente de dezvoltare a spiritului lui. Pentru filosoful, anteriori lui Hegel, omul nu poate să aibă altă insemnătate, de căt insemnătatea individului, și productiunile lui mintale, aui sistemele filosofice, trebuie să fie私ite, ca fenomene isolate, și private de totă legătura lor internă.

Dar noi să venimă la cestiuinea, ce ne ocupă, și să ne întrebămău despre modul espunerei istoriei filosofiei, în respectul sistemelor, ce nu se manuducă de principiul, că omul are o personalitate universală, și că productiunile lui din diferitele epoci și locuri suntă în legătură strinsă și internă între dinsele. La această întrebare noi, fundându-ne pe privirile lor asupra personalității omului, precum și a productiunilor lui, pre de altă parte, având în vedere chiar și modul realu de espunere, nu putem să avemă în rezultatul altu respunsu, privitoru pre această cestiuine, decât numai că sistemele filosofice se legă între dinsele numai prin singura sucesiune de timpu. Întru'nu asemenea modu de espunere a istoriei filosofiei nu lipsesc ordinea și progresul, dar această ordine și progresu suntă simple cronologice și totă mișcarea, cerută de progresul filosofiei, constă în mișcarea și progresul timpului. Aici se mișcă timpul și nu filosofia, și prin urmare, ne având progresul filosofiei, ci numai a timpului, privită din punctul de vedere a fenomenelor filosofice, noi nu avemă nici filosofie, ci mai multe momente de timpu, unde între altele aui apărutu și câte o sistemă filosofică.

Modul cronologicu de espunere a istoriei filosofiei, procurând numai materialul, necesariu pentru dinса, el aui trebuit să dispară indată din istoria filosofiei, ce ea aui începutu a reflecta căt de puțin asupra materiilor, espuse în ordinea cronologică. Noi amă arătată

mai sus, și aici o repetim, că fie-care sistemă filosofică are pretențiunea, de a reprezenta singură și intru'nu modū completū veritatea. Acéastă pretentiune a sistemelor, ce compună istoria filosofiei, aū trebuită ce intia să impresionește pre istoricul filosofieī, care, lăsând modul de espunere cronologicū, unde nu se ie în privire nimicū din continutul sistemelor filosofice, aū trebuită să intórcă atențiunea sa, dacă nu asupra valorei reale a sistemelor, apoī cel putin asupra valorei lor nominale și pretinse. Si cu modul acesta istoria filosofieī, părăsind ordinea cronologică și recunoscend in timpū esistența a insuși filosofieī, aū trebuită necesarminte să se vadă in fața a doă priviri, egalminte fundate pre continuum fie-căria sisteme filosofice. Si anume, când istoria filosofieī aū privită la sistemele filosofice din punctul de vedere a pretentiunei lor, și aū fostă mai credulă, atunci ea aū luată in consideratiune numai partea generală a sistemelor și cu modul acesta aū venită la consecința, că *tōte sistemele sūnt bune și că ele tōte reprezentă veritatea*. Pre de altă parte, când istoria filosofieī, impinsă fiind de pretentiunea fie-căria sisteme, că ele tōte contin veritatea, și sciind, că veritatea este una singură, iar sistemele filosofice multe și une-oră chiar diametralmente oposte, și infine aū mai intorsă privirile séle esclusive numai asupra laturei individuale a fie-căria sisteme și aū negligētă in totul laturea lor generală, atunci istoria filosofieī agiunge la concluziunea negativă, că *nici una din sistemele filosofice nu contine veritatea, și că acéastă pretentiune este vagă și nereală*. Eca modul, cum in istoria filosofieī 'să dată nascere alte doă priviri asupra sistemelor filosofice, care priviri sūnt cunoscute sub numele de : *eclectică și sceptică*.

Acum, mai nainte de a stabili privirile nóstre asupra istoriei filosofieī, să observăm din punctul de vedere critică, atâtă privirea eclecticilor, pre căt și a scepticilor asupra sistemelor filosofice.

Eclecticul dice : «*tōte sistemele sūnt egalminte bune*,» și din punctul de privire a veritătei, «*tōte sistemele sūnt egalminte vere*». Aceste sūnt tezele fundamentale a eclectismului, aplicată asupra istoriei filosofieī, și D. Cusin, părintele eclectismului modernă, aglunge pönă la afac din istoria filosofieī sistema sa, iar din sistema sa istoria filosofieī. Se intrébă insă, dacă tōte sistemele sūnt bune, și dacă ele tōte contin veritatea, de unde atâta diferență de principii și păreri? Veritatea este numai una și cu modul acesta principiile

și ideile despre dinsa, nu potă fi, decât identice; în ore-ce, realitatea istoriei filosofiei nu prezintă unu aspetu cu totul diferit. Pentru eclecticu, nu ca pentru cronistu, istoria filosofiei există, dar existența ei este mortală, fără de viață și mișcare. Sistemele filosofice în fața eclectismului suntu, ca unu simplu materialu brutu, din care numai eclectismul poate scote veritatea. Aică lipsesc valoarea intrensică și acăstă valoare trebuie să fie indușă de din afară, prin subiectivitatea eclecticulu. Și dacă noi amu face supozitia, că nisce circumstârri ar fi rădicat din istoria filosofiei existența eclectismului, apoi, după consecință, noi trebuie să admitemu, că în acăstă catastrofă ar fi intrat și obiectivitatea filosofiei. Cu alte vorbe, după privirile eclectismului asupra istoriei filosofiei, să negă existența obiectivă a filosofiei, manifestată în istoria ei, și se recunoște numai ce subiectivă, reprezentată prin eclectismu. Acăstă privire este cu totul oposită ideei de istorie; și din momentul, ce eclectismul său pronunțat pentru existența obiectivă a filosofiei și specialmente a istoriei ei, el din același moment trebuie necesarmente să-ă recunoască și valoarea ei intrensică. Eca prin urmare, că *eclectismul, punând existența sa subiectivă de supra existenței obiective a istoriei filosofiei, și negându-i continutul ei independentu, vine pre nesimtite, de a nega insuși existența istoriei filosofiei*, aă mai drept esprimândum, *recunoscând existența formală și dependință, și negă pre ce reală și nedependință.*

Acăstă privire a eclectismului asupra istoriei filosofiei și acăstă negație de continut independentu a sistemelor ei, face din istoria filosofiei o existență până la unu gradu obiectivă, dar privată de totă viață și *desvoltarea sa progresivă*. Pentru eclecticu veritatea este continută de fie-care sistemă filosofică și totă diferența dintre o sistemă și cealaltă nu poate să fie, de cât formală. Dacă, pentru exemplu, veritatea său exploatață încă de una din sistemele antice, atunci cele posterioare ei nu și mai potă ave locul; și chiar dacă amu presupune, că fie care sistemă său ocupat să cu câte o lature a verităței, atunci trebuie pre ne simtite să agățeștem la terminul, când veritatea va fi exploatață din toate laturele ei, și cu modul acesta filosofia, fiind într-o mișcare, ea ar ave de scopu numai determinarea laturilor verităței, ea va fi tot-de-una privată de desvoltarea ei progresivă. Fiind că, a fi în desvoltare progresivă însamnă a urmări unul și același lucru și a căuta esența obiectelor, fie din punctul de vedere calitativu, can-

titativă, morală etc.; și că sistema filosofică de bază a explicatiunii lucrurilor unul a cărui mai multe elemente naturale, recunoscere de principiu a lucrurilor raporturile lor numerice, a cărui în fine de fundament a esenței lor unu *γνῶθι σεαυτὸν* a cărui altă ceva, dela care apoi s'ar determina esența lucrurilor. Numai în fața dezvoltării progresive filosofia devine unu ce organic și dezvoltătorul după legile progresului; dar în fața principiului, că «*totă sistemu filosofică este veră,*» *istoria filosofiei se prezintă, ca unu ce păruță, ne mișcată și privată de totă dezvoltarea progresivă.*

In fine se mai facem o supozitie, pentru că să ne comvingemă pre de plin despre lipsa de veritate a privirilor eclectismului asupra istoriei filosofiei. Eclectismul, ca și fiecare rationamentare particulă și generală, are pretensiunea, de a afla singură veritatea, fundându-se tot-de-una pe veritatea sistemelor filosofice, a cărui expresie cu o comparație, construindu-și veritatea din materialul, luat din istoria filosofiei, ca dintr-un basarab. Acum, eclectismul modern, a cărui veritatea, a cărui direcție mai precis, a cărui explicație actualitatea vietii istorice a omului, și a cărui rationamentele individualitatei istorice a lui în sistemele, continue de istoria filosofiei. Precum a cărui eclectismul cu sistemele filosofice, astfel, după supozitie, poate face fiecare sistemă; și acela că cu atâtă mai mult, că eclectismul este singura direcție filosofică, după care se poate afla veritatea. Dacă eclectismul, ca și fiecare sistemă filosofică, urmăresce veritatea, dacă noi admitem pentru eclectismul, că totă filosofia a cărui devenire eclectică, și că totă filosofia căută veritatea numai în acest material, adică în istoria filosofiei, atunci trebuie să admitem și consecință naturală, că va veni unu timp, și acela se poate întâmpla fără curând, când sistemele filosofice vor căuta și nu se va mai găsi în dinsele verității; cu atâtă mai mult, că insuși privirile eclectismului asupra sistemelor filosofice lasă să se înțeleagă, că acolo este continută numai veritatea relativă și după consecință și desecabilă.

Eca privirea eclectismului asupra istoriei filosofiei, precum și consecințele, la care ne pot duce asemenea priviri. Si noi aici ni permitem, ca în trecut să determinăm și importanța, după noi, a eclectismului în raport cu cîteva verități.

Noi am căci și părtim acum, că veritatea este unu ce nedescabilă, insuși absolutul, care în istoria vietii omului se exploră prin ideale

imaginarie, iar în filosofie se explică prin capacitatele omului generatrice. Pre lungă aceste, noi amăi adăus, că totuștacea, ce omul din absolutul esplorésé prin imaginatiune și prin rationamentare, explică într-un mod general, devine individualitatea, sau avutul lui individual; fie el de domeniul vîetei istorice, sau a vîetei spirituale. Ci noi aici amăi făcut și o distincțiune, și tot-o-dată amăi diști, că avutul vîetei istorice a omului, așa și idealele lui imaginarie, create într-un viață, nu sunt în totul realizate prin institutiunile vîetei istorice a omului, dar rămână încă părțea unui gradu nerealisabile, și aceste anume și constituie laturea de aspirație a tendințe a fiecării individualității a vîetei istorice a omului. Ei bine, totuștă celelalte sisteme filosofice, care prin mijlocul rationamentului își propună, de a explica o individualitate istorică a omului, ele tină cont și de laturea, numită aspirație, a tendințe a vîetei lui istorice, și aceasta și cauza erupțiunea, ce mai tot-de-una se efectuează între viață și filosofie în oră ce cu eclectismul nimic nu se întâmplă de felul acesta. Eclectismul este și el o sistemă filosofică, și precum totuștă sistemele filosofice tind, la a explica individualitatea vîetei istorice a omului, aceasta o face și eclectismul, dar numai asupra aceleia lature din viață istorică a unei epoci, care acum a devenit o realitate și s-a prefăcut în nisice sciute institutiuni. În acăstă direcție a tendință a eclectismulu săcă germenele, pre cât a perfecțibilității săle reale, tot preatâta și a imperfecțibilității săle științifice. Eclectismul, explicând realitatea și tinând cont din individualizarea absolutului numai de acea, ce a devenit institutiune a viață, el este o sistemă filosofică; care niciodată nu se opune vîetei și niciodată face erupțiune cu dinsa; neîmbrățișând însă totuștă, ce se numește individualitate istorică, și neglijând partea ei ideală, eclectismul rămâne o sistemă de filosofie incompletă și numai cu scopuri curat-pratice. Ei încă o serie de rationamente, ce ni probăse într-un mod indirect, că, nu eclectismul, ci a numai a ce sistemă filosofică, poate fi privită de singură veră, care îmbrățișă întrăga esplorarea absolutului; și fiind că unuia asemenea continut nu are niciodată una din sistemele filosofice existănde, chiar și ce mai posterioară, de aceea adeverata și tot-o-dată și ce mai completă filosofie, care nu are în videre alte scopuri speciale, ci numai căutarea și aflarea verităței, nu poate să fie, decât numai istoria filosofiei, în care cineva poate să vadă întrăga sumă a individualisărilor absolutului.

Noi amă indicată până acum, cum alături de privirile eclectismului să trebuită să apără și privirile scepticismului asupra istoriei filosofiei. Din momentul, ce istoria filosofiei a fost neglijată în pretensiunile și aspirațiunile ei, și din momentul, ce ea a fost privită mai ales în individualitățile și particularitățile ei sistematice, din acest moment valoarea sistemelor filosofice a fost pusă în suspecțiune și în rezultat, în locul de așe găsi veritatea în fiecare sistemă a istoriei filosofiei, și a dice cu eclecticul, că toate sistemele filosofice sunt vere, de-o dată să aude sentința, că «toate sistemele filosofice sunt false și că nici una din dînsele nu conține veritatea.» Această părere despre continutul sistemelor filosofice este și ea o consecință naturală a studiului, aplicată asupra istoriei filosofiei, și chiar o formulă negativă a unia și același proponitum. Spiritul filosofului său întrebă pre sine, dacă această generalisare a individualităților vietii istorice a omului, dacă suma sistemelor istoriei filosofiei atingă absolutul, a cărui continut în sine veritatea, și eclecticul său formulat unu respunsă în totul afirmativ, iar scepticul în totul negativ. Eroile eclectismului în afirmatiunea sa neconditionată noi le-mă văduți, să videm acum și pre cele a scepticismului în negatiunea lui fără restriții.

Dacă toate sistemele, ce compună istoria filosofiei, sunt private de veritate, se întrebă, de unde scepticismul său formatu o asemenea privire? Noi scimă pozitiv, că a asemenea privire n'a putut să provină dela valoarea formală și pretinsă a fiecărei sisteme filosofice; fiind că *această valoare este*, după cum amă văduți, *afirmativă și fiecare sistemă filosofică* astfel intru'nă modu completă veritatea; a cărui propriu esprimându-mă, veritatea pretinsă este aflată în succesiune de fiecare sistemă filosofică.

Pre de altă parte, dacă falsitatea sistemelor istoriei filosofiei nu este continuată de dînsele intru'nă modu formalu, atunci ele trebuie să o contină intru'nă modu realu; și sistemele, ce compună istoria filosofiei, cu totă pretensiunea lor la veritate, ele n'o atingă nici una, și cu atâtă mai puțin o potu poseda. — Cându noi observăm pre fiecare sistemă separat în continutul ei, noi videm, că fiecare din dînsele atinge veritatea dintru'nă punctu ōre-care de privire. Fie-ni, pentru exemplu, sistema filosofică a Petagorenilor, și noi distingem cu ușurință, că și această sistemă filosofică aș rezolvat cestiunea, ce său propusă; dar aș rezolvat-o din punctul său de privire. Noi scimă,

că petagoreismul își dă de temă a resolva cestiunea despre esistența reală a lucrurilor, și el la rândul său, vine de resolvă acăstă cestiune din punctul de privire cantitativ; și fundândusă pre masima, că «numărul este măsura lucrurilor», el resolvă cestiunea și află esistența reală a lucrurilor în raporturile numerice dintre unime și doime, doime și treime etc.; și infine noi scim, că numărul de șepte aș noă, reprezinta, dupre Petagorieni, esistența reală a universului. Ei bine, acum în fața acestor resolvări a cestiunei despre esistență, putem noi să dicem, că petagoreismul n'aștăzi atinsă și n'aștăzi rezolvată chiar cestiunea despre esistența lucrurilor, aș, exprimândum cu terminii scepticismului, că el este privată de continut și valoare intrensică și prin urmare în totul fals? Si trebuie să scim, că unu asemene continuu il are fiecare sistemă filosofică separat. — Luate fiind sistemele filosofice, ce compună istoria filosofiei, în legătura și raporturile dintre dinsele, noi distingem veritatea și valoarea lor întrensică într-un mod și mai evidentă. Observați o cestiune, ce aș continuă a să studia de mai multe sisteme filosofice, și pentru claritate fie-ni, spre exemplu, cestiunea despre categoriile logice, aș despre procedurile mintale, dupre care se află veritatea. Este scuată că după Socrat prin Sofiști filosofia așteptă a căuta esistența lucrurilor în omu, și după ce masima, «ὅπως μαρτυρούσμος», aș deveni un principiu filosofic, Aristotel să așeze determinat, a căuta și el esistența lucrurilor în omu, și așteptă mai ales în acea, ce privesc esistența particulară și de acțiune a omului, în nisce scute categorii și proceduri mintale. Ei bine, dacă noi acum vom privi la acăstă cestiune din punctul de vedere a comparatiunei, ne convingem, că Aristotel prin Cant nu numai, că nu se negă, dar se completează și se confirmă mai mult. Aristotel stabilește unu număr de categorii logice, ca forme a esistencei mintale a omului; el apoi determină și procedurile de acțiune a acestei esistență; și cu toate aceste, în aceste cestiuni Aristotel este numai completat și categoriile lui Aristotel se determină de Cant cu precisiunea desvoltării mintale a timpului său, iar procedurile logice se afirmă cu adausul inducțiunei, care rămasese neglijată de Aristotel și esagerată în importanță ei de Becon. Eca modul filosofisării spiritului umanu, și noi, dacă marge-nile acestei introductiuni nu né'ru restringe, amă pute să traducem totă istoria filosofiei într-unu studiu comparativ de felul celuiespus. Acum se intrébă, este în istoria filosofiei o privatune și o

negatiune a verităței, dupre cum pretinde scepticismul, a cărui unu continuu intrensicu a fiecăria sisteme și o afirmatiune reciprocă a sistemelor între dinsele?...

Dacă veritatea nu poate să fie negată din continutul intrensicu atât a fiecăria sisteme în parte, cât și a tuturor în genere, atunci nu ni mai rămâne, de către cea care punem în supozitie raporturile, ce există între istoria filosofiei și mintea scepticului. Noi scim acum positiv, că «raporturile directe dintre mintea cugetătorie și obiectul de cugetă, constituiesc veritatea»; și aplicând această lege la cestiuinea istoriei filosofiei, noi trebuie să avem tesa, că raporturile directe au indirecte între continutul istoriei filosofiei și mintea scepticului trebuie să constituiesc veritatea sau falsitatea privirilor noastre asupra istoriei filosofiei. Pre de altă parte, noi mai scim, că nisice raporturi, fie directe sau indirecte, nu pot să sănătă locul, de către numai între două sau mai multe existente; și acă o recunoște și scepticismul, când el vine de negă veritatea din sistemele filosofice, ce compun istoria ei. Acum, dacă pentru recunoșcerea unor raporturi sunt necesare cel pentru două existente, și dacă pentru veritate au falsitate este necesară natura acestor raporturi, care rezultă din contactul lor direct sau indirect, se intră după tot ce astă, unde subiectivă cauză, că dupre scepticism, raporturile dintre istoria filosofiei și mintea umană, fiind indirecte, dau în rezultat negatiunea sau falsitatea? Noi am vedut și până acum, că istoria filosofiei, având unu continuu determinat și tot-o-dată o existență afirmativă, ea este forță capabilă, de a manifesta nisice raporturi directe și prin urmare în stare de a produce veritatea. În încă ce mintea scepticului, și numai a lui, fiind a două existență, necesară pentru manifestarea unor raporturi, trebuie să contină în sine causele lor raporturi indirecte și prin urmare capabile, de a produce negatiunea, sau lipsa de veritate. De unde videm, că veritatea sistemelor istoriei filosofiei este unu produs nu a continutului lor, ci a existenței negative, cu care se prezintă scepticismul în fața continutului obiectiv al istoriei filosofiei.

Noi amă destinarat până acum privirile noastre asupra distincțiunii dintre istoria vîetei și istoria filosofiei și amă disu, că istoria vîetei este esplorarea absolutului prin capacitatea imaginării și individualisarea lui; iar istoria filosofiei este generalisarea individualității istoriei vîetei și prin urmare, reintorcerea absolutului indi-

vidualisată la sine insușit. Dacă există o distincție între aceste două caracteristice despre istorie, apoi trebuie să recunoascem și afinitatea dintre dinsele, precum și legăturile strinse, ce unesc istoria vieții cu istoria filosofiei. Dacă noi la istoria vieții putem să sprijini, ca la suma momentelor de explorare și individualizare a absolutului, apoi despre istoria filosofiei noi putem să sprijini bine să spunem, că ea este suma reflecțiilor spiritului uman asupra momentelor de individualizare a absolutului în viață; și aici concadem dintr-un punct de vedere cu părerile eclectismului asupra istoriei filosofiei. Pentru eclectism, precum chiar și pentru cronism, istoria filosofiei era suma momentelor săle de realizare, și noi nu ne opunem acestor priviri, și recunoascem și noi, că istoria filosofiei este suma momentelor săle de realizare, și suma sistemelor ei; dar unele, ce compun acăstă sumă, și sistemele, ce compun istoria filosofiei, nu sunt legate între dinsele prin necesitatea timpului, și prințul ideal, impus de din afară de o minte, și aplicat asupra fiecării sisteme de eclectică. Acăstă uniune pentru noi este tot întrensică, ca și cuprinderea fiecării sisteme, și noi avem să descoperim firul, ce legă diferențele sisteme filosofice între dinsele, precum și momentele individualizării absolutului tot în istoria.

După opiniunea generală filosofia se ocupă *cu aflarea verităței*, și, prefăcând acăstă expresiune intr-o definiție științifică «filosofia este tendința spre veritate». Acăstă opiniune despre filosofie datează încă de pre temporul lui Petagora și ea este aplicată numai asupra filosofiei, propriu zisă. După acăstă opiniune rezultă, că toate cele lalte manifestații ale vieții, și specialmente omului, tind la alt ceva, afară de veritate; și fiind că noi aici privim la istoria filosofiei și la vieții din punctul de vedere a verității și a falsității lor, apoi trebuie să avem o concluzie, că toate celelalte manifestații ale vieții, afară de filosofie, tind la realizarea falsității. Acăstă concluzie să trebuit să fie neacceptată atât de inventatorul numerelor de filosofie, cât și de toti acei, ce fac încă o distincție de felul acesta între filosofie și viață. Din punctul nostru însă de privire ies, că fiecare manifestație a vieții spirituale a omului este o tendință spre veritate, o filosofie. Din momentul, ce spiritul uman tinde la a ieși din individualitatea sa naturală, și istorică și a exploră, și a rationamenta într-un mod de care absolutul, el tinde spre veritate; dar în viață tinde spre veritate prin explorarea de ideale și realisa-

rea lor în instituții, în șre-ce în filosofie tinde tot spre veritate și atinge absolutul prin capacitatele generatoare, prefațând aceste momente de generalisare și rationamentare în sisteme filosofice. Acum, precum în istoria vîtei spiritul umană esplorăse și ideale, care rămână neindividualizate în viață, și constituiesc cu sine elementele fundamentale a momentului de individualisare posterioară, tot-astfel și în istoria filosofiei, unde spiritul umană refletăse și rationamentăse asupra unui moment din individualitatea vîtei, precum și asupra idealelor lui nerealizate; și specialmente în fie-care sistemă filosofică noi putem să distingem, că idealele, esplorate din absolut și realizate în viață, devin în sistemele filosofice noțiuni așadar idei perceptibile de rationamentă, care putem să dice, că constituiesc acum cu sine individualitatea filosofică a spiritului umană, în șre-ce ideale, rămase nerealizate, constituiesc cu sine nisice posibilități, care devin noțiuni și idei rationamentale numai pentru sistema de filosofie următoare. Eea în scurt, privirile noastre asupra istoriei filosofiei și ea pentru noi este rationamentarea spiritului asupra vîtei, unde latura reală a vîtei dă naștere ideilor, și noțiunilor sistemei filosofice, iar ce ideală formulăse posibilitățile ideilor unei sisteme venitioră.

Fie-care sistemă filosofică, noi avem să videm, conține în sine de o parte nisice idei și noțiuni, pre care le-șă percepem încă Aristotel în respectul numai a existenței fizice și el în Metafizica să așa exprimă părere, că existența și cu preferință ce fizică, trece prin două momente de viață; adică prin posibilă, care dupe dinșul este δύναμις și reală, care se exprimă prin ἐνέργεια. Acum, dacă Aristotel, cum el așa făcută distincție între existența fizică și absolută și așa exprimată viața existenței fizice prin δύναμις și ἐνέργεια, iar pre ce a existențe absolute, numai prin ἐνέργεια, ar fi mersu mai departe și ar fi aplicată aceste momente de viață și asupra existenței istorice a omului, fie acăstă existență, privită din punctul de vedere a vîtei așadar a desvoltării spirituale, atunci Aristotel ar fi fost filosoful prin excelență și ar fi rezolvat o cestiu, care abie așadar devenită proprietate aspiritului și s'așa prefațat într-o ideă reală numai în timpurile moderne. Hegel cel întâi așadar rezolvat cestiuă despre momentele vîtei omului atât istorice, cât și spirituale; și el, percepând generalitatea persoanei omului, așadar observat, că momentele, ce compună desvoltarea lui istorică, sunt momente de posibilă și reală. Această transiție a

vîtei de la unu momentu la altul și acăstă schimbare a desvoltării omului din posibil în realu face mai întiu, ca fie-care momentu a istoriei să fie o mișcare, o viață, și apoi și insuși istoria cu toate mo- mentele ei de desvoltare să fie și ea o mișcare și o viață, dar o miș- care și o viață completă, organică și progresivă. Dacă istoria în genere, și special minte a filosofiei nărui fi o viață progresivă, atunci cum ar fi putut Hegel, așa mai bine dicând, spiritul umanu să și amintescă după atâta timpu o cestiu, percepută numai în respectul esenței fizice, și remasă sub forma de posibilitate în aceea, ce privesce esența istorică a omului? Dacă, pre de altă parte, istoria filosofiei n-ar fi o viață organică, atunci noi în istoria filoso- fiei amu avea unu corp dismembrat, unde fie-care sistemă, precum și fie-care ideă ar sta independentă de cele corelative ei, și sistemele precum și fie-care ideă în parte nu s'ar fi fortifica între dinsele spre a agiunge la scopul lor finalu, care este desvoltarea progresivă. Daca în fine, istoria filosofiei n-ar fi și viața cea mai completă, atunci noi trebuie să cădem din necesă în una din aceste două supozitii: a- dică, așa, că completarea filosofiei nu să realizeasă nicăi într'un modu, și în asemenea casu suntem complicit la toate erorile și consecințele privirilor sceptismului asupra istoriei filosofiei, așa că să realizeasă într'o sistemă șre-care și atunci recunoscem pre nesimtite defectele ec- lectismului și a tuturor sistemelor de filosofie, ce se califică și cu nu- mele de dogmatice. Din contra, noi admitemă privirea, că istoria filosofiei este viața spirituală și filosofia cea mai completă, de care dispune spiritul umanu, și toate sistemele, ce o compună, suntă în totul semne cu membrele unui organismu, care, avânduși și el viața sa organică, tinde în modul cel mai regulat la o desvoltare permanentă și progresivă.

Eea privirile asupra filosofiei, privită ca productiune a spiritului umanu, și care priviri așa să fie giustificate pone și în amănuntimă de datele istorice, ce ni presta. D. Snelger face, cum se va vidé, din acăstă istorie a filosofiei, o adeverată sistemă filosofică; și el, stabilinduși de basă principiul istoriei și afirmând tot-o-dată și la- turea subiectivă a filosofului, astă în adeveratul sensu veritățea. Si el, ca și fie-care filosof, ce pentru veritate recunoște necesitatea condițiunilor de subiectivitate și obiectivitate a esenței, vine, de afirmă de o parte datele istorice, ca elemente fundamentale a unei sisteme, ce are în videre expunerea desvoltării filosofice a spiritului

umană, iar de altă parte, să o mare importanță privirilor săle subiec-
tive asupra acestor date, care suntu necesarie spre aflarea cauzelor și
a legilor, dupre care să producă diferitele fenomene, ce compună da-
tele istoriei filosofiei. Acestu modu de espunere a istoriei filosofiei și
dă preferință D. řuegler cu istoria sa 'naintea multor istorii de filo-
sofie. El intrece prin meritul său totă istoriile filosofiei, care, funda-
dându-se pre principiul curat subiectivă a filosofiei lui Hegel, vină
de acomodăsă și tot-o-dată altereșă sistemele filosofiei pentru o i-
deă, impusă lor de din afară prin mintea filosofului. Si aici trebuie să
o spunemă, că istoria filosofiei D. řuegler stă în totul mai sus și de
cât acele istorii a filosofiei, care suntu private de totă privirele ge-
nerale, și care nu prezintă nicio materială, unde lectorul nu vede
cauzele, precum și nici scopul existenței lui. Cu o vorbă, *D. řuegler*
nu dă prin istoria filosofiei sale *o adevărată și ce mai completă sis-*
temă de filosofie; *lăsând apoi, ca fiecine să și alăgă din istoria,*
conform scopului specială, ce și propune, pre acă sistemă filo-
sofică, care întrunesc mai multe condiții corespunzătoare sco-
pului său.

1869 August 10/22

Bucurescă.

I. Gn. Enacénu

ISTORIA FILOSOFIEI

INTRODUCTIUNE

§ 1.

NOTIUNI DESPRE ISTORIA FILOSOFIEI

Definitiunea filosofiei. *A filosofia insamnă a rationamentului; adică a urmării intru'nu modul rationamentalul esență obiectelor. Ci cu acesta nu se determină în de agiuus notiunea despre filosofie.*

Raporturile filosofiei cu celealte sciințe. Omul rationamentă și când are de obiectu o actiune practică; adică, când își propune, de a afla mijlocele necesare pentru realizarea unui scopu sciutu. Tot astfel de carateru rationamentalu aș și totu celealte sciinte; chiar și acele, ce nu se repörtă la filosofie în sensul propriu a vorbei. Se intrébă acum, prin ce se distinge filosofia de aceste sciinte? Ce distincție există, pentru exemplu, între filosofie, astronomie, medicină și sciințele de dreptu? Se intlege, că această distincție nu este basată pre obiectul studiului lor. Obiectul de studiu a filosofiei este același cu a sciințelor emperice; aranjamentul și ordinul universului, compoziția și actiunea corpului umanu, proprietatea, dreptul și societatea, totu aceste notiuni și obiecte privesc tot atâta pre filosofie, cât și pre sciințele lor respective; datele, capătatea dela experiență, aș fenomenele naturei constituie și obiectul filosofiei. Si așa, filosofia se distinge de sciințele

empirice nu prin cuprindere, ci prin formă, prin metodul său și modul propriu, cu care ea studiește obiectele. Fie-care știință empirică își adună materialul său prin experiență într-un mod imediat, și îl admite astfel, cum lău aflat; filosofia însă, nici o dată nu primește datele numai, ca pre nisice date simple, ci le urmăresce până în fundamentul lor; ea studiește fie-care fenomen în raporturile săle cu principiul, și lău privesc, ca pre o parte a totalului cunoștințelor săle. Cu același filosofie și separă dela fie-care fenomen, isolat și dat de experiență, totu acea, ce el are distinct, accidental și individual; din multimea datelor empirice filosofia admite numai acea, ce este universal; din multimea nenumărată și fără de ordin a accidentelor, filosofia le în considerație numai necesariul; ea separă legile universale. Cu alte vorbe, filosofia observă suma fenomenelor empirice în forma lor individuală, conform principiului sistemel săle. Din cele dîse urmărește, că între filosofie, privită ca un tot relativ național și a datelor empirice, și științele empirice există raporturi și relații reciproce și precum filosofia conditionează existența științelor empirice, totu astfel și aceste la rândul lor conditionează existența filosofiei.

Obiectul istoriei filosofiei. Nu există nici o filosofie, ce ar avea un caracter absolut și perfect, precum nu e nici un empirism perfect; și acela se probă prin dezvoltarea istorică a științelor. Mai curând putem dîce, că filosofia constă numai în forma diferitelor teoriilor filosofice, ce se succedă una pre alta, prezentându-se fie-care pre arena istorică, alături cu o sistemă de care a științelor empirice, precum și cu o știință formă a vîței sociale și politice a omului, și care formă reprezintă tot-dată una diferitele grade de dezvoltare și formă a filosofiei. Si obiectul istoriei filosofiei este prin urmare, de a prezenta cumpărinderea, ordinul, dezvoltarea și legătura intimă a teoriilor istorice a filosofiei, pre care noi lămănuim numită forme a cugării rationamentale.

Caracterul istoriei filosofiei, ca știință. Prin acela se manifestă diferitele momente a filosofiei, se face cunoașterea viață istorică a omului, privită din punctul de vedere a ideei de veritate și reprezentată în forma sa de progres mintal, și în fine se manifestă o serie de gradatuni a dezvoltării umane, care de nu tot-dată sunt regulate, dar în totu casul gradate. Așa că, fie-care sistemă filosofică din istoria filosofiei, fiind o expresiune rationamen-

tală a unuĭ momentuĭ a vîtei umane, reprezentă tot-o-dată o mișcare organică, o sistemă rationamentală și in sine distință, o serie de gradatiumă a desvoltării, ce se basasă pre tendința spiritului, de a rădica treptat esistența sa până la gradul de esistență conscientiosă, până la gradul de identificare cu totuĭ, ce e fizică și morală în universuĭ, și in fine până la rădicarea activității la trăpta de voință. Hegel demult incă a manifestat acăstă ideă, și a supusă istoria filosofiei principiuĭ, manifestații in procedura rationamentală a omuluĭ; dar trebuie să recunoștem, că eluă a impusă idea acăstă, ideă in sine veră, până la extremitățile ei, și a voită a priva pre omuĭ de libertatea acțiunilor săle, a nega esistența accidentală și a introduce in fine privatunea rationamentuluĭ practică. Hegel afirmă, că ordinul sistemelor filosofice in istoriă este identică, cu ordinul categoriilor logice din mintea umană. După părerea lui Hegel, dacă noi dela diferențele sisteme filosofice, ce compună istoria filosofie, amă luamai principiile lor fundamentale, și amă separa dela dinsele totuĭ acea, ce este formală și provenită ocasionalminte, atunci noi in rezultatul amă avem diferențele modură a rationamentării logice; adică, esență, formă, esistență, esistență absolută, cantitate etc. Si viceversă, luând rationamentarea logică așa, după cum ea se efectuează, noi căptămă desvoltarea treptată a sistemelor filosofice.

Acăstă părere nu poate fi giustificată in principiu, dar nicăi probată istoricaminte.

In principiu acăstă părere nu poate fi veră; fiind că istoria este combinatiunea libertății cu a necesității; și cu toate că ea prezintă in totaluĭ o legătură logică, ci in raportu către fie-care sistemă istoria reprezintă unuĭ găocă de fenomene nenumerate accidentale; tot astfelii precum și natura in sistema sa nu prezintă unuĭ totuĭ rationamentală, compusă din diferențe grade, ci in amănunte, in părțile ei, ea nu poate să fie supusă la nicăi o clasificare artificială. In istoriă insă, pre lîngă aceste, suntă și individe, care au inițiativa faptelor; suntă fintă libere, și prin urmare unuĭ elementă necalculabilă; fiind că ori căt amă supune noi individele diferențelor legături, provenite de la cause atât morale, cât și fizice, noi nu putem să reducemă voia liberă a omuluĭ până la însemnatatea unei cifre. Iistoria nu este o problemă matematică, pre care noi am putea să o rezolvăm după formula ei generală. Si prin urmare, noi nicăi in istoria filosofiei nu putem presupune o construcție a priori a datelor istorice;

faptele nu potă fi aduse, ca exemple, pentru explicația categoriilor logice. Ci datele, capătate prin experiență, potă să fie luate ca astfel, numai intru că ele potă suporta o critică, iar raporturile rationamentale dintre aceste date potă fi aflate numai prin mijlocul analizei. și o idee fundamentală poate să să aibă locul, numai încât privesc coordonarea și legătura scientifică a datelor istorice.

Opiniunea lui Hegel poate fi refutată și în modul următoriu. Desvoltarea istorică a vieții umane se opune mai tot-dé-una desvoltării logice. Așa, pentru exemplu, societățile, noi scimă din istorie, său iivită în urmarea rationamentului de necesitate, poate chiar fizice; după părerea insă a lui Hegel, ele trebuie să fie deduse din idea de dreptă. Acestea nu probă, că desvoltarea logică este o procedură, ce să propună de a să lăsa de sus în găs; adică dela abstracție spre concretă; în ore-ce desvoltarea istorică a filosofiei se prezintă mai tot-de-una, ca omișcare contrară, dela concertă spre abstracție, dela date spre cugetare. Istoria tot-dé-una face distincție între acea, ce este abstracție și concretă, și pre concretă îl privesc, ca pre forma, în care abstracția se manifestă, precum sunt posibilitățile religioase și sociale, ce dispună de persona filosofică. Fiecare sistemă filosofică se dezvoltă într-un mod sintetic, în ore-ace istoria filosofiei, adică istoria cugetării umane se dezvoltă analitică. Pentru acestă cauțării cu dreptă cuvenită putem să afirmăm că contra părerei lui Hegel, că adică totuștia acea, ce pentru un altul are o importanță de gradul intuiției, pentru noi devine un secundariu. Așa, filosofia ionică nu a începută filosofia cu existență, ca cu o notiune abstracție, ci cu unuști ce mai concretă, și mai evidentă; adică cu notiunile materiale de apă, aer etc. Chiar *Existența Eleatilor și schimbarea* lui Heraclitus nu sunt nici notiuni logice, ci numai nisice reprezentări, care după dinșii au încă o nuanță de materialitate. și în genere, tendință de a supune pre fiecare sistemă din istoria filosofiei la categoriile logice, ca la principiu, din care său de dusă, nu e realisabilă; fiind că multe din acestea își au de obicei cuprinderea lor nu o idee abstracție, ci reprezentările ei în natură și în spiritul uman; și pentru acestă noastră vedere, că nisice asemenei sisteme se învertă în jurul cestuielor, relative la filosofia naturii, la psihologia și morală. De aceea Hegel ar fi trebuită, ca, nemărgindu-se numai în logică, să intindă comparația sa dintre desvoltarea istorică și sistematică asupra a tuturor sistemelor filosofice.

ilosofice. Eleatiī, Eraclit și Atomistii, dupre părerea lui Hegel, aș admisă ca fundamentă a teoriilor lor filosofice una din categoriile logice, dar ce vomă dice despre Anasagor, Soñstă, Socrat, Platon și Aristotel? Și dacă n'ăm' incerca, de a prescrie și acestor sisteme vr'unu principiu fundamentală, și amă voi, ca prin tōte mișlocele să mărginimă filosofia lui Anasagor în desvoltarea notiunei de scop, iar pre a Sofistilor în notiunea fenomenulu și pre filosofia lui Socrat în desvoltarea notiunei de bine, atunci se intrébă, cum putemă noi să impăcămă ordinul categoriilor logice cu ordinul desvoltării istorice a filosofiei?

Insuși Hegel nu s'aș cercată a aplica cu plinitate acest principiu și el aș intîmpinătă obstacule chiar în filosofia grăcă. Esistență, forma, esistență absolută, precum de altă parte Eliatiī, Eraclit și Sofistiī, éca totă paralelul lui Hegel, care nu merge mai de parte. Și după această vine în istoria filosofiei Anasagor cu mintea, ce lucră conform unui scop; pre lōngă aceste, înărente de filosofia eleată suntă doă scăle filosofice, care nu potă fi explicate din acest punct de vedere. Așa filosofia ionică, ca cea, ce este filosofia materialistă, nu poate să și aibă locul între sistemele istoriei filosofiei, basate pre categoriile logice și libere de totă materia; pre lōngă aceste și filosofia petagoreică trebuie să urmeșă după filosofia Eleatilor și a Atomistilor; fiind că categoria cantităței urmăse după a calităței; cu alte vorbe, Hegel trebuie să nimicăescă pentru scopul său și ordinul cronologică a sistemelor. Fiind că acăsta este prete putință, apoi ar fi de agăunsă, dacă în desvoltarea istorică a spiritului umanu s'ar putea descoperi un progres rationamentulă a desvoltării lui, și dacă istoria filosofiei, făcând privirile săle asupra unei epoci din acăstă desvoltare, ar stabili un teren determinată a filosofiei și ar indica la cunoșcerea unei idei noă. Ci trebuie a ne feri de a aplica cerințele logice a desvoltării interiorie a omului la tōte schimbările gradate și conditionate a istoriei. Une ori istoria se desvoltă neregulat, alte ori pare, că se intorce îndărăt, și suntă și de acele casuri, când ea, lăsând câmpul vastu și fertilu, se opresce la unu punctu ne'nsemnatu, și acăsta pentru cuvântul, ca să pote desvolta pre cealaltă parte cu multă ușurință. De multe-ori istoria filosofiei aș perdută sutimă de ani numai la încercări și care încercări aș dată nisice rezultate negative și altă dată o multime de idei filosofice aș răsăritu numai în decurgerea unei etăți de omu. Aici n'aș locu legile naturei, care

ar duce fenomenele pre o cale științifică; aici e imperiul libertăței și istoria filosofiei devine a nu fi unu productu numai a rationamentului.

IMPĂRTIREA ISTORIEI FILOSOFIEI

§ 2. Vorbind despre obiectul și caracterul istoriei filosofiei, ca știință, noi trebuie să că determinăm marginile istoriei filosofiei și să împărtim materialul. Unde și când se începe istoria filosofiei? Din cele dise se vede, că filosofia se începe acolo, unde omul pre calea rationamentului a început să căuta ultimul principiu filosofic, ultimul fundament a existenței. Prin urmare istoria filosofiei se începe cu filosofia greacă. Filosofia insă orientală, precum e ce chinesă, indiană, etc, așa, mai drept esprimândune, mitologia așa teologia și cosmogonia mitologică a vietii popoarelor orientale și chiar grecă antică stă afară de obiectul nostru, care este mult mai marginală. Noi incepem istoria filosofiei cu Tales, cum așa făcut și Aristotel. Tot pentru aceste considerații noi lăsăm la o parte filosofia crescă și filosofia evului mediu; adică scolastica. Scolastica nu atâtă ca filosofie, pre căcă cugetare, efectuată pre baza unor condiții presentate de religie, este, propriu vorbind, o teologie, și pentru aceasta se referesc mai mult la istoria dogmelor crescine.

Restul celalalt a istoriei filosofiei naturalmente se desparte în două părți: partea intia va continua filosofia antică (greco-romană), iar a doua filosofia modernă. Legătura reciprocă a acestor părți se va expune într-o introducere caracteristică a fiecării epoci și aceasta pentru cîvîntul să nu cădem în repetiții.

PARTEA INTIA

FILOSOFIA ANTICA

CLASIFICATIUNEA MATERILOR DIN ACESTĂ PARTE

Materia părtei intia să se imparte la rîndul său în trei secțiuni: secțiunea I va trata despre filosofia anterioară lui Socrata, adică dela Tales până la Sofisti inclusiv; II despre filosofia lui Socrata, Platon și Aristotel; și III despre filosofia posterioară lui Aristotel până la Neoplatonism inclusiv.

SECTIUNEA I.

Filosofia anterioară lui Socrat. Caracterul și principiile filosofiei părăsite la Socrat.

Tendința filosofiei anterioare lui Socrat este, de a astăzi principiul explicației naturii. Mai înainte de toate, natura, ca obiectul cel mai direct și mai impresionătoriu a sensurilor, a provocat atenția spiritului uman. Omenești cred că în fundul fiecării forme și schimbării a fenomenelor naturii sace ceva primar, un principiu, ne schimbabil între toate schimbările formelor, și pentru această sistemele filosofice se întrebau unele după altele despre natura și principiul obiectelor.

1. Principiul filosofiei ionice. Filosofia ionică său întrebă: care este principiul naturii? ce felie este fundamentul existenței lucrurilor? A încă precis, care din elementele naturii este cel fundamental? și filosofia ionică său basată respunsurile săle pre unul din elementele naturii, găsind principiul schimbărilor naturale în apă, aer, și în materia caotică.

2. Principiul filosofiei pitagoreene. Soluția mai departe a acestei cestii în istoria filosofiei o prezintă pitagoreiană. După dinșii principiul și fundamentul tuturor schimbărilor formale a lucrurilor constă tot în materie; dar nu în concretul ei sensibil, ci în raporturile numerice și formale a lucrurilor și în măsură. Conform acestor priviri, numerile, ca cele ce exprimă raporturile numerice dintre obiecte, sunt pentru pitagoreianii principiul fundamental. «Numărul este esența tuturor lucrurilor;» astfelie era propoziția lor fundamentală. Numărul, după dinșii, este ceva intermediar între observație și cugetare. Numărul și măsura numai pentru această pot să fie aplicabile la materie, că ele, prezentând diversele raporturi dintre locuri și timpuri, continuă în sine și o dosară de intindere și nu pot să existe fără de datele experienței și a materiei numerabile. Cu modul acesta, pitagoreianii se nălță mai presus de materialitatea fenomenelor și acesta constituie obiectul și esența filosofiei pitagorice.

3. Principiul filosofiei eleatice. Eleati, rădicându-se mai presus de toate datele experienței și abstragându-se de la totu acea, ce este material, au admis de principiu insuși abstracțiunea și negațiunea

tuturor raporturilor de intindere și timpă ; adică a ū primită de principiu *existența*. Așă că în locul principiului sensibil a Ionienilor și în locul principiului de cantitate a Petagorenilor, Eleatiî a ū stabilită ună principiu cu totul speculativă.

4. Principiul filosofiei lui Eraclit. Sistemele precedente a ū urmărită singura direcție, care în istoria filosofiei formășe perioadă intiî și analitică a filosofiei grece, și după dinsele se incepe perioadă al doilea, numită și sintetică. Eleatiî cu principiul esistențelor speculative a ū sacrificată esistența relativă, esistența lumei observabile. Cu tōte aceste era preste putință, de a nega și în realitate natura și lumea. Realitatea atât a lumei, cât și a naturei era recunoscută necesarimente și insușî Eleatiî a ū vorbită despre dînsa, de și cu óre-care restrituî și conditionat. Pre lōngă aceste, dela esistență speculative și absolută a Eleatilor era preste putință, de a trece și asă reîntorice spre esistență concretă și sensibilă. Principiul lor trebuie să esplice esistența lumei și formele ei, și cu tōte aceste el n'o esplica. Acum presta filosofiei, de a inventa ună principiu, după care s'ar fi putută esplica forma lucrurilor și procesul esistenței fenomenelor observabile. Această cestiune s'a ū resolvată de Eraclit, care a ū admisă de principiu fundamentalu insușî *schimbarea*, ca unitate a esistenței și a neesistenței. După Eraclit schimbarea permanentă și curgerea nedescabilă trebuie să fie considerată, ca unu ce esențialu, și pentru acésta el dică : *totul curge*. În locul materiei primariă a filosofiei ionice, noi aici avemă idea puterei primarie vitală și noi aici videmă ce intâi încercare, de a esplica fenomenele și mișcarea lor prin mijlocul unui principiu, aflată pre calea analizei. Dela Eraclit cestiunea despre principiu schimbării lucrurilor a ū devenită o cestiune capitală în filosofie și ună adevărată motivă a dezvoltării filosofice.

5. Principiul filosofiei Atomistilor. Schimbarea este unitatea esistenței și a neesistenței. Pre aceste doă momente a principiului lui Eraclit s'a ū basată sistemele Atomistilor. Eraclit a ū stabilită principiul schimbării, ci număra ca faptă, luată din experiență ; el număra a ū spusă legea schimbării, ci n'a ū explicat-o ; mai rămâne încă a probă necesitatea acestei legi universale. Pentru ce totul se află într-o schimbare permanentă, într-o curgere eternă ? Dela identificarea materiei cu puterea mișcătorii trebuie să trăcă la distincția conștiintiosă și determinată a acestor factori și în fine la uni-

versalisarea mecanică a lor. Așa că pentru Embedoclu materia a u fostă esistență permanentă, iar puterea fundamentală mișcărești. Noi aici avem o combinație a teoriilor lui Eraclit și Parmenid. Dar puterile mișcătorie a lui Empedoclu erau încă puteri mitologice, amorea și imvidia; în ore-ce la atomistă *ele se presintă, ca o necesitate ne'ntelésă și naturală*. Si cu modul acesta o asemenea privire mecanică asupra naturii mai mult descrie mișcarea, de cât o explică.

6. Principiul filosofiei lui Anasagor. Disperandusă în posibilitatea, de a putea afla explicația schimbării numai în condițiile materiale ale lumii, Anasagor, alături cu materia, a u adoptat și *ratiunea creatrice*. El a u înțelesă ratiunea, ca pre cauza ultimarii a universului, a organizării lui actuale și a conformității lui cu scopul său ultimariu. Si cu modul acesta s'a u introdusă în filosofie principiul idealismului; dar Anasagor n'a u știut să desvolte principiul său și să-l aplique în explicația lumii. În locu de a explica universul cu ratiunea, în locu de a deduce totă esistența din ideă, el s'a u reîntorsă la explicația mecanică a lumii. Ratiunea lui creatrice este pentru dinșul numai, ca unu motivu primariu, numai ca o putere mișcătoare, este, cu alte vorbe, *Deus ex machina*. Astfel, că, Anasagor, cu totu că a u presimtuită esistența urui principiu supremu, el rămâne, ca și predecesorii săi, în marginile naturii. Ratiunea nu se presintă încă pentru dinșul, ca o putere nedependentă asupra naturii, ca unu spiritu liberu în organizarea universului.

7. Principiul filosofiei Sofistilor. Desvoltarea mai de parte a filosofiei constă aici propriu în aceea, că se face distincție între spirit și natură, și spiritul se recunoște, că unu principiu supremu în oposiție de natură. Cu desvoltarea acestui principiu s'a u ocupații Sofistii. Ei a u știut să pună în contradicție rationamentarea, basată pre obiectivitatea datelor esperientei și a autorităței; ei a u știut să ruineze importanța acestei obiectivități, care până acum nimică cu sine însemnatatea subiectivității, și a stabilității susținută rationamentării subiective; cu totu că această conștiință era încă pentru dinșii nedeterminată și instintivă. Respândind cultura generală religioasă și politică, sofistii a u pusă pentru sciință și viață la înțețul planu principiul subiectivității, și a persoanei omului; ci la începutu ei a u făcut o acesta pre terenul negației și pentru această ei a u ruinat totu, ce există solidu în convicția timpului lor. Infine cu Socrata, în oposiție acestei subiectivități empirice,

se pune principiul subiectivității absolute; adică, spiritul primește o importanță sub forma voie libere și morale, și cugetarea devine pe terenul afirmațiunii principiul suprem, care este mai mult de cît existența și chiar veritatea acestei realități. Cu sofistii se termină periodul intiu și în doctrina lor filosofia anterioră lui Socrate se ruinează singură pre sine.

CAPITUL I.

FILOSOFIA IONICA

PRINCIPIUL ȘI SISTEMA FILOSOFIEI LUİ TALES.

§ 1. În fruntea filosofiei naturale și ionice, și tot-o-dată în fruntea filosofiei în genere cei vechi, în unanimitate pună pre Tales din Milet, contemporanu cu Cres și Solon (640—550 n. ch.). Tesa lui filosofică, cei determină pozitia în istoria filosofiei, este ce următoră: «*principiul tuturor lucrurilor este apa, totul s'aș produs din apă și se preface în apă*». Cîc cu acăsta părere despre principiul fundamental al lucrurilor el mai că nu s'aș 'nalță' mai pre sus de privirile cosmogoniilor mitologice. Si Aristotel, vorbind despre Tales, numește premult din cel antic *teolog*, punând între acestia și pre Omer, precum și pre Esiod, carii au prescrisă productiunea tuturor lucrurilor Océnului și Tetisei. Pentru acăsta și numai cercarea, de a se elibera de privirile mitologice în explicația acestui principiu și a introduce în filosofie o apucătură scientifică sănătății de agiunsu, că se prescrie lui Tales epitetul de *incepător* al filosofiei. El cel întiu s'aș pusă în explicația fenomenelor naturei pre terenul ratiōnementului. Cum el aș probată tesa sa, noi nu cunoșcem cu precisiune. Noi însă ne pare, că la acest principiu 'la' adusă pre dinșul acel faptu, că semenza și nutrimentul tuturor obiectelor sunt umide; că căldura se dezvoltă din umiditate; că umiditatea este capabilă de organizare, de viață, și că în genere ea dă viață. Din solidarea și fluidarea acestei materii fundamentale, Tales, cum se pare, aș dedusă totă schimbările lucrurilor, ne explicând însă într-un mod determinat efectuarea acestui procesu.

Cu acăsta se și mărginescă importanța filosofică a lui Tales. El n'aș fostă un filosofă speculativă în sensul posterioru a acestei vorbe. Serierea de sisteme filosofice era încă neusitată pentru acele

timpuri și Tales, dupre cât cunoscem, n'aș spusă în scrisu aceste opinii. Pentru prudența moralo-politică Tales este enumerat în tre cei șepte intelepti a anticității, și trăsurile caracteristice, cei prescriu cei vechi, probăse intelepciunea lui practică. Așa, pentru exemplu, spun, că el cel întiu aș presupu, pre baza unor calcule, o eclipsă de soare. Scriitorii posteriori spunu despre dinsul, că el aș recunoșcută unitatea lumii, ideea spiritului universal, aș spiritul creatoriu, infine, că el aș invetată despre nemurire; ci totu aceste, fără indoelă, suntu numai idei a timpurilor posterioare, care nicăi într-un mod n'aș putut să fie deduse din principiul lui, ce aș remasă cu totul nedevoltat.

PRINCIPIUL și SISTEMA FILOSOFIEI LUİ ANASIMANDRU

§ 2. Anasimandru din Melit, pre care cei vechi îl numescu, când imvețăcelu, când colegu alui Tales, aș fostu în totu casul mai tînără, de căt Tales, eu o generație întrăgă și aș căuta a desvolta mai departe principiul lui. Esența primariă, pre carea el cel întiu aș numiți o principiu (ἀρχή), s'aș definiță de dinsul, ca «unū fundamentū a lucrurilor eternū, infinitū și nedeterminatū, din care totul se produce și in care dupo timpu totul se reintorce.» El imveță, că acest principiu contine in sine totu sferele universului și dispune de dinsene, și, fiind fundamentul atotu, ce e determinatū, finitū și schimbătoriu, singurul el este infinitū și nedeterminatū. E cu greu de a preciza, ce intlege Anasimandru prin acăstă esență primariă; ea nu era nicăi unul din cele patru elemente primarie, și cu totu aceste aceste ea nu era nematerială și nicăi nespirituală. De sigur, ca Anasimandru aș avutu in videre materia primariă, care încă nu se separea in elemente determinate, materię, ca unū *Pius* timpurialu. Si in asemenea casu esența primariă, descrisă mai sus, este de sigur «nelimitată și nedeterminată», adică ea nu are o calitate determinată și nicăi o cantitate mărginită; și cu totu aceste, ea nu este și nicăi unū principiu curat-dinamicu, precum era amorea și imvidia lui Empedoclu, ci numai o expresiune filosofică a același idei, pre care cosmogoniile vechi o prezintă prin notiunea de caosu. Conform cu aceste, Anasimandru din esența sa primariă, care are de proprietate mișcarea eternă, deosebesce nisice contradiții primarie de frig și căldură; adică, basele principale a elementelor și a vietei. Acăsta probăse până la evidență, că esența lui Anasimandru primariă este

numai esistență nedesvoltată și nedefinită a acestor contradicțiuni elementare.

PRINCIPIUL ȘI ESSENȚA LUİ ANASIMEN

§ 3. Anasimen, pre care unii îl numescu învețăcelu și colegu a lui Anasimandru, s'a uș aproprietă mai bine de privirile lui Tales asupra fundamentului lucrurilor. El a uș admisă de principiu a lumei «aerul, ca elementu principalu, cuprindetoriu de totu și mișcătoriu în permanentă» din care totu lucrurile se formă prin fluidare, ce are de expresiune focal, a uș prin solidare ce este reprezentată prin apă, pământă și petră. La unu asemenea principiu 'la' adusă pre Anasimen acă observatiune, că aerul incunjură totu obiectele și respirațiunea aerului conditionă actiunea vietii.

Concluziune. Cu modul acesta, filosofia celor trei filosofi ionici se resumă în următoarele trei propositiuni generale : a) fie-care din dinsăi a uș căutău esență generală a lucrurilor, b) că ei a uș găsită acăsta esență în unul din elementele materiale, a uș intru'nă substată și c) că a uș făcută ore-care aplicării a acestui principiu, indicând prodigiunile formelor capitale a naturei din acăstă materie primă.

CAPITOL II.

PETAGOREISMUL

Observațiuni generale asupra petagoreismului. Încă filosofia ionică a uș căutău în desvoltarea ei, a să elibere de calitatea materiei, trasă întru'nă modu directu dela experiență și determinată. Noi în istoria filosofiei avemă unu gradu de desvoltare mai 'naltu, când nu ni se impune a intorce atenția asupra reprezentăriilor sensuale a materiei concrete, precum suntă apa, aerul etc., ci ni concentrăm mintea asupra determinăriilor ei cantitative, asupra măsură și raporturilor ei cantitative, și cugetămănu numai asupra esenței lucrurilor, ci și asupra ordinului lor de întindere și asupra formei lor. Dar expresiunea cantității este *numărul* și pentru acăstă el este principiul și punctul de plecare în doctrina petagoreismului.

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

din Samos, care aă invățată intre ani 540 și 500 n. ch. Locuința lui din timpurile posterioare a vîtei aă fostă orașul Croton din Grecia mare, unde el aă fundată liga sa cu scopă, de a regenera viața politică și socială a orașelor Italiei sudice, ce se denervasă din cauza luptelor de partidă. Membrii acestei lige se obligau, de a duce o viață pișă, de a fi în cele mai strinse legături amicale și de a lucra cu puteri comune, pentru mantinerea ordinei și a moralităței în societate. Tradițiunile despre viața lui Petagora, despre călătoriile lui, precum și despre influența lui politică asupra orașelor Italiei de giosu sănțu așa de amestecate cu basme și imventiuni, în cât e preste puțință, de a agiunge prin mijlocul lor la adevăratul teren istoric și solidu. Acesta aă provenită de acolo, că nu numai insușii Petagorenii aă nutrită unu respectu distinctu către ministrul lor și aă tinută tradițiunile lui secrete, ci și mai pre urmă biografia lui Petagora, Porfiriu și Iamblic, aă făcută din viața lui Petagora unu romanu filosofico-istoricu. Tot astfelie de date nesigure avemă noi și despre doctrina lui Petagora și în special, despre participarea lui în desvoltarea teoriei numerilor. Aristotel insușii prescrie doctrina despre numere nu lui Petagora, ci în genere petagorenilor; și pentru acesta se poate presupune, că această doctrină s'aă desvăluită numai în sinul ligei, fundate de Petagora. Ce privesc pre cunoșintele noastre despre școala petagoreană, apoī din dînsele aă mai multă probabilitate acele, care se repörtă la starea acestei școle de pre timpurile lui Socrat; adică reprezentatiunea stărei ei după o sută de ani dela Petagora. Din aceste date noi cunoscemă mai ales pre cele, ce privesc pre Filolaŭ, despre care se vorbesc în Fedonul lui Platon, precum și pre Archit contemporanul lui Platon. Doctrina petagoreismului aă agăunsu la noi în forme, în care năo reprezintă Filolaŭ, Evrit și Archit; fiind că predecesorii acestora n'aă lăsată nimicu în scrisu.

PRINCIPUL PETAGOREISMULUI.

§ 1. Idea fundamentală a petagoreismului era notiunea de măsură și armonie; pentru dînsul acesta ideea era principiul vîtei practice, precum chiar și legea, ce mai naltă a universului. Cosmogonia petagoreismului prezintă universul, ca pre unu întregu, ce este organizat simetric, în care într-unu mod armonicu se unescu toate diferențele și contradicțiunile esistentei. Această privire

se esprimă în doctrina, că toate corporurile, au sferele, ce compun universul, între care și pământul, se mișcă pre nisecă că determinate în jurul centrului comun; adică, în jurul focului central, din care se revărsă lumina, căldura și viața la totușu universul. Fundamentul metafizicuș a ideei, că lumea este unuș intreguș, compusuș din părți și dispusuș armonic dupre forme și măsuruș, se cuprinde în teoria numerilor petagoreismuluș. Raporturile cantitative a lucruriilor, intinderea, mărimea și figura, reprezentate prin unghiș, patratuș, cubuș etc, precum și diferența, depărtarea etc, toate aceste se determină prin numere. Toate formele și măsurile lucruriilor se reducă la numere; de aici conchidéu petagoreniș, pentru cuvîntul că nimicuș nu există fără formă și măsură, de acea și numărul este insușii principiul lucruriilor și a ordinului, în care ele se prezintă în lume. Datele istorice, rămase dela cei vechi, nu se imvoescă în acea privire, dacă petagoreniș privéu la numărul, ca la unuș elementuș materialuș a tuturor lucruriilor, au numai ca la unuș ce idealuș; adică, ca la unuș modeluș și tipuș, dupre care s'aș compusuș și s'aș organizatuș toate obiectele. Chiar și părerile lui Aristotel se vădă asă contradicte unele cu altele. Uneori el vorbesce în sensul supozitioñei primarii, alteori în sensul celei de a doa. Pentru aceasta sistemele mai noăi au admisă, că doctrina petagoreismuluș s'aș desvoltată în mai multe sensuri și că unele sisteme petagoreene privescă la numărul, ca la esența lucruriilor, ca la insușii substanța lor, altele insă numai, ca la unuș modeluș idealuș. Cu toate aceste Asistotul prezintă date, în puterea căroră noi putem prescrie petagoreismuluș ambele aceste priviri. E pre sigur, că petagoreniș la începutuș privéu la numărul, ca la o materie, ca la esența interiořă a lucruriilor; pentru aceasta Aristotel și enumera pre petagoreniș între filosofii ionicii a naturei și dice, «că ei privéu la lucruri, ca la numere» (Metaf. I, 5, 6.)

Și precum filosofii ionicii, numiti și ielicii, nu identificau elementele lor cu obiectele determinate și capataate prin experiență, ci privéu la elementul lor numai, ca la o materie fundamentală, numai, ca la o formă primariă a diferențelor obiecte, astfelu și petagoreniș au pututuș, pre de altă parte, să privescă la numere numai, ca la nisecă modele primare și fundamentale a lucruriilor. Eca pentru ce Aristotel au pututuș să dică despre petagoreniș, că «ei privéu la numere mai mult, ca la nisecă forme esentiale și primare, și nu ca la o apă, aeruș etc.» Si dacă noi videmă o lipsă de precisiune în datele lui Aristot-

tel despre sensul dotinei petagoreismulu, apo acăsta provine de aco-
lo, că insușii petagorenii nu făceau distincție între principiul mate-
rialu de cel idealu, și se multumeau cu tesa nedesvoltată, că «număr-
ul este esența lucrurilor și că totul este unu număr».

APLICATIUNEA ACESTUI PRINCIPIU

§ 2. Din insușii natura doctrinei despre numere noi putem să pre-
videm, că aplicatiunea ei în lumea reală trebuie să se termine cu o
simbolică fără sens și nefructiferă. Petagorenii împărtau numerile
în două categorii : *in numero parie și neparie*; apo, căutați în con-
tradițiunile lor acea, ce era determinat și nedeterminat și după a-
ceste, ei aplicați aceste diferențe în astronomie, muzică, psihologie,
etică etc. De aici au provenit combinațiunile, ca cele următoare: «că
unimea e punctul, doimea linia, treimea planitatea, patrimea intinde-
rea corporală, iar numărul de cinci exprimă proprietatea și altele»,
au incă «spiritul este armonia și virtutea». Aici, după cum se ve-
de, dispără nu numai interesul filosofic, dar chiar și cel istoric, și
mai ales, când vedem, că chiar și cei antici se contradică în indicațiunile lor, pentru ceea ce că, totu această combinație sună arbitrară. Așa, pentru exemplu, unii spun, că petagorenii dreptatea
o reprezintă prin numărul de 3, 5 și chiar prin 9. E foarte naturalu,
ca prin unu asemenea mod de filosofare nechiar și insușii arbitra-
riu, au putut mai ușor și chiar mai repede, de cât în ori-care alte
școli filosofice, să se introducă diferența de priviri în aplicatiunea a-
cestei doctrine. Unei sciute forme matematice upi și iau datu unu
sens, alti și altul. Cu totu aceste, sensul capitalu, ce sacă în funda-
mentul acestui misticism numeric, are o importanță și ore-care ve-
ritate. Acest sens fundamentalu constă în acea, că între fenome-
nele naturei domină unu ordinu, o corespondere reciprocă și o com-
formitate cu legea, și infine, că legile naturei potu să fie repre-
zentate prin mesuri și numere. Ci această veritate s'a cufundă
cu inventiuni, care la fie-care pasu ni prezintă imaginatiunea ce
mai desfrâotă.

Fisica petagorenilor, afară de doctrină cosmologică despre invîr-
tirea pământului și acelor alte corpură ceresci în gîurul osielor lor, are
în genere puțină importanță scientifică.

Etică lor este de asemenea mărginită. Datele, ce au agiușu pone-

la noi, caracterisă mai mult practica și disciplina ligei lor, decât filosofia morală. În practică tendințele moralei petagoreismului au fostu mai mult ascetice, ce avea în vedere a regula din asemene punctu de privire inclinatiile spirituale a omului. Aici se raportă privirile lor asupra corpului umanu, ca la o inchisore a spiritului, ce au venit din o lumea mai nalta; doctrina despre transmigratiunea spiritelor prin corporile de animale, de care le poate elibera numai viața curată și pirosă; apoi părerile lor despre condemnationurile severe în infern; și infine doctrina despre acea, că omul trebuie să se crede proprietate alui Dumnezeu și el datorăse a imita în totul pre Dumnezeu și a tinde la astăzăna lui Dumnezeu. Aceste idei s-au desvoltat și s-au strelformat de Platon în Fedon.

CAPITUL III.

ELEATII

Raporturile principiului eleaticu cu cel petagoricu. Petagoreni au admisă de basă a filosofisarei unu principiu materialu întru atâta, intru cât el reprezintă prin sine cantitatea, multimea și forma intinderei; ci odată cu acesta tot ei s-au eliberat și de calitătile determinate a materiei elementarie. Eleatii au făcutu unu pasu 'nainte; au admisă abstractiunea podoabă la gradul cel mai naltu și au luatul de basă a doctrinei lor abstractiunea completă, dela totu acea, ce e determinatul, dela totă alteratiunea obiectelor. În orice petagoreni tinetu incă la forma raporturilor de intindere și timpul a obiectelor, Eleatii au admisă de ideă fundamentală negatiunea tuturor raporturilor de intindere și timpul dintre lucruri. «*Numai esistența este, iar neesistența, adică alteratiunea, nu există*». Această esistență este fundametul, ce nu are niciodată feliu de determinațiuni și nu este supusă la niciodată o altă alteratiune; ea nu este esistență, supusă schimbărilor, ci esistență pură, ce exclude totu feliul de alteratiune și continută numai de ideă.

Priviri generale asupra scolii eleatice. Cu modul acesta doctrina eleatilor este *monismu*; fiind că ei tindu, de a reduce totu lucrurile la unul și același principiu ultimariu. Ci ea cade apoi în dualismu; fiind că ea nu poate nega lumea fenomenelor, precum nu poate niciodată deduce din principiul fundamentalu expusu. Lumea fe-

C22/174

nomenelor, cu tóte că e recunoscută de neesentială și de o fantomă, ea aú esistat; și cu tóte că privirile sensuale nu pot să fie înlăturate, aú trebuit, ca cel putin într'unu modu conditionat să se recunoască acestei lumí a fenomenelor dreptul de existență; aú trebuit, ca ea să se esplice genetică, deși cu óre-care restrictiuni. Acéasta contradicțiune a unui dualism, ne'mpăcată între existență și obiectele existânde, compune în doctrina eleatilor punctul, unde filosofia lor recunoște unu principiu, ce sacă afară de obiectul ei. Ci acéasta contradicțiune nu se manifestă incă la inceputul scólei eleatice, și fundatorul ei, Senofan, n'aú desvoltată nică chiar principiul ei în tóte consecințele lui. Principiul doctrinei eleatice s'aú desvoltată numai cu timpul și acésta în ducurgerea a trei perioade a desvoltării ei, care corespundă cu trei generaționii umane. Fundarea filosofiei eleatice se prescrie lui Senofan, desvoltarea ei sistematică lui Parmenid, iar perfectionarea și din parte desvoltarea ce mai 'naltă lui Senon și Melis; ci despre acest din urmă filosofu noí nu vomă vorbi, ne având nimicu determinat.

PRINCIPIUL FILOSOFIEI LUI SENOFAN.

§ 1. Senofan, s'aú născută în orașul Colofona din Asia mică. Strémutându-se în coloniá fociană Elea și fiind contemporanu mai tineru a lui Petagoră, aú fundată scóla eleată. Se pare, că el cel întíu aú esprimată șea: «că totul este unul», nedeterminând însă mai de a-própe, dacă acéasta unime este ideală aú materială. Indreptând privirile séle, dice Aristotel, asupra lumei, ca asupra unui intregu, el aú numită pre D-deu unimea, și din acésta se vede, că unul și totul ($\tau\delta\pi\alpha\pi\alpha\pi\alpha$) a eleatilor avé incă unu caracter teologic și religiosu. Puntu de plecare pentru dinsul aú servită în acésta doctrină idea unității lui D-deu, și lupta contra antropomorfismului din religiunea popurarii a Grecilor. El se înarmăsă contra pregăticiilor, că Dei și s'aú născutu, că ei au forma de omu, vóce etc. El blamăsă pre Omer și Esiod în acea, că acestia s'aú imaginat, că răpirea, amoriul și amăgirea pot să fie atribuite a lui D-deu. După opiniunea lui Senofan, divinitatea este totu ochiu, totu minte, totu ureche, ea e nemăscătă și fără de ostensie, domină asupra totulu prin mijlocul cugătării séle; ea nu e semină ómenilor nică dupre corp și nică dupre minte. Ocupându-se mai nainte de tóte, a elibera divinitatea de



determinatiunile și predicatele, ce o mărginescu, și mai ales de a precisa bine noțiunea despre unitatea și neschimbabilitatea ei, el a căzut cu asemenea expresiuni esența lui D-dea și tot-o-dată a căzut înțelesul esenței acestei, ca pre unu principiu suprem filosofic; și cu toate acestei Senofan nu a desvoltat acest principiu polemic și nu a primit la dinșul din punctul de vedere a negațiunei și a existenței finite.

PRINCIPUL FILOSOFIEI LUI PARMENIND

§ 3. De capăt a scărilei eleatice trebuie, propriu vorbind, a recunoaște pre Parmenid din Elea, învățăcelul și succesorul lui Senofan. Până la noi a căzut agiunsul forțe putine cunoșcente despre viața lui, ci totuștă anticitatea a căzut exprimatul destul respectu către acest intelectu eleatic. Ea a căzut admiratul în dinșul profunditatea mintii lui, precum chiar și caracterul stabilu. «*A trai ca Parmenid*» agiunseseră la Grecia în timpul de pre urmă unu proverb.

Parmenid, ca și Senofan, a căzut espusu doctrina sa într-o produtie epică, din care a căzut agiunsul până la noi nisice bucăți destul de însemnat. Această compoziție se împarte în două părți: în partea întâia Parmenid explică noțiunea despre existență. Rădicându-se deasupra privirei lui Senofan, el a căzut contrapusul această noțiune, această existență pură și unitară la totuștă, ce este de diferite forme, schimbabilă și neexistândă, și tot-o-dată și nespirituală. De la existență el escinde numai totuștă felul de schimbare și alterație, dar chiar și totuștă felul de timpuraneitate, intindere, diviziune, discontiune și mișcare. El explică existența, ca pre unu ce ne produsă și nedisparibilă; ca pre unu întregă și o uniformitate; ca pre unu ce neschimbabilă și nelimitată, ne divizibilă și existândă afară de timp; perfectă, și în totuștă locul egală și ea. La aceste definiții mai mult negative, el adaugă numai o singură definiție pozitivă, adică *cugetarea*; și pentru aceasta el dice: «*existența este cugetarea*» și după parere lui aceste noțiuni suntu «*una și aceași*». Cugetarea pură, indreptată spre speculația acestei existențe, se contrapune de Parmenid reprezentatiunilor, amăgitoriile despre multiplicitatea și schimbarea fenomenelor, și socotește această cugetare, ca pre unicul semn adevărată și neamăgitoriu; și el adaugă, că totuștă aceea, ce muritorii admită de veră, pentru dinșul este unu ce neexistă.

tându și ast-feliu sunt: productiunea și apariția, esistența dispăribilă, pluralitatea și distincțiunea obiectelor, schimbarea timpului și a locului și în fine calitatea. Și cu modul acesta, trebuie să nu intelegem unitatea lui Parmenid, ca o unitate colectivă atotu, ce există.

Aplicatiunea acestui principiu. Ast-feliu e cuprinderea părtei intia a poemei lui Parmenid. Dar tesa principală, ce constă numai în esistență și care în partea intia este explicață atât în sensu negativu, cât și positivu, nereu poate face să dicem, că sistema lui Parmenid se termină aici; cu toate aceste, el adaugă și o altă parte, care se ocupă cu explicații ipotetice și deductiuni despre acea, ce e neesistență; adică cu lumea fenomenelor. Și cu toate că Parmenid este bine convinsu, că dupre notiunea sa și dupre rationalitatea există numai esistență, el, cu toate aceste nu e în positiune de a nerecunoscă cu plinitate multiplicitatea și distinctiunea în lumea părții a fenomenelor. Necesitată de privirile sensuale, de a explica și lumea fenomenelor, el începe partea a două a compoziției săle cu observația: «său terminață vorba și idea verităței, se audimă acum și părerea muritorilor.» Cu părere de reu o spunem că până la noi au agiunse nisice idei forte incomplete despre această parte. Din cele ce putem conchide despre această parte, dicem, că Parmenid explică fenomenele naturii cu amestecarea a două elemente ne cufundabile, și care elemente dupre Aristotel sunt căldura și frigul, focul și pământul. Apoi continuă Aristotel, că căldura, dupre Parmenid, concade cu esistență, iar frigul cu neesistență. Celelalte obiecte se produc din amestecul acestor două elemente opuse; unde e mai mult foc, acolo e și mai multă esistență, viață și conștiință, unde e mai mult frig și soliditate, acolo e mai multă absență de viață. Principiul unității pentru totă esistență se măntine numai în acele raporturi, că, dupre Parmenid, esența sensuală din om și cugetătoria, corpul și spiritul sunt identice.

Trebue să observă, că între ambele părți a filosofiei lui Parmenid, adică între doctrina despre esistență și doctrina despre fenomene, nu este niciodată legătură internă și scientifică. Acea, ce Parmenid în partea intia o poemei săle negă neconditionat, și crede neperceptibilă neesistență, pluralitatea și schimbabilitatea, acea, în partea adouă el recunoscă ca existândă, cel puțin în reprezentările omului. Ci e evidentă, că neesistență nu ar fi putut să existe chiar și în reprezentare, dacă ea în genere și nicierea nu există, și că cercarea de a

explica neesistența în reprezentare este cu plinitate contradicțoriu recunoșcerii esclusive a existenței. Această contradicție, acă este alipire neimpăcată a existenței cu neexistență, a unității cu pluralitatea, a căutării a o desfășură imvechitelui lui Parmenid, Senon. Plecând dela noțiunea existenței și făcând urmă de dialectică, Senon a ruinat reprezentările sensuale, prin urmare și reprezentările despre întrăga lume a fenomenelor.

PRINCIPIUL FILOSOFIEI LUI SENON.

§ 3. Senon, imvechitelul lui Parmenid, s'a născut în Elea pre la 500 n. christ. El a desvoltat în mod dialectic doctrina imvechitelorului său și a purificat noțiunea abstrată a unității eleaticice de totă pluralitatea și determinația obiectelor finite. Doctrina sa despre existență unitară, simplă și neschimbabilă el a desvoltat-o în mod indirect, desfășurând contradicțiunile, în care cadu reprezentările sensu lui comună despre lumea fenomenelor. Dacă Parmenid a imvechit, că numai unu ce este esențial, apoi Senon a probat, că pluralitatea există, că miscarea nu există; fiind că aceste noțiuni ne duc la concluzii necomforme și contradicțorie.

a) Pluralitatea este suma unimelor, din care ea se compune; ci unimea reală și simplă, care singură de sine nu este pluralitatea, este numai nedivisibilitatea; iar nedivisibilitatea nu are mărime, fiind că altămintea ar fi divizibilă; prin urmare pluralitatea nu poate să aibă niciodată unu felu de mărime, ea trebuie să fie mică până la infinit. Ca să scape de o asemenea concluzie, fiind că acea, ce nu are niciodată unu felu de marime este egală cu nimică, ar fi trebuit să presupună, că totă pluralitatea este o cantitate independentă. Ci cantitatea independentă este numai acea, ce singură de sine are o mărime, și este separată de celelalte cantități prin ceva, ce la rândul său își are mărimea sa; fiind că la din contră o cantitate să ar cufunda cu celelalte. Aceste mărimi distinse, pentru aceeași cauza, trebuie să fie separate de marimele, ce le separă; și cu modul acesta, totul se va separa de o multime nenumerată de mărimi, și în fundul rămâne, că, dispărând totă marimea mărginită și determinată, rămâne numai marimea infinită. Mai de parte, dacă există pluralitatea, apoi ea trebuie să fie mărginită de unu număr, fiind că ea este numai atâtă, cât este, și niciodată mai mult, niciodată mai puțin. De asemenea pluralitatea trebuie să fie

și imfință dupre cantitate; fiind că intre obiectele ce esistă, trebuie să fie ceva intermediatoriu, al treile, și aşa mai departe până în imfinit.

b) Corpul mișcătoriu, mai nainte de a ajunge la scopul mișcării sale, trebuie să trece mai întâi găumatate din calea sa, și mai nătări găumatate și din acela, și aşa mai departe. Cu alte vorbe, corpul mișcătoriu trebuie să treacă întinderi imfinite, cea ce este imposibilă; prin urmare corpul nu poate trece dela un punct la altul, și niciodată se mișcă. Mișcarea nu poate să se înceapă, fiind că fiecare parte a întinderii, pre care trebuie să o treacă obiectul mișcătoriu, se imparte la rândul său în părți imfinite. Mai departe, a să repausă însamnă să rămână în unul și același punct. Și dacă, pre de altă parte, voim noastră să împărți timpul, în care sărbătoare să săgeată se va afla numai într-un punct, și prin urmare ea tot-de-năvălă repausă și mișcarea va fi numai părută. Pentru aceste argumentații, care, pentru intia dată și până la unu gradă într-un mod adevărată aici expusă dificultățile și contradicțiile, ce se află în ideea divizibilității imfinite a materiei, a întinderii și a timpului, Aristotel recunoaște pre Senon, ca fundatorul dialecticii. Senon aici a avut o mare influență și asupra lui Platon.

Filosofia lui Senon, prezentând perfectionarea principiului eleatic, conține tot-o-dată și semintele destrugerei lui. Senon aici percepă contradicțiile dintre existență și obiectele existante, dintre unitate și pluralitate; dar fiind până la gradul cel mai înalt abstract, el aici expusă principiul eleatic astfel, încât în sistemă lui contradicția internă a principiului eleatic devine mai impresionătoare, de cât la Parmenid. Cu cât el mai consecințe cu sine negă lumea fenomenelor, cu atâtă el mai mult se contradice, pre de o parte, îndreptând totă acțiunea sa filosofică în refutația reprezentărilor sensuale, și pre de altă parte, formulând o teoriă, ce nimicesc însuși posibilitatea acestor reprezentări false.

CAPITUL IV. ERACLIT

Raporturile principiului filosofic al lui Eraclit cu ale eleaticilor. În principiul eleatic se separă într-un mod inconditionat existența de viață, unitatea și pluralitate; principiul, ce la început era

ună monismă, aă continuum ună dualismă ascunsă. Această contradicțiune aă impăcat'o Eraclit, admitând de veritate a esistentei și neesistentei, a unitătei și a pluralității legătura internă a acestora, adică « *schimbarea*. » Dacă Eleati se tină de dilema, că lumea este aă esistândă aă neesistândă, apoă Eraclit respunde, că « lumea nu este nicăi una nicăi alta,» fiind că ea este și una și alta.

Date istorice și cronologice, respectiv de persóna lui Eraclit. Eraclit, pre care mai pre urmă 'laă numită obscurul, s'aă născută în orașul Efes, aă fostă filosoful cel mai ingeniosă, aă preexistătu lui Socrat, pre la 460 n. christ, și aă fostă contemporană cu Parmenid și posterioră lui Senofan. El aă spusă ideile séle filosofice în opul «despre natură» (*περὶ φύσεως*), care aă agăunsă pără la noi numai în mici bucăți. Obscuritatea acestui opus curând aă dată motive la dicători, și cauza adevărată a obscurității constă în trecerile repeढăi dela ună obiectă la altul, în expresiunile metaforice și cu multe sens și în genere în originalitatea filosofiei lui Eraclit; și pre de altă parte chiar și în proprietățile unei prosă forte tinere. Socrat dice despre acest opus, că totă acea, ce el aă percepătă în acest opus, era forte bine dăsus, și de sigur, că tot de o asemenea natură trebuie să fie și acea, ce el n'aă înțeleșă. Filosofii posteriori, și a parte Stoicii, aă comentată acest opus.

PRINCIPIUL SCHIMBĂREI

§ 1. Cei vechi în unanimitate atestă, că fundamentalul filosofiei lui Eraclit era tesa, « că totă obiectele se află într-o curgere permanentă, într-o mișcare ne'ntreruptă, într-o schimbare, și că permanența lucruri este numai o apariție. » În unele și acelăși valuri, dice Eraclit, noi intrăm, dar tot-o-dată și nu intrăm, fiind că nu se poate de doară a intra în unul și același curent, care neuncetă se imprăștie și iarăși se adună, aă mai bine dicând, în unul și același timp curge și decurge. Niciu, adaugă el, nu rămâne egală și insuși; totul vine și se duce, totul se disolvă și se preface în alte organizații; din totul se produce totul, din viață moarte și din moarte viață; tot-de-una și în totă locul există acest proces de apărere și a dispărere a lucruri. Si așa cu dreptă cuvenită se afirmă, că Eraclit aă negată repausul și permanența dela lucruri, și dacă el se întră în contra alterației amăgitoriei a ochilor și a urechelor,

apoī acēsta provine de acolo , că ele ne facă a nî presenta permanența acolo , unde, dupre privirele lui Eraclit, esistă numai schimbarea permanentă.

Eraclit esplică mai de aprōpe principiul schimbărei, dicēnd, că totă schimbarea trebuie să fie intelēsă , ca rezultatul contradictiunilor, ce se luptă, ca o unire armonică a determinatiunilor oposite. Dacă esistența nu s'ar impărtăi ne'ncetăt in contradictioniuni, care se distingă intre sine, une-ori prin acea , că se alungă și se nimicescă unele prealtele, alte ori, că se completă și se strămută din una in alta, apoī totul ar dispărē, și s'ar nimici totă actiunea și totă viața. De aici doă teze renumite : « *lupta este părintele tuturor lucrurilor* » și « *unimea, impărtindusă singură de sine in doă părți, se unesc singură cu sine, ca armonia lirei.* » Acēstă tesă din urmă are acel sens, că unitatea in lume esistă pōnă intru atâta, in cāt viața lumiei se pōte preface in opositiuni, a căror legătură reciprocă și egalarea lor compune acēstă unitate. Unitatea presupune dualitatea, armonia presupune o stare de agitatiune a opositiunilor , și tendința lor de a să intrui; și numai prin acēsta din urmă se realisă unitatea. O altă expresiune a lui Eraclit sună : « *unesce întregul cu fratiunea, seminul cu neseminul, conformul cu neconformul și din aceste se compune unitatea, iar din unitate totul.* »

FOCUL

§ 2. Să observăm acum , cum se raportă la principiul schimbărei și principiul *focului*, prescrisă de asemenea lui Eraclit. Precum Tales aă admisă apă de elementă fundamentală, și Anasimen aerul, așă și Eraclit, dupre atestarea lui Aristotel, aă admisă de principiu focul. Ci noi nu putem să admitemă aceste vorbe in sensul , că Eraclit, dupre exemplul ielilor, aă admisă focul, ca o materiă primă, aă ca ună elementă fundamentală. Cine prescrie o esistență reală numai schimbărei, acela nu pōte să pună alăturea cu dînsa incă o materiă elementariă, luată in sensu de substanță, ce ar săcă la baza acestei schimbări. Si dacă Eraclit numesce lumea focă eternă, viu, spre a determina treptăitatea și măsura, dupre care se stinge și iar se aprinde, și dacă el dice, că totul se preface in foc și focul in totul, precum se preface in aură tōte lucrurile, și aurul in tōte lucrurile, apoī prin aceste elăvoită să dicēnumai acea, că focul, elementă fără re-

pausă, descompunând totul și alterândule, și tot-o-dată imviind totul prin mijlocul căldurei, el mai evident, de cători ce și mai expresiv, decât orii-ce, exprimă puterea permanentă a schimbării și a prefacerei eterne, exprimă notiunea vietei. Cu modul acesta focul, în sensul dotri- nei lui Eraclit, s-ar putea socoti, ca simbol și expresiune a schim- bării, dacă numai el în sistemă lăua nărîfi fostă privită tot-o-dată și ca substratul a miscării, iar alte-ori, ca mijloc, de care face uscăputerea precedenției a fiecărui element, pentru că să producă procesul de viață a lucrurilor. Diferența obiectelor o explică Eraclit prin intreruperéa mișcării și stingerea deosebită a focului, care, în urmarea unei asemenea proceduri, se soliditează în elemente materiale și se formă mai întîi în aeru, apoi în apă, și în fine în pămînt. Ci egalminte, focul este predominanța asupra acestor obstacole ale schim- bării și imviésă din nou. Aceste două procese a stingării și a aprinderei, provenite de la puterea focului, se succedă după Eraclit într-o mișcare eternă și circulară; și pentru acela că imișcă, că lumea, după un scurtă perioadă de timp se distrugă și se preface în focul primar și apoi ea se formă și arătă din foc; prelungă aceste, focul după Eraclit, și în fiecare obiect este principiul mișcării și a vitalității fizice și morale. Însuși spiritul este un abur de foc; și puterea spiritului depinde în totalitatea aceea, dacă acest abur este privată de totușii felii de esențe solide și umide.

Filosofia practică a lui Eraclit cere dela noi, că să nu ne supunem formelor amăgităriei și a reprezentării sensuale, care formează neafecționarea de acea, ce este trecătoriul și schimbătoriul, ci să urmărim rationamentul. Ea ne imișcă să distingem veritatea și permanența în schimbare și în special, ni inspiră, că noi să ne supunem ordinului necesarului lumii și să cunoascem elementul, ce formează armonia tuturor, chiar și în acea, ce noi ni se pare rău.

TRANSIȚIUNEA CĂTRÉ ATOMISMŪ

§ 3. Principiul Eleatilor și principiul lui Eraclit sunt cu totul opozite unul altuia. Eraclit nimicescă pentru mișcarea necondiționată și schimbare totă existența permanentă; Parmenid negă totușii felii de schimbare, admitând numai existența permanentă. Eraclit înculpă sensele, și anume ochii și urechile în acea, că ele strefor-mă schimbarea curgătoare în existență permanentă; Parmenid la-

ondul său blamăsesc sensele în reprezentatiunea falsă a mișcării, și face din esistență unu ce mișcătoriu și schimbabilu. Pentru acesta putem să dice, că existența și schimbarea sunt doar oponitii egale, care ceru egalarea și impăcarea reciprocă. Eraclit intelecte lumea fenomenelor, ca o contradicțiune existândă, și rămâne în acăstă contradicțiune, ca în principiul ultimului. Prin acea, că Eraclit a recunoscută schimbarea și a afirmată simplu acea, ce eleatii a negații, nu s'a spusă nicăi cum schimbarea. Cu toate acestea a urmată neexplicată încă cauza schimbării unității și fie-cine își poate pune întrebarea: pentru ce totu, ce există, este numai schimbare? pentru ce unitatea în permanență se preface în pluralitate? Si respunsul la acăstă întrebare, adică explicația schimbării prin existența mișcării, compune cestiunea și punctul de rađim a filosofiei lui Empedoclu și a Atomistilor.

CAPITUL V.

FILOSOFIA LUI EMPEDOCLU SI A ATOMISTILOR

Priviri generale și principiul filosofiei lui Empedoclu. Empedoclu din Agrigenta, renumită în vechime, ca fizicu, medicu și poetu, de asemenea și ca predeceptoru și săcătoriu de minunii, a urmată pre la 440 n. de Christ; prin urmare este posteriorul lui Parmenid și Eraclit. El a scrisă o poemă didactică despre natură, care a agățat până la noi în bucătă destul de insenmante și caracteristice. Sistemul lui filosofică poate fi definită, ca o încercare de combinare a existenței eleatilor cu schimbarea lui Eraclit. Plecând dela tesa Eleatilor, că acea, ce nu există, nu poate să se producă, și nici acea, ce este, nu poate să dispară, el admite, că există din eternitate, patru elemente eterne și independente, ce nu se producă unul din altul, cu toate că sunt și separate. Intrunind tot-o-dată la unu locu cu aceste și principiul schimbării lui Eraclit, el face pe aceste elemente să se amestecă și să se combine în nisice forme determinate prin mijlocul acțiunii, provenite dela doar puterii mișcării; adică puterea, ce intrunesc, *amoreea* și care desunesce, *ura*. Aceste patru elemente la început se află într-un ecilibru complet și înrău de mișcare, în *sferă*, adică, în lumea pură, perfectă, sferică și divină,

unde amórea le intruné; ci ura, întrând putin câte putin din afară de circumferință în sferă, aă introdusă o actiune separatoriă și aă destrusă acăstă legătură, și atunci aă incepută a să formă lumea oposițiunilor, în care viemă noă.

CELE PATRU ELEMENTE

§ 1. Prin doctrina sa de patru elemente Empedoclu face parte din filosofii ionici a naturei, iar pre de altă parte, el pune capătă acestei filosofii prin patrimea lui de elemente, a cără pătrimi toti cei vechi și credere de autoriu. Mai precisă se distinge el de cialalți iolici prin acea, că el celor patru elemente radicale li prescrie o esență neschimbătorie, și pentru acăstă aceste elemente nu se producă unul din altul și nu se transformă unul în altul și în genere nu sunt capabile, a să schimbe în altu ceva, ci numai să se intrunescă în diverse moduri. Si aşa, totu acea, ce se numescă producere și dispărere, cu o vorbă, totu schimbarea depinde numai dela amestecarea și separarea acestor elemente primarie și eterne și totu diferența esenției provine de la diferențele raportură a amestecării. Prin urmare totu schimbarea se prezintă numai, ca o schimbare de locu. Aici noi viemă introdusă explicația mecanică a naturei, în locul celei dinamice.

CELE DOĂ PUTERI

§ 2. De unde deci se produce schimbarea, dacă în materie nu este nică unu principiu și nimică de felul acela, ce ar putea se servescă, ca explicație a schimbării, și ca principiu ei? Fiind că Empedoclu n'aă negată schimbarea, ca Eleati, și n'aă admis-o, ca Eraclit, în calitate de proprietate a materiei, apoi lui și rămână numai, de a admite alătura cu materia și puterea mișcătorie. De asemenea, și oposiția unității și a pluralității, admisă de predecesorii lui Empedoclu și neexplicată, aă impinsă pre acest filosofă a presupune două direcții primarie și opuse în acăstă putere; de o parte *puterea atractivă*, iar de alta pre ce *repulsivă și divisive*. Impărțirea unității în multime și unirea multimei în unitate aă induș singură de sine pre Empedoclu la oposiția puterilor, pre care aă recunoscută incă Eraclit. Si aşa, dacă Parmenid cu doctrina despre unitate

aă admisă de principiu, aşa dicând, amórea, iar Eraclit aă recunoscută de principiu ura, ca fundamentă a multimei, apoi Embedoclu și în acéstă privire cu principiul filosofiei séle face o combinatiune a acestor doă principii. Se ntelege, că el n'aă mărginită intru'nă modă precuș sfera actiunei acestor doă directiuni a puterei mișcătoriă. Si cu tóte că amórea, dupre Embedoclu, este puterea atrativă, iar ura ce repulsivă și separatrice, ele aă cu tóte aceste și nisce ro-luri contrarie; adică ura lucră intrunind și formând lumea, iar amórea, separând. Si in adevără, precisarea rolului puterilor separatrice și intrunitorie in procesul schimbării reprezintă o observație neexplicabilă.

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

§ 3. Fiind că Embedoclu alăture cu materia, ca esență, pune și puterea mișcătoriă, ca principiul schimbării, de acea filosofia lui compune mișlocul de impacăciune intre teoriile Eleatilor si a lui Eraclit, aă, mai bine dicând, intrunirea amândurora. Egalminte el s'aă folosită pentru sistema sa de principiile Eleatilor si a lui Eraclit. El negă cu Eleatii producerea si dispărerea, adică, transformarea esenței in neesență si a neesenței in esență; pre de altă parte, conform lui Eraclit, Empedoclu se interesaș de explicația cestiunei, privitoră pre schimbare. De la cei intîi el imprumută idea esenței permanente si neschimbătoriă, pre care el o prescrie elementelor lui fundamentale; dela Eraclit admite principiul puterei mișcătoriă. Infine cu Eleatii Embedoclu își prezintă adevărată esență in unitatea primariă si fără distincțiune, ca o σχάρα, cu Eraclit, el recunoșce lumea actuală, ca ună productă continuă a doă puteri luptătorie și oposite. Pentru acesta cu dreptă cuvântă privescă la Embedoclu, ca la ună eclectică, care *intrunesce la ună locu principiile fundamentale a doi filosofi precedenți si intrunindu'ř, nu este in totul consequentă*.

Fundatorii atomismului. Aceași tendință a lui Embedoclu, de a combina principiul eleatică cu a lui Eraclit, o videm și în atomiștii, Leucip si Democrit, dar numări căută a o realisa pre altă cale. Democrit aă trăită mai pre urmă de Leucip si despre din-sul avemă mai multe date istorice. El s'aă născut pre la 460 n. de

Christ in Abdera, colonia Ionică, din părinti avuți; el aș-a ascultat tot-felul de sciinte, aș-a făcutu mai multe călătorii și s-a spus cu-noscintele săle cele avute în compoziție, din care poenă la noi aș-a agiuștuit fără putine date. După regularitatea și estetismul stilului său, Cicero îl asamănă cu Platon. Democrit aș-murit în bătrânețe fără adincere.

ATOMELE.

§ 4. În locu, de a produce toate fenomenele, ca Embedoclu, dintr-un număr determinat de elemente primare, atomistii aș-explică aceste fenomene dintr-o multime infinită de particule primare și compunătoare, care sunt de același gen după calitate și heterogene după cantitate. Atomele lor sunt nisice particule elementare, deși cu intindere, dar neschimbabile și neseparabile, care se disting numai după mărime, figură și greutate; atomele, ca particule existante și private de tot felul de proprietăți, nu sunt capabile de niciodată să schimbe și să reformeze calitativ; totușă schimbarea, după atomistii, ca și după Embedoclu, constă în schimbarea locului. Cu modul acesta, distincțiunea din lumea fenomenelor trebuie să se esplice numai prin diferența de figură, ordin și poziție a atomelor, ce se intrunesc în compunerea unui obiect.

PLINITATEA și VAGITATEA

§ 5. Atomele, ca să fie atome, adică unimi neseparabile și necufundabile între dinsele, trebuie să fie mărginită și separate unele de altele. Trebuie să existe ceva contrar lor, care le sustine în calitatea de atome și care compune cauza separației și a distincțiunilor lor reciproce. Aceasta este intinderea vagă, aș, mai precis, distanța dintre atome, care le separă unele de altele. Atomele, ca existență și plinitate, iar intinderea, ca neexistență și vagitate sunt acele două notiuni, ce reprezintă în formă reală și de obiect același lucru precum și cugetarea, reprezentată prin notiunile logice, exprimă cele două momente a schimbării lui Eraclit; adică existență și neexistență. Prin urmare, atomiștii prescriu intinderei vage, ca unia din determinațiunile existentei, totușă atâtă realitate, ca și atomelor. Demo-

crit, în opoziție cu Eleati, afirma : « că esistența nu este mai reală, de cât neesistența. »

NECESITATEA.

§ 6. Precum Embedocli, încă și mai mult Democrit, se întrebă, de unde se produce schimbarea și mișcarea? Care e cauza, pentru care atomele intră în aceste combinații diverse și produc multimea acestor obiecte organice și neorganice? După părerea lui Democrit, acăstă cauză săce în insuși esența atomelor, cărora întinderea vagă li facilită intrunirea și separația. Atomele, având o greutate neegală și purtându-se în întinderea vagă, se îsbescu unul de altul, și de aici să duce mișcarea în totă masa lor, desvoltându-se tot din ce în ce; și când, în urmarea acestei mișcări, atomele, ce au aceași figură, se intrunesc la unu locu, formând diferite grupe de atome, care, conform naturii lor, îărăși se separă și prin acăsta se explică nedurabilitatea obiectelor determinate. Acăstă explicație a formării lumii în realitate nu explică nimic; ea reprezintă numai o idee abstractă a unei serii întregi de cauze, fără însă de a reprezenta tot-o-dată și cauza reală a productiunii și a schimbării fenomenelor. Fiind că Democrit s'așteptă contra doctrinei lui Anasagor despre « *ratiune voioză*, » apoi de acea scopul final al fenomenelor a rămas pentru dinisul *necesitatea* a *predestinatii unea necesariă*, ἀνάγκη, pre care, cum dicu, elu a numit o *ocasiune*, în opoziție cu urmărirea cauzelor finale, a cău cu teleologia lui Anasagor. De aici Democrit a aglomeras la polemică contra divinităților poporane și a credințelor lui, pre care elu le-a expus prin simțul de frică, provenit de la impresionarea fenomenelor atmosferice și cerneschi; și cu modul acesta el din ce în ce manifestă ateismul și naturalismul scolăi atomistilor. Pre timpul lui Diagora din Melos, numit ateistul, scola atomică a luat o direcție cu totul sofisticată.

LOCUL ATUMISMULUI ÎN ISTORIA FILOSOFIEI

§ 7. Hegel astfel caracterizează locul atomismului în istoria filosofiei : « În teoria eleatilor esistența și neesistența se prezintă, ca nici contradictori, numai esistența este, neesistența nu este; la

Eraclit esistența și neesistența suntă identice așăi existănde în același loc; cu alte vorbe, schimbarea este predicalul esistenței, ci esistența și neesistența în însemnatatea lor de obiect, așăi din punctul de vedere a sensibilităței, compună oposițiunea plinătății și a vagității. Parmenid presupune esistența, ca o universalitate abstractă, Eraclit procesul mișcării, iar determinațiunea esistenței prin sine a căzătui în partea atomistilor. Aceste vorbe a lui Hegel suntă vere părțile la acea, că atomelor, în adevărul lor se prescrie predicalul caracteristic de esistență absolută. Ci tendința principală a atomistilor, ca și a teoriei lui Embedoclu, constă în acea, că, presupunând aceste substanțe, ce așăi o esistență absolută și infinită, să se esplice posibilitatea schimbării. Pentru acest scopă partea oponită a principiului eleatic, adică, ideea neesistenței și a vagității este dezvoltată la dincolo de aceașă atenție; ca și partea cealaltă, adică doctrina despre separațiunea și infinitatea primară a atomelor. De aceea atomismul reprezintă împăcarea principiului eleatic cu a lui Eraclit. Privirilele eleatice corespund ideea esistenței neseparabile și absolute a atomelor, iar lui Eraclit, ideea multimei și a diversității lor; Eleatilor recunoșterea plinătății lor absolute, iar lui Eraclit spune, că există și neesistență, adică intinderea vagă; Eleatilor negațiunea schimbării, adică a producării și a dispărării lucrurilor, iar lui Eraclit, recunoșterea schimbării și a posibilității combinațiunilor infinite. În totuști cazuri, Democrit așăi spusă tezele lui fundamentală cu mai multă consecință, de cât Embedoclu, și chiar se poate spune, că el așăi perfecționată teoria explicativă mecanică a fenomenelor naturii. Tezele lui Democrit așăi rămasă părțile la noile teze fundamentale a atomismului.

Ci atomismul, s'așăi notată cu dreptă cuvântă, încă de Aristotel, ca cel ce are tot-de-una doă defecțiuni: defectul întinsă constă în acea, că doctrina despre nesepararea obiectelor corporale așăi de intindere conține în sine o contradicție internă, fiind că în unele cazuri intinderea, ce este esențială a atomelor, se deduce din neintindere; al doilea defectă constă în acea, că Democrit în ideea sa despre necesitatea necondiționată și neînteleghibilă negă totă uniformitatea în natură.

Acest defectă, comună tuturor sistemelor preexistănde, dispără în doctrina lui Anasagor despre ratiunea, ce actionează conform unui scopă.

CAPITUL VI

FILOSOFIA LUI ANASAGOR

Date istorice despre persóna lui Anasagor. Anasagor s'aú născutú in Clasomen pre la 500 n. Christ și, avênd de părinti pre o familiă renumită și avută, era din numerul acelor ómeni, carii își daú de temă, a studia natura și organisațiunea ei. In dată după resbele persice, Anasagor s'aú strămutatú in Atena, unde aú trăitú mai mult timpú, până când in fine, inculpatú in ateismú, el aú fostú necesitatú asé depărta in Lampsac, unde aú muritú la anul 72 a vieții, căpătându'șii unu respectú distinctu din partea concetătenilor săi. El cel intiu aú introdusú filosofia in Atena, care din acel timpú aú devenitú centrul vîtei spirituale a Grecilor. Din cauza legăturilor amicale cu Euripid, Periclu și alti ómeni însemnatí, Anasagor aú esecirtatú o imfluință asupra educatiunei timpului său. Anasagor aú scrisu unu opú, intitulatú „περὶ φύσεως“ și ideile acestuui opú erau fórte răspândite in timpul lui Socrat.

Raporturile lui Anasagor cu predecesorii săi. Sistema lui Anasagor se fundésă in totul pre tesele predecesorilor săi, și prezentă cu sine o incercare, de a resolva cestiunea, cu care s'aú ocupatú și filosofia preesistândă. Precum Embedoclu și Atomistii, așa și Anasagor negă schimbarea in sensu restrinsu. « Schimbarea și dispărerea fără cuvântu se admite de Eleati, fiind că nici unu obiectu nu se produce și nu dispăr, ci se produce numai amestecarea unor scute obiecte și nimicirea acestor amestecări; așa că nascerea ei trebuie să o numescă mai drept amestecare.» Din acelă privire, că totă productiunea este o amestecare, și totă dispărerea este o separațiune, urmășă și in sistema lui Anasagor, ca și in a predecesorilor lui, separațiunea materiei de puterea mișcătoriă. Ci de la acest punctu el apoi merge mai independent. Până acum pre puterea mișcătoriă n'aú aprofundat'o. Puterile mitologice, de amore și ura, de necesitate neconsciintiosă a fenomenelor curat mecanice a naturei nu explică nimicu, și cu atât mai putin conformitatea cu unu scopu a fenomenelor. Cu modul acesta, trebuie să se introducă in notiunea puterei mișcătoriă și notiunea actiunei, conforme cu unu scopu. Aceasta aú făcutu Anasagor, ca, punând *idea ratiunei* „νοῦς“, să o facă *libera de*

totu feliul de materie, care formă lumea și lucră conform cu unu scop.

PRINCIPIUL RATIUNEI (voūc)

§ 1. Anasagor definesc ratiunea sistemei séle, ca o actiune liberă și neamestecată cu nimicu, ca unu principiu a mișcarei, care singură de sine este nemișcată, ci care este activă pretutindene, și în fine ca principiu cel mai subtilu și mai puru. Tóte aceste predicate suntu încă basate pre o analogiă fizică și nu reprezentă intru'nu modu chiar notiunea nematerialitătei. Ci pre de altă parte, proprietatea de cugetare și de actiune consciintiosă și conformă cu scopul, prescrisă de Anasagor ratiunei, nu lasă aici ce mai mică indoelă în acea, ce privesc pre caraterul idealu a principiului lui Anasagor. Nu mai putin, Anasagor s'aă mărginitu numai în espunerea tesei séle fundamentale și n'aă căutat a'ī da o desvoltare completă. La idea principiului nematerialu 'la'u adusu pre dînsul numai cerința, de a afla causa mișcătorii, căria ar fi pututu tot-o-dată se'ī prescrie și o actiune conformă cu unu scopu. Pentru acésta voūc aă ratiunea lui Anasagor nu este mai mult, de cât mișcătorul materiei, și aici se mărginesce totă actiunea lui. Eca pentru ce cei antici, și în special Platon și Aristotel în unanimitate prescrie doctrinei lui Anasagor unu caracter mecanicu. Socrat spune în Fedonul lui Platon, că el aă consultat cartea lui Anasagor, sperând a merge mai departe de causele occasionale, aă de midlöce, și a percepse causele finale, ci în locul doctrinei cei adevărate despre causele finale, el aă aflatu acolo numai o privire mecanică asupra obiectelor. Precum Platon, așa și Aristotel, inculpă pre Anasagor cu acea, că, cu tóte că el admite ratiunea de fundamentu finalu a obiectelor, acéastă ratiune fi vine lui în agiutoriu, ca unu Deus ex machina; adică se presintă acolo, unde Anasagor nu pote să esplice necesitatea fenomenelor cu cause fizice. Prin urmare, doctrina lui Anasagor, că ratiunea este puterea, ce stă de'supra naturei, este veritatea și realitatea esenței materiale, presintă mai mult o cerință nerealisabilă, de cât o veritate desvoltată.

Alăture cu ratiunea Anasagor admite și o masă de obiecte aă particule primarie și compunătorie; tóte obiectele dice el, aă fostu infinite dupre număr și micime, ci aă venit u voūc și le'ū pusu in ordine. Aceste particule primarie și compunătorie nu suntu încă ele-

mente comune, ca focul, aerul, apa și pământul lui Embedoclu; pre aceste elemente Anasagor le credé de materiă complexă și nu simplă. Particulele primare și compunătorie suntu, dupre părerea lui Anasagor, egale cu obiectele reale, materii diferite până la infinit, din care se compun obiectele determinate precum pétra, aurul, materiile osose etc. De acea scriitorii posteriori au numit pre aceste particule ὄμοιομέρεια; adică particule egale. Noi, aș pusă acăstă masă, de sine nemîscată, în mișcare circulară, care este permanentă pentru toate timpurile. În urmarea acestei mișcări particulele omogene se despart și se intrunesc între sine, neeliberaându-se cu plinitate de amestecul cu celelalte particule. «In fie-ce obiectu suntu particule din totu-feliul;» adică, fie-care obiectu conține în sine particule cu preferință omogene, dar se află în dinsele și particule de totu-feliul, ce compun universul. Iar în ființele organice se mai intrunesc, prelungă aceste, și ratiunea (*νοῦς*), ce mișcă materia, sub nume de spiritu, dătătoriu de viață, care este prezintă, conform unor sciute grade de mărime și putere, tuturor ființelor, precum suntu plantele, animalele și omeni. Cu modul acesta, ratiunea intrunesc într-unu intregu toate obiectele, conform naturei lor proprie, organizase universul, ce conține în sine ființele cele mai diverse, și insuși el intră aici, ca puterea vietii individuale.

ANASAGOR PUNE CAPĂTU REALISMULUI, CE AŪ PRECEDATU LUĬ SOCRAT.

§ 2. Cu principiul ratiunei lui Anasagor, adică *cu recunoșcerea principiului nematerialu se intrerupe periodul realismului filosofiei cei mai antice a Greciei*. Anasagor intrunesc în doctrina sa toate principiile acestei filosofii. Așa aici se vede materia infinită a felierilor în confuziunea ei primarii și caotică a obiectelor; esistența pură a Eleatilor în idea ratiunei (*νοῦς*); puterea schimbării lui Eraclit, și puterile mișcătorie a lui Embedoclu în puterea creatrice și organizatrice a ratiunei eterne; iar atomele în omeomerii. Anasagor pune capătu dezvoltării antice a filosofiei grece și începe pre ce noă. El aū prezentat numai principiul idealu, ci nu lău dezvoltat cu perfecțiune, și în sistemă să aū explicat fenomenele naturei încă tot fizicu, precum aū făcutu și predecesorii lui.

CAPITUL VII

SOFISTICA

RAPORTURILE SOFISTICEI CU FILOSOFIA PRECEDENTĂ.

Filosofii, pre carii noi ţam studiată până acum, au manifestată într-un mod neconscientiosu acea că «că cunoaşterea subiectivă este strins legată de acțiunea obiectivă și că obiectivitatea este singura fontană a cunoștințelor noastre.» Cu sofistii vine pe arena filosofiei unu principiu nou, și cu subiectivitatea se introduce o altă privire în filosofie; că adică lucrurile suntu aşa, cum ele se prezintă observatorului, și nu este veritate generală. Ci acest punct de privire a fostă preparată de filosofii preexistenți. Doctrina lui Eraclit despre curgerea tuturor lucrurilor și dialectica lui Senon, îndreptată contra lumei fenomenelor, așa preparată arme pentru discutuirea sceptică a verităței solide și obiective. Chiar și doctrina lui Anasagor despre ratiune așa dată cugetarei o importanță mai mare, de cât obiectivitatei. În jurul acestui punct se învertează sofistii, bucurându-se cu o incredere copilarescă de desvoltarea puterii subiective și destrugând cu agătorul dialecticei subiective totă determinațiunile obiective. Subiectul recunoște demnitatea sa supremă, relativă la lumea obiectivă, și cu preferință la legile societății, a tradițiunilor religioase, a datenelor și a credințelor popuarie; el se încercă, de a prescrie legi lumei obiective, și în locu de a vîde în lumea fenomenelor desvoltarea istorică a ratiunei, el vede în dinșa numai o materie brută, susținută arbitriului său. Caracterul sofisticei constă în reflecții ocazionale, ce tindă la a desvola masa poporului, și pentru aceasta ea și nu compune o sistemă filosofică propriu disă. Doctrina sofistilor și părerile lor așa de multe-ori unu caracteru atât de popuar și chiar trivial, în cât pentru aceasta s-ar putea dice, că nu merită unu locu în istoria filosofiei. Sofistica nu este tot-o-dată și o școală filosofică, fiind că Platon, pentru exemplu, sub numele de sofisti enumeră o multime de personaje; ci sofistica este directiunea mintală a epocii, care s'așa împărtită în mai multe ramuri, s'așa înrădăcinată în totu caracterul moral, politic și religiosu a vietii de atunci elenice, și care compune cu sine unu periodă din desvoltarea greacă.

Raporturile sofisticei cu viața socială a acelu timp.

Sofistica in teoria era acea, ce a⁹ fost⁹ in realitate via⁹a socială a Greciei pre timpul resbelului peloponisiacu. Platon cu dreptu cuvântu observă in republica sa, că sofistii a⁹ esprimat⁹, propriu vorbind, numai acele principii, de care se manuducé multimea in via⁹a sa socială și politică. Imvidia, cu care ómenii politici⁹ a timpului acelua persecuta⁹ aceste principii, anume indie⁹, dupre părerea lui Platon, emulatiunea, și politici⁹ in adevăr⁹ vidé⁹ in sofist⁹ pre emulatořilor lor, și pre ómenii, ce li incurca găocul politicu. Si in adevăr⁹, in óre-ce principiul teoreticu a sofistice⁹ consta in recunoscerea importantei neconditionate a subiectulu⁹ embiricu; adică in doctrina, că fie-care persónă pote se determine veritatea, dreptatea și bunătatea dupre voința sa, in realitate tot acest principiu se manifestes̄ sub forma de egoismu⁹ desfrâot⁹ in tōte ramurile vietei private și publice de atunci. Via⁹a socială atunci a⁹ devenit⁹ arena pasiunilor, a egoismulu⁹, și a luptelor continue a partidilor, ce a⁹ sguđuit⁹ Atene in timpul resbelului peloponisiacu, a⁹ rosu și a⁹ tocit⁹ totu simțul moralu. Fie-care iși puné interesul personalu⁹ mai presus de fericirea socială și politică, și iși prescî de scopu⁹ a actiunei, a conducei, a tendintelor și a faptelor séle numai voea personală și interesul individualu. Tesa lu⁹ Petagora, că *omul este mēsura tuturor lucrurilor*, a⁹ fost⁹ cu precisiune observată in realitate; iar influența discursurilor oratorice asupra adunărilor poporului și a giudecătorilor, și pasiunile poporului de a acorda incredere acelor persóne, ce dispuné⁹ de o agerime și de o ingeniositate in aparință, erau atât cause, ce facilitau realizarea acestei regule practice. Datenele său perduț importanța, organizațiunea socială se părē, ca unu giugă de arbitrarietă, iar simțul de moralitate se credé numai, ca unu efectu a educatiunei politice; la credința in de⁹ privé⁹, ca la o inventiune omenescă, formulată cu scopu⁹ de a mărgini puterea actiunei libere; totu acea, ce era resp̄abilu⁹, se prezenta, ca o institutiune omenescă, pre care fie-care era in dreptu de a o schimba, dacă numai spre acesta ’lar fi agiutat⁹ elocința sa. Această ingăosire a legilor, conforme cu natura și ratiunea la gradul de inventiuni umane și occasionale, formăs̄ punctul de întâlnire a sofistice⁹ cu starea generală a convictiunilor, ce aveu ómenii din acele timpuri. E unu lucru greu, de a determina cu precisiune, partea, ce din acéstă directiune apărtiné sciinței și vietei. Putem⁹ noi óre să dicem⁹, că sofistica a⁹ aflat⁹ numai formula teoretică pentru a esplica via⁹a practică, a⁹

din contra, că corupțiunea morală a timpului a fostă o consecință a aceleia imfluință disolătorie, ce a avut sofistica asupra tuturor ideilor contimpurane? Ci noi, inculpând numai epoca sofisticei, și nedisculpând'o cel puțin relativ, asta ar însemna a nu intelege spiritul istoriei. Tote aceste fenomene citate a fostă cel puțin în parte niște consecințe necesare a întregei desvoltări istorice. Dacă credința în religiunea populară a decăzută în timpul sofisticei, apoi aceasta a provenită de acolo, că ea perdușă cuprinderea sa internă și morală. Cu exemple din mitologie se poate explica tote culpele și nemoralitățile. Chiar Platon, care a fostă tot-de-una apărătorul religiosității și a credinței, și care a traită cu tradițiunile, inculpă pre poetii poporului său în aceea, că, răspândind opinioarea nedemne despre dei și eroi, a contribuită la coruperea moravurilor. Dar trebuie să mărturisim și acea, că știința progresindă trebuie din nevoie să lovescă în tradițiuni. Fisișii încă de timpuri a fostă în luptă pre față cu religiunea populară; și cu cât ei indicau mai evident cauzele, ce a efectuată diferențele fenomene ale naturii, pre care religiunea le prescrie acțiuni directe a atot-putinței divine, cu atâtă șanță desvoltată lepădă comvictiunile religioase și adoptă pre cele științifice. Și nu e nici cum curiosu, dacă cu timpul această conștiință schimbătură a străbătutu în arte și poesiă, și dacă aceasta să a înțamplată așa, precum a făcută și sofistii din arta oratorică, schimbând stilul sublimu în cel comicu, și precum a făcută și Euripid, sofistă tragicu, care a pusă pre scenă filosofia timpului său cu tote modurile ei de rationamentare despre obiectele morale și a făcută usu de persoane actionătorie a diferențelor ei piese, cu scopul de a provoca o impresiune momentană și a produce unu efectu scenicu.

DIVERSELE DIRECTIUNI A SOFISTICEI

§ 1. E foarte greu, de a face o clasificare determinată a doctrinelor sofistice, și aceasta pentru că înțelesul, că sofistica greacă, ca și civilizația francesă a secolului XVIII, avea un caracter enciclopedic și se întindea asupra tuturor ramurilor științei. Sofistii intrunău în sine totă desvoltarea societății de atunci. Așa Protagor a fost cunoscută, ca invetatorul a virtutii; Gorgia ca retor și politicu; Prodic, ca gramatic și sinonimicu; Gip ca poliistoru, care, prelungă părerile astronomice și matematice, a spusă și teoria memoriei și

a mnemonicei. Altii sofistii isi dau de temă educatiunea tinerimei; alții splicați poetii antici; iar frati Eutidem și Deonisodor șau propus de obiectu a actiunelor lor pedagogice arta de amănuia arma și a purta resbelu. Și mulți din sofistii, precum Gorgia, Prodic și Gip, au făcutu și pre functionarii publici. Cu o vorbă, fie-care sofistu, conform inclinatiunilor naturale, se ocupa cu totu-feliul de sciinte și arte, și, ocupânduse cu totu-feliul de cunoșcente, avea un comunu numai metodul. Deasemene și raporturile sofistilor către publicul desvoltat, tendintele lor spre popuraritate, gloria și inavutire ne duc la concluziunile, că ei în ocupatiunile și lectiunile lor avea în vedere mai mult calculele esteriore și subiective, de cât interesul obiectivu și scientificu. Umblând dintr-un oraș în altul, și recomandându-se tot-de-una de filosof dupre profesiune, ei căuta cu totă ocasiunea a dispune către lectiunile lor pre omeni avuți, și pentru aceasta și alegău de obiectu a lectiunilor lor materiale, ce occupau pre cetătenii avuți. De acea puterea sofistilor se mărginește numai în formalitatea cugetării, în sagacitatea de ași aface plăcute ideile lor și niciodată în cunoșința reală a luărurilor. Însuși doctrina lor despre virtute se mărginește într-unu pedantism de vorbe, într-o polemică și în arta oratorică de a vorbi. Chiar și acolo, unde sofistica se apropiă de universalitate, arta de a vorbi despre diferite obiecte rămase ce mai capitală. Așa Gip în Senofont se laudă, că el despre fie-care obiectu cu toate ocasiunile poate să dică ceva noi. Despre sofistii vechi noi scim, că ei credău necesariu a avea despre obiecte cunoșintele cele mai diverse, spre a putea vorbi cum li place și arespunde de-o-data la fie-care întrebare. Mulți sofistii își propună să tină discursuri oratorice și pompöse despre obiectele cele mai forțe proprietăți morale, precum e sarea, etc. Din aceste videm, că pentru sofistii obiectul era midlocul, iar vorba scopul vorbirei. Și cu modul acesta nu trebuie să ne impresionez, că și în această privire sofistica devenise o artă trivială, pre carea Platon în Fedru o supune unei critice forțe agere.

IMPORTANTĂ SOFISTICEI IN ISTORIA CULTUREI.

§ 2. Defectele morale și științifice a sofisticiei sunt destul de evidente pentru fie-cine și nu ceru multă argumentație. Mulți istorici a filosofiei au reprezentat trăsurile nerecomendabile a sofis-

tilor în nisce colori reuă impresionătorie, și î-aă prezentatău în genere, ca pre nisce ómeni fără carater și demoralisători a societătei, carii tindeau numai la plăceri, vanitate și egoism și carii în doctrinele lor spuneau numai o intelepciuă superficială și arta de a vorbi cu surprindere. Ci cu toate aceste, acesti istorici au scapată din videre importanța sofistilor pentru istoria culturii. Dacă importanța, după cum în genere vorbescu, este numai negativă; adică, dacă ea constă numai în acea, că sofistica au provocată numai oponitioane lui Socrat și Platon, apoii în asemenea casă ar rămână neesplorabilă imfluința ce intinsă a sofistilor, onoreala lor ce mare și actul revoluționar, operate de dinși în dezvoltarea și conștiința întregului popor. Ar fi neesplorabiluă, cum de Socrat au putut să visitese lectiunile lui Prodic și să trămită la dinșul pre unii din invetătoriei săi, dacă el nu ar fi prețuită ocupatiunile lui gramaticice și nu ar fi recunoscută importanța lui în respectul logicei sănătoase? De asemenea și Protagor, în încercările lui retorice, au isbutită de multe ori și el adesea au distinsu cu o agerime exemplarii categoriile gramaticale. În genere, sofistii au aruncat în popor o sumă de cunoșcente, au semenat o multime de seminte pentru o dezvoltare posterioară, au provocat mai multe cestiuni teoretice, logice și gramaticale, au fundată dezvoltarea metodică a cunoșintelor de diferitele ramuri, și parte au produs, iar parte au sustinută acțiunea mintală în Atenei de atunci. Folosurile cele mai mari, aduse de sofisti culturii mintale, constau mai ales în respectul limbii; aşa că noi îi putem să socotim de creatori și reformatori a prozei atice. Ei cei intuiți au întorsu atenția asupra stilului și au făcută din dinșul unuă obiectu de studiu; totu ei s-au ocupat cu teoriile despre construcțiunile regulate a vorbei și cu arta vorbirei oratorice. Numai din timpuri sofistilor, numai sub imfluința lor se începe oratoria atică și la dinși s-au formatu Antifon și Isoerat; și acest din urmă numai au datu o altă fază școlei săle de retorică din Grecia. Si cu modul acesta, noi avem destule date, că să nu privimă la sofistică, numai ca la o simptomă de corupție a timpului ei.

SOFISTII CAPITALI.

§ 3. Cel intuiții dintre sofisti în sensul propriu a acestei vorbe au fost Protagor din Abdera, ce au imflorită pre la 440 n. Ch. El ce

intîiū aă imvătăă pentru bană in Sicilia și Atena, cu tōte aceste din orașul de pre urmă aă fostă alungată, ca ateistă și opul lui despre „Dei” aă fostă arsă in piață orașului. Acestă opă se incepe cu vorbele următorie: «despre Dei eă nu pot sci, dacă eă suntă aă nu suntă; fiind că multe obstacule suntă, care ne impiedică a cunoscere acăsta, precum este obscuritatea obiectului și scurtimea viteză umane». In altă opă el aă desvoltată doctrina sa despre cunoștință și necunoștință. Plecând dela tesa lui Eraclit despre curgerea permanentă a lucrurilor, și aplicând acăstă tesă mai mult la subiectul observatoriu, Protagor imvătă: «că omul este măsura totului care există in acea, ce el este, și care nu există in acea, ce el nu este. Astă insamnă, că pentru o persoană acea e veră, ce el in fie-care momentă simte și observă; fiind că lucrurile și chiar omul se schimbă in permanență. Din acăsta urmărește, că pentru Protagor nu există nică unu feliu de raporturi teoretice cu lumea, afară de simtirea sensuală și iar nu există nică unu feliu de raporturi practice, afară de plăcerea sensuală. Ci fiind că simtirea și observațiunea suntă părțile la infinită variabile, și se conditionează cu numărul persoanelor, ce observă și simtă; ba ce e mai mult, că in una și aceeași persoană aceste suntă schimbabile, apoi desvoltarea mai de partea acestei teorii constă in acea, că in genere nu există nică unu feliu de definitiuni și rationamente obiective și opinii contrarie, in respectul uină și a același obiectă, trebue să le socotimă egalminte vere; fiind că despre toate obiectele ingenere, precum și despre fiecare in parte, se poate vorbi și pro și contra, și refutatiunile aă amăgirile nu există. Acăstă tesă că «nimică nu există singură de sine și că totul se conditionează cu reprezentatiunea, opinia și voința subiectivă», aă fostă aplicată de sofisti la legă și moralitate. Find că după privirile sofistilor nimică nu e bună au rău din natură (φύση), ci totu, ce e rău și bună, se determină numai de legile positive aă de convențiunile reciproce a oménilor; apoi de acea se poate recunoaște de legitimă totu acea, ce voimă, totu acea, ce nu prezintă unu profită și putem să-l facemă astfel. Cu tōte aceste mi se pare, că chiar Protagor n'aă tinsă la aplicatiunile practice a acestor teorii; fiind că, după mărturiile celor vechi, caraterul personală a lui Protagor merită respectu. Însuși Platon in dialogul «Protagor» îl inculpă numai cu acea, că el nu prezintă intru'nu modu evidentă reprezentatiunile săle, respective la veritățile morale, in ore-ce pre «Gorgia și Fileb» el îi inculpă pre-

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

După Protagor unul din sofistii cei mai insenmati a fost Gorgia. El s'a nascut in Leontium din Sicilia, și pre la inceputul resbelului peloponisiac el a venit in Atena, ca să sprigine interesele orașului său, ce era presat de Siracuse. După terminarea cu sucesu a acestei misiuni, Gorgia a remasu încă lungu timpu in Atena, apoi a trecut in Tesalia, unde el a murit mai in același timpu cu Socrat. Platon vorbesce, de și in sensu ironicu, despre caracterul increditoriu in sine a acestui sofist. Totu astu caracteru de superficialitate portă și discursurile lui, prin care el voește a impresiona pre auditori, și pentru acesta el in dinsele usase colori poetice, metafore imflorite și intorseturi de fruse noă și impresionatorie, precum și omultime de figură, necunoscute încă retoricei de atunci. Ca filosof, el se apropia de Eleati și in special de Senon, și basânduse pre dialectica formală a acestui din urmă, el proba, că «*in genere nimicu nu esistă și dacă ar fi esistat ceva, apoi ar fi fostu preste putință, de a să cunoscă și infine, chiar și dacă lucrul esistându ar fi fostu posibilu de cunoscutu, apoi din necesă el ar fi fostu cu totul imposibilu, de a fi redată altora*». Si prin acesta se explică titlul opului său «despre neesistență a natură». Tesa principală, că *nimicu nu esistă*, el o proba ast-feliu: «dacă ar esista ceva, acel ceva n'ar puté fi nimicu, și nici n'ar puté fi nenimicu așa ceva; fiind că acel ceva din necesă trebuie așa să se producă, așa să nu se producă; cea ce nu e inteleabilă nică una nică alta». Această argumentatiune se fundește pre supozitiunea, că fie-care obiectu este unu corp cu proprietatea de intindere și că ocupă unu locu in spatiu; prin urmare această argumentatiune este o concluziune, ce ruinează și negă insuși esistența filosofiei fizice.

Sofistii următori aș mersu și mai departe, decât Gorgia și Protagor. Acesteia aș fostu nisce liberali, ce său permisă infine, *a ruina religiunea, ligile și moralitatea*. Aici trebuie a aminti mai ales pre Critia, Polus și Trasimac. Cesti doi din urmă pronunțău, că drapelul celu mai forte este legea naturei, că plăcerile cele desfrâname suntu de dreptul celu mai forte, și institutiunea legilor imfrântătoare este o inventiune perfidă acelor mai debili. Critia, cel mai genialu, dar tot-o-dată și cel mai aspru din numărul celor trei-deci de irani, aș reprezentat printr-o poema credința in deu, ca pre o im-

ventiune a politicilor dibaci. De unu caractul maș bunu era Ipias din Elida, poliistorul; dar și acesta nu ceda celor alți sofistă în incredere în sine și în vanitate. Tot astă-felii este și Prodic din Hios. La acesta insă anticitatea privé cu respectu, precum e Platon și Aristofan și semne despre acesta se mai vădă în dicțórea «mai cu minte, decât Prodic.» În vechime erau renumite instrucțiunile practice a lui Prodic despre alegerea moduluș vîtei, despre fericirile esențiale și usarea lor, despre viață și morți etc. Acestea au fostu nisice discursuri, unde Prodic au desfășurată o moralitate pură și o cunoștință profundă despre viață. Pre Prodic lau numită cei vechi și „naînte” mergătoriul lui Socrat; dar trebuie să observăm aici, că Prodic cedă lui Socrat atât în privirea simțului moralu, cât și în privirea principiuluș scientificu. Sofistii următori, cum suntu reprezentati în «Eupidemul» lui Platon, s'aau, ingăositu până la atâta, în cât ei urmareu numai o gloria vană, și în cunoștință o superficialitate; ei au intrunită apucăturile lor dialectice în nisice formule, de unde apoiau remasu paralogismii și sofisme.

TRANSIȚIUNE CĂTRÉ FILOSOFIA SOCRATICĂ ȘI CARACTERUL PERIODULUI URMĂTORIU.

§ 4 Totu acea, ce au făcutu sofistica, este, că ea au stabilitu dreptul subiectivităei, au cunoștința. Consciința, dupre sofistică, are dreptul, de a recunoșce de dreptu totu acea, ce i se pare ei rationalu; și totu acea, ce acăstă cunoștință sofistică are nedreptu, constă în acea, că sofistica intelege subiectivitatea omulu, ca pre o persónă finită empirică și egoistă; adică, că dorința omulu ocasională și părerea lui individuală determină acea, ce este dreptu și rationalul. Sofistica au făcutu atâta, că ea au urcatu la cel întiu planu principiul libertăei și a increderei interne, ci n'aau avutu dreptul, de a pune maș pre sus de tōte voea ocasiunala și părerea individuală. Trebuu a stabili principiul libertăei și a conștiinței în adăveratul lor sensu; trebuu, ca prin acelăși mișloc a refleștiunei, prin care sofistii numai scieu a ruina totul, să deschidă lumea cugătărilor obiective, și să afle cuprinderea reală și independentă a sci-

înțeî; trebuie, ca în locu de subiectivitatea empirică, se pună pre ce absolută și ideală, se stabilesc voea obiectivă și cugetarea ratională în sensul universal. Acăstă temă 'să luat' o și aș și rezolvat-o Socrat.

A stabili, ca principiu, absolutul și idealul, în locul subiectivității empirice, însamnă a exprima convictiunea, că adevărata măsură a tuturor lucrurilor constă nu în părere, dorință și voea particulară și individuală a omului; că recunoșcerea verului, a dreptului și a bunului depinde nu de la arbitriul ore căruia subiectu empiric; nu, deși decide despre acăsta cugetarea omului; dar totă cugetarea, adică principiul rationamentului, aflată în fie-care ființă cugetătorie. Cugetarea mea, ratiunea mea nu este unu ce, ce'mă apartine numai mie; ea este comună tuturor fiinelor rationamente și când ești mă presint, ca ființă cugetătorie și ratională, atunci subiectivitatea me devine universală. Fie-care, ce rationamentășe, recunoșce, că totu acea, ce el socotește lege, datorie, bună și reu, se pare astfelui nu numai lui, ci fie căria fiinte rationamente și că, prin urmare, cugetarea lui are unu carateru universal, are o insenmătate universală, cu o vorbă, are o cuprindere obiectivă. Eca, în ce constă punctul de plecare a filosofiei lui Socrat, care, fiind în opoziție cu filosofia sofistilor, începe filosofia ratiunei obiective. În opoziție de sofist, Socrat aș agiunșu prin mijlocul refleștiunii la acelăși rezultat, care se continuă de credință ce fără margină și fără de supunere, că omul rationamentătoriu, basândușe pre conștiință și incredere personală, aș incepută a cugeta și a lucra așa, cum cugetă și lucră fie-care omu ordinariu sub influență viteză și a moravurilor existante. În adevăr, cugetarea fundamentală și a filosofiei lui Socrat rămâne încă aceași teză, că «omul este măsura tuturor lucrurilor»; ci aici omul este inteleșu în sensu universal, ca ființă cugetătorie și ratională. Si din putul de videre a principiului fundamental, filosofia lui Socrat s-ar putea considera, ca a completa a principiului sofistilor.

Cu Socrat se începe perioadă al doilea a filosofiei grece. El este reprezentat prin trei sisteme filosofice, a căror autoři sunt Socrat, Platon, și Aristotel și care între dinși stații în raporturi de invetăcei cu invetătoriul.

SECTIUNEA II.

FILOSOFIA LUÎ SOCRAT. — PLATON ȘI ARISTOTEL

SOCRAT

PERSOANA LUÎ SOCRAT

§ 1. Principiul acestei filosofii se manifestă în Socrat, ca unu caracter alui personal, ca o dispoziție personală. Acțiunea lui filosofică se distinge prin nisice trăsuri cu totul individuale; alică viață și doctrina suntă forțe strins legate cu dînsul. Pentru acesta, o reprezentare perfectă a filosofiei lui concade în sensul cu biografia și acea, ce Senofont îl dă ca doctrină a lui Socrat, este numai o descriere abstrată a caracterului lui Socrat și a dispoziției lui, ce se manifestă în nisice dialogi ecuaționali. Numai Platon a înțeles pre imvețătorul său, ca pre o astfel de persoană tipică; și idealizarea persoanei istorice alui Socrat formează obiectul mai multor dialogi a lui, între care și «Pirul», unde se apoteosă «Eros», care s'a încorporat în persoana lui Socrat și care reprezintă amorea lui spre filosofie, formă insușită caraterului viu a lui Socrat.

Socrat s'a născut în anul 469 n. Iuî Christ. Părintele lui, Sofronisc, a fost sculptor, iar mama lui, Fenareta.

In gînătă el s'a ocupat cu sculptura sub manaducerea părintelui său și a căptății în astă ocupare o abilitate distinctă; încă Pausaniu a văzut în Acropol trei statue de o grăție distinctă, pre care le credeau, ca produsă alui Socrat. Relativ la istoria educativă lui, noi cunoscem puține. El s'a folosit de consiliile lui Prodic și a muzicantru Damon, ci nu a fost în legătură personale cu filosofie, ce se bucura de reputație până la dînsul și în timpul lui. El este obligat numai persoanei lui pentru totu acea, ce el a devenit și anume pentru acesta el a și putut deveni reformatorul filosofiei antice. Ce vechi îl credeau imvețăcelu alui Anasagor și a fizicului Archela; ci falșitatea supozitiei intia noii amu probat-o, iar a doa nu poate să fie veritabilă. El nu a avut și niciodată alte mijloace de instruire, afară de acele cei prezenți la orașul natal. Afără de câteva călătorii religioase și militare în Delion, Potideu și Amfipoli, el nici-o dată nu a părăsit Atena

Când Socrat s'aș consacrată pentru educatiunea tinerimei, noi nu scimă cu siguranță; fiind că noi nu scimă și timpul, când oraculul dela Delfi l'aș numită pre el cel mai inteleptă dintre omene. Numaș cu aprosimativă noă putem să determinăm acest timpă, basându-ne pre acea, că ce intia reprezentativă a «Nourilor» lui Aristofan aș avută locă pre la 423. În tradițiunile imverățărilor, Socrate se prezintă, ca cel mai în etate între dinșii; ba chiar, ca bătrină. Meșterul lui științific este o procedură cu totul distință și opusă laudelor sofistice; el era neartificială, dialogică și apropiată la inteligeția poporului. Socrate în deconun începe dialogul său cu circumstările cele mai apropiate și lăsă exemplele necesare pentru argumentație din insuși viață. Contimpurani îl înculpau cu aceea, că el tot-de-una vorbesce despre astăzi, covaci, cismari și tabaci. Noi îl vedem de ordinari prin păte, în gimnasiu, prin ateliare; de dimineață și până seara el este ocupat în dispute cu tinerimea și bătrîni-mea, și vorbesce cu dinșii despre scopul și destinele vieții, și muștră cu nescință și caută a escita în dinșii afectiunea spre știință. În totă acțiunea umană, fie acăstă acțiune din viață socială sau casnică, din industriă, știință sau artă, în totă locul, Socrate, ca unu maestruabilă afă materială și căuta ocazie a escita cunoștință, ce adevărată și conștiință morală. Cu toate aceste, el nu ișbută cu totă ocazie și și deride de totul; iar poporul indignată pentru acăsta, îl recompensa cu nerecunoștință și imvidie. Fiind adânc convinsu, că ameliorarea societății se conditionează în totul cu educatiunea giunimei, el a rămas credincios până la finele vieții acestei ocupării a lui. Cu generația crescăndă el se purta, ca unu adevărat grec, el cu placere se numă pre sine Eroticul ei cel mai selosu. Ca grec, el se manifestă în acea, că, în fața unor asemenei raporturi de amicitie cu giunimea intrégă a Greciei, el nu se ocupă nicăi cum de viață familială. Nicăieri el nu întorce o deosebită atenție asupra soției și a copiilor săi, și chiar reputația excesivă a lui Santiu ne face să presupunem, că el nu s'aș bucurată nicăi cum de fericirea familială.

Ca om, ca inteleptă practică, totă scriitoria reprezintă pre Socrate în tradițiile cele mai colorate. «El aș fostu,» dice Senofont, aşa de piosu, în cât nicăi o dată n'aș făcutu nimicu, fără a consulta pre de; aşa de dreptă, în cât pre nimine n'aș nedreptătită, chiar și în afacerile cele mai mici; și atâtă dispună de sine, în cât nicăi-o-dată n'aș preferită cea, ce era plăcută, pentru acea, ce era bună; și aș fostu

asa de inteleptu, in cat nici-o-dată nu s'aū amăgitu, a distinge acea, ce era mai bunu de acea, ce era mai rĕu.» Cu o vorbă, «el era omul cel mai bunu și mai perfetu, ca care ar fi pututu să esiste». Ci o afecțiune distinctă și o simpatie, ce el prezenta spectatorilor, făcău din persoana lui intrunirea și legătura ce mai armoniosă și mai perfetă a laturilor caracteristice, ce compuneu natura lui, și tot-o-dată nu-i absorbău individualitatea personală. Discursul splendidu alei Alcibiad în «Simpoziul» lui Platon reprezintă cu preferință acéstă virtusitate alui Socrat, acéstă putere, care impacă și intrunesce intru'nă totu armonicu calitătile cele mai oposite și mai ne'ntrunibile, precum și superioritatea lui Socrat, ce imvinge debilitatea umană; cu o vorbă, acest discursu presinta pre Socrat unu *originală perfetă*. De asemene și in representatiunea prosaică alui Senofont el se prezintă in totu locul ca o figură clasica, ca on.ū, ce se distinge prin educatiunea lui subtilă socială, prin cetătenia atică, și infine depărtatul de totu ascetismul posomorită și neomenosu. Socrat se prezintă de asemene bravu și in cîmpul de luptă, precum și la petrecere; tot-de-una el dispune de sine și lucra in libertatea ce mai mare; el este unu modelu de atinénu, plinu de perfectiuni a timpurilor republicane; in dînsul nu se vede nici tristeță, nici desfrâul, dar nici concentratiunea pönă la extremitate a contimpuranilor săi; el este, cu o vorbă, unu idealu puru a adeveratelor virtutii umane. In Socrat este de observatul mai ales «principiul demonicu», ce și'l prescrie sieși; el credé pentru acesta, că o vóce internă divină îi prespuné fericirea și nefericirea, rezisita și nereesita actiunelor umane, care îl făcă să dé preferință unia sau celialalte din actiuni. Acest demonu era subtilu, profundu și simtitoriu, ca instinctul spiritului său, care privesce la viață cu o priuire curată și chiară, gîcind intru'nă modu spontaneu acea, ce este bunu și conformu cu scopul vietei, și acesta o făcă chiar și in circumstările cele mai ne'nsenmante ale vietei. Ast-feliu de importantă avé pentru Socrat vócea internă și nimicu nu era mai desgustătoriu, de cat a vidé pre inculpătorii lui Socrat, că ei privéu la acest demonu, ca la negatiunea deilor popurari și tendința, de a introduce noă divinități. In adeveru, acesta culpă puté să se esplice prin acea, că acest oracul internu alui Socrat inlocuie pre oraculii comuni și dominiatori in societate; și acesta era unu pasu 'nainte, acesta era o reintorcere la determinatiunea internă și individuală, la viață internă, ce era incă streină Grecilor. Ci acest pasu progresivu nu era incă ar-

bitrarin; opiniunea lui Socrat despre demonul său avea încă unu caracteru a credinței antice, ce consta în inspirația imediată, venită de dinofără și nu se opunea reprezentatiunilor religiose dominătoare. Eca pentru ce și în toate celelalte Socrat era de acord cu religiunea populară, cu toate că ea luasă la dinisul o formă mai mult filosofică, ce consta în credința ratiunii supreme, creațoria universului, conform unui scop.

SOCRAT SI ARISTOFAN

§ 2. Pare că Socrat, în urmarea originalității săle, s'aș făcut obiectul ocupației publice. Chiar natura îňă dată unu esterioru impresionătoriu. Nasul, ochii, capul și pântecele, toate aceste membre a corpului, precum și altele, făceau să reprezinte cuiva în memorie figura unui satiru. Comparația lui Socrat cu unu satiru se vede în simpoziul lui Senofont, iar în simpoziul lui Platon el se prezintă până la cel mai înalt gradu gânditoriu. Socrat purta unu vestimentu vechiu, umbla desculț, și de multe ori lăua o poziție pre curiosă. El fără a dese se oprește în umbletele său și fără mișcare stă în unul și același loc, când ochii lui rătăceau în toate părțile, fără de scop, și se uitău la diferențele obiectelor în modul cel mai silpticu. Pentru acesta și nu este curiosu, că comedia atinéna era reprezentată prin o asemenea persoană. Ci la Aristofan mai era încă o cauză, ce lă face să privescă astfelii. Aristofan era din numărul adoratorilor celor mai inferbentati a timpurilor trecute; el era panegeristul cel mai inspirat a moralurilor și a institutiunilor strămoșesci. Fiind că scopul și tendința lui constă în aceea, ca să escute și să fortifice în poporul său amorea spre acest timpu anticu a virtuților străbune, de acea ura lui ce mai neîmpăcată se întinde asupra tuturor tendințelor noastre în politică, artă și filosofie, precum și asupra a toate instructiunii, ce se desvolta alături de corupțiunea democratică. De aici deriderile lui cele mai sarcastice asupra demagogului Cteon în «gradinarii», asupra sentimentului Euripid în «brósce» și asupra «sofistului» Socrat în «nouri». Socrat, reprezentantul filosofiei reformatrice, și destrugătoare a datenelor antice, trebuie să se pare lui tot prea atât de periculosu, pre cît în politică partida progresivă, care agăunsese a perde totă positivitatea. De acea, ideea fundamentală a «nourilor» era, de a face pre Socrat obiectul desprețului, ca pre unu reprezentant a sofisticiei; a-

dică a intelepciunei superficiale, nefolositoră, desmembrătoră și corumpătoră de tinerime, care tindă la nimicirea ordinei și a datenelor. Din punctul de vedere a moralei, aceste tentatiuni a lui Aristofan pot să fie eritate, dar niciodată indreptătite. Reprezentatiunea lui Socrat în Aristofan este totuște caracteristicile lui, ba chiar cu calitățile cele mai triviale și mai desgustătoare a unui sofist, se explică prin acea, că Socrat avea în formă multă asemănare cu Sofistii. De acea ideea «nouriilor» lui Aristofan trebuie să fie privită, ca o neîntelgere regretabilă și ca o conspirație nedreptă a pasiunilor orbe. Hegel, căutând să apără pre Aristofan, a uștat, că comicul poate să desemneze o caricatură, fără însă de a putea să facă recurs la colomnia conștiințosă și intentionată. În genere, totuște tendințele politice și sociale a lui Aristofan au provenit dela necunoșterea esenței, privitoră pre desvoltarea istorică a omului. Timpul antic și virtuos, în forma, cum el îl prezintă, este numai o inventiune. Precum e preste putință, ca omul matur să se reintorcă la copilaria, să nu se poate înțelege, ca virtuositatea și naivitatea periodului de copilarie în desvoltarea poporului să se impună unei epoci, unde critica așadar consumată și așadar consumată totuște formele imediate a vîței și totuște principiile de moralitate, ce erau impropriete fără de conștiință. Impossibilitatea unei asemenea reintărceri la trecut să așadar văduță chiar și în persoana lui Aristofan. El singur cu o bucurie demonescă și cu nisice înguri de cinic să în deriderea vulgului totuște autoritățile divine și umane; și cu modul acesta, necăutând, că el, sub forma unui asemenea comism desfrânat, reprezentă o idee patriotică, probă prin acesta, că și el nu stă pre terenul moralității convictiunilor strămoșesci, ci este și el fiul timpului său.

X CONDEMNAREA LUÎ SOCRAT

§ 3. După doăzeci și patru de ani, dela data găucării comediei lui Aristofan «Nouri», Socrat a cădut sacrificiu cufundării tendonilor lui cu a sofistilor, și a încercării patriotilor, de a restabili ordinul social antic și moravurile antice prin mijloace fortetorie.

Mult timp Socrat a trăit și a actionat în Atena cu mijloacele săle ordinarii; a venit furtuna resbelului peloponisiac, a însetat dominatiunea despotică a celor trei-decări de tirani și în fine s-a restabilit érași democratia. Socrat avea dela nascere acum septen-

deci-de-ană. Atunci unu poetă tineră Melit, oratoriul Licon și demagogul Anet, omeni în tote privirile de nimică, carii, dupre cum se pare, n'avea niciun personalu cu Socrat, 'laă chlămată 'naintea giu-stieei, inculpându'l, că nu recunoscă deii propurarii, că introduce divinități noă și corupe tinerimea. Efектul acestei avisatiuni a fost condamnarea lui Socrat la moarte; și cu tote că luă și era permisă încă trei-deci de dile a comvorbi cu imvătăceișe și acăstă impre-giurare și prezenta posibilitatea pentru fugă, Socrat cu tote aceste s'a afundat în ideile săle și în 339 până la Christ a băută venină.

Cel întâi motiv pentru inculparea lui Socrat a fost, cum amu disu, identificarea lui cu Sofistii, care forma o comvictiune drăptă, că doctrina și actiunea lui avea unu carateru pentru societate tot-a-tât de periculosu, ca și sofistica. Pre acăsta se basasă tote trei punctele inculpatiunei; și ele suntu acelăși, pre care leă pusă și Aristofan, când a voită să probesă, că Socrat este sofistă. Coruptiunea tinerimei, introducerea de datine noă și instructiunea precum și educațiunea dupre o directiune noă erau culpele, ce se prescrieau și sofistilor; și Anet, unul din cei trei inculpători a lui Socrat, se vede în «Mononul» lui Platon, că inamicu n'impăcată a sofistilor și a sistemelor de educatiune alor. Tot astfelii trebuie să privim și la inculpatiunea lui Socrat, că nu respectă divinitățile popurarie. Noi scim că cu ateismu a fost inculpată și sofistul Protagora, care a trebuită să fugă din Atena. Chiar și la cinci ani după moarte lui Socrat, Senofont, care nu era prezentă la procesul lui Socrat, a crezută necesariu pentru desculparea imvătătoriului său, a serie memorialele săle; aşa era de mare indignatiunea contra lui Socrat.

La aceste trebuie să adăogimă încă unu motiv, și care se poate lăua, ca cel mai insemnat; adică unu motiv politic. Socrat nu era aristocrat, ci avea unu carateru forte, care nu permite să intre în voile torturătorilor poporului. El era forte comvinsu în necesitatea administratiunei legale și rationamentale, și pentru acăsta el nu pute să intre în relațiuni amicale cu democratia de atunci a Atinenilor. Chiar modul vîtei lui da multimea ocasiunea, de a-l crede de cetățenii rău. El nicăi o dată n'a ocupat funtiune publică; și o dată, lăudând asupra său functiunea de căpitană a pritanilor, el de adoa să a venită în conflict cu voea poporului și a administratorilor. (Apol. lui Platon 32. Memorab lui Senofont I 1—18). Intâia dată său suiată el pre catedra oratoriu la etatea de 70 ani a vîtei săle, și a-

cesta cu ocasiunea inculparilor, cei făceu. (Apol. lui Platon 17) Pre lîngă aceste, Socrat afirma cu totă ocasiunea, că numai omeni prudenti și esperimentati așteptul, a să ocupa cu cestiunile de interes comun; și prin totu modul el combăte institutiunile democratice, și în special alegerea funtionarilor prin sorti; el da preferință institutiunilor sociale a Spartanilor și infine, fiind în legături de aproape cu partida oligarchică, inspira neîncrederea în democratii. (Memorab. I, 2, 9). Din numărul partidei oligarchice și spartiane Critia, unul din cei trei-decă de tirani, și Alcibiad, erau invitații lui Socrat. Si acestia au fost oameni, ce au causat etatele rele poporului atinen. Infine noi avem date sigure, că doi din inculpătorii lui erau oameni cu influență în partida democratică și că giudecătorii lui erau acele persoane, ce au disertat dela atrocitățile celor trei-decă de tirani și carii mai apoi au și resturnat acăstă oligarchie. Având aceste în vedere, noi înțelegem, pentru ce inculpătorii lui Socrat credeau, că ei lucrau în interesul principiului democratic și cu atâtă mai mult că contra lui Socrat se puteau vorbi multe și cele vorbite pareau a fi drepte. Si nu trebuie să ne mirăm de acea, că sortă lui Socrat au fostu decisă aşa de curând și aşa de ușor; noi avem naintea nostră ace generatiune a atinenilor, ce au crescutu în timpul resbelului peloponisiac, noi avem naintea nostră pre poporul atinen, care, decidându-se ugur, indată să manifestați și părerea sa de reu. Pre lîngă aceste, trebuie să mai avem în vedere și acea, că Socrat au desprețuitu midlocele ordinarii de disculpare; că el nu au voit să provoce compătimirea poporului prin lacrimi și măguriri și că, având conștiința mandră de neculpabilitatea sa, el se purta și cu giudecătorii intrun modu dispăruitoru. Acea, ce trebuie să ne facă să ne mira, este, că în fața unor asemenei circumstanță, el au fostu condamnatu de o majoritate de trei pone la șese voti. Si chiar după aceste Socrat ar fi putut să scape de penalitatea morței, dacă el ar fi voit, ca prin respunderea amendei pentru condamnare să se supună decisiunei căpitenei popornlui. Pre lîngă aceste, pentru crima, cu care îl inculpa pre Socrat, în legături nu există o condamnatiune determinată; pentru acăstă Socrat ar fi putut, ca în locul condamnatiunei, propusă de inculpători, să propună el alta de la sine, precum în casul de față amendă bănescă. Ci el cu disprețu au aruncat dela sine acest dreptu; fiind că, condamnându-se singur pre sine la amendă, prin acăsta ar fi recunoscutu

culpabilitatea sa. Acăstă poziune și disprețul aceluia inculpat într-un mod fără naturală a iritată pre ambicioși Atineni, și de aici e fără intelectibil, cum din 80 de giudecători ai lui, carii mai nășteau recunoșcere de născut, acum vină și pronunță penitenta de moarte. Așa pâră, făcută potrivit scopului de a necesita pre filosoful aristocrat în recunoșterea dreptuluia și a mărirei supreme a poporului, a avut cel puțin acel bună, că așa făcută mai pre urmă pre Atineni, a lăsată rău.

Privirile lui Hegel asupra sortei lui Socrat nu sunt fundate preistorică. Hegel în acest fapt vede o colisiune a două puteri, care erau egalmintate drepte; vede tragedia Atenei, unde culpa și născuterau la ambele părți. În contra unor asemenei priviri putem să obiectăm, că nici Socrat nu era cu excepție reprezentantele spiritului nou, ce constă în principiul libertății, a subiectivității și a determinației interne, și nici giudecătorii lui nu erau reprezentanții moralității atice vechi, ne supusă la nici o critică. Ce intenția se demonstrează prin acea, că, cu toate că principiul doctrinei socratice era în adevăr neîmpăcabil cu moralitatea greacă antică, Socrat să tine fără mult de tradiții și date, și că culpele, aduse lui în această privire, erau nedrepte și fără de bază. Relativ la adăuga, trebuie să observăm, că în acest timp după resbelul peloponisiac, datele vechi și religiositatea de mult dispăruse din poporul și cedase unei educații noi, și că pentru această procesul, rădicat contra lui Socrat, trebuie să fie privit, ca o încercare, de a restabili prin măsuri sfornătoare datele decăzute vechi cu instituțiile lor. și cu modul acesta culpa nu era la ambele părți în același grad și noi trebuie să rămânem asupra privirei, că Socrat a căzut *sacrificiu nășteală și unei reacțiuni neexplicabile*.

CAPITOL I.

FILOSOFIA SOCRATICA

SURSELE FILOSOFIEI SOCRATICE.

§ 1. În vechime a existat mult timp, cine nășteau lăsat date mai vere istorice și un portret fidel alui Socrate, Platon sau Senofont și pre care din dincolo noștră trebuie să admitem, că resursă pen-

tru filosofia socratică? *Acéstă cestiune din ce în ce se rezolvă în folosul lui Senofont.* La începută, ba chiar și în timpurile moderne, a căutat să se privescă la «Memorabilile» lui Senofont, ca la o resursă nesatisfăcătoare și necapabilă, de a reprezenta filosofia lui Socrat. Cuprinderea simplă și forță de speculație a acestei compoziții se pare, că e forță departe a exprima reforma, adusă de Socrat în spiritul uman, și nu corespunde mărire, ce incunjoară numele lui în istorie, precum și rolului, ce se prescrie de Platon lui Socrat. Pre lungă aceste credești, că scrierile lui Senofont nu sunt altă ceva, decât o apologetică, care avea de scop specială a apără pre Socrat, ca om și nu, ca filosof. Infine, mai dicești, că «Memorabile» facă o impresiune neplăcută, și că cuprinderea filosofică se investimentă aici cu un stil nefilosofic a rationamentului ordinariu. Cu modul acesta distingești, așa dicând, pre Socratul interioriu de cel exterioriu, și pre acesta îl găsești în Senofont, iar pre celalalt în Platon. Ci mai întii, nu este nicăi un rationament istoric, de a da mai multă preferință lui Platon naintea lui Senofont. Senofont voiese să fie numai istoric și el exprimă pretensiune, de a avea numai incredere istorică; în ore ce Platon numai în unele locuri se prezintă, ca istoric și nu are pretensiunea, ca totu acea, ce el pune în gura lui Socrat, să fiă privată, ca opinioare și rationamente alui originale; și prin urmare nu este o veritate istorică, de a admite păreriile lui Platon, ca doctrina lui Socrat. Al doilea disprețuiescă pre Senofont și în urmarea convictiunei falsă, că Socrat ar fi avut o teoriă filosofică speculativă, ne având în vedere acele circumstanțe istorice, cu care se conditionă și se mărgină caraterul filosofic a lui Socrat. Noi însă admitem în puterea istoriei, că doctrina socratică nău există, ci numai viața socratică, și prin aceasta să și explice diferența de directiuni, până la a deveni chiar contrară, a invetătorilor lui.

CARATERUL FILOSOFIEI LUİ SOCRAT.

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

Filosofia până la Socrat constă după caraterul ei esențial, în explicatiunea naturei. Cu Socrat pentru intă dată *spiritul uman* să intorece *la sine*, la esența sa propriă; ci el acăsta o face în modul cel mai direct, înțeleghendusă pre sine, ca pre un spirit actionătoru

și morală. Filosofia positivă aluī Socrat are un carater esceptional de moralitate; ea s'ălă mărginită în studiul virtutei și era până la acel gradă unilaterală, incât ea, cea ce în deconună să întâmplă cu fie-care principiu nou, să manifestă că disprețu pentru tendințele filosofice anterioare, și anume pentru tendințele studiului naturei și a matematicei. Oprindusă asupra atotu, ce duce într-un mod direct la perfectionarea morală, Socrat aș văduță în natura neratională un obiect că totul nedemnă de studiu; fiind că privé la dinșa mai mult ca privirile ordinare, teleologie, ca mijlocul esterioru pentru realizarea unor scopuri iarăși esteriore. În «Fedrul» lui Platon Socrat dice, că el nu ieșe chiar la preumblare, fiind că el nimicu nu poate să imveță de la sate și ogre. Conștiința este singura ocupație demnă de om și ea trebuie să fie privită, ca punctul de plecare a filosofiei. Conștiința este pentru filosofia acel γνῶθι σεαυτὸν delnicu. Pre tôte celealte cunoșcente Socrat le credează de neînsemnate și private de totu prețul, incât el pre față se lăuda cu nesciința sa, și explicând, dicé, că el prin acea întrece pre cialalti omeni cu inteligența, că el cunoște singură nesciința sa. (Plat Apol. 21, 23).

O altă lature a filosofiei lui Socrat determină opiniunea lui cu filosofia timpului. Aici scopul lui era, de ase pune pre același teren, pre care era și sofistică, și a o învinge prin dinșa insușă, prin armele ei proprii. Încă mai sus noi am indicat, că Socrat aș admis principiul comună a sofistică. Multe opinii a lui au caraterul sofisticu, pre care îl putem distinge dela ce înține privire. Astfel, pentru exemplu, e tesa lui, că nimine în conștiință nu se porță neșrapt; și dacă cineva ar fi giudecatu, aș ar fi făcută o nedreptate în conștiință, atunci și acesta ar fi fostu mai demnă, de căt acela, care face ună asemenea faptă în neconștiință. Idea fundamentală a sofistilor, că fie-care actu morală este o acțiune conșientiosă, rămâne aceeași și pentru Socrat. Ci în ore-ce sofistii căutați a cătină și a nimici, prin mijlocul reflecției subjective, tôte determinatiunile ne-subjective și a face imposibile teoriile obiective, Socrat aș recunoaște că cugetarea, ca pre o acțiune universală, liberă, și cugetarea obiectivă sau privată, ca o măsură a tuturor lucrurilor; și cu modul acesta, în locu de a conditiona tôte obligațiunile și faptele morale prin opiniunea și arbitriul personalu, el le deduce din cunoșința ce adeverată, din esența spiritului. Manuducendusă Socrat de acăstă

ideă a conșcientei, el a căutat să determină acea, ce este esențială prin sine insuși, dar și independentă de arbitriul personal, a înțelege insuși obiectivitatea și a indica principiile necondiționate a moralei. Hegel exprimă acelaș felicitor, că Socrate în locul moralei a pus moralitatea și el prin moralitate înțelege o acțiune schimbabilă, fundată pe reflecție și principiile morale, întrucât prin morală înțelege virtutea imediată și mai foarte de conștiință, carea constă în supunerea la moravurile dominatorie. Pentru acestă tendință a eticei lui Socrate a servit de fundament logic determinația unei solidă a ideilor, așa, mai bine dicând, metoda formării ideilor. Senofon mărturisesc, că Socrate tot-de-ună său ocupat să determine unea lucruri. (Memor. IV, 6, 1.) Iar Aristotel dice, că lui Socrate trebuie să prescrie doar lucruri: *introducția în filosofie a metodei inducțivă și determinația logica a ideilor*; fiind că și una și alta compun fundamentalul științei. În ce mod inducția și determinația ideilor se conciliasă în principiu lui Socrate noi vom vedea imediat.

METODUL SOCRATICU

§ 3. Făcând studiu asupra metodei socratici nu trebuie să înțelegem acea, ce astăzi numim metodă; nu trebuie să uităm, că metoda nău fostu înțelesă de Socrate în sensul pur abstracții și separată de cuprinderea lui concretă; ci că modul lui Socrate se cufunda cu modul și apucătura filosofiei lui, care avea în vedere nu comunicarea vreunei sisteme auditorilor, ci formarea omului pentru enigmele filosofice și pentru viața filosofică. Metoda socratică nu este altă ceva, de către aplicarea personală a acțiunii lui filosofice, este maniera propriă în dialogurile filosofice, este purtarea lui filosofică cu alții.

Metoda socratică are două laturi: una pozitivă și alta negativă. Latura negativă a metodei era cunoscută ironiă alui Socrate. Filosoful se prefacea, că nu știe și se pare, că el singur ar voi să înveță dela acia, cu care vorbesce; ci între acestea el ruinează păruta știință a altora prin întrebări, inducții neasceptate, și contradicții, în care incurca precomprobatoriu. Precomprobatoriu prin acestea să pună în acțiunea ce mai dificilă, el vedea că nu știe acela, ce încearcă să știe și cu modul acesta cunoașterea părută se ruinează și

gură de sine. Persóna, ce păré, că scie, incepe a nu se increde opiniielor și convicțiunilor séle, care nu de mult erau incă nestrămutate. «Acea, ce noi sciém, este ruinat!», éca terminul fie-cărui dialogu a lui Socrat.

Cu modul acesta rezultatul metodulu lui Socrat era recunoșcerea comvorbitoriului în acea, că el nimic nu scie; și în adevăr, ce mai mare parte din dialogi lui Senofont și Platon în apariția se termină cu acest rezultat negativ. Ci în acest metod este și un altu momentu în urmarea căruia ironia perde caraterul său exceptionalu de negație.

Latura pozitivă a metodulu socraticu constă în acea, ce Socrat nume *arta moșitulu*. Socrat se compara pre sine cu maica sa, cu o bătrînă mósă, dicoend, cu tóte că el nu e în poziune de a nasce singuru cugetări, ci pote să agiute pre altii în a nasce și a face să distingă cugetările seriose de cele superficiale. (Plat. Teetet. 49). Întru'nu modu mai determinat arta moșitulu s'a manifestat în acea, că filosoful, propunând ne'ncetă comvorbitoriului întrebări și ruinând prin aceste întrebări părerile lui, îl agiuta să formese cugetări noă, pre care el mai 'nainte nu le cunoscé, și prin acesta coluera la nascerea de idei noă. Mijlocul capitalu pentru acesta era *metodul inductivu*; adică rădicarea reprezentatiunilor pönă la gradul de idei. Începând cu un casu particularu, oprindusé asupra reprezentatiunilor celor mai ordinarii, folosinduse de fenomenele cele mai simple și chiar triviale, filosoful scié, de a separa prin mijlocul comparatiunei particularitățile și individualul occasionalu de esența lucrurilor și prin acesta aducé pre comvorbitoriu la recunoșcerea verităței generale, la determinatiunea generală și chiar la formarea ideilor generale. Așa, pentru exemplu, spre a determina idea dreptățea a bărbătiei, Socrat admite, ca punctu de plecare, diferitele exemple particularu despre dreptate și bărbătie și abstrage esența comună, idea generală a acestor virtută. Din aceste se vede spre ce tindă inductiunea lui Socrat; ea tindă spre formarea *determinatiunilor logice*. Ideile se determină, când se desvoltă esența, a cărui cuprinderea lor. Eă determin idea dreptăței, când în diferitele forme ale manifestatiunei séle eă afiu acea, ce este generală, unitatea logică. Tot astfelii a cărui pasătă și Socrat. Într-o compoziție alui Aristotel se vorbesc. (Etica I, 5). A cunoscere esența virtutei a cărui recunoscutu Socrat de obiectu a filosofiei și pen-

tru acăsta el aș studiați, ce este dreptatea și ce este bărbătia; adică el aș căuta esența, idea acestor virtută, cu atâtă mai mult, că el pre tōte virtutile le socotă de sciință. Din cele vorbite se poate vîdē, în ce raporturi sta acest metodă a determinației logice a formării ideilor către tendințele practice a lui Socrat. El s'aș ocupa cu determinația unei idee fiecăria virtută; pentru exemplu, despre idea dreptății el aș dîsu, în urmarea convictiunii, că cunoșcerea acestei idei, precum chiar și recunoșcerea ei chiară este manușcătorul cel mai bună în practicarea ei; așa și pentru fiecare casu particulariu și fiecare raportu particulariu avirtutei. După părerea lui Socrat fiecare actu moral trebuie să decurgă într-un modă conștiintos din idea acelei virtută.

Cu modul acesta, metodul lui Socrat se poate sumi virtuositatea în puterea cără el, prin mijlocul inductiunii, aș afla unitatea logică și ace generalitate, ce sacă în fundamentul unei întregi sume de fenomene de aceași natură. Punctul de plecare a acestui metodă servește tesa, că esența obiectelor este plină de cugetare și că idea este adeverată esență a lucrurilor. Din aceste se vede, că doctrina lui Platon despre idei dă numai mai multă obiectivitate acestui metodă, care la Socrat are unu carateru mai mult subiectiv. Ideile lui Platon nu suntă altu ceva, decât aceste idei generale a lui Socrat; cu deosebire numai, că la Platon ele suntă luate, ca escente reale. Aristotel aș determinați forțe precis raporturile reciproce a metodului socraticu cu doctrina lui Platon despre idei; el pentru acesta dice: «Socrat nu intelectează prin noțiunile generale nici substanțe esistănd separate, ci Platon aș cugetați anume astfel și pentru acăsta el aș numi pre aceste noțiuni generale idei».

DOTRINA LUİ SOCRAT DESPRE VIRTUTE.

§ 4. Unicul principiu, pozitiv și recunoscută de cei vechi în filosofia lui Socrat, constă în acea, că *virtutea este sciință, intelepciune și ideă*. Virtutea nu este o putere înăscută, și mecanic căpătată, aș o capacitate de-care, ci este o acțiune, care decurge din idea chiară și completă a obiectului, asupra căruia se intinde acțiunea, din cunoșcerea scopulu, a mijlocelor și a circumstărilor fiecăria acțiuni. Acțiune fără de cunoștință este o contradicție, ce nimicesc insuși acăstă acțiune; din contra, acțiunea cu cunoștință și rationamentala

conduce intru'nū modū mai sigur la scopū. Prin urmare, ce se face fără de cunoștință, nu poate fi bunū, și ce se face cu cunoștință nu poate fi rău; omeni facă fapte rele numai pentru că nu au o cunoștință perfectă. De aici decurge tesa, că *nimine nu poate să fie rău cu intențiune*, că cei răi sunt astfelii, fără de voea lor, și chiar acel, ce face nedreptatea în cunoștință, este mai bunū, decât cel, ce o face în necunoștință de sine insuși; fiindcă în casul din urmă lipsa de veritatea ce adevărată atrage după sine și lipsa de virtute în genere, dar în casul d'intuiiū, dacă ar fi posibilă, atunci virtutea ar putea fi destrusă numai ocazional și întamplătoriu. Socrat nu admite, că cineva, sciind binele, ar fi putut să nu'l practice. În opoziție de sofistă, carei privire la bunū, ca la o lege arbitrară, Socrat dice, că bunul este unu ce, dela care depinde fericirea absolută a individului și a întregiei societăți; fiindcă numai binele este actiunea, ce corespunde cu cunoștință. și așa pentru Socrat era contradicție logică, ca omul, care caută în adevărul fericirea sa, să nege întru'nū modū conștiintiosă practicarea binelui. Eea pentru ce, după Socrat, *din ideea binelui decurge necesar minte actiunea morală*, precum și în silogismă, din premise decurge necesar minte concluziunea logică.

Din această doctrină, că virtutea este sciință, avemă ca deductiune logică, *unitatea și egalitatea tuturor virtuților*; fiind că sciință, care conditionează actiunea, este una și aceași pretutindene, asupra ori-cărora obiecte s-ar intinde ea; pre de altă parte, ca deductiune practică avemă, că *virtuțile se pot invăța*; și în urmarea acestei imvețării, *virtutea are unu carater umanu*, pre care fie-cine poate să o capete, prin mijlocul imvețăturei și a exercitiului. Cu aceste trei teze în care se cuprinde totul, ce se poate numi filosofia socratică, Socrat așa pusă fundamental cultivarei științifice a moralei, care mai ales dela dinșul său primită începutul. Ci aceasta așa fostă numai pietre fundamentală. Socrat nu său cercată să aplice acest principiu asupra particularităților și a amăruntelor, nu său cercată să devolte morală concretă; pre de o-partea, el, după datina celor vechi, așa indicătă numai la legile cetătenesci, și la legile nescrise a ordinului universal a moralităței, iar pre de alta, spre a explica tezele sale morale, el așa făcută recursul la deductiunile utilitarismului și a eudemonismului, adică așa indicătă folosele particularie și urmările utile a virtutei; așa că încă nu putem să dice, că în aceste există o apucă-

tură curat sciintifică. În adevăr, că pentru Socrat a trăi în obligații și a lucra virtuos era continută de ace veritate, că omul, ca ființă rationalentală, și capabilă de sciință, trebuie să lucre conform unui scop, trebuie să se pórte conform cu cerințele sciinței rationamentale, dacă nu voiesc să și ingiosască demnitatea sa; ci nu mai puțin Socrat era pre terenul timpului său, și vidé în virtute calea, prin care cineva poate să realizeze niște ideale determinate a fericirei, a vîtei plăcute, a puterei și a onorei. Aceste scopuri el le admite, ca pre niște date a experientei, neintrunindule intru'nu scop suprem. El cere în toate sferele acțiuniei una și aceași virtute și pentru aceasta insuși aceste sfere erau lasate în acă ocasionalitate empirică, care este necesară pentru cunoșterea ordinariului și atotu, ce este cufundat în interesele practice. Insuși Socrat, fără indoelă, s'a urcat mai pre sus de tendințele sensuale și pasiunii. Fericirea supremă constă pentru dinșul în eliberarea de cele necesare, care mai ales este capabilă de a apropié pre omu de Dei, în liniscea spirituală, care îi dă posibilitatea, de a nu perde echilibriul, în conștiința chiarii a puterei neconsumate și sănitatea omnilaterală a rationalității; și pentru aceasta Socrat identifică ideea virtutiei cu a fericirii. Ci Socrat așa exprimată aceasta ca principiu său individual și nu universal; el singur așa trăit în privirele antice, în cât lui nici prin minte nu i trec să nege demnitatea scopurilor concrete a vîtei și să le sacrifice pentru idealul personal a fericirii.

CAPITUL II.

SOCRATICII NEPERFECTI

Raporturile lor cu filosofia lui Socrat. Morteau lui Socrat a rădicat viața socratică până la a o idealiză și a făcut din dinșa unu model, care a manifestat desvoltarea sa în formă de principiu inspiratoriu pentru diferitele directiuni. Această privire asupra lui Socrat, ca asupra unu model, formează caracterul comună a scolilor filosofice, ce a urmat imediat după Socrat. Din tesa lui Socrat, că «omul prin mijlocul cugetării trebuie să comunice acțiunilor săle unitate și regulă», nu decurge concluziunea necesară, că acțiunile omenești trebuie să se determine prin unu scop universal și veru singur de sine. Si cestiunea, în care constă acest scop,

s'aă resolvată nu prin o doctrină óre-care sistematică aluă Socrat, ci numai prin viața lui, care era interpretată de fie-care, conform impresiunilor subiective, provenite de la intelegerea persoanei lui Socrat; și pentru acesta noi mai de timpuriu trebuie să recunoștem că unu ce naturalu, că persoana lui Socrat n'aă fostă intelésă de urmășii lui tot în același modă. Socrat aă avută mai mulți discipuli, dar nici cum scolă filosofică. În respectul istorică personalitatea lui Socrat aă fostă intelésă în trei moduri și pentru acesta se vedă trei directiuni distinte, care aă intelese fie-care în sensul său ideile lui Socrat și viața lui. Ce intâia este scola lui Antistenă și cinică; adoa a lui Aristip, aă cirinaică și a trea aluă Euclid, aă megarică. Fie-care din aceste directiuni reprezintă una din trăsurile caracteristice a vieții lui Socrat; ci fiind că aceste trei trăsuri în Socrat se uneau, ca intru'nu totă armonică, și fiind că scările, ce ni prestau, privescu la fie-care din trăsurile respective, ca la esența caracterului lui Socrat, și fie-care intru'nu modă isolată reprezintă pre adeverata doctrină a lui Socrat, de acea toate aceste scările suntă unilaterale și reprezintă pre Socrat intru'nu modă incompletă. Ci pentru acesta nu suntă culpa-bili numai reprezentanții acestor scările filosofice. Când Aristip în teoria sciintei se apropiu de Protagor, când Euclid se reintorce la metafizica Eleatilor, prin acesta ei lasă să se intelégă cât era de nedesvoltată și nemetodică filosofia lui Socrat. Cu propriile lor defecte și cu unilateralitatea lor ei manifestese numai defectele și laturile debile, ce se aflau în doctrina învățătoriului lor.

ANTISTENĂ și CINICĂ.

§ 1. Mai aprópe de Socrat stă Antisten, ca imitatoru literariu a doctrinei lui Socrat și care aă făcută din viața lui Socrat o caricatură și unu ce grosolanu. Antisten, discipul a lui Gorgia, fiind mai întâi sofistă, s'aă alipită de Socrat și s'aă făcută devotatul lui până la bătrînetă; iar după mórtea lui Socrat, el aă fundată o scolă în Chinosarges, adică în gimnasiu pentru cetătenii neimpămînenți, între care era și el singură. Dela numirea acestui gimnasiu, iar după părerea altora, dela modul vîtei lui, următori lui aă luată numele de cinici (dela κίνη cână). Doctrina lui Antisten exprimă numai intru'nu modă abstractă idealul virtutei lui Socrat. Ca și Socrat, Antisten privă la viața virtuosă, ca la unu scopă finală a omului,

care este necesariu și unica condițiune satisfăcătoria pentru fericiere, și intelegeră virtutea, ca pre o sciință și pentru acela unică și posibilă, de a fi invățată. Ci idealul virtutei, pre care Antisten îl vidé în Socrat, se prezenta lui, ca o poziție liberă de cele necesare, prin urmare și escludefără de toate celelalte interese spirituale. Conform acestora și dupre esteriorul său, el era, ca unu cersitoriu și purta tot-de-una toegă și traistă.

Virtutea, dupre Antisten, constă *in a scăpa de ce este rău*, adică de plăceri și pasiuni, care ne afecționă de necesități și de petreceri; de acea virtutea nu are necesitate de artă dialectică, ci numai de puterea socratică. Inteleptul, dupre Antisten, astă multemire *in sine insuși*, viésă independent de toate, indiferent către nuntă, familie și viața cetătenescă, către avută, onore și plăceri. În acest ideal alui Antisten mai mult negativ, decât pozitiv, noi nu videm mai multă umanitate și apucături omnilaterarie a unui invățătoriu, și cu atâta mai mult noi nu videm elementele producătoare a didacticei, care se continuă de filosofia lui Socrat. Cinismul ulteriorului agiunsu pone la a disprețui totu felul de cunoșcente și mai ales moravurile cetătenesci; așa că el devenise pone la gradul cel mai naltu disprețuibil și se prefăcuse într-o caricatură a spiritului lui Socrat. Aici mai ales e demu de notat *Diogen sinopé-nul*, acest unic imvățăcel alui Antisten, el mai pre urmă devinind invățătoriu, și alungat de lóngă sine pre totu invățăcei. Dând virtutei și filosofiei unu preț mare, acesti cinici, pre carii cu agerime și numescu caputini lumei grece, cu toate că au păstrat o amintire despre doctrina lui Socrat, ei căuta virtutea *pre calea ce mai dréptă*; adică în viața naturală, dupre cum diceu ei; cu alte vorbe, să se concentreze în sine insuși, să agiunge independentă completă și libertatea de cele necesare, a refusa sciințele și artele, precum în genere totu felul de scopuri determinate. Inteleptul, dicéu ei, stă mai pre sus de toate necesitățile și pasiunile, el nu păcătuesc și e liberă de obligațiunile legilor și a datinelor, el este fericită ca Dei. Dei, dicé Diogen, daă acelu omu viață ușoară, care este multemitu cu cele mai necesare; și acesta filosofia se poate invăța de fiecine prin mijlocul concentrării în sine insuși și a abnegăriunel. Acești cersitori filosofici nău filosofia, precum și interesu filosoficu. Totu, ce noi scimă despre Diogen, constă numai din anecdote și sarcasme.

Noi videm⁹, cum morala cinică s'a⁹ mărginit⁹ în nisce negatiuni și sentente insultătōrie. Acēsta era o urmare necesariă, că idea fundamentală necesariă a lui Socrat despre virtute nu ave⁹ o cuprindere concretă și positivă, precum și o desvoltare sistematică. *Cinismul reprezentă laturea negativă a doctrinei lui Socrat.*

ARISTIP ȘI CIRINAICII.

§ 2. Aristip din Cirena, care se crede de toti, ca succesorul a lui Socrat pōnē la mōrte, și care se lumesce de Aristotel sofistă, în considerație, că l-a banii pentru lectiunī, se descrie de Senofont, ca unu⁹ omu⁹ afecțiunat⁹ de plăceri. În vîhime el a⁹ fostu⁹ renumit⁹ pentru abilitatea în viață; și pentru aceasta el a⁹ putut⁹ să se aplique la toate modurile de viață și de știință a ómenilor, și a⁹ și preparam tot-de-una plăcerile unei vieți fericite și lusosă. Aflânduse tot-de-una în relaționu⁹ cu tiranii, ferinduse de ocupatiunile sociale, ca să nu fie dependentă, și ducând tot-de-una o viață departe de Patria, ca să nu aibă nicăi unu⁹ feliu⁹ de raporturi obligațorii, el a⁹ căutat⁹ să trăi ast-feliu⁹, încât lui ⁊i se supună circumstațările și nu el circumstațările și din acest mod de viață el a⁹ făcut⁹ unu⁹ principiu. Cu toate că unu⁹ omu⁹ cu asemenea idei nu pare a merita numirea de discipul a lui Socrat, nu putemu⁹ însă să nu recunoșcem⁹ doă puncturi de întâlnire între doctrina lui Socrat și a lui Aristip.

Socrat recunoșcă virtutea și fecicirea, ca nisce ideale egale a omului; adică, cu toate că el da o preferință ideei, privitorii prea actiunea morală, prezentând această idee într-o formă nedesvoltată și abstractă, scăd însă proba importanță obligațorii a legelui morale, cel puțin euđemonic, având în vedere folosele, aduse de moralitate. Această auzime lature a doctrinei lui Socrat a⁹ fostu⁹ tinută de Aristip, pre carea a⁹ luat⁹, ca principiu, afirmând, că *multemirea este scopul finalu⁹ și fericirea ce mai 'naltă a vieții*. În adevăr, că această multemire alui Aristip era numai particulară; multemirea momentului presentu⁹; era numai o simtire plăcută a corpului și nu fericirea, ce cuprindă totu⁹ viața. De asemenea e adevărat, că după dinșul 'naintea multemirei dispară toate obligațiunile și restrițiunile morale; totu⁹ acea, ce aduce plăcere, nu poate să fie rău, rușinosu⁹ și ne-onestu⁹; multemirea se opună numai părerile ómenilor și pregiudițiile (éca doctrina sofistilor). Ci fiind că Aristip recomandă știința

dispunerea de sine și moderatiunea, cu alte vorbe puterea spiritului, care nu se supune dominatiunei unei plăceri particulară și mai ales educatiunea spirituală, ca mijlocu pentru realisarea și fortificarea vîtei plăcute, apoī prin aceste el arată, că spiritul doctrinei lui Socrat nu s'aștinsu cu totul în dînsul, și că el nu fără caușă s'aștintu pseudosocraticu, numire, cei au atribuit-o Šleiermacher.

Despre cialalti cirinaici noi putem să amintim numai în scurt; astfelii suntu: Teodor, Egesiu și Aniceris. Desvoltarea acestei școale constă în tendința, de a determina mai de aproape ace multemire, la care omul trebuie să tindă. Pentru acesta se întreba, trebuie să intelege multemirea, ca o simtire plăcută și momentală, sau ca o poziție permanentă, ca spirituală sau corporală, ca positivă, sau negativă, ce constă numai în absența suferințelor? Teodor privé la fericirea supremă, ca la o dispositiune plăcută a spiritului, ce decurge din sciință și din capacitatea, de a lucra în toate circumstările vîtei în conformitate, și a fi liberă de restrictiunile, ce cauza pregiudiciile și datinile. Egesiu afirma, că viața, plină de multemiri pure, nu e realisabilă, și pentru acesta nu trebuie să o căutăm. Fiind că viața este plină de nemultemiri, apoī de acea disprețul și eliberarea de nemultemiri, și concentrarea tuturorputerilor spiritului asupra acestui obiect, éca idealul intelectului, éca totu acea, ce omul trebuie să facă. Însine, Aniceris îmvăță, că să abstrage cineva cu totul de la relațiunile familiare și sociale este preste puință, și de acea adevăratul scopu a vîtei constă în cea, ca să tragă cineva din actiunea sa atât de multemiri, câte poate să tragă; și în nemultemirile, ce depindu dela actiunea în folosul amicilor și a societății trebuie să sci cineva să tină contu. Cu modul acesta, Aniceris s'aștintă, de a impăca doctrina multemirilor cu cerințele vîtei și relațiunile ei reale, cu care în decomun viața se află într-o contradicție neîmpăcată.

EUCLID ȘI MEGARENII.

§ 3. Caracterul distinctivu a tuturor socraticilor neperfecți constă în intrunirea eticei cu dialectica; ci diferența dintre dînși și mai constă în acea, că unii au supusu etica dialecticei, iar alții dialectica eticei. Între cei dintii au fostu și școala megarică, a căria caracteru esențialu era, dupre cum au observat și cei vechi, o combinație

a principiului socraticu și cel eleaticu. Idea fericirei este totu acea pentru etică, ce e și idea esistentei pentru fizică. Cu modul acesta noi trebuie să videm în tesele lui Euclid megarenu o stăriformare a doctrinei eleatilor în spiritul filosofiei socratice. Astfel iace, ce este necondiționată, este fericirea, este adeverata veritate; și numai despre fericire putem să dicem, că ea există, fiind că totu acea, ce este schimbătoriu, de mai multe forme, separabil și contrariu acestei fericiri, are o esență numai părată. Această fericire, egală și ei, este esența nesensibilă, ci cugetătorie, este veritatea, insuși ratiunea. *Veritatea și pentru omu este unica fericire.*

Megarenu Stilpon imveșta mai pre urmă, că *unicul scopu a vieții constă în rationamentație și știință* și pre de altă parte, în apatia către totu acea, ce nu are nimic de comun cu cunoșcerea binelui. Această doctrină prezintă de asemenea o dorință unilaterală de a identifica tendința lui Socrate cu speculația ratională a lucrurilor, iar repausul spiritului, unitu cu speculația, nu este altu-ceva, decât unu egoismul, numai mai fin și mai spiritual.

Alte date despre Euclid noi nu avem și de acea nicu cunoșcemu mai mult despre dinsul. Școala megarică său răspândită, având mai mulți reprezentanți; ci ea a fost privată de puterea vitală și de principiul desvoltării organice. Precum Esiod, cu doctrina cirinaicilor despre multemirii, servește de transiție la doctrina lui Epicur, iar cinismul la stoicismu, astfel și eristica posterioră a megarenilor a cărui compărtimenteră la desvoltarea scepticismului. Paralogismii și sofismele megarenilor, indreptate mai mult în spiritul lui Seneca contra reprezentatiilor sensuale și a experientei, au fost cunoscute și în anticitate și au formatu și în anticitate obiectul a multor discuții.

PLATON, CA DISCIPUL PERFECTU A LUİ SOCRAT.

§ 4. Tote aceste încercări, de a construi unu edificiu pre nisice colonne a doctrinei lui Socrate, nu continuă chiar și la inceputu germele de viață și productiune și pentru aceasta finele lor au fostu nefructifere și fără de rezultat. Pre Socrate în tote privirile 'la' intelese și 'la' exprimatu numai unul din imvețăciile săi, Platon. Plecând dela idea științei socratice, Platon au adunat la unu locu elementele, și rațele verităței, ce erau imprăștiate la Socrate și în general la filosofii precedenți, și au desvoltat filosofia intru'nă întregă

completă și într'o sistemă desvoltată. Că *idea este adeverata esistență și realitate*, Megareni așa luat-o, ca o tesa abstrată, într-o ce Socrate așa recunoscut-o numai ca principiu; și el prin acesta așa exprimată cerințele sciintei, fundate pre ideea, ci n'așa desvoltat-o mai departe. Filosofisarea lui Socrate nu era încă o sistemă, ea era numai o tendință spre desvoltarea ideilor, spre metodul filosofic. Platon cel întâi așa mersu mai departe; el așa spusă și așa desvoltată sistematic ideile, care așa o veritate independentă și din care se constituia lumea ideală. Sistemul lui Platon este insuși Socrate obiectivizat; în acesta sistemă s'așa cufundat și s'așa impăcată totă teoriile filosofiei predecesorie.

CAPITUL III.

PLATON

Biografia lui Platon. 1 *Grădina lui*. Platon, fiul lui Ariston, s'așa nașută dintr-o familie nobilă și aticismului pre la 429 n. de Christ; anume în anul, când așa murit Pericles, în anul al doilea regelui peloponisac, care se poate socoti, că anul cel mai greu pentru Atenei. Născându-se în centrul civilizației și a dezvoltării grece, fiind decoborât oriunei familiilor însemnate, Platon așa căpătată o educătună, conformă cu poziția lui socială, și afară de numele profesorilor lui, care nu prezintă nici un interes particular, noi nu avem nici o cunoștință despre cursul dezvoltării lui primari. Se pare pre curiosu, că el așa preferită în locul actiunii politice, la care îl provoca și multe circumstări, viața moderată a filosofului. Spre aceasta l-așa escitată Critias, unul din cei trei-decăci de tirani, care era veru primariu cu mama lui și Harmida, ce se afla în numerul gubernatorilor oligarchici a Atenei, care, murind în aceași zi cu Critias în luptă cu Thrasibulus, era de asemenea unchiul lui. Platon cu toate aceste n'așa există nici-o dată pre tribună în calitate de orator public în fața adunării poporului. Vădând corupțiunea începută, și stricarea politică a patriei săle din ce în ce dezvoltându-se, având tot-o dată și mandria, de a nu căuta dispozituna democratică desorganizată și consimtind mai mult cu dorismul, ca cu elementul cel mai practic pentru viața socială de atunci a Atenei, el

aă preferită sciință, ca ocupație pentru viață sa, în locul patriotismului, cei impună lupte cu diferite obstacole și îl facă să cadă sacrificiu convicțiunilor săle politice. El privește la viața politică a Atenei, ca la unu ce decăduță, și nu a voită în această cădere neilăturabilă a marii cu sine numărul sacrificiilor fără de scop.

2) *Anii studiului lui Platon*. Fiind în etate de doar-decări de ani, Platon nu venită la Socrate și nu trăită în comunitatea lui opt ani. Afără de câteva anecdotă, noi nu avem nici unu felu de scris positive despre acest periodă a vieții lui. În «memorabilele» lui Senofont se vorbește despre Platon numai o dată, și atunci, ca în trăcăt (III, 6); cu tot ce aceste se vorbește în astfelu de sens, încât noi putem conchide despre legăturile strânse a discipulului cu învățătorul. Însuși Platon nu vorbește în dialogi săi nimic despre relațiile lui personale cu Socrate; și numai o dată se pune prea sine între amicii cei mai intinși a lui Socrate (Fed. 59). Ci cătă influență a avută asupra lui Platon Socrate, cum Platon nu a putut să descopere în Socrate tipul cel mai perfect a inteligeției, și în ce mod el nu numai în doctrină, ci și în viață și în activitatea lui Socrate, a găsită semințele și datele cele mai fructifere, și în genere, ce importanță a avută pentru dinamul personală lui Socrate, acela că arată insuși Platon în compozitiile lui prin acea, că doctrina proprie și cu neasemănare desvoltată mai bine el o pune în gura învățătorului său, și îl privesce, ca pre personal ce mai insenată a dialogilor lui, și ca pre unu manducătoriu a conversației.

3) *Anii călătoriei lui Platon*. După morțea lui Socrate prela 399, Platon, având acum trei-decări de ani de la naștere și temendus să nu cadă sacrificiu reacției de atunci a filosofiei, a părăsită cu mai mulți discipuli a lui Socrate orașul natal, și s-a retras în Megara, la amicul său de doctrină Euclid, care a fundat școala megarică. Până în acest timp Platon a fostă discipul numai alui Socrate; ci în timpul viețuirei lui între Megareni, cariai acum apucase să da o direcție filosofiei, ce schimba doctrina lui Socrate, privirele filosofice alui Platon se supuse la mai multe influențe și motorii noi. Noi vom vîde, în ce privire această viețuire a lui Platon în Megara a avută influență asupra formării doctrinei lui, și în special asupra desvoltării și explicației dialectice și ideologiei lui. Unu periodă întregă a actiunii lui literari, o grupă întrigă a dialogilor lui găsescu explicația lor satisfăcătoare numai în aceea influență filosofică.

că, la care s'aș supusă Platon în acest timp. Din Megara Platon a călătorită în Cirena, Egipt, Grecia mare și Sicilia. În Grecia mare el s'aș făcută cunoscută cu filosofia petagorică, care în acel timp agiușește până la gradul cel mai naltă a dezvoltării săle. Viețuirea printre Petagorenii a avută o mare importanță pentru Platon; ca om, el a căpătată mai multe cunoșcente practice, așa și similitudinea plăcerile vietei, a căpătată interesă pentru viața socială și pentru referințele cu societatea; ca filosof, el a căpătată multe cunoșcente, motori mintali și apucături literare. Urmele filosofiei petagorice se întindă asupra periodului ultimarii a activității lui literari. Se pare, că indispunerea spre viața socială și politică s'aș imputinată insenmătoriu în urmarea petrecerii lui în societatea Petagorenilor. Cu tot ce în «Teetet» se vorbește într-un mod foarte expresiv despre neîmpăcarea filosofiei cu viața socială, în dialogii însă posterioare, precum și «Repubica» și în special «Politiciul», care s'aș scriști, după cum se vede, sub influență petagoreismului, se referă cu o amore distință către aceste subiecte, și în special tesa, că guvernatorii trebuie să fie filosofi, reprezentă o expresiune caracteristică a acestei schimbări posterioare, care s'aș manifestată în convictiunile filosofice a lui Platon. Călătoria lui Platon prin Sicilia îl aș prezentați ocasiunea, a face cunoștință cu Dionisius cel bătrân, precum și cu Dion, generele lui. Se intlege, că modul cugetării filosofului său se impăca cu modul cugetării tiranului. Spună, că Platon s'aș atrasă ura lui Dionisius și că viața filosofului era în pericol. După o călătorie mai de zece ani, Platon s'aș întorsă în Atena, prela 389 și 388 n. de Ch. și prela anul al patru decile a vietei lui.

4) *Platon, ca capă și academie: Anii lui de invățătoriu.* Întorcându-se în patria, Platon aș adunată în jurul său un număr de discipuli. Locul, unde el învăța, era academia, adică un gimnaziu în impregiurimele Atenei, unde Platon avea o gradină, remasă lui dela părintii. Noi nu avem nici un fel de date despre forma esterioră a acestei scăole, precum și nici despre viața lui posterioră. Viața lui aș treceată într-un mod foarte uniformă, și această uniformitate aș fostă întreruptă numai prin a două și a treia călătorie a lui Platon în Sicilia, unde era la putere Dionisius cel tineru. Petrecerea lui Platon în palatul siracusenii, atât în rondul al doilea, cât și în cel dinții aș fostă avută din diferite puncte de vedere. Noi videm acolo

pre filosofă în diferite poziții și relații, pre care le descrie Plutarc în biografia lui Dion. Ci pentru caracterul filosofică a lui Platon aceste călătorii au însemnatate numai în acea privire, că el, cum se vede foarte bine din toate circumstările, au urmărit prin aceste unu scopă politică, de ași realisa idealul său morală și politică, și, dând o educație filosofică nouului imperatoriu, să intrunescă în acelăși mână filosofia și puterea supremă; au cel puțin, să potă intra în modul "care", prin agiotorul filosofiei, a introduce în ordinul socială a Siciliei o reformă bună în spiritul aristocratică. Cu toate acestea, cercările lui Platon au fost fără succes; circumstările erau nefavorabile, iar caracterul lui Dionisius cel tineră, era una din naturele cele mai mediocre, care în micimea sa, cu toate că tindă la glorie și distincție, el nu era capabil să prenă nimicuri serioase și profundă, și prin aceasta să amâne aspetările lui Platon, escitare prin Dion. Ce privesc activitatea lui Platon filosofică în academie, apoi mai ales este impresionabilă schimbarea raporturilor filosofiei către viața socială. În loc să de a face, ca Socrate, din materiale filosofice obiectul comvorbirilor în societate, și a raporturilor dintre ei și omeni, în loc să ațină comvorbirile filosofice prin piete și ulite cu fie cine, care avea dispozitie spre acesta, Platon a urmat și au lucrat în singurătate și departe de toate neorondurile lumii publice, și să aștepte să intre în cercul discipulilor săi. Cu cât filosofia devine sistemă, și i se impune forma matematică, ca unu ce necesariu, ea încețează să aibă populația și începe să cere o preparație prealabilă; filosofia se face lucru scolă și devine o ocupare esoterică. Cu toate acestea, respectul pentru numele filosofului și în special alui Platon, era încă mare, și lui, după cum se spune, mai multe împărați și puseau obligația, de a-l face legile și adăugă, că el pentru unele au și făcut-o acesta. Încurajat de o grupă de discipuli devotați, în numărul cărora erau și femei transformate și fiind de multe ori obiectul unui respect și distincție, Platon a trăit 81 de ani și să aștepte să intre în facultatea spirituală. Se pare, că timpul de pre-urmă a vieții lui au fost amărită prin nătezările și disbinăriile, invitate în școală lui, pre care, după cum se spune, l-a cauzat Aristo. În același loc ocupării cu scrierile, și după altii, în timpul petrecerilor, la agiunsu să treacă, ca unu somn linisită, pre la 347 n. Ch. Rămășitele lui au fost înormențate în Ceramică, nu departe de academie.

X

DESVOLTAREA INTERNĂ A FILOSOFIEI ȘI A ACTIVITĂȚEI LITERARIĂ A LUÎ
PLATON.

§ 1. Pentru a intelege drept operele lui Platon, trebuie a avea în vedere mai întâi de toate, că filosofia lui Platon prezintă după insușirea sa istoria desvoltării, că ea nu trebuie să fie intellesă, ca o sistemă preparată pentru acest scop, în care diferențele componenții a lui Platon să araporta, ca nisice părți compunetorie, ci din contra, diferențele lui componenții prezintă gradele de desvoltare internă și istorică a insușirii sistemelor lui, reprezentând, așa dicând, părțile unei căi, pre care Platon le-a trecut în călătoria lui filosofică sub condiția de timp.

Vorbind mai precis, acțiunea lui Platon de autoriu se imparte în trei perioade. În respectul cronologică și biografică acesete trei perioade se pot determina prin anii, când Platon s-a educat, mai de parte în cât timp el a călătorit și infine, când el a fost imvechitatoriu. Relativ la acele influențe esteriore, care au dominat în diverse timpuri, acesete trei perioade pot să fie numite: *întâiul socratic*, *apoia eraclitico-eleatic* și infine *petagoreic*. Infine, conform cuprinderei componenților lui Platon, acesete trei perioade vor fi: cel întâi *etic* al doilea *pantofistic*, *dialectic*, și *preparatoriu spre sistematizare*, și al treilea, *sistemantic constructiv*.

a) *Periodul întâiului socratic*, din punctul de vedere esterioru se caracterizează prin aceea, că aici predomină elementul mimic și dramatic; iar din punctul de vedere filosofic, cu predominanța metodelui și a principiilor capitale a doctrinei lui Socrate. Încă ne familiarizăm în adevăr cu rezultatele sistemelor de mai înainte, și cu caracterul filosofiei lui Socrate, fiind mai mult departe de studiul istoriei filosofiei, decât atrasu spre dinisul, Platon să mărginescă în acel perioadă cu studiul analitic și a ideilor, și în special a ideilor etice și în imitația imvechitorului; și cu toate că el nu s-a mărginit în prescripțiunile literare a lui Socrate despre educație, cu toate acestea Platon în respectul filosofic nu se poate încă socoti independent. Socratul lui Platon nu manifestă încă alte priviri asupra vietii și nu are încă alte principii afară de acele, pre care le are Socrate, ca personalitate istorică după Senofont. Așa tendințele lui Platon în acest perioadă sunt cu tendințele celorlalți discipuli a lui Socrate, contemporani lui și suntă indreptate mai mult asupra inter-

lepciunei practice. Așa polemica lui Platon, ca și polemica lui Socrat, se ocupă mai mult de ignoranța, ce domnește în viața superficialității și a nesciinței sofistice, decât de diferențele directiunii oposte a insușirii sciinției. Tot acest periodă părță încă unu caraterul eclectic și preparatoriu. Punctul suprem, în jurul căruia se concentrează dialogurile acestei grupe, constă în încercarea lui Platon, care încercare se află încă în doctrina lui Socrat, de a arata și aprobă existența adeverată a cuprinderei absolute sciințifice și a explica independența și realitatea autentică a fericirei.

Se intlege, că istoria dezvoltării filosofiei lui Platon să ar fi prezentată cu totul în altă formă, dacă ar fi adevărate părerile unor doctri moderni relativ la locul, ce trebuie să ocupe Fedrul în astă dezvoltare. Și anume, dacă Fedrul ar fi produsul unei ce mai timpuriști a lui Platon, apoi acesta neîși face să privim la forma filosofiei lui Platon cu totul în altu mod, de cum noi am puté să o presupunem în adevăratul discipul alui Socrat. Continând acest dialog doctrina despre existența spiritelor până la fundarea lumii, și despre transmigratiunile lor periodice, mai departe, despre asemănarea frumuseții terestre cu veritatea cerescă, despre inspirația divină în opoziție cu rationalitatea umană, ce treptată, în fine ideea despre erotică și amestecul forțe de sub petagoreismului, toate acestea așa sunt depărtate de doctrina primară a lui Socrat, încât noi cu modul acesta am putea să referim, la începutul dezvoltării filosofice a lui Platon, o mare parte dinacea, ce el a creat, ca autoriu, în decursul întregelui actiunilor filosofice. Ci acăstă neveritate, și încă și mai multe alte cuvinte, vorbesc în favoarea producării posterioare a acestui dialog. Și cum vom sta să ilăturăm pre Fedru, atunci dezvoltarea filosofiei lui Platon se prezintă în următorul mod.

La Timurile primare noi trebuie să referim nisice dialogi mici, care au dezvoltat după metodul socratic cestiunile socratice și telele lui, și acăstă numai, dacă acesti dialogi sunt autenți. Așa, pentru exemplu, *Armid* explică, în ce constă moderarea, *Lisis* tratează despre amicitia, *Lihes* despre bărbătia; *Genias cel micuț* despre nedreptatea intentionată și conștiințiosă, «*Alcibiad primul*» despre calitățile morale și mintale a politicei etc. Caracterul de gîndire și nematuritatea acestor dialogi, avutia mișcărilor scenice, ce nu au nici o legătură cu cuprinderea, sărăcia și dependența cuprinderei și modul lateral de studiu, ce nu duce la unu rezultat satisfăcă-

toriu și pozitiv și în fine expunerea formală și analitică a ideilor, tōte aceste demunstră, că acesti dialogi mici compun cele intiî incercări a filosofului.

Ca modelu caracteristic și distinctu a acestui periodu socraticu din filosofsarea lui Platon, pôte servi *Protagora*. În acest dialogu polemica este îndreptată contra sofisticei și în special contra laturelor ei esteriore, contra influinței ei asupra contemporanilor, contra metodulu de studiu, care este contrariu metodului lui Socrat. Acest dialogu nu aprofundăsă fundamentele și caracterul filosoficu a doctrinei sofistilor. Chiar și în acele locuri a acestui dialogu, unde se sussevă cestiuni filosofice în adevărul sensu, el cu excepțiune din diferite puncte de privire și cu unu metodu nedirectu explică idea lui Socrat despre virtute și privesce la virtute, ca la știință, vorbesc despe unitatea ei, precum și despre posibilitatea, de aș invetătă. Cu o vorbă, *Protagora* mai explicit exprimă tendința, caracterul și defectele periodului intiû a actiunei de autoriu a lui Platon.

Representatorul al treile și cel mai supremu a acestui periodu servesc *Gorgia*; scrisu în curênd după mortea lui Socrat și îndreptată contra identificării sofistice a multemirei cu virtutea, a bunului cu plăcutul și ingenere contra supozitiei, că tōte cerintele morale suntu conditionate. În oposițiune cu acésta dotrină prin *Gorgia* se demunstră, că bunul nică intru'nă modu nu pôte să fie dedusu din dreptul celuî mai tare, prin urmare din arbitriul personalu; ci el este unu ce nedependentu și care are o existență pentru sine; el este unu ce obiectivu și unica resursă a totu, ce este în adevărul folositoriu; de unde apoî și idealul de plăcere trebuie să cedesă idealului supremu a binelui. În acésta anume polemică pozitivă și directă contra doctrinei sofistilor despre plăceri, în acésta tendință de a stabili unu principiu solidu, permanentu și nedependentu de arbitriul subiectivu se cuprind și progresni, ce au făcutu «*Gorgia*» în comparațiune cu «*Protagora*».

b) *Periodul al doile, aŭ eraclito-eleaticu*. În periodul intiû socraticu, filosofia lui Platon s'a pusă în pozițiune, de a'și puté impropriu categoriile eleatice și petagoreice. A să rădica prin agiutoriul acestor categorii póně la cestiunile cele mai sublime filosofice, și cu modul acesta a elibera filosofia socratică de directiunea practică, ce o consuma, acésta era tendința periodului al doile. Periodul al doile dialecticu aŭ megaricu, se caracterisase în partea esterioiriă a lui prin acea, că

în dialogă prisosesce [desvoltarea avută a formei și evidența poetică, și nu arareori întâlnesc cineva aici și nechiaritate, precum și neplăceri de stilă; în partea insă interioară, acest periodă se distinge prin acea, că Platon pune 'nainte și conditionează idealogia cu dialectica, tindând cu modul acesta de a împăca cu doctrina Eleatilor. Trăind în Megara, Platon a să făcută cunoștință cu oposanții doctrinei socraticice pure; călătorind prin Italia, el a să studiat celelalte direcții filosofice, cu care el trebuie să se esplice, spre a 'nălța doctrina lui Socrate, până la adevărata ei însemnatate. În aceste locuri el a să cunoască teoriile filosofilor precedenți, fiind că în Atena pentru această Platon nu avea agenții ele necesarie, din cauza lipsei de publicitate a literaturii. Explicând principiile contrarie a diferitelor sisteme, la care tindeau și condiscepții săi mai în etate, el a să cercată a eșa din marginile restrinse a filosofiei etice, a ajunge până la fundamentele ulterioare a științei și a preface arta socratică a dezvoltării ideilor în știință despre idei; adică în doctrina despre idei. Acum, generalisând doctrina lui Socrate, Platon a să putut să ajungă la rezultatele, că fiecare acțiune umană să basasă pre știință și fiecare cugetare pre idei. Ci, a introduce această intelepciune socratică în cercul cugetării speculative, astabilii prin metodul dialectic unitățile ideilor, ca unu principiu stabil în mijlocul fenomenelor schimbabile, a descoperi fundamentele cunoștinței, ce a fost neglijate de Socrate, în fine, așa apuca de teoriile doctrinale a adversarilor și ale urmării în fundamentalul lor științific până nude se pot, éca idealul ce și propune Platon în această grupă de dialogă megarici.

Teetet stă în capul acestei grupe. Cuprinderea acestui dialogă constă în polemică contra teoriei lui Protagora despre cunoștință, contra identificării cugetării cu privirile sensuale, a să contra doctrinei despre relativitatea tuturor cunoștințelor noastre. Precum în *Gorgia* Platon caută a proba independența ideilor etice, așa în *Teetet* el, plecând dela principiile etice spre cele teoretice, argumentează neabhängig și folosul obiectivă a ideilor logice, ce său în fundamental fiecăruia reprezentări și cugetări; cu o vorbă, apără obiectivitatea verităței și determină marginile științei, propriile cugetări și nedependente de privirile sensuale. Aceste idei servescă pentru dinisul, ca idei cardinale; precum sunt egalitatea și neegalitatea, identitatea și diferența etc. După *Teetet* urmăresc trei dialogă: *Sofistul*, *Politicianul* și *Filosoful*, care reprezintă grupa megarică de dialogă. Călătoria are

de scopă a urmări idea fenomenuluī, adică neesistență, iar cel de pre urmă, în locul căruia au intrat Permenid, studiasă idea esențeī. Ambii dialogi se ocupă cu dezvoltarea doctrinei eleatilor. Fiind că Platon au recunoscutuī unitatea cugetărilor și determinatiunile logice, ca pre unuī principiu în mijlocul schimbărei fenomenelor, apoi de acea, el din necesă trebuie să întorcă atențunea asupra Eleatilor, cariu pre o cale oposiță au agiunsuī la același rezultatū; adică, că numai în unitate se cuprinde adeverata esență, adeverata esență, iar multimea, ca astfeluī, nu are adeverata esență. Platon cu atâtă mai ușor trebuie să ajungă până la a rădica noțiunile au ideile séle abstrate și capitale la gradul de esente metafizice, pre de altă parte, dacă el n'au voită a sacrifica cu plinitate multimea lucrurilor existante, apoi el n'au putută să se implice cu unitatea Eleatilor, ce fără de viață și esceptională; el trebuie să arate prin mijlocul dezvoltării dialectice a principiului Eleatilor, că unitatea trebuie să contină în sine multimea, și că ea trebuie să fie întrigă, și explicitată organic. Această indoită relație cu principiul Eleatilor se dezvoltă polemic în «Sofist», fiind că el probă esența fenomenuluī, au a neexistânduluī; sau, ce e tot-una, probă esența multimei, ce depinde de la legătura esenței cu negațunea, și restrângerea reciprocă a unor idei opozite; iar «Parmenid» într-un mod ironic, străformă esența eleatică în ideea oposiță ei prin mijlocul dialecticii interne și o multiplică. și așa, dezvoltarea ideologiei în acest perioadă constă în acea, că Teet, contra teoriei, ce trată despre schimbarea neconditionată, și care aparține lui Eraclit și Protagora, probă esențialitatea obiectivă a ideilor; «Socrat» determină raporturile lor reciproce și capacitatea lor spre unirea reciprocă; în fine, «Parmenid» probă compoziția lor completă dialectică, raporturile și legătura lor cu lumea fenomenelor.

c) *Periodul al treilea al petagoreicuī* se începe cu reintorcerea filosofului în patria. În acest perioadă se intrunesc perfectiunea formei periooduluī intiuī cu cuprinderea profundă a celui al doilea. După cum se vede, reminiscențele avilor tinereței său escitătuī în spiritul lui Platon și a redată erași compozițiunilor lui vivacitatea și integritatea periooduluī primariu, în ore-ce călătoria lui prin teri streine și în special cunoștința cu filosofia petagoreică au învățit spiritul lui cu tipi și ideale noi. Această reimviere a reminiscențelor de mai nainte se exprimă mai ales prin acea, că compozițiunile acestei grupe se reintorcă

cu o amore distință asupra persoanei lui Socrat și reprezentă, până la unu gradu șire-care, totă filosofia lui Platon, ca pre o cărăitate mai naltă a doctrinei lui Socrat, ca pre o rădicare a persoanei istorice a lui Socrat până la însemnatatea ideei. În opoziție cu cele două perioade primare, periodul al treile se caracterizează în partea exterioară prin predominanța formei mitice, ce se explică cu influența crescătoare în acest periodă a petagoreismului; iar în partea interioară, prin aplicarea doctrinei speculative despre idei în sferele concrete a psihologiei, eticei și a fizicii. În acești dialogi Platon nu se ocupă mult cu probarea teoriei, că ideile sunt esențe obiective și rădăcinile fiecării verități și că, din contra, fenomenele lumii sensuale sunt numai expresiuni a ideilor; ci admite această teoriă, ca pre unu ce probat și o pune, ca pre o bază dialectică, în fundamentul explicației ordinului pozitiv a lucrurilor. Cu aceasta se intrunesc tendința, de alegă între sine diferențele științe, ce până acum au fost separate, și ale prezență într-o sistemă generală, de asemenea împăca și a prezență în una diferențele direcțiunii filosofice; adică, materialul preparatoriu a filosofiei lui Socrat pentru etică, a Eleatilor pentru dialectică și a Petagorenilor pentru fizică.

Pre acest punct de privire stă Platon în Fedru, care poate să compună programă inductivă a activității lui Platon de invetatorii în academie, de asemenea el se prezintă și în simpozion, care are o mare asemănare cu Fedru. Ambițiile acestia dialogi pleacă de la același punct de privire, și anume de la ideea de amore, care se poate socoti, ca adeveratul motiv al filosofării; ambii se cercă, de asupra criticăi fundamentale teoria retorică, ca să probeze contra ei, că numai afecțiunea excepțională către o idee, numai adeverată amore formează acea soliditate conștiințiosă și forța principiului științific, care singur este în poziție, a ne fieri de arbitrarie și superficialitate și de opinii false. Din acest punct de vedere Platon prin «Fedru» se cercă, aprobă din doctrina despre idei nemurirea sufletului; «Fileb» se cercă a explica prin categoriile cele mai nalte ale sistemei idea despre placere și fericirea mai naltă; în fine tot din acest punct de vedere, prin compozițiile concluzionale, precum «Republiecă» și «Timeu» se determină esența societății și a naturii, esența lumii fizice și spirituale.

Reprezentând până aici dezvoltarea internă a filosofiei lui Platon, noi ne întorcem acum la expunerea ei sistematică.

IMPĂRTIREA SISTEMEI LUÎ PLATON ȘI ORDINUL PĂRȚILOR EI.

§ 2. Fiind că Platon nu prezintă o expunere sistematică a filosofiei séle, și nu indică un principiu determinat pentru împărțirea ei, ci numai nău comunicat istoria cugetării séle, aș potretul desvoltării séle filosofice, de acea noi în împărțirea sistemei lui trebuie să ne manuducem numai de nisce alusiuni. Urmând unor asemenei alusiuni, unii împărțu sistema lui Platon în *filosofie teoretică și practică*, alții în *filosofia verulu*, a *frumosulu* și a *binelu*. Mai dréptă va fi împărțirea de pre urmă, fiind că din parte ea se basasă pe tradițiunile anticității. Si anume, unii dintre scriitorii antici dică, că Platon mai intiu aș intrunitu intru'nă intregu membrele filosofiei, ce erau împărțite printre filosofi precedenți și cu modul acesta aș avutu trei părți: *logica*, *fisica* și *etica*. Încă și mai precis atestă Sest Empiric, că, Platon deși aș distinstu aceste trei părți a filosofiei în posibilitate, el n'aș esprimat cu tōte aceste literal acăstă împărțire și numai discipuli săi, Senofont și Aristotel, aș stabilită împărțirea definitivă. Si așa în aceste trei părți se poate împărti și sistema lui Platon, fără nici o dificultate. In adevăr, există multă dialog, care mai mult sauă mai puțin amestecă principul logicu cu cel fizicu și eticu, ba chiar și în acei dialogi, unde Platon spune disciplinele speciale, el tot-de-una traduce una din aceste discipline în alta. Si așa fisica se termină la dînsul cu etica, etica tot-de-una se reintorce la fizică, în fine dialectica să vede pretutindene. Si cu tōte aceste în unii dialogi se poate distinge fără bine împărțirea filosofiei, citată mai sus. Așa nu putem, să nu recunoșcem, că cuprinderea lui «Timeu», este cu preferință fizică, iar «Republie» etică, și cu tōte că dialectica nu este reprezentată întru'nă modu esențial prin nici unul din dialogi, grupa insă megașică, care se termină cu «Parmenid», și pre care Platon chiar și din partea esterioriă aș privit'o, ca pre o tetralogie strins legată, urmăresce unu scopu generalu, și desfășură idea despre sciință și obiectul ei, despre existență; prin urmare acăstă grupă are cu preferință o cuprindere dialectică. Chiar desvoltarea filosofiei anterioare trebuie să facă pre Platon a distinge aceste trei părți capitale; și așa, fiind că e unu lucru greu a admite, că Senofont aș inventat singură acăstă împărțire, și fiind că Aristotel vorbesce despre dînsa, ca despre unu faptu cunoscutu

de toții, apoi de acea, noi fără indoelă putem admite a cestă impărțire, ca fundamentul a spunerei sistemei lui Platon.

De asemenea Platon nu vorbesce nimic și despre ordinul acestor părți. Cu toate acestea este evidentă, că *dialectica ocupă locul întâi*, ca fundamentalul a toatei filosofii; fiind că Platon dice, că totuști studiul filosofic trebuie să înceapă în genere cu determinația și dezvoltarea ideei, și tot-o-dată și pentru aceea, că el mai pre "urmă" explica toate datele din sfera scientifică prin agitorul idealogiei. (Fed. 99, 231). Mai dubitabilă ar putea să fie parerea că studiile fizice despre puteri, ce inspiră natura, apoi de aici urmărește, că *fizica trebuie să precedă etica*.

N.B. Platon așadar excluză cu totul științele matematice din studiul filosofiei. Cu toate că el privesc la aceste științe, ca la niște mijloace pentru formarea cugetării filosofice, (Republ. VIII, 526), ca la treptele necesare a dezvoltării, fără de care nimic nu poate aduce pionierat la filosofie (ibid. VI, 510); matematica însă, singură de sine, nu este după dînsul filosofiei; fiind că ea presupune ideile seale, ne dând contul nimănui despre dînsele, ca și când ele ar fi singure de sine evidente, și o asemenea apucătură nu este permisă pentru știința pură. Mai de parte, Platon înculpă matematica în aceea, că ea pentru demonstrațiile seale se servește de exemple pipăibile, într-adevăr obiectul ei constă nu în acele exemple, ci în aceea, ce conține ratiunea. De aceea matematica, după părerea lui Platon, stă la mijlocul între opinia dreptă și știință, și este mai chiară, de cât ce intuire și mai intunecată, de cât a doar. (Republ. VIII, 533).

DIALECTICA LUJ PLATON.

§ 3. a) *Idea despre dialectică*. Cei vechi la dialectică așadar la logică privăd după sensul cel mai intins a vorbei, iar Platon sub numele de dialectică de multeori înțelege și chiar pre filosofie. Si cu toate acestea el, pre de altă parte, privă la dialectică ca la o ramură separată a filosofiei. Platon distinge dialectica, de fizică, ca știință despre acea, ce este eternă și ne schimbabilă, de știință, care trătesc despre acea, ce este schimbabilă, ce nu există niciodată singură de sine, ci totuști de una numai se produce; de asemenea el o distinge și de etică, fiind că etica studiasă bunul nu în sine insuși, ci în mani-

festatiunile lui, în datene și în societate; să că dialectica este filosofia în sensul cel mai intinsu a vorbei, iar fizica și etica se alipescă de dinsa, ca nisice sciinte mai putin precise, ca o filosofie mai putin perfectă. Pre dialectică o determină Platon, conform sensului acestei vorbe, ca o artă de a desvolta o ideă în formă de dialog, în formă de întrebări și respunsuri (Republ. VII, 534); ci fiind că arta de comunicare regulată a cugetărilor prin mijlocul dialogului este tot-o-dată și arta dreptei cugetări, și fiind că cei vechi în genere nu puteau să separe cugetarea de dialog, din cauza că dupre dinsă procedura cugetărei este tot-o-dată și unu dialog formalu, apoī de aceea Platon așepută să determine mai de aproape dialectica, și așeprivit'o, *ca pre sciința, de a manuduce o conversație regulată, de a intruni și a separe unele de altele formele lucrurilor, adică idea.* (Sofist. 253 Fedr. 266). Dialectica, dupre dinsul are doă scopuri: intiu și sci ce poate și ce nu poate fi întrunită, și al doilei a sci, cum trebuie să întrunim și să separăm. Dacă în acăstă definitiune vom avea în vedere, că pentru Platon aceste notiuni capitale, așeidei, suntu unica realitate, în adevăr existândă, apoī avemă definitiunea altrei, care adesea se vede la Platon și este conformă cu cele două dintiu, (Fileb), că adică *dialectica este sciința despre existența reală, despre veritatea, care este permanentă și egală și este sciința despre toate celelalte sciințe.* Conform acestora și în puține vorbe, noi putemă defini dialectica, ca o sciință, ce are de scop studiul existenței neconditionate, adică a ideilor.

b). Ce este sciința? aa) *In opositiune cu sensibilitatea și reprezentativitatea sensuală.* Teetet se ocupă cu soluția acestei întrebări în sensu contrarui sensualismului lui Protagora. Tesa principală alui Protagora era, că fie-care cunoștință este o privire sensuală, și că atât una cât și cealaltă suntu identice. Din dinsa insuși Protagora așepută, că obiectele esistă astfelii, cum ele mi se prezintă mine, că privirea sensuală, așepută sensibilitatea, nu neamăgesce. Ci fiind că sensibilitatea la diferite persoane se efectuează în modul cel mai imprecis, ba chiar și pentru una și aceeași persoană ea este foarte schimbabilă, apoī mai departe urmărește, că în genere nu esistă nicăun felu de definitiuni obiective, așepute, că noi nici-o-dată nu putemă să precisiem, ce este lucru în sine insuși, că toate notiunile de mare, micu, greu, ușoră se mărescă, și se măsură, așepută numai o însemnatate relativă, și că, prin urmare, chiar ideile capitale, fiind

nisce aglomeratiună a multimei schimbabile, suntă private de totă permanență și soliditatea.

In opozițiune de acesta doctrină alui Protagora, Platon intorice atențiunea asupra contradicțiunilor următoare și asupra fundamentelor contradicțoriei. Înțiiu, Dotrina lui Protagora ne conduce la concluziunile cele mai bisare. Dacă existența și fenomenul, cunoștința și sensibilitatea suntă unul și același lucru, apoi și animalul necugetătoriu, capabil numai de sensațiunne, este de asemenea, ca și omul, măsura tuturor lucrurilor; iar dacă reprezentarea sensuală, ca expresiune a determinației mele subiective, a schimbării mele momentane este nepăcatuibilă, apoi dispără posibilitatea, de a mi putea impropria generalitățile științifice, posibilitatea discuțiunilor și a refutăriilor. Al doilea, Dotrina lui Protagora este o contradicție logică. După Protagora, fiecinei are dreptate să primească la opinia lui, ca la unu ce de folos; fiind că nimina nu poate să se simtă înțeleasă chiar ceva nedreptă, ci fie care își reprezintă numai acea, ce este veră; și astăzi totu acea, ce compune veritatea pentru Protagora, nu este veritate pentru nimina, chiar și pentru dinisul singur. Al treilea, Protagora nimicesc cunoștința venitorului. Fiind că, totu acea, ce e cred de folositoriu, mai pre urmă nu poate să fie tot-astfel în realitate. Ci fiind că folositorul primește tot-de-una pre venitoriu, și nu fie-ce omul întâmplătoriu poate să aprecieze venitorul, ci unul dispune de acestă măsură într-un grad mai înalt, iar celalalt mai puțin, apoi de acea devine evidentă, că nu fie care omul de orice calitate, ci numai intelectul poate să fie privită, ca măsură a lucrurilor. Al patrulea, Teoria lui Protagora nimicesc chiar și avutul sensual și spiritual. După dotrina lui, avutul sensual se fundează pe reciprocitatea obiectului văzut și a persoanei văzătoare, și este o producție comună atât a unei, cât și a celuilalt. Ci după privirea lui, obiectele se află într-o curgere astăzi de permanentă și în astăzi mișcare, încât cineva nu le poate cuprinde niciodată cu ochiul, niciodată cu urechea. Această schimbare neconditionată face imposibilă fiecare cunoștință sensuală, și prin urmare, fiecare cunoștință în genere este identică, după Protagora, și cu una și cu alta. Al cincilea, Protagora nu recunoaște principiile a priori a științei rationale. Din analiza avutului sensual și spiritual decurge, că nu totă cunoștința provine din actiunea sensibilă, ci că cunoștința presupune, prelungă această actiune, procesiuni mintale, prin urmare o parte independentă, ce sace afară de

marginile sensibilităței. Noi videm⁹ cu ochi⁹ și auzim⁹ cu urechile, ci scopul acțiunii sensuale nu constă în intrunirea la un⁹ loc⁹ a acestor impresiuni, ce agăță la noi prin mijlocul de feritelor organe, și nici în intrunirea lor în unitatea conștiinței; aceasta nu este mai mult o cestiu⁹ de domeniul acțiunii sensibile. Prelungă aceste, noi comparăm⁹ între sine diferențele impresiuni⁹ sensuale, și acăstă funcțiune nu poate de asemenea să fie prescrisă senselor; fiind că noi nu putem să căptăm⁹ prin mijlocul viderii impresiunile auzului și vice-versa. În fine, insușii simțurilor noi li prescriem⁹ predicate, care, e pre evident, că nu provin⁹ dela sens; aşa noi li prescriem⁹ esistență și neesență, asemănarea și neasemănare, unitate și diferență etc. Toate aceste determinații, la care aparțin⁹ încă ideile de frumosu⁹, și urât⁹, de bun⁹ și rău⁹, compun⁹ o parte distință a cunoștinței, ce provine dela o acțiune specială a spiritului și nedependentă de totă privirea sensibilă. Asupra părții etice a acestei cestiuni⁹ Platon înțorce atenția și în alti dialogi, indată ce el intră în polemică cu sensualismul. Preacela, carii văd totul investitătă în corp⁹ și numai pre acela, ce este simțibil⁹, primesc⁹ de veru⁹, pre unu⁹, ca această, după părerea lui Platon, trebuie mai întâi să face mai bine și numai după aceea va fi cu puțință să imvețe veritatea; și numai atunci că voru⁹ recunoște esistența reală a spiritului și ideile lui, totdeauna prezintă, de dreptate și rationalitate; atunci că voru⁹ admite, că aceste suntu⁹ realități, cu toate că e prea puțință, de a le pipăi și videt⁹.

bb). Raporturile științei cu opiniunea. Precum impresiunea sensuală, aşa și opiniunea așa prezentării, nu este identică cu știință, și nu numai opiniunea nedreptă, aceasta se intenționează singură de sine, ci chiar și opiniunea dreptă; fiind că ea poate să fie produsă prin mijlocul artei de avorbi, și cu toate acestea nu poate să aibă pretensiunea, de a fi adeverata cunoștință. Opiniunea dreptă, fiind adeverată în respectul materialu⁹, ea are neperfectibilități din partea formală, ea stă la mijlocul între știință și nesciință și conține în sine o știință dosă și din una și din alta.

cc). Știința în respectul cugetării. Încă mai înainte noi am văzut, că în opozitione de sensualismul lui Protagora, Platon așa indicăt⁹ esistența unor puteri a spiritului, nedependente de impresiunea sensuală și de simtire, așa capacitate, prin care spiritul studiasă generul și străbate cu cugetarea esistența ce adeverată. Si așa

suntă doă surse a cunoștinței, pre de-o-partea simtirea și prezentătinea, iar pre de alta cugetarea rationamentală. Ce intă din aceste surse, simtirea, se raportă la acea, ce se află într-o productiune și o schimbare permanentă, există numai momental și totul provine din acea, ce a fost, prin acea, ce este, și în acea, ce va fi. (Parmenid). Prin urmare, aceasta este sursa luminoasă, nepură și neveră a cunoștinței. Din contra cugetarea se raportă la esistența permanentă, neprodusă și nedisparibilă, și tot-de-una egală și sănătoasă. (Timeu) Suntă doă specie de existente, dice Platon în Timeu, una, care este tot-de-una, ci nu se produce nici-o-dată, și alta, care tot-de-una se produce, dar nu este nici-o-dată. Ce intă, aflându-se în una și aceași poziție, se percep de cugetare prin mijlocul ratiunii; din contra adoa, care se produce și dispără și propriu vorbind, nu este nicăieri, se percep de opinie prin mijlocul simtirii sensuale, fără de argumentul ratiunii. Așa adevărată cunoștință se produce numai din acțiunea internă și pură a spiritului, din acțiunea separată de toate divergintele și dificultățile sensuale. (Fed). Aflându-se în o asemenea poziție, spiritul contemplă lucrurile așa, cum ele sunt, în asența lor eternă și în calitatea lor de neschimbabilitate. ib. De acea în Fedon adevărată poziție a filosofului se prezintă, ca o tendință spre moarte; adică, ca o dorință, de a se elibera de corp, ce împiedică adevărată cunoștință și a deveni spiritul pur. Conform acestor principii, cunoștința este cugetarea despre esență adevărată, așa și despre idei; mijlocul de a afla și a cunoaște aceste idei, organul perceperei lor, este dialectica, și aceasta se poate socoti, ca o artă, de a separa și a înțelege ideile și din contra adevăratului obiect a dialecticei suntă numai ideile.

c). *Dotrina despre idei și produtivitatea ideilor.* Dotrina lui Platon despre idei este unu product comun a metodului lui Socrate, despre formătivitatea ideilor, a doctrinei lui Eraclit, despre schimbarea absolută a lucrurilor, și a doctrinei Eleatilor, despre esistență absolută, neschimbabilă și unitară. Dela cel întâi, Platon aș imprumutat idea cunoștinței și anotințării fundamentale; dela celălalt, privirea asupra fenomenelor sensuale, ca o schimbare perpetuă; și dela Eleati, recunoașterea realității neconditionate. În altă locu, și anume în Fileb, Platon legă dotrina despre idei și cu cugetarea pentagoreică, că totul este compus din unitate și multime, din determinație și nedeterminație. Explicatiunea principiilor lui Eraclit și a Eleatilor compune obiectul lui Teetet, a Sofistului și alui Par-

menid; în Teetet Platon polemisăș cu principiul schimbăreî absolute, în Sofist cu principiul esistentei abstrate și în Parmenid el supune criticei și ironiei principiul eleaticu a unitătei. Despre Teetet noi am vorbitu, dar despre Sofist și Parmenid noi vomu espune aici în modul următoriu istoria desvoltăreî interne a doctrinei lui Platon despre idei.

Dialogul «Sofistul» în apariția are de obiectu representatiunea unui sofistu adevăratu, ca o caricatură de filosofu, ci în adevărul el probes realitatea fenomenului; adică «neesistența» și explică intr'un modu speculativu raporturile esistentei cu neesistența. Doctrina Eleatilor s'aș mărginitu în negatiunea a tōtei cunoșință sensuale, privind numai ca aparițione totu acea, ce ni vine prin sense, și anume multimea și schimbarea lucrurilor. Aici se prezintă intr'un modu evidentu contradictiunea prin acea, că neesistența se negă în totalu și cu tōte aceste se recunoscă esistența ei în represenționea ómenilor. Asupra acestei contradictiuni intorece atenționea Platon, dicând, că o asemene opiniune flesibilă, care ar prezenta unu tipu aș o represențione falsă, este imposibilă; dacă în genere noi nu putem cugeta acea, ce este falsu și neveru, adică neesistența. Dificultatea ce mai mare în cugetare asupra neesistentei, continuă Platon, constă anume în acea, că precum neesistența, ce o negă, așa și esistența, ce o afirmă, suntu necesitate, de a se contradice singure pre sine; fiind că de și neesistența nu poate fi exprimată prin vorbă, și nu poate fi cugetată nicăi ca unitate și nicăi ca multime, cu tōte aceste, când noi vorbimu despre neesistență, chiar prin acesta suntemu puși în poziune de a-i prescrie o esistență și o multime órcare. Dacă vomu admite, că există părerea falsă, apoi în asemene casu este necesariu, ca cel putin să presupunem represenționea neesistentei; fiind că numai ace opiniune poate să fie desvoltată fals, care aș pre esistență o socote neesistență, aș pre neesistență esistență. Cu o vorbă, dacă represenționea falsă este reală, apoi și neesistența este de asemene reală și autentică. Probând astfelii realitatea neesistentei, Platon explică raporturile esistentei cu neesistență; adică raporturile ideilor între sine, capacitatea lor spre combinătione și contradictiune. Si anume, dacă neesistența este tot atât de reală, ca și esistența, iar esistența nu e mai mult reală, de căd neesistența, dacă, prin urmare, nemărimea este tot atât de reală, ca și mărimea, atunci cu modul acesta fie-care ideă poate să fie re-

presentată, ca o contradicțiune a contradicțiunei săle, și poate să fie înțelășă tot-de-o-dată, ca esistență și neesistență. Ea este esistență în raport către sine insuși, ca o cuprindere identică și ei, ci ea este neesistență în raport către fiecare din ideile noastre nenumărate, care să potu numai compara cu din sa, fără de a pute avea ceva comun; fiind că ea se distinge de dinsele. Idea identității ($\tau\alpha\beta\tau\alpha\tau\circ\circ$) și a distincțiunei ($\theta\alpha\tau\epsilon\phi\circ\circ$) în genere exprimă forma contradicțiunei; ele sunt formulele comune pentru combinatoria tuturor ideilor. Pe aceste raporturi reciproce a ideilor, ca positive și negative tot-de-o-dată, pe aceste raporturi, prin mijlocul căror ideile se supună una altia, se fundează arta dialecticei, care trebuie să determine, ce idei pot să se unească între sine și care din dinsele nu pot. Pentru exemplu, Platon alege idea esistentei, a mișcării și a schimbării și a repausului, și a pozitiei și arată asupra lor, ce ingenere decurge din conunirea și separațiunea lor reciprocă; și anume, din ideile citate, idea repausului și a stării nu pot să fie întruite între sine, ci fiecare din dinsele poate să fie unită cu idea esistentei; prin urmare idea repausului în raport către sine insuși este esistență, iar în respectul ideei de mișcare este neesistență, și o distincție. Cu modul acesta, după ce Platon s-a cercat prin Teetet, a stabilit fundamentalul comun al idealiei, argumentând realitatea obiectivă a ideilor, aici, în Sofist, el o disvoltă în doctrina despre conunirea reciprocă a ideilor, și arată, care din dinsele sunt subordinate, subordinătorie și care coordinate. Categorie, ce conditionează aceste raporturi reciproce, este categoria neexistentei, a distincțiunei. Îi așa cugetarea «Sofistului» ce constă în acea, că nu este esistență fără de neexistență și nu este neesistență fără de esistență, poate să fie exprimată cu limba filosofiei moderne în următorul mod: «negatiunea nu este neesistență, ci determinațiune, și din contra, fiecare determinațiune și concretismul a ideilor, totuștă afirmațiunea există numai prin mijlocul negatiunei, prin mijlocul exceptiunei și a contradicțiunei»; prin urmare, idea contradicțiunei este spiritul metodului filosofiei.

Desvoltarea mai departe și deductiunea pozitivă din principiul Eleatilor este idealia lui «Parmenid». Chiar forma esterioră a acestui dialog, și anume ace circumstare, că cuprinderea dialogului se pune în gura unui Eleat, dă să intelegem, că doctrina lui Platon despre ideă concade cu părerea propriă a lui Parmenid. În adevăr, că cugetarea fundamentală a acestui dialog se află în opositiunea ce

mai expresă cu doctrina Eleatilor; ea constă în acea, că unitatea nu poate să fie intelésă în separatiune perfectă de multime, precum și multimea nu poate să fie intelésă fără de unitate, și că fie-care din aceste idei presupune și conditionează pre cealaltă. Si cu atâta mai mult, când Parmenid a spus în partea intia a poemei să se unitatea, și când tot el în partea adio să cercată să explică lumea multimei, cu totă că, după cum dice el, acastă lume este produsă din o opinie greșită, și în asemenea casă, el singur a căutat ore cum împăcarea internă a acestor două părți a filosofiei să se neglețe între sine; prin urmare, în acastă privire doctrina lui Platon despre idei ar putea fi privită, ca o dezvoltare mai departe și ca o adevărată explicație a filosofiei lui Parmenid. Acum împăcarea dialectică între unitate și multime, adică neexistență, Platon caută să efectue prin mijlocul celor patru antinomi, care în apariția a numai unu rezultat negativ, probând, că atât din afirmația, cât și din negația unității decurg contradictoriu. Ci sensul pozitiv a acestor antinomi se conține de concluziunile, care nu sunt deduse chiar de Platon, lăsând acesta lectoriului. Si éca acel sens negativ a antinomilor: antinomia intia arată, că unitatea, luate ca contradicție abstractă a multimei, nu este chiar unitatea; adică, că ea atunci este nînțelegibilă. A doua, că în asemenea casă nu este înțelegibilă chiar și realitatea multimei. A treia antinomia, că unitatea a idea nu poate fi înțelegibilă, ca neexistență; fiind că pentru neexistență absolută nu există nicăi idei, nicăi predicale; și mai departe, fiind că, dacă neexistență se separă de totă relația cu existență, atunci din necesă trebuie să negăm relativamente totă schimbarea ei și totă dispărerea, totă asemănarea și distincția, totă reprezentarea și explicația. În fine, antinomia a patra, că totu acea, ce este unitatea, nu poate să fie intelésă fără de unitate și multime, fără de idei. Ce scop a avut Platon în vedere, explicând aceste relații dialectice între ideile unității și a multimei? Vă se asupră acestei idei despre unitate să aplique metodul procesiunii dialectice a ideilor, a pentru dinisul este unu scop insuși explicația acestei idei? E evidentă, că noi trebuie să admitemă întrebarea din urmă; fiind că dialogul nu poate să se termine fără de rezultat și ambele lui părți trebuie să aibă o legătură internă. Ci cum acăsta a devenit, că chiar idea unității s'așeza pentru Platon obiectul unei rationamentări speciale? Ni aducem aminte, că Eleați în contradicția unității și a multimei vi-

déū contradictiunea actiunei și a lumei fenomenelor; ni aducem amintă, că de asemene și Platon înțelegé ideile séle, ca o unitate a diferenței multiple, ca o cuprindere unică și identică a multimei, că vorbele «ideu» și «unitate» des se usasă de dînsul, ca sinonime, și că pre dialectică Platon o identifică cu arta, de a induce multimea în unitate; (Republ. VII. 537) și atunci devine chiar, că unitatea, care formăsă în Parmenid obiectul studiului lui, este idea în genere, adică idea în forma ei logică, și că prin urmare Platon prin dialectică unității și a multimei voiesc să reprezinte dialectica ideei și a lumei fenomenelor, așa a determină și a explica dialectic privirile drepte asupra ideei, ca o unitate în mijlocul fenomenelor diferite. În Parmenid să probăsă, pre de o parte, că multimea nu este perceptibilă fără de unitate, iar pre de alta, că unitatea trebuie să fie ceva astfel, încât conține în sine multimea. Din acste singur de sine decurge, că existența lumei fenomenelor este adeverată numai într'atâtă, în cât este în ea unitatea așa ideă; al doilea, că idea are în adeveru ace natură, încât ea prin dinșa pote să fie în lumea fenomenelor, fiind că ea nu este unitatea abstracță, ci multimea în unitate. Materia, după consecință indirectă a lui Parmenid, fiind împărtibile până la infinit și tot-o-dată o masă nedeterminată, e privată de realitate; în respectul lumei ideilor, ea este neexistență; și dacă, pre de altă parte, ideile se manifestă în materie, ca o adeverată existență, apoi de sigur, că totă realitatea în fenomene este insușită idea. Totă existența sa lumea fenomenelor o împrumută dela lumea ideilor, care se manifestă în dinșa, și ce intă există într'atâtă numai, intru cât ea are cuprinderea sa în ideă.

d). *Espunerea pozitivă a doctrinei despre idei.* Având în vedere istoria dezvoltării, privitoră pre doctrina lui Platon despre idei, noi putem să dicem, că ideile suntă identitatea în diferență, generalul în particulariu, unitatea în multime, soliditatea și permanența în schimbabilitate. În respectul subiectiv, ideile suntă certe în sine insușită, independente de principiul experimental și a sciinței, și nisice regulative înăscute a cunoștinței noastre; în respectul obiectiv, ideile suntă principiile neschimbabile a existenței și a lumei fenomenelor, necorporale, fără întindere, unim simple, continute de totușea, ce cât de puțin poate fi recunoscută de independentă. Această doctrină despre idei a provenit din necesitatea, de a cunoaște esența lucrurilor, de a determina, ce suntă lucrurile singure de sine, de a

esprima în idei laturile esistentei, care sunt identice cu cugetarea, și de a percepce lumea reală, ca pre o lume intelectuală desmembrată. Acăstă cerință a cunoștinței scientifice Aristotel intru'nu modu determinat u crede de motivu a doctrinei lui Platon despre idei.

«Platon, dice el, (Metaf. XIII, 4) a u venită la doctrina despre idei, fiind că el era convinsu în veritatea privirei lui Eraclit asupra lumei sensuale și privé la acăstă lume, ca la o curgere eternă». «Ci dacă există cunoștință despre ceva, dacă există cunoștință scientifică, atunci, adaugă Platon, e necesariu, ca alături de lucrurile sensuale, să existe din necesă alte esente permanente, pentru că despre acea, ce curge etern, nu pote să existe nici o cunoștință». Si așa, pentru idea de cunoștință să recunoște realitatea ideilor; ci acăstă cerință pote să existe numai atunci, când insuși idea ar face fundamentalul fie-căria esistență. Astfelu în adevărău a fostă privirea lui Platon; pentru dinsul e imposibilă adevărata cunoștință, adevărata esistență, fără de notiunile și ideile independente și primarii.

Și ce socotă Platon de ideă? Acum din cele vorbite se vede, că, dupre părerea lui, ideile sunt numai notiunile ideale a frumosului și a bineului. Idea, cum indică insuși numirea (*εἶδος*) există în totu locul, unde se află notiunea generală, specială și formală. Eca pentru ce Platon vorbesce despre ideile de masă, putere, sănătate, voce, colore, despre ideile de raport și proprietăți, despre ideile figurilor matematice, chiar și despre idea neexistentei, și atotu acea, ce dupre esența sa, nu este, decât contradicțiunea ei, și anume despre ideile răului și a demeritului. Cu o vorbă, pre ideă trebuie să o găsimu în totu locul, unde numai o multime de-cale are o numire comună și se determină cu o vorbă generală (Repub. X, 595); a u, cum se exprima Aristotel, «Platon pentru fie-care clasă de lucruri a u avută o ideă particulară» (Metaf. XII, 3). În acest sensu se exprimă Platon la începutul Parmenidului său. Parmenid întrebă pre tânărul Socrat, ce socotă el de ideă? Socrat, admite idei morale, precum idea dreptăței, a frumuseței și a fericirii, și neconditionat el admite și idei fizice, precum suntu idea de omu, apă, focu, și acăsta numai dupo o indoîntă; iar ideile, ce compunu numai o masă fără de formă, a u o parte din altu-ceva, precum pără, tină, el nici intru'nu modu nu le admite. Ci aici Parmenid î obiectează și dice, că indată, ce el va percepce bine filosofia, va vidé, că el nu pote să disprețuăse acese lucruri, adică, el va vidé, că și ele participă din ideă, deși intru'nu modu fără separat.

In acésta cel putin se esprimă cerința de a recunoscere, că nu este nică o lature a esistentei, care să fie separată de idee, că chiar insuși lucrurile occasionale și nerationalitale, trebuie să le introducem în cercul inteligeției ideale, că trebuie să intelegemu totă esistența, să o intelegem, ca pre unu ce rationalu.

e). *Raporturile ideilor cu lumea fenomenelor.* Precum noi am vădut, că Platon dă diferite definiții ideei, tot-astfelii noii afărmă, că el dă diferite numiri lumii sensuale a fenomenelor. El o numește multiplă, împărtibile, nemărginită, nedeterminată și fără de măsură, schimbabile, relativă, mare și mică de o-dată, neexistândă. Ci în ce raporturi stau aceste două lumii, ideală și sensuală? Acestei întrebări Platon nu își dă unu respunsu completu și liberu de obiectivu. Dacă el, precum să vede fără des, determină raporturile lucrurilor cu ideile, dicând, că lucrurile participă din idei, au, că lucrurile suntu nisice copii și expresiuni a ideilor, iar ideile suntu modelele lucrurilor, apoi dificultățile ideologiei prin aceste determinații metaforice numai se măresc, fără de a pute fi ilăturate. Această dificultate constă în contradicția, că Platon, pre de o parte, admite realitatea schimbării și a fenomenului, iar pre de alta, recunoște de unică realitate ideile, care suntu nisice substantive nemîșcabile și egale lor insuși. În adevăr, Platon e consecinte în ace privire, că pre partea materială a lucrurilor el nu o recunoște de substratul pozitiv; el o numește neesistență, și dice literal, că *sensibilul nu este pentru dinisul esistență, ci numai ceva seminu esistenței*. Este de asemenea consecinte și în respectul cerinței, manifestate prin Parmenid, unde se exprimă, că filosofia perfectă datoră se urmărește ideea, ca cea, ce este recunoscută în lumea fenomenelor, până și în amăruntele cele mai mici a acestei lumii, ca să nu rămână nică o esistență privată de știință și cu modul acesta să se ilăturească totu dualismul. Infine, multora din părerile săle Platon li dă o formă, că el ar intela lumea fenomenelor sensuale numai, cu o apariție simplă subiectivă și ca unu productu a imaginării subiective și o reprezentare parțială despre idee. În fața unei asemenea păreri, lumea fenomenelor perde totă independența sa 'naintea ideilor; fenomenele nu suntu ceva esistându alături cu ideile, ci suntu insuși ideile în formă de neesistență; totă esistența sa lumea fenomenelor o le dela înimea ideilor, care se manifestă în dinisă. Cu toate aceste, dacă Platon, la rândul său, sensibilul îl numește o amestecătură alui

singură cu altul, a unităței cu doimea, a existăndului cu neexistăndul, (Tim. 35) dacă el asamănă ideile cu sunurile vocei, care, ca unu lanțu, se intindu asupra totulu, (Sof. 253) dacă el recunoște de posibilă opoziția materiei pentru imfluința formatrice a ideilor, (Tim. 56), dacă el face aluziune la spiritul rău a lumei, (leg. X, 896), la principiul contrariu naturei, (Polit. 268), dacă el prin Fedon intlege rapporturile dintre corp și spirit, ca nisice raporturi dintre laturi opuse și neîmpăcabile, atunci, chiar după idea formei mitice a lui Timeu și după plăcerile oratorice a lui Fedon, rămână destule elemente, ca să stabilimă esistența contradicțiunii, la care s'aș făcută aluzie mai sus. Mai chiar acăsta se vede în Timeu. Aici Platon dice, că lumea sensuală s'aș creată de Creatorul după chipul ideilor și în fundamental acestei acțiuni creative a dimiurgului admite unu ce, care este capabilă, de a imprima asupra sa forma idee. Pre acest ce, Platon îl compară cu materia, pre care o prepară constructorii de case, și de acea ea mai pre urmă s'aș și numită οὐσία; ea este cu plinitate nedeterminată și fără de formă, cu simpla numai capacitate de a admite ori ce formă; ea este nevăzută și nu are modă de esență; ea este unu ce, pre care cu greu o pot cineva defini și pentru acăsta și Platon singură n'o definescă cu precisiune.

In adevără, prin acăsta se negă realitatea materiei. Platon identifică materia cu intinderea, privescă la ea numai, ca la locul lumei sensibile, și ca la o condiție negativă a ei; ea îi este parte în esență numai pentru că ea imprimă asupra sa forma idee. Ci cu toate aceste, ea este o formă obiectivă a manifestării ideei; și totușt lumea văzută este produsul amestecului ideei cu acest substrat, și dacă materia, după însemnatatea ei metafizică este «altă ceva», apoi după cursul dialectică a cugetărilor și necesitatea politică, ea este unu ce pre căt de existândă, tot pre atâtă și de neexistândă. Neascundând acăstă dificultate, Platon a fostu necesitată a să multeui cu acea, ca să vorbească prin asemănări și figuri despre o supozitie, pre care el n'aș putut o nică să o percepă și nică să o incungiure. El n'aș putut să incungiure acăstă supozitie; fiind că alărmintă el, aș că trebuie să se hârtă până la ideea creației absolute, aș că trebuie să recunoște materia, ca decurgere a spiritului absolut, privită ca condiția desvoltării săle proprii, aș infine trebuie să o raporte la manifestarea subiectivă. Si aşa sistema lui Platon este o luptă fără de rezultat contra dualismului.

f) *Idea fericirei și divinitatea.* Dacă intre idei există veritatea, iar ideile se raportă intre sine aşa, că idea mai naltă cuprinde și intrunescă în sine mai multe idei imferioare, și dacă, pentru acesta, plecând de la o idee, se poate să le aflăm pre între celelalte, (Menon, 18) atunci ideile, luate la unu loc, trebuie să formeze unu organism, împărțit în membre, unu șir de trepte, unde ce mai imferioră se raportă la ce superioară, ca la fundamentul și condițiunea ei. Acest șir de trepte trebuie să termine cu astfel de idee, care nu cere pentru existență să o idee mai supremă așa o supozitie. Această idee supremă, «ultimă în cunoștință» acestor fundament neconditionat a ideilor este, pentru Platon, *idea fericirei*, adică, a *fericirei nu morale, ci metafizice* (Repub. VII. 517).

Ci, ce e această fericire, existândă de sine, Platon se decide să o indice, după cum el se exprimă, numai prin asemănare. «Precum solele, dice el în Republică, este cauza viderei, și chiar cauza nunumai, că lucrurile se vedă, ci că și se produc și cresc, aşa și binele are ace putere și frumusețea, că nunumai servește de cauză pentru spiritul a cunoșcenteisole, ci tot-o-dată dă veritate și esență la totu, ce compune obiectul sciinței; și precum solele singurul de sine nu este nicăi viderea, și nicăi obiectul vedetă, ci stă mai pre sus de amândoaia, aşa și binele nu este sciința și nicăi veritatea, ci este unu ce superior amândurora, care nu suntu binele, ci numai participație din idea binelui». Idea fericirei exclude totu felul de supozitii; fiind că fericirea are o demnitate neconditionată și totul imprumută demnitatea sa dela dinșa. Ea este ultima cauză a cunoșcenței și a existenței, a ratiunii și a lucrului rationamentat, a subiectivului, obiectivului și a realului, și ea singură stă mai pre sus de această conunire a lor. (Repub. VI, 508-517). Cu între aceste Platon nu s'a căcată a deduce celelalte idei din idea fericirei; el aici este cu totul empiric; el admite o sciută clasă de lucruri ca date; aceste lucruri se intrunescă în esență lor comună și această esență se recunoște, ca idea lor. Ci pentru dinșul era chiar imposibilă o asemenea deducție a ideilor, transiția imanentă dela o idee la alta; fiind că el ipostasiasă ideile separate și cu modul acesta el le-a recunoscut, ca pre nisice cuprinderi solide și determinante.

Mai departe se prezintă o întrebare dificilă despre acea, cum, după doctrina lui Platon, idea fericirei și în genere lumea ideilor se raportă către D-dea? După între datele, noi trebuie să recunoștem,

că, dupre Platon, idea divinităței și idea fericirei suntu unul și aceeași lucru; ci aș recunoaștu el acăstă cauză supremă, ca pre o ființă personală aș nu, acăstă este o întrebare, la care nu se scie, de se pote răspunde într-un mod determinat. În adevăr, construcțiunea logică a sistemelor lui Platon exclude personalitatea divinităței. Dacă numai generalitatea așa idea este în adevăr esențială, apoi și *idea absolută a divinității poate să fie numai o generalitate absolută*. Ci că Platon singur aș recunoaștu o asemenea deducțiune logică, noi nu putem să afirmăm, precum și acea, că el aș fostu teistu cu o conștiință filosofică determinată; fiind că, dacă el și forte des vorbesc în sensu mitic și poporariu despre Dumnezeu, așa deși, apoi chiar acăstă multime a divinităților probăse, că el în aceste locuri vorbesc în sensul religiunii poporarii; acolo, unde el vorbesc strict-filosofic, personalitatea lui Dumnezeu are alături unei ideile o poziție foarte nesolidă. Mai sigur de tot este, că el încă unu său prezentat cu totă determinația și plinitatea respunsul despre personalitatea divină, și cu totă că el avea idea religioasă a lui Dumnezeu în reprezentarea lui personală, și cu totă că el în interesul moralității aș aparatu acăstă idee contra antropomorfismului poetilor mitici și chiar său cercetării a explica cu conformitatea scopului naturei și cu religiunea, ce domina în genere preste totu genul umanu, cu totă aceste el, ca filosof, n'aș făcutu diu dinsa nicu unu felu de aplicație.

FISICA LUJ PLATON.

§ 4. a) *Natura*. Cu idea schimbăreii, care formează proprietatea fundamentală a naturei, cu idea esenției cei adevărați, care, fiind determinată, ca și fericirea, săce în fundamentele fizice cără explicații teologice a naturei, fizica se apropiă de dialectică. Ci, fiind că ea aparține, la partea improprierei sensuale și nerationalitale, de acea natură nu poate să aibă pretentiu la unu studiu precis, ca dialectică. Eca pentru ce Platon studiasă natura cu maș putină amore, decât etica și dialectica, ba pentru acăstă se și ocupă cu dinsa în anii de pre urmă a vietii sale; el dă fizicei numai unu singur dialog, pre Timeu, și aici el se prezintă mult maș putin independent, decât în alte locuri; anume, că el aici maș în totă urmă petagorenilor. Dificultatea inteligeției lui Timeu se măresc și prin forma lui mitică, care aș provocați neîntelegeri chiar și între comentatorii antică. Dacă

admitem⁹ espunerea lui aşa, cum ea se prezintă la ce intia privire, apoī noī avem⁹ dupre Platon, pōn̄ la creatiunea lumei, Creatoriul ei aū Dimiurgul, ca pre un⁹ principiu dominătoriu și mișcătoriu, cărua, pre de o parte, iī apărtine lumea ideilor, acéstă formă primariă, nemișcată, egală și insușī, iar pre de alta, masa caotică, fōrē formă, care curge și se imvălue in disordine, și care contine in sine germenii lumei materiale, ci care incă nu are o formă determinată și o esență. Amestecând aceste doē elemente, Creatorul creașe spiritul lumei, adică un⁹ principiu nevăđut⁹, dinamicu⁹ a ordinului și a mișcării in lume; pre acest spirit⁹ a lumei Creatorul îl asvērle, ca pre o tesetură intinsă, aū îl intinde, ca pre o punte in tōtă intinderea, care, prin urmare, trebuie să fie umplut⁹ cu lumea, pre care o imparte in doē cercuri a ceriului stelariu și planetariu, din care cel de pre urmă se imparte din noū in șepte căi planetarie. Pre aceste puncti el apoī construe lumea materială, impărtind masa caotică in patru elemente, și cu formatiunea lumei organice el aduce in perfectiune partea lui interioiriă. E greu a separa partea mitică de ce filosofică in cosmogonia lui Timeu, e greu a determina, pōn̄ la ce grad⁹ acéstă construție, și sucesiune momentană a actelor creatiunei se raportă la forma simplă. Ma⁹ chiar se reprezintă insenmătatea spiritulu⁹ lumei. Spiritul, dupre sistema lui Platon, este in genere un⁹ principiu, ce ocupă mișlocul intre idei și lumea corporală, principiul intermediatoriu, prin mișlocul cărua materia se formes̄e și se administres̄e, și din multimea disordinată ea trece in unitatea organică și aici se măntine; tot-ast-feliu in Platon numerii formes̄e principiul, ce tine mișlocul intre idei și fenomene, fiind că prin dîns̄i suma esientei materiale devine un⁹ raport⁹ determinat⁹ de cantitate a multimei, mărimei, figurei, părtilor, positiunei, distantei etc; cu o vorbă, să clasifică dupre proportiunea aritmetică și geometrică, in locu de a exista mai mult in positiunea unei mese fōrē de margine și distinție. In spiritul lumei se intrunescu ambele aceste elemente, el există intre ideă și materię, ca unu međiu universalu, ca o shema a lumei, care formes̄e și imparte materia in părti mari, și ca o putere mare a lumei, care măntine materia, pentru corpurile cresc̄i, in acest ordin regulat⁹, o mișcă, imvărtind'o in cercu, și prin agiutoriul acestei mișcări regulate o rădică pōn̄ la a ave o asemănare reală cu idea. *Intelegerarea naturei de Platon*, in opositiune cu explicația mecanică a filosofiei preexistănde, este in totu sensul vorbei teleologică, fundată

pre idea fericirei. Platon recunoște lumea, ca o productiune a fericirii divine, cei ne'mvidiatoriă, care văescă să crește ceva semină și; lumea e creată de Dimiurgă în modul cel mai perfectă, după forma ideēi eterne; ea este tot-de-una existândă, care nu îmbătrinesc nicio dată, și rationamentării în urmarea locuirii spiritului în dinșa; frumosă până la infinită și chiar forma dăvină a fericirei. Lumea, creată fiind după forma perfectibilității, este numai una, conform ideei, ce este ființă unică și continuări de totul; fiind că multimea infinită de lumi nu se poate cugeta, ca unu ce înțelegibil și realu, și numai pentru acesta ea este în formă sferică, are forma ce mai perfectă și uniformă, care conține în sine toate celelalte forme; mișcarea ei este mișcarea circulară, fiind că, acestă mișcare, ca reintorcere la sine însuși, este de cât toate mai semină mișcării rationamentului. La particularitățile lui Timeu se raportă: deductiunea de patru elemente, împărțirea celor șapte planete după proporțiunile octavei musicale, privire asupra stelelor, ca asupra unor finite nemuritorie și ceresci, opinione, că pământul repausă în mijlocul universului; opinione, care mai pre urmă prin agitorii unor ipoteze au formatu sistemul lui Ptolomeu, reductiunea tuturor figurilor de obiecte la formele fundamentale a geometriei, împărțirea tuturor fintelor viețuitoare după cele patru stihii, adică, finite focoase și luminiose, precum suntu șei și demonii, finite aerice, de apă și de pământ, infine explicația naturei organice și în special organizația corpului umanu. Ci aceste cugetări și păreri au o demnitate filosofică, nu numai după cuprinderea lor, fiind că în dinsele se vede totă imperfectibilitatea privirei științifice de atunci asupra naturei, ci și după idea sa fundamentală, unde *lumea se prezintă, ca unu opu și o resfrângere a ratiunei, ca unu organismu a ordinului, a armoniei și a frumuseței și ca o incorporare a binelui.*

b. *Spiritul.* Dotriniă despre spiritu, în cât ea, neîntrând în espunerea moralei concrete, ci numai atingând fundamentele actiunii morale, compune perfectionarea și punctul de concluziune a fizicii lui Platon. Fie-care spiritu particulariu are aceeași natură și destinu, precum și spiritul lumii întregi. Perfectiunea lumii cere multime de sprite, prin mijlocul căror principiu rationalitatei și a vietii se manifestă într-unu număr mare de finite particularie. Spiritul singur de sine nu este treceator și el participă din ratiune; el are o natură divină. El singur de sine este destinat pentru

cunoscerea divinităței și a eternităței, pentru o viață cu perfectiune fericite, care constă în contemplatiunea lumei ideale. Ci numai puțin esențial pentru spirit este și conunirea lui cu un corp material și muritoriu; pentru perfectiunea lumei trebuie să existe și o specie de fiinte nemuritorie chiar și într-unul universului; și anume aceasta se întâmplă cu spiritul particulariu în urmarea conunirei lui cu corpul. Spiritul, urindusă cu corpul, este parte în mișcările și schimbările corpului, și în această privire el este supusă vîtei trecetoriei, schimbările din pozițiunile vîtei sensuale, și influenței simțurilor și dorintelor sensuale; el nu poate pentru aceasta să-și conserve divinitatea lui ce pură, cade din pozițiunea cerescă în ce pămîntescă, din ce divină în ce trecetoriă; în spiritul particulariu se manifestă divergență între principiul suprem și imferioru, și ratiunea cedă sensibilitatea. Ascunsul dualismu dintre ideă și realitate, care se unifică în întregul lumei, își agăunse perfectibilitatea să în spiritul particulariu. Prede-o-partea, spiritul dirigă corpul și-l conservă, pre de alta, insuși spiritul se supune influenței și dominatiunei corpului, se afectă de viața lui sensuală și inferioară, uită despre originea sa supremă și se alipesc de dorintele și cerintele pămîntesci. Această reciprocitate dintre spirit și corp se mantine prin mijlocul capacitatei imferiori și superioare a spiritului, și Platon pentru aceasta și distinge doar părțile compunetorie a spiritului; partea divină și muritorie, ratională, între care, ca membru intermediatoriu, este capacitatea tendințelor; adică *θυμός*. Această capacitate este mai nobilă, de căt pozițiunile sensuale; ci fiind că ea se manifestă în copii și chiar în animale, iar în omu forțe de se arată, ca o putere orbă și foră de rationamentu, apoi și ea apărține încă la laturea naturală a omului și nu poate fi cufundată cu ratiunea. Cu modul acesta spiritul, după doctrina lui Platon, în timpul conunirei lui cu lumea corporală și sensibilă, se află în poziție cu totul necorespunzătoare esenței lui proprii. Singură de sine esența lui este divină, investită cu sciință ce adevărată, independentă și liberă; în realitate însă ea este debilă, sensibilă și supusă presiunii, provenite de la natura corporală, afectată de miseri și de răutate prin nemulțemiri, dorinte, pasiuni și lupte, care provin dela predominatiunea principiului sensibilu, dela necesitatea instintului fizicu a conservării de sine, și de la tendința de proprietate și placere. În adevăru, simțul obscur și productiunea să se suprime, tendința spre patria să și lumea ideală, tot încă mai rămâne

in dînsul și se exprimă în amarea spre sciință, în entuziasmul pentru frumosu, adică *ερως*, și în tendința spiritului de dominare asupra corpului. Și aceste flinute a spiritului nu arată iarași, că adevărata lui viață nu este ce prezintă, positiunea sensuală, că ea îi prestează lui unu venitoriu, după separatiunea lui de corp. Spiritul, care are servit sensibilitatea, în data după moarte corporală, se supune sortei de a emigră prin diverse corpură, și după circumstările a trece în nisice forme imferiorie, de care el se poate elibera numai atunci, când după mult timp el își poate recăptă puritatea sa primară; spiritul pur, care are suportat acăsta cercare a unirii cu corpul și n'aș deveni impur, se reintorce îndată după moarte în positiunea repusului fericit, ca, indulcindu-se de dînsa, să intre din nou în viață corporală. Deși Platon nu tot-de-una și nu tot în același mod reprezintă aceste positiuni venitorie a spiritului, cu toate că Fedru, Fedon Republica și Timeu diferesc unul de altul în acăsta privință, cu toate aceste, Platon, ca și Petagoreni, privesc la aceasta pre serios. El în adevără a fostu convinsu, că curgerea lumiei, că istoria universului își are cuprinderea sa anume în acăsta transiune a spiritului din lumea superioare în ce imferioră, din lumea divină în ce umană.

Spiritul e mult mai nobilă, ca începându-și esistența sa cu acăsta viață, să o și termine odată cu dînsa; el este divin și etern; și cu toate aceste, el nu este esistență pură, ca idea, ci are astfel de esență, care are în sine ceva de la natură, care are în sine «pre unu altul», el este spiritual și nespiritual, liber și ne liber; și aceste suntu acele elemente contradicțorie a esenței lui, și ele se manifestă în schimbarea positiunilor imferiorie și superioare, în forma succesiunii temporale. Spiritul reprezintă în acăsta positiune o dilemă, că el pre cît este îndreptat spre lumea ideală, tot pre atâtă și spre lumea imferioră, sensibilă; și acăsta dilemă se rezolvă pentru Platon în doctrina despre esență și destinul spiritului. Toate aceste în apariță departește pre Platon de Socrat, invetatorul său. Cerința lui Socrat, de a face pre omu să lucre nu după afecțiunile sensibile, ci după legile ratiunei, s'aș stiformați la Platon în filosofie speculativă, care voiesce a explica, pentru ce în omu aceste două elemente suntu intrunite; adică sensibilitatea și ratiunea. Ci chiar prin acea, că totă filosofia lui Platon se concentrează în fine în doctrina despre natura morală a omului și destinul lui, Platon devine adeveratul invetăcelu a

luî Socrat, care aû escitatû in dînsul acestă ideă sublimă despre superioritatea spiritului asupra sensibilitătei.

ETICA LUÎ PLATON.

§ 5. Intrebarea fundamentală a eticei luî Platon, care nu este altă ceea, de cât aplicatiunea practică a doctrinei derpre idei, constă pentru dînsnă, precum și pentru cialalti socratici, *in determinatiunea corpului, privitoriu pre fericirea supremă*, ce noî trebue a avé in vedere la fie-care dorință și actiune. *Cu acéstă doctrină se determină doctrina despre virtute, care, la rîndul său, formăsă fundamentalul pentru doctrina despre societate, ca despre incorporarea fericirei in viața socială umană.*

a. *Fericirea supremă.* In ce constă fericirea supremă, acesta se descopere singură de sine din privirile generale a sistemei luî Platon. Nu viața in sfera esientei neexistânde, trecetória, schimbătória și *rădicare la esistența adevărată și ideală, este fericirea perfectă* pre cum ea in sinești, aşa și in respectul spiritului. Scopul și destinul spiritului este depărtarea de relele interioare a sensibilității, curătirea și eliberarea de influență corpului, tendința de ase purifică și a se face dreptă și tot-o-dată semință lui D-deu. (Teetet și Fedon). *Calea spre acest scop este abnegatiunea spiritului de presentatiunile și dorințele sensuale, concentrarea asupra cunoșcerii rationamentale averității*; cu o vorbă, *filosofia*. Pentru Platon, ca și pentru Socrat, filosofia nu este numai o sciință teoretică, ea este reintorcerea spiritului la esența sa ce adevărată, renascerea spirituală, in care spiritul din noû capătă cunoșință perdută a lumei ideale și o dată cu acesta conștiința reproductiunei séle celei supreme, și superioritatea lui primariă asupra lumei sensuale; in filosofie spiritul se purifică de totu ce e sensibilu, se reintorce la sine, din nou recapătă libertatea și repausul, de care el era privatu, afundându-se in sfera materială. E pre natural, că Platon cu asemenea privire s'a pus in oposițiunea ce mai directă cu idonismul sofisticocirinacu; Gorgia și Fileb sunt cu preferință destinați pentru refutatiunea lui. Aici se probă că multemirea este unu ce nesolidu, fără de măsură; ea nu poate să aducă in viață ordinea și armonia; ea este cu totul relativă, fiind că forte adesea ea se preface in nemultemire și cu atâtă mai mult, cu cât cineva se predă ei mai mult; și aşa, ar fi o contradictiune, de amu

pune multemirea, ce nu are valoare intrensică, mai pre sus de puterea și virtutea spiritului. Ci, pre de altă parte, Platon, precum în filosofia sa teoretică, aşa și în ce practică, nu poate să concadă cu abstractiunea cinico-megarică, care afară de cunoștință nu voiesc să recunoscă nimicuțu positivu, nici o acțiune concretă spirituală, nici o știință specială, și nici o artă, precum și nici o imfrumusețare a vietei prin mijlocul multemirei. După filosofia pură, așă preț și științele concrete, precum și artile, de asemenea și acele forme a multemirei, care nu ruină armonia vietii spirituale, anume, plăcerile pure, care nu se prefață în suferință, nepasionate și luminate cu frumusețea fizică și spirituală; viața, compusă nunumai din știință, așă multemiri, ci amestecată atât cu una, cât și cu cealaltă, este fericirea; însă acea fericire, în care știința stă mai sus, ca elementu, care pune măsură ordinu și rationamentu voel și inclinatiunilor. Cu toate acestea este putință, de a nu observa o declinare ore-care în privirile lui Platon dela fericirea suprema. Dacă lumea sensibilă se prezintă pentru dinșul o dată ca neexistândă, ca o înegrire și disformare a existenței ideale, altă dată, ca imprimatură pré veră a formei săle primarii ideale, apoi în etica lui, conform acestora se prezintă pre de-o-partea cu inclinări de priyiri ascetice asupra sensibilităței, ca cauza a răului, pre d' alta cu o teorie mai pozitivă, care privesc la viața, privată de multemiri, ca la unu abstracție monotonu, fără de spiritu și pentru aceasta alătura cu bunul se recunoscă cu o demnitate ore-care și frumosul. (Fedon, Simposion și Fileb).

b). *Virtutea*. În doctrina despre virtute, Platon rămâne în total, credinciosu lui Socrat. Că *virtutea este știință și că ea pentru acesta poate fi învățată*, (Menon, Protag.) acesta este o veritate nedisputabilă pentru Platon. Ce se atinge de unitatea ei, apoi, cu toate că din studiile lui dialectice posterioare trebuie să decurgă, că unitatea este tot-o-dată multimea, că multimea este unitatea, și că prin consecință virtutea poate fi privită, ca unitate și multime, el însă cu modul acesta inclină mai mult asupra unității și asupra dependenței reciproce a tuturor virtutilor; și în special în dialogii preparatorii, lui să place să represinte pre fie-care virtute, ca pre unu întregu, ce conține în sine pre toate virturile. În clasificarea virtutilor, Platon îndeamnă în comun admite distincția parată și popuară în patru virtuți; numai în «Republiecă» (IV, 441), el caută să facă o deductiune științifică a virtuței, fundându-se pre împărțirea întreită a spiritului. *Virtutea ra-*

tiunei este prudență, care dirigă și prescrie măsura; fiind că ratiunea trebuie să dispună de spirit. Virtutea voie este bărbătie, care agăță pre spirit, este puterea spiritului, plină de sciință ce adereată; în luptă cu multimea și nemulțemirea, cu dorința și pasiunea, această virtute se manifestă, ca o reprezentare drăguță a totușii aceia, ce trebuie și nu trebuie să ne inspirăm. Virtutea dorintelor sensuale, care trebuie să introducă în efectuarea lor o măsură determinată, este abstinere; infine ace virtute, care conservă ordinea și raporturile necesare dintre puterile distințe ale spiritului, care dirigă pre spiritul întreg și pentru aceasta ea servește de legătură și unitate acelor trei virtuți primare, și aceasta este acea, ce se numește drăguțate.

Atestă notiune din urmă, notiunea drăguțării, conținând în sine totă elementele doctrinei despre virtute, intinde mai departe cercul vietii morale a omului în parte și servește de fundamental, ce explică lumea morală în întregul ei. Dreptatea, scrisă cu «litere majuscule», moralitatea, substantificată în viața particulară a omului, este cetățenia. Numai aici se realizează cerința armoniei perfete pentru viața omului. În cetățenia și prin cetățenia se efectuează formarea perfectă a materiei prin puterile ratiunii.

c) *Republica*. Organizația socială din republica lui Platon în de comun se recunoaște de ideală, adică cimerică, care cu totă că e esită dintr-o minte genială, ea nu poate să fie realizată între omeni. Însuși Platon se pare a fi privit la acest lucru nu altăminte; și fiind că în «Republiecă» el a prezentat un ideal pur de societate, apoi de acea în «Legă» el se pare a desemna, după cum vorbește această compoziție literal, planul, aplicabil la realitate, a unui filosofie aplicativă a societății, din punctul de vedere a conștiinței ordinare. Ci mai întâi, părerea lui Platon nu a fost astfel. Cu totă că el, după cum este cunoscut, singur observă, că societatea, pe care el o reprezintă, este imposibilă, de a fi realizată prea rapid, că ea există numai în ceruș, ca model, conform căruia filosoful trebuie să reprezinte prealabil, (IX, 592), ci nu numai puțin, el este convins, că trebuie să tindă la realizarea posibilă a acestei sociabilități și chiar el urmărește acele condiții și mijloace, în puterea căror este posibilă realizarea unei asemenea organizații sociale; pentru aceasta și instituțiile particulară a societății lui în de comun a în vedere, de a îlătura imperfecțiunile, provenite de la caracterul și tempera-

mentele diferite a șoamenilor. Pentru unu filosofu, ca Platon, care vede numai in ideă realitatea și ordinul cel adevăratu, trebuie să se pară totu acea, ce este străinu de ideă, neveritabilu, și opinionea comună, care lău făcutu pre Platon a scrie republica in cunoștința neaplicabilităei ei, este cu totul străină de spiritul filosofiei lui Platon. Si mai departe, insuși întrebarea, posibilă e o asemenea organizație socială, ca alui Platon, și este ea ce mai bună in genere, nu concade cu scopul lui și se prezintă falsă. Societatea lui Platon este idea organizației sociale a Greciei, exprimată in formă de espunere. Ci idea, ca rationalitatea in fie-care momentu a istoriei universale, chiar pentru acea, că ea intre fenomene este reală cu nemărginire, esențială și necesară, nu poate să fie unu idealu ore-care vagu și fără de putere. Adevăratul idealu nu este acea, ce trebuie să fie realu, el este acum realu și numai el este adevărată realitate. Dacă idea, pre de altă parte, ar fi pră sublimă, pentru ca să se realizeze, iar realitatea empirică pră neperfecționată pentru primirea ei, atunci aceasta ar fi defectuoza a insuși idealului. Tot astfelui s'a ocupat și Platon cu construirea teoriilor abstrakte; filosoful nu poate să iașe 'naintea timpului său, el numai cunoște și aprofundăse timpul său, după cuprinderea lui propriă. Aceasta a căuta și Platon. El se pune pre unu terenu cu totul a timpului său; adevărată cuprindere a «Republiei» sălă este viața socială a Grecilor, rădicată până la treptă de ideă. Platon a căuta expresatul in «Republie» moralitatea greacă, in partea ei ce substanțială. Si dacă «Republie» lui Platon să păru unu idealu, necomformu cu realitatea empirică, apoi aceasta provine nu dela idealitatea ei, ci simplu dela defectuoza viteză antice sociale. Restrictiunea libertății subiective și personale compună tra-sul caracteristicu a ideei elenice despre societate, până când societatea greacă nu a inceput să incă se descompună in anarchie. Așa și la Platon moralitatea in societate se privesc, ca o determinație nu a persoanei, ci a unei substanțe întregi. Institutiunile lui sociale, care deși provoca și in anticitate riscul și disprețul, sunt numai nisice deductiuni, trase cu o rigurozitate exemplară din idea sociabilităei grece, care, spre distincție de societățile timpurilor moderne, nu indică acțiuni particulară a cetătenilor și a corporațiunilor nici unu felu de nedependență de dinsa și de sfera legislativă. Lipsă principiu libertății subiective; aceasta nerecunoștere a subiectului, Platon,

contra tendintelor timpului aceluea de disoluție, 'lau făcută principiul republicei săle.

Caraterul generalu a republicei lui Platon este, dupre cum s'aș disu, supunerea esclusivă a particularului elementului generalu, sacrificiul persoñei intereselor societătei și stiformarea virtutei morale in politice. Moralitatea, dupre cerintele lui Platon, trebuie să devină universală și atunci ea capătă o esistenþă solidă; iar principiul sensibilităþi trebuie să fie înăduþită in toti și supusă ratiunei. Pentru acest scopu universalu, ordinul socialu trebuie să'þi ie asupraþi educatiunea tuturor pentru virtute și conservarea moravurilor bune, iar tóte tendintele și scopurile personale trebuie să se cufunde într'o voă și unu scopu generalu. Principiul sensibilităþi in ómeni este aşa de putericu, incât el poate să rămână inactivu, numai in puterea institutiunilor sociale, numai prin interdictiunea a totu felul de actiune egoistică in proþul persoñei, și pri dependenþă totală a persoñei de societate; și numai in urmarea unui asemenea ordinu de lucruri este posibilă virtutea și tot o-dată și adeverata fericire. Virtutea trebuie să se realizeze in societate și atunci ea va fi realizată și in persoñele separate. De aici ace rigurozitate și precisiune in privirile lui Platon despre republică. In societatea perfectă totul trebuie să fie comunu: și bucuria și tristeþa, ba chiar și ochii, urechile și mânele. Pre fie-care trebuie să'l privimă numai, ca omu in genere. Pentru realizarea acestei universalităþi perfecte și a unităþi complete trebuie ase nimici totu, ce este particularu și propriu. Proprietatea particulară și viaþa familiară, in locul căror se admite proprietatea comună și femeile comune, educatiunea și instructiunea, alegerea claselor și a modulu de viaþă, chiar și tóte celelalte moduri de actiune a persoñei particulară in arte și sciicte, tóte aceste trebuie aduse spre scopulu societătei și lăsatе in administratiunea și directiunea inspecþiunei supreme a societătei. Individual trebuie să se m  rgin  scă numai in ac   fericire, care-i apartine lui, ca membru, ce compune societatea. Comform acestora, teoria lui Platon despre societatea ideală se intinde asupra tuturor amănuntelor vietii. Platon dă prescriptiunile și instructiunile cele mai detaliate despre do   mi  l  ce educatrice a clasei mai 'nalte, despre gimnastică și musică, despre imv  tarea matematicei și a filosofiei, despre alegerea instrumentelor musicale, despre măsurile poetice, despre exercitiunile corporale și serviciul militariu a sesului femeinu, despre etatea, in care fie-cine trebuie

să se insore și să nască copii, pentru că el privește la societate, ca la unu institut mare de educație, iar la familie, ca la unu ce educatorul și mai mult. Chiar poesia lirică este suferibilă pentru Platon sub inspecțiunea giudecătorilor, iar poesia epică și dramatică, chiar Omer și Esiod, trebuie să fie alungată din societate; pentru că ce intenția irită și scandalizează, iar adesea respândește nisice reprezentanțum nedemne despre deificare. Tot astfel de rigurozitate manifestă Platon și în respectul defectelor corporale a individului; copiii monstruoși și imfirmi trebuie să fie aruncati, și cu cei imfirmi nu trebuie să se ocupe, nu trebuie să le nutri. Noi avem aici o contradicție capitală între societățile antice a naturii și societățile moderne a dreptului. Platon nu recunoaște știință, voea și decisiunea individului și cu toate aceste individul are dreptul, de același pentru sine. A împăca ambele laturi, adică scopul general cu scopurile particularie a persoanei separate, a pune în relație amicale puterea posibilă a societății cu libertatea după putință mai mare a voie conștiințiosă particulară, acela este tendința, ce Platon prescrie republicei cei noi.

Instituțiunile politice a republicei lui Platon au forțe de unu caracter aristocratic. Nutrind unu desgust către democratia coruptă a Atenei, Platon dă preferință monarhiei absolute, naintea tuturor celorlalte moduri de guvernămînt; și însă de observat, că el cere astfel de monarhie, în capul cărăi să fie unu guvernator perfet, unu filosof perfet. Este cunoscută tesalui Platon, că numai atunci societatea va fi perfetă și să va realiza scopul ei, când au filosofi vorbi fi guvernatorii, au guvernatorii cei adeverăti vorbi aprofunda adeverata filosofie și când se va cufunda întruna puterea supremă cu filosofia. Unitatea puterei îise pare lui mai praticabilă: fiind că forțe puțini au prudență politică. Dela acest ideal de guvernator perfet, care, ca o lege viă, este în poziție de a administra societatea, conform științei absolute, Platon se depărtează în compoziția sa despre «Legi» și aici dă preferință ordinului social mistic, care conține în sine o parte din principiile monarhice, și o parte din cele democratice. Din caracterul aristocratic și idealului lui Platon despre viața socială, Platon admite împărțirea societății după clase și exceptiunea cu plinitate a clasei a treia din cercul vietii active a societății. Precum psihologic, Platon distinge în omu numai acea, ce este sensual și spiritual, mortal și nemortal, și politic el recunoaște numai guvern și supuși; această distincție capitală se recunoaște

de dinsul, ca o conditiune, necesariă a fiecării societății. Ci conform capacitatei de mijloc psihologice, a voie, și aici între guvernator și clasa laboriosă se pune, ca o trăptă de mijloc, clasa gardiștilor. Și așa noi avem *trei clase, din care ratiunei corespunde clasa guvernatorilor, voie clasa militarilor, și dorințelor sensuale clasa laboratorilor*. Asupra acestor trei clase sunt puse trei obligatiuni distinte; asupra clasei întâia este pusă obligatiunea *de a legifera*, și ocupatiunea cu acea, *ce este comună*; asupra celei adio *apărarea societății de inamicii din afară*, și asupra clasei a treia ocupatiunea cu acea, *ce este particulariu*, precum agricultura, crescerea animalelor etc. Dela fie-care din aceste clase și dela ocupatiunile lor societatea primește o bine-facere specială; dela clasa guvernatorilor *intelepciunea*, dela clasa militarilor *bărbătia*, dela clasa laboratorilor, cărui se află în supunere către guvernator, *modestia* și ea este virtutea capitală a clasei a treia; iar din conunirea regulată a acestor trei clase în viața socială provine *dreptatea republicei*, virtute, care pentru acesta o difinescă, ca pre o impărtire normală a unui intreg în părțile săle. Cu clasa imferioră a laboratorilor Platon se ocupă fără putin; ea este, ca unu organă a societății. Chiar dispozițiunile legislative și institutiunea giudecătorilor pentru masa laboratorilor poporului Platon le crede neesentiale. Distanța dintre guvernatori și militari nu este așa de mare; după analogia impărtirei elementare psihologice a spiritului, unde ratiunea se prezintă, ca o trăptă mai naltă a devotărei voie, Platon admite chiar transițiunea membrelor unei clase în alta, cerând, ca militarii cei mai bătrini și mai bunii să se facă guvernatori. Pentru acesta cu educațiunea militarilor societatea trebuie să se ocupe mai mult, în cât voea lor, ne perdînd puterea ei propriă, să fie plină de ratiune. Militarii cei mai virtuoși și formati idealmente după trei-deci de ani se separă, se supună unei cercări și ocupă diferite obligatiuni, conform denumirii guvernatorilor; când în aceste obligatiuni ei se portă bine, atunci la cinci-deci de ani intră în clasa guvernatorilor, și dacă ei au contemplat idea fericirei, atunci se obligă să realizeze acest ideal în societate; astfel, că fie-care din dinșii intru-nu modă succesiiv să se ocupe cu afacerile societății, iar în timpul, rămasu, să arădă filosofiei. O asemenea organizare *rădică republica până la unu imperiu absolută a ratiunei, până la monarchia, administrată de idea fericirei*.

PRIVIRI GENERALE ASUPRA FILOSOFIEI LUÍ PLATON.

§ 6. Cu Platon filosofia gréacă aú atinsú punctul cel mai naltú a desvoltării. Sistema lui Platon este construția ce intâia și ce mai completă a universului fizic și spiritual, dedusă dintr-un principiu filosofic; este prototipul contemplației cei mai sublime, și a idealismului metafizic și etic. Pre fundamental cel simplu a lui Socrata, idea filosofiei pentru intia dată său agiunsu desvoltarea sa omnilaterală și *spiritul filosofic s'aú urcată in Platon până la cunoașterea de sine perfecță*, care în Socrata s'aú manifestată numai, ca unu instint obște și fără de conștiință. Geniul lui Platon cel sburătoriu trebuie să și agiungă scopul, trebuie să desvolte totă realitatea, totu acea, ce Socrata numai aú concepută. Ci o dată cu aceste, Platon aú pusă filosofia în o opoziție idealistică de realitatea dată. Această opoziție, condiționându-se mai mult cu caraterul și poziția temporală lui Platon, de căt cu esența spiritului grec, cere perfecționarea filosofiei mai mult cu o privire reală asupra lucrurilor; cea ce aú și fostă Aristotel.

ACADEMIA ANTICĂ.

§ 7. În academia antică n'aú existată unu spiritu creatoriu, afară de putine încercări; noi aflăm în dînsa numai stationare și decădere treptată a filosofisarei lui Platon. După moartea lui Platon imvețarea în Academie aú continuat-o în timp de optă ani nepotul lui Platon, Speusip; după dînsul aú urmată Senocrat, Polemon, Crates și Crantor. Aceasta aú fostă timpul, când s'aú fundată mai multe institute formale pentru educația superioară, când imvețătorul trăda scola sucesorului său, ca o ereditate. În genere, Academia antică, pre căt putem să conchidemă despre dînsa din datele mărginînte, s'aú distingută prin tendința de indoctrinare, prin afecțiunile săle spre principiile platonice, și anume, spre doctrina platonicească despre numere; și prin aceasta se explică predominanța în scolă a științelor matematice, precum aritmetica și astronomia, decăderea științei lui Platon despre idei și în fine, avutia reprezentăriilor imaginare despre demoni, între care cu preferință se observa, inchinăciunea stelelor. În timpi posteriori s'aú ivită tendința, de ase reintorce din nou la doctrina adevărată a lui Platon. Creator se socotește cel întîu expicatoriu a compozițiunilor lui Platon.

Precum Platon aă fostă unicul imvătăcelă adevărată a lui Socrat, așă și Aristotel aă fostă unicul imvătăcelă adevărată aluă Platon, de să colegii lui îl inculpauă cu acea, că el nu este în tōte următoriū imvătătoriului său.

Noi trecemă dădreptul la Aristotel, fiind că, raporturile lui cu Platon, precum și acea, prin ce el aă intrecută pre predecesoriul său, se vor face noă cunoscute din însuși filosofia lui.

CAPITUL IV

A R I S T O T E L

Viața și operele lui Aristotel. Aristotel s'aă născută pre la 385 'nainte de Christ, intr'o coloniă gréacă din Tracia, numită Statra. Părintele lui, Necomac, aă fostă medică și amică a regelui Macedoniei Amint; casul intiiu aă avută influență asupra directiunei lui scientifice, al doilea la chiemarea lui pre lōngă curtea macedonénă. Perdend pré de timpuriu pre părintă, el aă venită in anul al șepte-spre-decile al vietei săle in Atena, la Platon, in societatea căruia el aă rămasă doă deci de ani. Despre relatiunile personale aluă cu Platon se vorbesc in felurite moduri; unii dică, că ei se află in relatiunile cele mai bune, și spună, că Platon îl nume pre Aristotel pentru afectiunile lui spre improprierea sciintei *lectorul*, și comparându'l cu Senocrat, adăugă, că acesta aveă necesă de pintini, iar acela de friv; altii insă vorbău despre dînsul intru'nă modă neavantagiosu. Intre inculpatiunile, ce inamicii puneă asupra lui, este și acea, că el era privată de nobletă către imvătătoriul său; și cu tōte că ce mai mare parte din anecdotele, ce-i prescriu, nu potă să fie veritabile, fiind că Aristotel după mórtea lui Platon aă fostă in legătură amicale cu Senocrat, cu tōte aceste istoricul nu pote să nu observe lipsa de respectă, cu care Aristotel se raportă către Platon și filosofia lui, care insă se explică fără ușor psichologică. După mórtea lui Platon, Aristotel, impreună cu Senocrat, s'aă dusă la Hermias, tiranul orașului midică Atarna, unde, după ce Hermias aă cădută sacrificiu intrigilor persiane, el s'aă insurată cu sora lui, Pitia. După mórtea Pitiei, el s'aă insurată cu Gerpila, de la care aă avută pre fiul Nicomac. Pre la 343 regele Macedoniei, Filip, i-aă imvitată să primășcă asuprășii educatiunea

fiului său, Alesandru, care acum era de trei-spre-deci ani. Părintele și fiul îl respectau foarte, și mai pre urmă Alesandru, cu abundență, lui ce de adevăratu rege, aș prezentați lui Aristotel mișlocele cele mai mari pentru ocupatiunile lui științifice. Când Alesandru aș făcutu expedițiunea militariă în Persia, Aristotel s'aș reîntorsu în Atena, și aș inceputu a imvăța în Liceu; acesta era singurul gimnasiu liberu, fiind că Academia era ocupată de Senocrat, iar în Cinosarges imvățău cinicii. Dela datina lui Aristotel, de a propune filosofia preumblândusă, școala lui aș luat numirea de peripatetică; dela vorba greacă περιπατητοι preumblări. Presupunu, că Aristotel diminuă propună imvățăceilor săi părțile științei cele mai seriose, care lectiuni se numeau acroamatice, și cereau imvățăcei destul de preparații; iar după amădă-di, el propună la o masă intrégă de ascultători nisice științe, care aveau de scopu educatiunea generală, și aceste lectiuni se numeau esoterice. După moartea lui Alesandru, cărua Aristotel, după o propunere în Liceu a filosofiei de trei-deci de ani, iș desplăcuse, el aș fostu inculpatu de Atenei, că nu respectă pre dei, și acesta pentru cause politice. Pentru acesta el aș părăsitu orașul, ca nu cum-va Atenei să păcătuescă și a doa-óra contra filosofiei. El aș murit pre la 322 în Halcida la Eubea.

Aristotel aș lăsatu după sine o multime de compoziții, din care compoziționea ce mai mică este a șesa, și partea ce mai însemnată aș agiunsu pōne la noi, insă în așa formă, că ea presintă ocasiune la mai multe întrebări și nedumeriri. Cu tōte că spusele lui Strabon din Scepsis despre sōrta compozițiunilor lui Aristotel, precum și despre corupțiunea, ce ele aș suportat uintr'o pivniță, se pară basne și în totu casul ele se raportă numai la manuscrisele lui Aristotel, cu tōte aceste forme pasagelor și a bucătilor, ce aș unele din aceste compoziții, și apoī cele mai insenmate, precum e Metafisica, multimea redactiunilor și a prefacerilor, în care se manifestă una și aceași compoziție, precum e Etica, disordinile și repetițiunile curiose, ce cadu asupra unia și a același compoziție, și în fine distincțiunea, făcută chiar de Aristotel asupra compozițiunilor săle, în compoziții acromatice și esoterice, — tōte aceste ni dău ocasiune de a presupune, că noi în genere avem mult compozițiunile lui cele orale, care aș agiunsu pōne la noi prin redactiunea imvățăceilor săi.

Caracterul generalu și impărtirea filosofiei lui Aristotel.
Filosofia, care, la Platon dupre formă și cuprindere avea încă unu ca-

racteru naționalu, primesce la Aristotel unu caracteru universalu; ea perde sigiliul său elenicu; dialogul lui Platon se transformă într-o prosă rece, locul mitulu și a formelor poetice este ocupat de o limbă solidă, seriosă și artificială, iar cugetarea intuitivă alui Platon devine descurcivă la Aristotel; contemplatiunea indirectă aceluia dinții este ilocuită la cel din urmă prin refleziune și cugetare. Lăsând unitatea lui Platon din fie-care esență, el cu o amore specială întorce privirile săle asupra distincțiunii fenomenelor; el caută idea numai în manifestațiunea ei concretă, și în locu de a contempla pre fie-care fenomenu în legăturile săle cu idea, cu preferință studiasă calitatele lui proprie și distincțiunea lui de celelalte fenomene. Pentru din-sul sunțu egalmintă interesate datele naturiei, a istoriei și a vietii interioare. Ci el tot-de-una merge înainte în domeniul fenomenelor particularie, el tot-de-una are necesă de fapte, ca prin dinsele să desvolte cugetările săle. Cugetarea lui se escită și se dirigesă tot-de-una prin nisce date, ce există în experiență, ca unu faptu. Totă filosofia lui este o descripție a datelor și aceasta pentru că ea conține cuprinderea empirică în întregu, în sinteza ei, și numai pentru că ea face inducționu și îi dă dreptul de filosofie. Aristotel este unu adevăratu filosof și aceasta pentru cuvintul, că el este unu empiricu adevăratu.

Prin acest carateru a filosofiei lui Aristotel se explică encyclopedismul ei, fiind că totu acea, ce formează datele experientei, după privirile lui, au același dreptu, de a fi obiectul studiului filosoficu. Pentru aceasta multe sciinte, necunoscute până la Aristotel, sunțu obligate lui cu esență; el este creatorul nunumai a logicei, ci și a sciitelor naturale, a psihologiei empirice și a dreptului naturalu.

Ma de parte, cu aceași directiune se explică și inclinătia lui spre fizică, fiind că natura este obiectul cel mai directu a experientei și cel mai avutu în date. Cu aceasta se legă și acea, că Aristotel, cel întiu între filosofi, au intorsu o distință atenție asupra istoriei. Cartea intia a Metafizicii lui este tot-o-dată și o incercare a istoriei filosofiei, precum și Politica lui este ce intia istoria critică a diferențelor formei de organizație socială. Precum în Metafizică, criticând predecesorii săi, și în Politică, analizând organizațiunile existante, Aristotel au pusu fundamental teoriei proprii, tot astfelu *el aș voită ca teoria să nu fie mai mult, de cât o deductiune din datele istorice.*

E pre evidentu, că în asemenea casă și insușii metodul lui Aristote

trebuie să fie cu totul altul, de acel a lui Platon. În locu de asă introduce, ca Platon, sintetic și dealeptic, el cu preferință merge pe calea analitică, și oposiță; adică, plăcă de la fenomenele concrete, spre a aduce la causele și la condițiunile lor finale. Dacă pentru Platon idea a fost punctul initial, de la care plecând, el voie să luminescă și să esplice totu, ce este empirică și dată, atunci pentru Aristotel acest punct sunt datele, în care el caută și indică idea. Pentru aceasta metodul lui constă în inducție, adică în tragerea teselor generale și a regulelor dintr-o sumă ore-care de fapte și fenomene; modul lui de espunere este rationamentatiunea ordinariă, legătura strinsă a faptelor, a fenomenelor, a circumstaților și a posibilităților. Adesea el se prezintă, numai ca unu observatoriu cugetătoriu. Lepădându-se de universalitatea și necesitatea rezultatelor sale, el se multimesce și cu căptarea verității probabile, precum și cu veracitatea posibilă. Des el vorbesce, că știința trebuie să aibă de obiectu nunuma neschimbabilu și necesariul, ci și acea, ce există de ordinariu; și numai ocasionalul nu poate să intre în cuprinderea ei. Pentru aceasta filosofia are după dinușul caraterul și demnitatea, de a enumera veritățile, și modul lui de espunere îl adesea forma de supozitie dubiă. Pentru aceasta la Aristotel nu se vedu nici urme de ideale de alui Platon. De aici și desprețul lui pentru contemplațiunile poetice, precum și pentru limba poetică în filosofie; despreț, care, cu toate că, pre de o parte, aprovocă o terminologie pur-filosofică, îl face însă să esplice fals predecesorii săi. Si tot de aici, și în partea lui practică se explică și aplicațiunile lui perpetue spre realitatea dată.

In legătură cu directiunea empirică a filosofiei lui Aristotel stă și caracterul compozițiunilor lui, de a fi intrerupte și cu defecte, privitorie pre impărtirea și dispoziția lor sistematică. Trecând totdeauna în domeniul datelor, de la o particularitate la alta, el studiasă pre fie-care parte a realității separat de celelalte, o face obiectul unui studiu particulariu, și cele mai adeseori indică la acele legături, prin mijlocul căror aceste părți se legă una cu alta și formează unu întregu sistematic. Cu moțul acesta, el capătă o multime de științe nedependente; fie-care din dinsele are unu fundamentu independent; ci după dinușul nu este o știință supremă, care ar putea să contină pre toate celelalte. În adevăr, după dinușul, pretutindene se manifestă cugetarea manuducătorie, cimentătoare; toate compozițiunile lui urmăresc idea intregului, ci în espunere este așa de sim-

tită absența de totușii felui de împărțire sistematică, incât fiecare compoziție alui este independentă și prezentă o monografie separată. Astă de multeori dă ocasiune lectorului asă întreba, ce ați recunoscutu Aristotel de parte a filosofiei și ce nu ați recunoscutu? El niciodată într-un loc nu prezentă o schemă, așa un plan general, și forțe rare pînă să intimpine cineva concluziuni generale; chiar diferențele împărțirii a filosofiei, pre care el uneori le prezentă, suntu forțe de departe, de a consona între sine. Uneori distinge știința în teoretică și practică, alteori el adaugă știința a treia, despre producțiunile artelor; suntu în fine casuri, când el vorbesce despre trei părți a științei — etica, fizica și logica. Pre insușii filosofia teoretică el o imparte, când în logică și fizică, când în teologie, matematică și fizică. Ci niciodată una din aceste împărțiri nu este pusă de dincolo într-un mod determinat în fondamentul expunerei sistemelor lui; în genere el nu dă niciodată o însemnatate acestei împărțiri, ba chiar prefață exprimă disprețul său pentru metodul împărțirilor, și dacă noi aici preferim împărțirea filosofiei lui Platon în trei părți, acesta pentru acea numai, că avem în vedere ușurințele, ce nu prezentă ea în expunerea filosofiei lui Aristotel.

LOGICA ȘI METAFISICA.

§ I. Notiunile despre dinsele și raporturile lor. Numirea de Metafizică este creată de comentatorii lui Aristotel. Platon nu numită dialectică, iar Aristotel nu distingue prin numirea de «filosofia primă», în ore ce pre fizică el nu numită filosofia secundă. Raportul filosofiei prime către celelalte științe Aristotel îl determină în următorul mod: *fiecare știință, dice el, își alege un domeniu determinat, nisice lucruri de o specie distință, ci niciodată una din dinsele nu se urcă pînă la idea esenței*. De aceea e necesară o astfel de știință, care ar avea de obiect să studiu ei acea, ce alte științe admit ipotetică, după indicatiunea experientei; acesta face filosofia primă, fiind că ea studiază esistență, ca esistență, în ore ce celelalte științe așa de lîrcoare cu o esistență determinată și concretă. Ca știință despre esistență, despre cauzele primare a ei, metafizica, presupunând esistență celoralte științe, este filosofia primă. Dacă, dice Aristotel, ar exista numai esență fizică, atunci fizica ar fi filosofia ce intia și unică; ci fiind că există esență nematerială, nemîșca-

bilă, care formează fundamentul fiecăria esență, și fiind că acăstă esență există mai înainte de tot, apoi filosofia universală, care trăiește despre dinșa, trebuie să prezadă celor alalte sciințe. Ci fundamentalul primarul a fiecăria esență este Dumnezeu, și pentru acăstă și Aristotel adesea numește prima filosofie primă teologie.

E dificilă, să determină raporturile filosofiei prime, ca sciință despre fundamentele ultimarie, către acea sciință, pre care în decuman o numescă *logica* lui Aristotel, și care este în compozițiunile lui, cunoscută sub numele comun de *Organu*. Însuși Aristotel nu determină cu precizie raporturile reciproce a acestor două științe; cea ce poate proveni și dela forma neterminată a metafizicii. Ci fiind că pre amândouă aceste științe el le intrunesc sub numirea de logică; fiind că studiul esenței lucrurilor și doctrina despre idei sunt numite de dinșul chiar studie logice; (VII, 17, XIII, 5), fiind că el caută în metafizica să aprobe, că legea logică a contradicției este condiția absolută a fiecării cunventării și filosofiei, (IV), și studiul argumentelor el îl raportează la aceea sciință, care studiază și esența lucrurilor; (III, 2, IV, 3), fiind că explicația categoriilor, cărora mai înainte el le-a rezervat o carte separată, ce intră în organu, el încă o dată face această în metafizică, (V) apoi noi putem să afirmă cu siguranță, că Aristotel nu a separat studiile organului de studiile metafizicii, și că împărțirea logicei formale, admisă acum, și a metafizicii nu corespunde cu cugetarea lui propriu, cu tot ce că el nu a legat aceste părți a filosofiei într-un mod mai strins și mai determinat.

a. *Logica*. Locul capitalu, precum și capacitatea logice naturale, și a logicei, luată ca sciință și artă, constă în aceea, că să formează concluziuni și să fie în stare de aprobare găudete și a demonstra prin mijlocul concluziunilor. Ci concluziunile se compun din teze, iar tezele din noțiuni. Conform acestei priviri naturale, ce decurge din însuși natura obiectului, Aristotel și împarte cuprinderea doctrinei despre logică și dialectică în diferitele compoziții separate a organului. Compoziția ce intăiește în organu trăiește despre «categori», compoziție, care explică diferențele noțiunii, definițiunile generale ale esenței și prezență ce intăiește cercare de ontologie. Aristotel enumerează categorii de felul acesta: cea și ele sunt: substanță, mărirea, proprietatea, raportul, determinația locală, determinația temporală, poziția, starea, acțiunea și pasiunea. Adăuga compozi-

tiune studiasă «cuvântul» ca expresiune a cugetării (de interpretare) și spune doctrina părților cuvântului, a propozițiunilor și a giudecărilor. Compozițiunea a trea spune «Analicii», care indică în ce mod trebuie să inducem concludențele în principiile lor și ale formă dupre premisele lor. Analicii primii, în două cărți, tratează doctrina generală despre silogismi. Ci silogismii, dupre cuprinderea și scopul lor, suntă și apodictici, care contină în sine veritatea nedebatibilă, și strict-demonstrată, și dialectici, care sunt de lucru cu un obiect disputabil și veritabil, și infine, sofistici, care prezintă concluziunile false pentru deducțiunile regulate. Doctrina despre silogismi apodictici, și prin urmare despre argumente, este dezvoltată în două cărți a analiticilor secundarii; doctrina despre silogismi dialectici, în cele opt cărți a topicilor; iar doctrina despre silogismi sofistici este tratată în compozitia despre «argumentele sofistice». Amăruntările logice lui Aristotel sunt cunoscute fie căruia din expunerea ordinariă formală a acestei știință, materialul cărăria este în de agăuns adunată de Aristotel; de acea Cant cu dreptă cuvântă să spui, «că logica din timpurile lui Aristotel nu s-a mișcată niciodată încă îndărătă». Și numai în două puncte logica formală de acum să treacă preste marginile logice lui Aristotel; și tîi ea să adau la silogismul categoric, pre care unul singură lău avută în vedere Aristotel, încă silogismul ipotetic și separatoriu, și al doilea, să adau la cele trei figuri primare a silogismelor și o a patra. Ci defectele logice lui Aristotel suntă scusabile pentru fundatorul acestei știință, și direcția prelucrării ei intr-un mod curat-empiric nu numai, că să conservă, ba chiar să rădică o pone la principiu, contra-punând forme de cugetare cuprinderea ei; cea ce Aristotel nu a făcută. Aristotel să voită numai să adune faptele logice, privitorie pre formătura teselor și a silogismelor; în logica sa el să presentă numai istoria naturală a cugetării mărginite. Ori cât de mult noii suntem datorii a prețui conștiința operațiunilor logice a rationamentului, și abstracția formelor cugetării dela materialul, adusă de reprezentările, cu toate aceste noi nu putem să nu recunoascem în compozitia logice a lui Aristotel absența de totu felul de deducții și explicări științifice. Cele dece categorii, pentru exemplu, care, după cum să se vădă mai sus, suntă expuse într-o compozitie separată, el numai le enumera, ne indicând niciodată fundamentul, și niciodată principiul împărțirei pentru această enumerare.

tiune; el espune, că faptă, că suntă atâte categorii, și în diversele compoziună el vorbesce diferit. Tot empiric admite el și figurile silogismului; el privesc la dinsele numări, ca la nisice forme și raporturi a cugetării formale, și cu modul acesta el se opresce la logica rationamentală, cu totă că el socotește silogismul, ca unica formă a științei. Nicăi în metafizica sa, nicăi în fizică, ba nicăi într-o știință, el nu face aplicații practice din regulile silogismului formală, care suntă espuse în Organu; și aceasta probă că la evidență, că nicăi doctrina despre categorii, nicăi analicii nu se află în legătură internă cu sistemul său. În genere, studiile lui Aristotel logice nu intră în dezvoltarea cugetărilor lui filosofice, ci mai ales ele au însemnatatea numării a unui studiu introductiv limbisticu.

b. *Metafizica*. Între totă compoziunile lui Aristotel, Metafizica prezintă mai puțină integritate și legătură între părți; ea mai drept dicând, se poate socoti o adunătură de idei trunchete, care cu totă că urmărescă o idee fundamentală, îl lipsescă înseși dezvoltarea internă și completă. În dinăuze se pot distinge șapte secțiuni capitale: 1) Critica sistemelor filosofice preexistănde, din punctul de vedere acelora patru principii ale lui Aristotel; (Cart I) 2) Espunerea întrebărilor introductive filosofice, a aporiilor; (III) 3) Principiul contradicției; (IV, V). 4) Definiția; 5) Explicația substanței unitării (*οὐσία*), și a esenței cugetării (*τι ἡγετεῖ*), așa și a ideilor materiei (*οὐλη*), formei (*εἶδος*) și a obiectelor, cimpuse din dinsele (*τύπολον*); (cart. VII, VIII). 6) Posibilitatea și realitatea; (IV). 7) Ratiunea divină, care mișcă totă, iar singură în sine este nemișcată; (XII). 8) Aici aparține și critica contra doctrinei lui Platon despre idei și numere, care este tratată în totă metafizica și specialmente în cărțile a XIII și a XIV.

aa). *Critica lui Aristotel contra doctrinei lui Platon despre idei*. În opozitie de doctrina lui Platon despre idei, trebuie să căutăm în Aristotel distincția specială a sistemei lui, și pentru aceasta și iusușii Aristotel, cu totă ocazia, se reintorcează la acele puncte, prin care el se distinge de academicii; și cu preferință aceasta se poate constata din cartile I și XIII, a metafizicii. Platon totă realitatea a vedut-o în ideă, iar ideea pentru dinșul era încă nemișcabilă, care nu intră în viață și în mișcarea fenomenelor, era veră. Ci în o asemenea poziție ideea singură era ceva mărginită, ea având contra sa existență nedependentă a lumii fenomenelor; ori cătă Platon nu s'a

depărtată de acéstă cugetare, ea nu continé in sine principiul asistentei acestei lumî. Acésta afirmă Aristotel, obiectând contra lui Platon, și dicênd, că ideile lui sîntă numai nisce «obiecte sensibile seculare» și că cu dînsele nu se poate esplica esistența și schimbarea lumei sensibile. Ca să scape de nisce asemene deductiuni, Aristotel pune esistența spirituală in raporturi oposite de fenomenă, determinând legătura ambelor părți, ca pre nisce raporturi a realităei către posibilu, a formei către materie, și recunoscênd idea de realitate neconditionată a materiei, iar materia de ideă nedisvoltată. Aristotel pre obiectiunile săle contra lui Platon le fosmulésă in modul următoriu.

Nu e destul, că Platon nu aduce nică unu argumentu satisfăcătoriu pentru realitatea obiectivă a ideilor, ce esistă independent de fenomenele sensibile, și că teoria lui nu se explică nică intru'nă modu; nu e de agiunsu, că teoria acésta este cu totul nefructiferă, necontînând in sine nică unu felu de principiu, ce o ar explicca; ideile lui Platon sîntă private de totă cuprinderea propriă și independentă. E de agiunsu numai să ne aducem să aminte de modul, cum ele s'au produs. Ca să probesă posibilitatea sciintei, Platon aă căutat să afle și să stabilescă nisce substantive speciale, independente de lumea sensibilă și neamestecate in eurgerea ei. Ci pentru acest scopu el n'aă prezentat altă, de cât insuși aceste unităti, insuși obiectele sensibile. Si aşa, Platon aă primită aceste obiecte unitarie in formă de generalitate, și liau prescrisă insenmătatea ideei. De aici provine, că ideile lui sîntă pre putin distinse de obiectele particularie, care participă din dînsele. Doimea ideală și empirică are aceași cuprindere. In acésta ne putem comvinge ușor, indată ce noi vomă cere dela apărătorii idealogiei, ca ei să ni determine, ce sîntă in adevără substantive lor permanente in comparatiune cu obiectele individuale sensibile, care participă din dînsele. Totă distintiunea intre dînsele se mărginesc numai in cugetarea «esistândă de sine», cugetare, care se adauge la idei; in locu de omu, calu, platonicii dicu, omu singură de sine, calu singură de sine. Numai pre schimbarea acésta formală se fundésă totă doctrina despre idei; iar cuprinderea rămâne aceași, și numai se numește eternă. Acéstă obiectiune, că in doctrina despre idei insuși sensibilul este luată pentru nesensibilu și investimentul in predicationul neschimbabilităei, Aristotel, dupre cum s'au disu mai sus, o represintă prin tesa, că ideile sîntă obiectele sensibile eternisate, și

acăsta insamnă, nu că obiectele ar fi în adevărul ceva sensibil și intensiv, ci acea, că în acăstă doctrină obiectul separat și sensibil se prezintă într-un mod imediat, ca generalu. În acăstă privire el le compară cu ideii religiunelui popularie antropomorfiste; și precum acestă idei sunt numai omeni divinișati, așa și ideile sunt insuși obiectile naturale, luate numai în însemnatatea mai naltă; ele sunt acelăși fenomene sensibile, numai rădicate la trăpta de nesensibile. Acăstă «identificare» a ideilor cu obiectile sensibile face din idei o duplicare cu totul de prisosu și ingreunătoria obiectelor cunoștinței. Pentru ce, să afirmăm același lucru de doar-ori? Pentru ce, afară de doimea și treimea sensuală, se admitem doimea și treimea în ideă? După opinia lui Aristotel, apărătorii idealogiei, carei admitu pentru fiecare clasă de obiecte naturale și o ideă specială, și carei cu modul acesta admitu de doar-ori aceleși substanțe sensibile, cu un singur nume, sunt semințe acelor oameni, carei să închipui, că ei nu potu să bine calcule sumele mici, ca prețele mari, și carei dela început ar căuta să se măresc sumele și apoi să trăce la ale calcule. Cu modul acesta dicem încă odată; «doctrina despre idei este o tautologie, cu totul nefiindă pentru explicația lumii. La cunoșterea obiectelor, participarea din idei, aceste idei nici cum nu coloca, fiind că ele nu sunt permanente obiectelor». De asemenea sunt nefiindă și ideile, dacă le vom observa în raporturile lor cu productiunea și dispărerea obiectelor sensibile. Ele nu contin în sine nici un principiu, care ar putea să explice începutul mișcării. În dinsele nu este nici o causalitate, care ar putea să producă evenimentul, și să explice evenimentul real. Dacă ele ar manifesta o influență oricare asupra lumii, apoi, fiind singure fără de mișcare și fără de procesiune, ele ar produce numai o stationare perfectă a totiei vietii. Și cu toate că în Fedonul lui Platon se dice, că ideile sunt cauze precum și existența sau și productiunea, nu putem însă să admitem, în opoziție de idei, că să ar putea produce ceva fără de principiu mișcătoriu; și pre de altă parte, nu putem să admitem nici un principiu mișcătoriu, separat de acea, ce produce. Aceste raporturi de indeferintism a ideilor către productiunea reală, acăstă existență nemișcătorie preolatură cu totul distinctă de acea, ce produce, Aristotel le poate exprima numai pentru cuvântul, că el se folosește de categoriile posibilității și a realității; el astăzi, că ideile lui Platon există numai în posibilitate, că ele sunt numai o simplă

posibilitate, suntă asistență nedesvoltată, fiind că ele nu au esistență în insuși actul vîtei. Contradictiunea internă în doctrina despre idei constă, vorbind scurt, în acea, că această doctrină admite generalul într-un mod direct pentru unitate, și tot-o-dată generalul, au genul îl consideră, ca o unitate; cea, ce pre de-o-partea face, că ea privesc la ideă, ca la un obiect particular și separat, și apoi ca la o cuprindere, în care ieș parte multe obiecte, prin urmare, ca o cuprindere generală. De acea, cu toate că ideile la început sunt notiuni fundamentale, ele sunt și generalitatea; fiind că ele sunt produse din separatiunea asistentei de fenomen, a unității de multime, a neschimbabilitului de schimbare, ele cu toate aceste rămân cu totul neterminate. După privirile platonice, ideile trebuie să fie substantive unitarie, iar definițiunea unității neconditionate, a individualității, este imposibilă; fiind că insuși vorba a defini este posibil numai prin agitorii altor vorbe, și după natura ei ea este ceva general și egalmintă aplicabilă la diferențe obiecte; prin urmare, toate predicatelor, prin care eu și fi voit să defini un obiect ore-care, nu vor fi predicatelor specifice a aceluia obiect. Eca pentru ce apăratorii ideologiei nu sunt în poziune de a defini ideile logice, și eca pentru ce ideile lor nu se definesc. În genere, relațiile obiectelor individuale către idei au rămasă dela Platon cu totul nesplicate. El numește ideile prototip și obligă pre obiecte să se impărtășască de dinsele; ci aceste sunt numai nisice metafore curat poetice. Cum trebuie noi să ni prezentăm acesta «participare», au acea, că prototipi nu sunt din lumea acesta și numai se resfrângă în lumea acesta? În vanu vom căuta în Platon respunsul la acesta întrebare. Rămâne cu totul nesplicabilă în ce mod și pentru ce materia ie parte în idei. Ca să splicăm acesta, trebuie afară de idei să admitem un principiu suprem, care ar contină în sine cauza acestei «participări», fiind că fără de un principiu mișcătoriu nu va exista fundamentul pentru acesta «participare». În totu casul, asupra ideei, pentru exemplu de om, și asupra fenomenului, pentru exemplu, a unui sciut și determinat om, trebuie să stea încă unu ce al treile, comun amându-rora și în care ambele aceste părți să arătă unifica, au după cum în genere se exprimă Aristotel, *doctrina despre idei duce la admiterea a unui «al treile om».*

Rezultatul criticei lui Aristotel este imanentitatea generalului în particulariu. Pre cît de fundamentală au fost apucătura și intelectua-

alui Socrat, care aștinsu, la a căuta generalul, ca esența par^t
lui, și așa da o definiție logică, (fiind că fără de generalu e
totă cunoștință), pre atâtă e de defectuosă, în acastă privire,
luî Platon, care aș datu ideilor generale o esență independentă, și
le^u nașătă până la substanțele reale separate. Generalul, specia aș
genul nu există lîngă particularu, iar obiectul și idea luî nu potu să
fie separate una de alta. Cu aceste definiții Aristotel nu se de-
partește nicăcum de idea fundamentală a luî Platon, că numai gene-
ralul este în adevără esitând, el este esența fiecăruia obiectu parti-
culariu; ci el numai negă acea posibilitate abstractă, în care Platon aș
pusu generalul, el legă numai mai strins idea cu lumea fenomenelor.
Cugetarea fundamentală a luî Aristotel, ne observând contradicțiunea
luî cu imvețătoriul său, este tot aceași, ca și la Platon; anume, că
în ideă se recunoște și se exprimă esența obiectului ($\tauὸ τὶ ἐστὶ$ și $\tauὸ τὶ ἔνειν$); totă distincția constă în aceea, că pentru dinșul generalului,
aș idea, nu este separată de unu fenomenu determinat, precum
forma de materie, și că esența, aș substanța ($ὑστική$), luată în sen-
sul cel mai strinsu a vorbei, este o astfelie de cuprindere, care
nu servește de predicator a altia substanță, ci numai în raportu către
dinșa totă celelalte substanțe sîntu predicate; esența este nu ceva ge-
neralul, fiind că acest ceva ($\tauόδε τι$), este încă unu obiectu particularu
și nu o universalitate încărcată.

bb.) *Patru principii, aș causele și raporturile formei către ma-
terie*. Din critica ideologiei lui Platon decurgă într-un modu imme-
diat doar definiții, care compună centrul filosofiei lui Platon;
aceste suntu definiția materiei ($ὕλη$) și a formei ($εἶδος$). În ade-
vără, Aristotel, indată ce observă domeniul științei, găsește în de-
comun patru principii metafizice, aș cause; *materie, forma, causa*
mișcătoriă și scopul. Pentru casă, de exemplu, materie se poate so-
coti cherestea, forma idea casei, causa mișcătoriă arhitectul și
scopul casa reală. Ci în urmarea unei reflexiuni mai strite, aceste
patru definiții și fiecăria esență se reduc la elementele contra-
dicătoriă a formei și a materiei. Așa idea causei mișcătorie concade
cu alte două principii ideale, cu forma și scopul. Adică, causa mișcă-
toriă este aceea, ce cauza transiția realităței neperfecte, aș a
posibilitatei în realitatea perfectă, în actu aș entelechiă, și cauza
transiția materiei în formă. Ci în acastă mișcare a imperfectul spre
perfect, perfectul este unu *prius* rationalentalu, el este motivul ide-

alău a acestei mișcări. Prin urmare, cauza mișcătorii și materiei este forma. Așa cauza mișcătorii și productivă a omului este omul; astfel și forma unei statuă în mintea artistului, în contemplația sa artificială, este cauza acelui mișcare, în urmarea căreia se produce statuă; așa, sănătatea în mintea medicului există mai întâi, de ce ea devine cauza mișcătorii și a însănătoșării celuilângănumit. Aici arta medicală este oarecum ca sănătatea, iar arta tectonică, ca forma casei. De asemenea, cauza mișcătorii are primară este identică cu cauza finală așa cum este scopul; fiind că motivul fiecării productiunii și fiecăria mișcării este scopul. Cauza mișcătorii a casei este arhitectul, ci cauza mișcătorii a arhitectului este scopul, pre care trebuie alcătuită casa. și din aceste exemple devine chiar, că și definițiile formei și a scopului concadă; fiind că ambele aceste definiții se unesc în ideea actualității așa cum a realității *ἐνέργειας*. În adevăr, scopul fiecărui obiect este esența lui desvoltată, ideea așa cum forma lui este translația a totușea aceea, ce se conține de dincolo de posibilitate, și acum devenită realitate. Scopul mânău este ideea ei; scopul semănătorii este plantă, care tot-o-dată este și esența semănătorii. și așa, rămânând numai doar definiția, care nu se potrău cu funda una cu alta; aceste sunt *materia* și *forma*. Materia, privită separat de formă, este, după Aristotel, ceva cu totul privată de proprietăți, nedefinită și fără distincție; ea, ca substrat, sace în fundamentul fiecării schimbării, și este admisibilă de formele cele mai opuse; ci singură de sine, ca esență, materia este distință de totuș, ce se produce. Materia singură de sine nu are niciodată o formă determinată; ea este unu ce, care în starea de posibilitate este totuș, iar în realitate nimic. Precum arborele se raportează la casă, precum arama la statuă, așa este și materia primară, care sace în fundamentul fiecării realității determinante. Cu această notiune despre materia Aristotel îlătură dificultatea, care adesea a fost recunoscută; adică, precum materia, vorbind în genere, poate să producă ceva, așa esența nu poate să producă niciodată din existență, dar niciodată și din neexistență. și în adevăr, unu obiect se produce nu din aceea, ce există neconditionat, ci din aceea, ce nu există numai în realitate; adică, se produce din aceea, ce există în posibilitate. Existența posibilă nu este niciodată neexistență și niciodată realitatea. De aceea, fiecare obiect, ce există în natură, este posibilitatea realizată. Cu o vorbă, *materia pentru Aristotel este unu substrat mai pozitiv, decât pentru*

Platon, care o recunoscé simplu numai, ca pre neesistența. De aici e inteleșu modul, cum Aristotel a⁹ pututu să intelégă materia, ca unu ce contrariu forme⁹, ca unu ce positivo-negativu, ca o negatiune positivă. (*στέρησις*).

Precum materia concade cu posibilitatea, așa *forma cu actualitatea*. Forma este acea, ce face pre materia nedistință și nedeterminată să devină dinstintă, determinată (*τοδε τι*) și reală; ea este frumusețea internă a obiectului, spiritul fie-cărui obiectu. Cu modul acesta acea, ce Aristotel numește formă, nu se poate cufunda nicăcum cu acea, ce noi numim fasonu. Mâna tăetă, pentru exemplu, are încă privirea esterioră de mâna, ci, dupre părerea lui Aristotel, ea este mâna numai dupre materię, nu și dupre formă; mâna reală, dupre formă, este numai ace mână, care poate să execute propria sa acțiune. *Forma pură este acea, ce în adevără există, fără de materię,* (*τὸ τι ἡν εἶναι*), idea obiectului este notiunea pură. Ci o asemenea formă pură nu există în sciul cercu a esinței determinate; fie-care esință reală, fie-care substanță unitară (*οὐσία*) totul, despre care putem să vorbim, este compusu din materię și formă (*εύνολον*). Si aşa, materia impedează pre obiecte, de a fi o formă pură, o ideă pură, ea este fundamentul schimbării, multimei, distinției și a ocazionalității, și odată cu acestea ea mărginesc și cunoștința, fiind că obiectul nu este inteligeabil până la gradul, în care el conține în sine principiul materialităței. Ci din cele dîse se face de asemenea evidentă, că opoziția între formă și materię nu e permanentă; acea, ce într-unu casu ōre-care este materię, în altul este formă; cheres-teoa, în raport către casa preparată, este materię, în raportu insă către arborele necioplit, este forma; spiritul, în raport către corp, este forma, în raportu insă către ratiune, care este forma formei, (*εἶδος εἶδους*) el este materię. Din acest punct de vedere, în genere totu, ce există, se prezintă în formă de scară, a cărui trăptă mai imterioră este materia primaria (*πρώτη ύλη*), care nu are nici unu felu de formă, iar trăpta mai superioară este forma ulterioară, care nu are nici unu felu de materię, este forma pură, și se poate numi ratiunea dină și neconditionată. Totu, ce se cuprinde între aceste două puncte externe, este, dintr-unu punct de vedere materię, iar din altul formă, a⁹ este o transiție permanentă acelei dinti⁹ în ce de adoa. Si aşa, éca principiu, ce sace în fundamental privirei lui Aristotel asupra naturei și descoperită prin observația analitică imediată a

fenomenelor; totă natura se prezintă, ca o formatiune eternă și permanentă a obiectelor, ca o mișcare eternă a acestui elementu primordial și ne desecabilu spre formatiunile superioare ideale. Ci, ca totă materia să se facă formă, totă posibilitatea realitate, totă esistența sciință, acesta, fără indoelă, este o cerință, nerealisabilă a ratiunei și unu scopu neefectuatu a fiecărui procesu. Aristotel dice literariu, că materia, ca privatiune a formei, στέρεται, nică-o-dată nu poate fi impropriată cu plinitate, și pentru acesta nică nu poate fi perceptibilă până la realitate. Cu modul acesta și sistema lui Aristotel se finesce cu dualismul neîmpăcabilu a materiei și a formei.

cc) *Posibilitatea și realitatea.* (δύναμις καὶ ἐνέργεια). Raporturile materiei către formă, luată logicu, se prezintă, ca nisice raporturi a posibilității către realitate. Aristotel intiuă așa inventatul acesti termini, în sensul lor filosofic și sunt caracteristică mai ales pentru sistema lui. În mișcarea esenței posibile spre esență reală noi avem idea procesului explicată; iar în cele patru principii noi avem desfașurată această idee în momentele ei; prin urmare, sistema lui Aristotel este sistema procesului, precum în Platon principiul eleatilor, așa și în Aristotel principiul lui Eraclit se restabilesc într-o formă mult mai avută și mai ratională. Aristotel prin aceasta așa făcutu cel întiu pasu pentru ruinarea dualismului lui Platon. Dacă materia este posibilitatea formei, dacă ea este ratiunea îngermenată, apoi contradicțiunea între ideea și lumea fenomenelor este invinsă, cel puțin în principiu, fiind că în materie și formă există aceeași esență, numai în diferențele grade de dezvoltare. Raporturile posibilului către realu Aristotel le prezintă evident, ca raporturi de necultivat către cultivat, de construit către acel, ce se ocupă cu construcțiunea, de dormitoriu către vechetoriu. Sămînta este plânta în posibilitate, plânta însă crescută este insuși sămînta în realitate; filosofu în posibilitate este și acela, care într-unu sciutu momentu nu se ocupă cu filosofia; generarul bunu este imvingetoriu în posibilitate și fără de luptă; în posibilitate intinderea se împarte până la infinitu, există ingenere în astă condițiune totu, ce pîrtă în sine principiul mișcării, a desvoltării, a transițiunii în altă esență, totul, ce se produce, sub singura condițiune, de a nu ave pedice esterioare spre acesta. *Actualitatea* așa, dir. cuntra, entelechia însamnă actiunea completă, *realisarea de scopu, realitatea perfetă*. Plânta, pentru exemplu, cres-

cută, este etelenchia sămîntei, și ea are o ast-feliu de realitate, unde actiunea și perfetiunea ei concade una cu alta, precum viderea concade cu cugetarea; pentru Aristotel, cel ce privesce, el aș și văduță, cel ce cugetă el aș și refletată; aceste actiuni sunt identice; în ōre-ce în acele actiuni, care sunt legate cu o transiune ōre-care în altă formă, precum imvătarea, meigerea, insănătoșarea etc., aici actiunea și perfetiunea nu concadă una cu alta. În o asemenea intelegerere a formei aș a ideei, adică ca actiune, aș entelechiă, în conunirea ideei cu mișcarea și cu procesul constă opoziția capitală între sistema lui Aristotel și alui Platon. Platon admite idea, ca pre o esență linisită, opozită schimbării și mișcării, și existândă singură de sine; pentru Aristotel, idea este unu productu eternu a procesului, este o energie eternă, adică, actiunea în totă realitatea; idea este scopul care se realizează în fie-ce momentă, prin mijlocul mișcării posibilului spre realitate, ea este esența neparată, dar care se produce în eternitate.

dd). *Ratiunea absolută și divină*. Aristotel căută a explica și a proba din diferite puncte de vedere notiunea despre ratiunea absolută, aș, după cum el o mai numește, mișcătorul primarului. El unește idea ratiunei absolute cu doctrina despre raporturile dintre posibil și real și o reprezintă sub mai multe forme.

a) *Forma cosmologică*. Realitatea prezede tot-de-una posibilitatei, nunumai în minte și nunumai în acel sens, că despre posibilitate ești pot să vorbesc numai în respectul realității, ci ea prezede și în respectul cronologic; fiind ca posibilul devine realu numai prin realu, neimvătătul se face imvătătă numai prin cel imvătătă; și acăsta ne conduce la admiterea causei primarii mișcătorii, care este actiunea pură. Mișcarea, procesul, seria de cause este posibilă numai atunci, când există principiul mișcării, când admitemu principiul mișcătoriu; ci acest principiu a mișcării poate să existe numai ca astfelu, în cât esența lui este în actiune; fiind că acea, ce există numai în posibilitate, nu poate singură de sine să treacă în realitate, și prin urmare, nu poate să fie nicăi principiu mișcării. Si așa, fie producția cere principiul eternu și neprodusu, principiu, care, fiind singură de sine nemișcată, este principiu mișcării, este mișcătorul primordialu.

c) *Forma ontologică*. Din notiunea despre posibilitate decurge, că esența eternă și necesară nu poate fi ceva posibilu; fiind că po-

sibilul poate fi și nu fi; iar acea, ce poate să nu fie, are o existență trecețoriă. Prin urmare, acea, ce are o existență netrecetoriă, nu este posibilitatea, ci realitatea. Așa, dacă posibilitatea ar fi întîi, atunci ar putea să devină lucrurile astfelii, că n-ar exista nimic; cea, ce să ar opune noțiunii de esență neconditionată, care este acea, ce nu poate să nu fie.

γ) Forma morală. Posibilitatea este tot-de-una posibilitatea contradicțiunilor. Cine are posibilitate de a fi sănătos, acela are și posibilitatea de a fi imfirm; din contra, în realitate nimene nu este tot-de-o-dată imfirm și sănătos. Prin urmare, realitatea este mai bună, de căt posibilitatea, și numai ea poate servi de cauză eternului.

*δ) Fiind că raporturile posibilității cu realitatea sunt identice cu raporturile materiei și a formei, aceste probe a existenței de o astfelie de esență, care este realitatea pură, pot să fie exprimate și astfelii: *admitēnd materia absolută fără de formă* (*πρώτη οὐλη*), *e necesariu să admitem și forma nematerială, absolută* (*πρώτον εἶδος*). și fiind că idea formei se descompune în trei definiții, care sunt cauza mișcătorii, a ideei și a scopului, apoi existența externă este principiul eternă a mișcarei, mișcătoriul primar (*τὸ πρώτον κινοῦν*) este idea absolută, a cărui substanță pură este cugetătoria (*τὸ ηγενέσιν εἶναι*) și scopul absolută, a cărui fericirea primară.*

Totale celelalte predicate a mișcătoriului primară și a principiului supremă a lumii decurgă după necesitatea formală din aceste premise. El este unul, fiind că fundamentalul multimediei și a distincțiunii obiectelor săce în materie, și el nu participă din materie; el este nemișcat și neschimbabil; alțiminte însă el nu ar fi putut să fie mișcătorul absolut, cauza a totu procesul, și ca scop activ și neconditionat, ca entelechiă, el este viață; el este cugetarea și cugetatul, fiind că el este cu totul nematerial și liber de toate determinațiunile naturii; el este activ, adică, ratiunea cugetătorie, fiind că el este actiunea pură după insuși esența sa; el este ratiunea, ce se rationează pre sine insuși, fiind că cugetarea divină nu poate să să aibă realitatea sa afară de sine, și dacă el ar fi cugetarea altuia și nu asa insuși, atunci el ar fi necesitar, a trece de la posibilitate la realitate. De aici sciuta definiție a lui Aristotel despre absolut; *el este cugetarea cugetărilor*, (*νόησις νοήσεως*), el este unitatea personală a cugetării și a cugetatului, cuprinderea cunoșteriului și a cunoșcutului, este tot-de-o-dată subiectul și obiectul absolut. Într-o parte a me-

tafisicei (XII, 7) el induce tōte aceste atribute a ratiunei divine ; aici descriptiunea lui mai că se transformă intru'nū imnū inspiratū ; aici el reprezintă pre D-đeū, remanēnd în repausul eterñu, contemplândusē pre sine insuši, ca pre veritatea neconditionată, care nu are necesitate de nici o realitate, și pentru acésta și de nici o virtute, și acésta pentru cuvēntul că el este unū D-đeū, care este satisfăcutū prin sine insuši și fericitū pōnē la eternitate.

Din acéastă espunere se vede, cu tōte că Aristotel, prin mai multe deductiuni logice a sistemei séle, aň fostă necesitatū, de a recunoscere idea ratiunei absolute, cu tōte că prin esplicatiuni de mai multe feluri, el aň preparat rationamentul spre primirea acestei idei, el însă aň dedus'o nu în totul din principiile sistemei séle, și cu atâtă mai putin aň legat'o cu principiile și ipotezele capitale a filosofiei lui. În cartea a doě-spre-đcea a metafisicei acéastă ideă se manifestă la dinsul intru'nū modū cu totul asardosū, și chiar pre neasceptate, fără de vr'o procesiune inductivă. Pentru acésta ea în rationamentu intimpină o multime de dificultăți. Nu se vede, pentru ce causa ultimariă a mișcării, care, dupre definițiunea sa, este numai ratiunea absolută, trebuie să fie privită incă și ca o ființă personală; nu se vede, cum cauza, care mișcă ceva, să pótă singură să fie nemișcată; cum cauza atotăi schimbării, adică, a apărerei și a dispărerei, pôte să fie cu tōte aceste esistență energiei, care este egală și; cum principiul mișcării este privat de posibilitate și cu tōte aceste mișcătorii trebuie să se afle în niște raporturi de pasivitate și activitate cu mișcatul. În genere, cum se pótă vidé din aceste definițiuni contrarie, Aristotel aň determinată raporturile dintre D-đeū și lume intru'nū modū ne-completă și neconsecință. El aň formată idea despre ratiunea absolută cu totul unilateral; numai el o recunoște, ca pre o ratiune contemplativă și teoretică, iar tótă actiunea reală, ca cea, ce presupune unū scopu nerealisabilu, să se escludă din idea de D-đeū, care este scopul perfetă, și cu modul acesta în ratiunea divină nu există unū motivu satisfăcătoru pentru actiunea lui în raportu către lume. Dupre actiunea sa curat teoretică, D-đeū nu este adeveratul mișcătoriu primariu. Aflânduse afară de lume și fiind nemișabilu, el nu intră cu actiunea sa nici chiar în viața lumei; și precum materia, din partea sa, nici odată nu devine a fi formă cu plinitate, apoi iarăși se manifestă unū dualismu ne'mpăcatu între ratiunea divină și esistența materiei, care este neperceptibilă pentru ratiune. Obiectiunile, ce

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

FISICA LUÎ ARISTOTEL.

§ 2. Fisica lui Aristotel, care compune cu sine cuprinderea părtei celei mai mari din compozițiunile lui, urmăresce procesul și desvoltarea materiei și a formei. Ea studiasă acele clase permanente, prin care trece natura, acăstă ființă viă, ca să devină spiritul individual. Adică, fiecare schimbare are unu scop determinat, scopul este forma, iar forma neconditionată este spiritul. De acea Aristotel fără logic vede scopul și concentrarea naturei pămîntene în forma realizată, în omu și cu preferință în barbat. Tote celelalte obiecte din lumea de sub sârbe sunt numai nisice încercări nefrumoase a naturei, de a crea omul barbat; este ca unu defectu, care provine dela debilitatea naturei în dominatiunea materiei și în prefacerea ei preste totu locul în formă. La totu, ce nu se realisasă acest scop generalu a naturei, noi trebuie să privim, ca la unu ce neperfet, și în tote fenomenele de felul acesta noi trebuie să videm o excepție, așa unu monstru. Așa Aristotel socotește de monstru pre copilul, ce nu samănă părintelui; nascerea fetelor este numai o trăptă mai superioară a monstrului; ea provine de acolo, că barbatul părinte, ca principiu formei, n'aș avea destulă forță. În genere, în sesul femininului Aristotel vede o degradare în comparație cu cel masculinu, și pre tote celelalte animale, afară de omu, el le socotește numai, ca pre nisice degenerări. Dacă natura ar lucra cu totă conștiință, atunci tote aceste producții neperfete și neconforme cu scopul, tote aceste cercări neperfete ar fi neexplicabile; ci ea realisasă opul său nu dupre observația chiară, și nicăi dupre reprezentarea ratională; ea este o creatrice, ce actionează dupre afecțiunea neconșintiosă.

a). Condițiile generale a totu, ce există în natură, mișcarea, întinderea și timpul, le studiasă Aristotel în cărțile Fisicei. Aceste idei fisice se intrunescu în ideile metafisice de posibilitate și realitate, și mișcarea se definescă, ca acțiunea obiectului, ce există dupre posibilitate; prin urmare, ca unu intermediatoru între esența posibilă și acțiunea cu plinitate terminată; pre întindere el o definescă, ca pre posibilitatea mișcării, și pentru el are proprietatea de a fi împărțita până la infinitu, ci ea este împărțitabilă numai în posibilitate,

fără de aputé fi și în realitate; timpul se definescă de dinșul, ca *măsura mișcării*, de asemenea împărtită în infinit și capabilă de a fi exprimată prin numere, așa că numărul mișcării în raport cu către momentele de mai înainte și de după. Timpul, laturile timpului sunt infinite; ci infinitul, care se prezintă în dinsele, este întregul numai în posibilitate, nu și în realitate. Infinitul nu cuprinde, ci se cuprinde; ceea ce nu recunoște acia, carii în deconvenție privesc la naltul infinit, ca la unu ce, care cuprinde și conține în sine totu; fiind că el are o asemănare ore-care cu întregul.

b) Din notiunea despre mișcare Aristotel deduce privirea sa despre *întregul universului*, pre care el îl expune în cărțile «despre ceriu». Mișcarea ce mai perfecță, fără de staționare, închisă în sine însuși și egală și ea, este mișcarea circulară. Lumea, ca întreg, se conditionează cu această mișcare circulară; ea este unu ce închisă în sine și are formă de sferă. Ci fiind că mișcarea, ce se reinforcează la sine, este mai perfecță, de cât oricare alta, apoi de aici urmărește, că în acest univers de formă sferică acea sferă este mai perfecță, care are în totul o mișcare sferică, și tot-o-dată sferă, care se află în circumferința lumii; iar mai puțin perfecță este acea sferă, care este așezată în centrul sferei lumene. Sfera intia este ceriu, iar ce de pe urmă sferă pământenă; între dinsele insă se află sferele planetare. Ceriu, ca locu a mișcării circularie și a ordinului netrecătoriu, stă mai aproape de cauza primarii mișcării, el se află sub influența ei directă; ea se compune nu din materia treceatorii, ci din elementul cel mai sublim, adică din eteru; în dinșul ei vechi își căuta predelelor, manuduș de tradiția ce adevărată a unei intelectui primari perdute. Părțile lui, stelele, stau mai presus de totă pasiunea, suntu finite neîmbătrânibile și eterne; ele au primit părticipa ce mai bună și suntu într-o acțiune eternă, neîmpedecată de obstacole; și cu toate că noi nu avemă despre dinsele o idee chiară, nu este însă indoelă, că ele suntu mai divine, decât omul. Sfera inferioară, în comparație cu ceriu stelar, o compune sfera planetelor, în care, prelungă cele șapte planete, cunoscute celor vechi, Aristotel enumeră preșore și lună. Această sferă nu este așa de proprietate de ființă perfecță; în locu de a se mișca, ca și ceriu stelar, spre drepta și în cercu, ea se mișcă în direcție opusă și descrie cercuri neregulate; cu toate aceste și ea are mișcătorii săi divini, carii suntu esente eterne și spirituale. În fine, în mijlocul lumii se află sfera pământenă, ce mai

departată de mișcătoriul primariu și pentru acésta participătoriă din divinitate în gradul cel mai imferioru; acésta este partea schimbăreī permanentă intre productiune și dispărere , schimbăreī, care se măntine prin imfluința planetelor, și in special a sôrelui, și care prin actionarea sa infinită represintă până la unu gradu óre-care modelul eternitătei ceresci. Si aşa avemă trei specie de esente, care tot-o-dată represintă pre cele trei grade de perfetirne, necesarie pentru esplicatiunea naturei ; intiiu, *esența nematerială mișcătoriă*, și *ne-mișcată, ratiunea absolută, aŭ D-deu*; al doilea, *esența mișcătoriă și mișcată, și cu tóte că nu e streină de materiă, este insă eternă, nedisparibilă și, mișcândusă tot-de-una uniform, in cercu, ea este partea supraterană a cerului*; infine , in rîndul cel mai imferioru stă *esența trecetoriă a acestui pămîntu, care are numai rolul pasivu de afi mișcată.*

c). *Natura iu sensul cel mai restrinsu.* Ea este, dupre Aristotel, tétrul puterilor elementarier și represintă unu siru de trepte, care este esprimată prin rădicarea perpetuă de la materiile elementarier in plânte și de la lumea plântelor in lumea animalelor. Trépta ce mai imferioriă este ocupată de corporile naturei private de viață, care suntu produse a elementelor amestecate, corpori, care prin consecință, își aū entelechia lor numai in nisce raporturi determinate a amestecărei acestor elemente; din contra, energia lor constă numai in acea, că ele tindă la locul corespondentoriu naturei lor din universu, și in dată, ce ele aū agiunsu aici fôră de pedice, se repausăe in dînsul. O ast-feliu de entelechiă curat esterioriă corporile vii nu o aū; in dîmsele mișcarea viasă in interioriu, ca principiu organizatoriu, pre care ele îl capătă in realitate, și care, chiar și in organisațiunea desvoltată, continuă a actiona, ca o putere sustinétoriă și conservatrice ; cu alte vorbe, ele aū spiritu, fiind că spiritul este entelechia corpulu organicu. In plânte noă găsimu pre spiritu numai, ca pre o putere sustinétoriă ; plânta nu are altă ocupatiune aū lucrare, de cât numai să se nutrăce pre sine și să intretină specia sa ; la animale, intre care de asemenea există treptalitate de perfectiune, conform dispositiunei lor, spiritul se manifestă, ca putere sensibilă , animalele aū sensatiuni și facultatea de a'și schimba locul; in fine, spiritul umanu, este spiritu nutritoriu , sensibilu și rationamentatoriu.

d) *Omul, ca scopu a tótei naturi, este tot-o-dată și conunirea centrală a diverselor grade de desvoltare, prin care trece viața*

naturei. De acea principiul impărtirei fintelor animale trebuie să fie și principiul impărtirei capacităilor spirituale. Dacă plantele au proprietatea de să nutri, animalele de a simți, iar cele mai perfecte din dînsele capacitatea de ași schimba locul, apoi și spiritul umană are totă aceste acțiuni. Din dînsele cea, ce președe, este condiținea necesară și supozitia temporală a urmărei, iar spiritul singură nu este altu ceva, de cât conunirea într-o acțiune, conformă unui scop, a diferențelor funțiună a vîtei organice, este unitatea de scopă a entelechiei corpului organică. Spiritul se raportă la corpă, ca forma la materie, el este principiul, dătătoriu de viață a corpului, ci chiar pentru acest rationament, spiritul nu poate să fie înțelegibilă fără de corpă, nu poate să existe fără de corpă, și trebuie să se ruineze o dată cu corpul. Cu totul altămintea trebuie să cugetămă despre facultatea spirituală, care compune proprietatea distinctivă a omului; despre cugetare, a ratiune (*νοῦς*). Ratiunea este esențialmente distință de totă cealaltă remășiță a spiritului; ea nu este produsul capacităilor inferioare, ea se referă la dînsele nunumai, ca trăpta mai naltă de desvoltarea, nunumai așa, cum, pentru exemplu, spiritul se raportă la corpă, ca unu scopă spre mijlocă, ca realitate spre posibilitate, ca formă spre materie, nu, ci ca o acțiune pură și ratională, el singură de sine nu are nevoie de colucrarea vre unuia din organele corporale; el stă afară de legăturile funcțiunilor corporale, el este neconditionat, simplu, nematerial, nedependent, el este principiul divină în omene; ne fiind rezultatul procesului inferioară a vîtei, el intră în capă de din afară și se poate separa de dinșul. În adevără, că între cugetare și sensibilitate există o legătură determinată; fiind că sensațiunile, împărtite într-un mod esterior, pre diferențele organe ale sensurilor, se concentră în interiorul într-un centru, într-un sens comună, acolo ele se transformă în modele și reprezentări, iar aceste, la rândul lor, în judecăte; de aceea, se poate părea, că cugetarea este numai un rezultat de sensibilitate, și că ratiunea este o capacitate pasivă. În adevără, după aceasta Aristotel și distinge chiar în interiorul ratiunei, ratiunea activă și pasivă (imprezisoriă), din care ce de pre-urmat numai cu incetul se dezvoltă în capacitatea cugetării. Aici se referă tesa, prescrisă cu nedreptul lui Aristotel: «nihil est in intellectu quod non fuerit in sensu», de asemenea și compararea sciută a spiritului cu o foă nescrisă, care a fost supusă la diverse explicații false; com-

paratiune, care voesce se spună, că precum o foă nescrisă este carte numai în posibilitate și nicăcum în realitate, aşa și știința apartine ratiunii umane și aceasta în posibilitate numai și nicăcum în realitate. După posibilitatea cugetarea are idei generale intru'nă modu imediat și nesucessivă, fiind că ea dispune de capacitatea, ce le formă; ci ea nu le are încă în realitate, fiind că nu dispune de dinsele intr'o formă determinată și desvoltată. Cu toate aceste, această pasivitate presupune activitate, fiind că, dacă cugetarea, începându-și acțiunea sa, și devinând cunoștință, îl diferite forme și se preface în diferite obiecte, apoi cu atâtă mai mult ea trebuie, la rândul său să se facă totu acea, ce ea devine, și pentru aceasta ratiunea pasivă are pentru sine pre ce activă, care-i servește de principiu său mișcătoru, prin mijlocul căruia ea devine acea, ce este singură de sine. Această ratiune activă este ratiunea în puritatea ei, și, ca astfel, ea nu depinde dela ceva materialu; de acea ea nu îl parte în mórtea corpului, ci, ca ratiune universală, ea este nemuritoră și eternă. Aici dualismul lui Aristotel îarăși se manifestă; și este evident, că această ratiune activă se raportă către spiritu astfel, precum Dănu către natură; ambele lature nu stau aici în nisice raporturi esentiale una către alta. Precum ratiunea divină nu intră cu totul în viața lumei, aşa și ratiunea umană în viață sensibilă; ea stă mai pre sus de suferințe, ea este nematerială, și cu toate aceste, ca spiritu, ea trebuie să fie legată de materie; ea este o formă pură, ce se cugetă pre sine, și cu toate aceste, ea trebuie să fie distinsă de ratiunea divină, care are cu precisiune aceași formă. Nu trebuie să ne indoimă, că astfel de definitiuni decurgă din defectul, de a intelege și a explica intru'nă modu regulatul ambele lature, umană și divină.

ETICA LUİ ARISTOTEL.

§ 3. Raporturile eticei cu fizica. Manudusă Aristotel și aici de inclinatia sa spre studiul naturei, el a cău legătura etica cu fizica mai strâns, decât predecesorii săi, Socrat și Platon. Dacă Platon a cău credutu imposibilu, de a vorbi despre fericire în respectul raporturilor reciproce dintre omeni, ne plecând dela ideea fricirei absolute, apoi Aristotel a cău disu din contra, că fericirea absolută, ideea fericirii nu ne poate pre noă agăta nicăcum în cunoșterea fericirii, care este posibilă omenilor și realisabilă în viața practică. Numai fericirea re-

lativă, numai moralitatea în viața umană, și nici-cum fericirea în sensul ei universal, pote să fie, dupre părerea lui, obiectul eticei. De acea, Aristotel studiasă fericirea cu preferință în raporturile ei cu sciutele capacități naturale ale omului, ca scop, către care tinde insuși natura. El privesce la moralitate în omu, nu ca la unu ce pur intelectual, ci ca la inspirația inclinatiilor naturale, ca la apropierea lor de scopurile morale. Pentru dinșul virtutea nu este sciință, ci dezvoltarea normală a tendinței naturale. Tesa, că omul dupre natura sa este unu animal socialabil (ζέν πολιτικὸν), servește pentru Aristotel premisa principală și supoziția fundamentală a doctrinei despre republică. Cu această legătură a elementelor fizice și morale, se explică polemica lui Aristotel contra ideei lui Socrat despre virtute. Socrat aș pusă esența moralității în acțiunea ratională, care dirigează inclinatiile sensuale și scie a disputei de dinsele. Cu modul acesta virtutea și sciința erau pentru dinșul unul și același lucru. Ci prin aceasta se nimicesc, dupre părerea lui Aristotel, momentul patologic, ce intră, conform construcției naturei noastre, în fie-care acțiune morală. Aristotel afirmă, că fundamentul capitalu a virtutii este nu ratioane, ci că acest fundament se află în sensatiile naturale, în inclinări și în dorințe, fără de care ar fi neînțigibilă fie-care acțiune; el vede pre acest fundament în proprietatea naturală a spiritului, în dorință, care la începutu tinde instinctiv spre fericirea, care corespunde naturei umane, și care mai apoi devine conștiința morală. *Nu-mai din virtutea naturală se formează virtutea morală.* Pre acest fundament Aristotel dispută posibilitatea, de a pute fi virtutea imvețată; noi devenimu virtuoși nu prin mijlocul dezvoltării cunoștințelor noastre, ci prin mijlocul exercitiului, care îndreptăsește spre fericire imaginatiile naturale și dorințele; le învață în bine și le desvață dela reu; noi ne facemu virtuoși prin exercitiul în fapte bune și morale, precum noi devenimu muzicantii, exercitându-ne în muzică în arhitectură. Pentru virtute nu e de agiușu numai cunoșterea bine-lui, trebuie încă să ne întărimu în bine și să ne formăm caracterul moralu și bunu, care se poate compune astfelu numai în urmarea deținerii perpetuale și a exercitiului în bine. Sciința e necesară pentru cunoșterea bine-lui și din acel punct de privire, ca în diversele casuri să lucrăm conform cu natura lui; ci ea nu poate să producă în voea noastră tendință permanentă spre virtute; din contra, ea singu-

ră se conditionează cu voea, fiind că voea ră denaturășe sciința și o pune pre calea amăgirei. Și așa, trei condițiuni suntu necesarie, pentru ca omul să se facă bunu: *natura, deprinderea și rationamentul*. În aceste definiții punctul de privire alu Aristotel este diametralmente opus punctului de privire a lui Socrat. Socrat aș admis elementele morale și fizice, ca pre doă opiniuni, și privé la faptele morale bune, ca la nisec urmări a sciinței rationamentale. Aristotel din contra, privé la sciința moralitatei, ca la o urmare a faptelor morale bune și vidé în elementele morale și fizice doă trepte a unia și a același dezvoltări.

a). *Fericirea supremă*. Fie-care actiune are unu scop, ci nu fie-care scop pote la rândul său să fie numai mijlocul pentru realizarea unui scopu nou. Din contra, trebuie să existe unu scopu finalu și supremu, trebuie să existe unu ce de o asemenea natură, către care noi amu tinde chiar pentru dinșul singură; *acest ceva este fericirea supremă și absolută*. Toti concadă relativ de numirea acestei fericiri supreme; pre dinsa o numesc norocu, ci despre norocu există discuții. La întrebarea, în ce constă fericirea omului? Răspunsul pote să fie numai acela, că acest norocu trebuie să aibă raporturi către nisec proprietăți particularie a naturei umane, că el trebuie să conste în actiunea, care ar decurge din aceste calități proprii și ar rădica natura omului la trăpta esenției perfete, ce iar procura simțul satisfacției complete. Ci particularitatea omului se formează nu prin sensațiunile sensibile, ce suntu lui comune cu animalele, ci prin rationamentu. Prin urmare multemirea, ce constă în satisfacția instințelor, pote să formeze fericirea animalului, ci ea nică-cum nu e în posibilitatea de a compune adeverata fericire a omului. Proprietatea distinctă a omului se compune din actiunea rationamentală a spiritului. Omul este dispusu de narură și de rationamentu spre actiunea ratională, spre usarea ratională a capacităților și a puterilor lui înăscute. În acesta și constă destinul și fericirea lui. Cine e activu, pentru unul ca acesta multemirea ce mai supremă și mai bună se cuprinde în insuși actiune, în realizarea ei fără de pedice și cu norocu. Și așa, fericirea este acea posibilitatea multemirei, care în același timp este actiunea morală și bună, și astfelui de actiune morală și bună, care, ca conformă cu natura, și ca o energie nemărginită prin nimicu, aduce omului tot-o-dată satisfacția ce mai supremă și este, prin urmare, multemirea. Actiunea și multemirea aș o legătură na-

turală și ne'ntreruptă, și, trecute în conunirea lor prin viața perfectă, compună fericirea. De aici definitiunea lui Aristotel despre fericire, că *ea este acțiunca perfectă practică în viața perfectă*.

Ci dacă în urmarea unei asemene definițiuni s'ar pără, că Aristotel privescă la acțiunea, conformă cu natura, ca la unu ce, care se satisfacă prin sine insuși și 'și formă singură fericirea sa, apoi totuști el n'ați perduț din videre, că fericirea perfectă depinde în multe priviri dela mai multe mijloace esteriore și ansamblare pentru acțiune, și încă dela alte fericiri, a căror dominatiune se află nu în puterea noastră. În adevăr, el cugetă, că pentru fericire e de a giunsu o cantitate mică de fericiri esteriore, și că în asemene circumstări sunțu simibile și cele mai mari nenorociri, ci cu totuști aceste el recunoște avutia, amicitia, viața congiulă, nobiltea naștere, frumuseță corporală etc., ca condițiuni mai mult sau mai puțin necesare pentru fericire, și, prin urmare, el crede, că fericirea pone la unu gradu ōre-care depinde de condițiuni esteriore. Acest momentu în doctrina lui Aristotel despre fericire are fundamentul său naturalu în modul privirilor lui empirice. Întorcând cu diligentă atenționea sa asupra a totuști acea, ce în apariția și prezentă experiență generală, el nu voiește a stabili într-unu moduclusiv, ca principiu, nici virtutea, nici acțiunea rationalentală, nici fericirea esteriore; fiind că experiența faptică probă, că una se conditionează cu celelalte. El chiar este de parte de privirea unilaterală, cu care filosofii posteriori negă pentru fericire totuști importanța circumstărilor esteriore.

b). *Notiunea despre virtute*. Noi amu vădutu din polemică lui Aristotel contra lui Socrat, că virtutea este productiunea acțiunilor morale, des repetite, calitatea, căpătată prin exercițiu, și deprinderea morală a spiritului. Ce felu este această deprindere, ea poate fi definită în modul următoru. Fie-care acțiune execută ceva, care se poate socoti ca obiectul său; ci fie-care obiectu este neperfectu, dacă luu și lipsesc ceva, au are unu ce de prisosu. Prin urmare, fie-care acțiune va fi neperfectă, întrucât prin dinsa se efectuează ceva mai mult au mai puțin; perfectiunea fiecăruia acțiuni constă în acea, ca în dinsa să se observe măsura necesariă, mijlocul între privațiune și prisosu. De acea virtutea în genere trebuie să fie privită, ca observațiunea în acțiune a mediului necesariu, ca unu mediu nu aritmeticu și nici absolutu, ci relativu la noi. Această relativitate se explică prin acea, că ce este satisfăcătoriu pentru unu omu, nu este astfelu pen-

tru celalaltă; și tot în acésta constă diferența dintre virtutea barbatului și a femeii, a pruncului și a sclavului. De asemene trebuesc luate în considerație timpul, circumstările și diversele relații. Din acest punct de vedere definiția mediului necesar și regulat tot-de-una va fi în dubiu. Si iar fiind că noi nu putem cu precisiune și plințate să esplorăm cuprinderea formulelor legislative, apoi putem să dice numai atâtă, că *alegerea mediului necesar este un lucru de domeniul determinației practice și a privirilor individuale a fiecărui om rationamentatoriu*.

Din acéastă definiție a virtutei în genere urmăse, că trebuie să fie atâte virtuți distințe, câte raporturi există, și fiind că omul intră în poziții noă, în care privire实践 de multe ori se prezintă dificultatea ce mai mare, de a afla adevăratul mod de acțiune, apoi domeniul virtuților particularie nu poate să fie mărginit de cantitatea lor determinată, (în opoziție de Platon), și prin urmare nicăi poate fi privită în toate amărunturile săle. Putem să numim numai primele virtuți capitale, și acéasta numai întrucât există nisice raporturi cunoscute, permanente și fundamentale în viața omului. Unul din aceste raporturi permanente a omului este, pentru exemplu, și relația dintre placere și desplacere; și asta în raportul către desplacere însamnă nicăi asă teme, dar nicăi nu se teme neconditionat, adică a avea bărbătie; iar mijlocul în raportul către placere este moderatia, ca unu ce de mijloc între pasiunea spre petreceri și indiferentism; observația măsușorii morale în viața socială, mijlocul între practicarea nedreptății și a tolerării ei, între egoism și indiferentism, acéasta este dreptatea. Tot astfel se pot defini și alte multe virtuți, și la fiecare din dinsele se poate proba, că virtutea ocupă mijlocul între doilea viciuri, care sunt contrarie în acea privire, că una prezintă licență, iar cealaltă privație. Amărunturile doctrinei lui Aristotel despre virtute au o importanță mai mult psihologică și practică, de cât filosofică. Aristotel imprumută noțiunile virtuților săle mai mult din usul practică a vorbelor, de cât dintr-un principiu consecint, ce ar motiva o asemenea împărtire. O absență totală de deducție și împărtire sistematică se observă mai ales în expunerea virtuților practice a vîtei. Unu carateriu mai mult științificu se vede și a avea împărtirea virtuților în etice și dianoetice; adică, în astfel de virtuți, care se ocupă cu inclinațiunile și pasiunile, și apoi în astfel de virtuți, care au în vedere cunoștința. Virturile de pre urmă,

ca cele ce decurgă din (νοῦς), care este principiul supremă în omu, ocupă, dupre Aristotel, unu locu mai 'naltă, de căt cele dintii. Intelepciunea, (θεωρία), este fericirea ce mai bună și mai pură; viața prudență și filosofică este trépta ce mai 'naltă a fericirei. Ci la acestă specie de virtută, nu pote fi aplicabilă definitiunea međiului regulatū; ele suntu separate, fără de nică o legătură cu celealte virtută, și se repetă același dualismu, care se presintă și în doctrina despre ratiune, care este oposită celoralte capacitate spirituale.

c). *Republica*. Dupre părerea lui Aristotel, fie-care individu separatu nu pote să fie nică virtuosu și nică fericitū. Educatiunea morală și actiunea morală, precum chiar și improprierea de miđlocce esteriōrie pentru realisarea ei se conditioneșă cu viața socială ordinată, care educă pre personele individuale in bine, li procură apărarea legilor, li dă aglutoriul celoralte membre a societăei și ocasiunea, de a practica virtutea. Ci omul dupre natura sa este născutu pentru societate; el este ființă sociabilă, și viața omului completă constă numai in comvețuirea sa cu seminii săi. De acea, republica este unitatea supremă in raportu către persone și familiă; personele individuale suntu numai părțile occasionale a intregului republicei. Ci Aristotel este departe de idea abstrată a acestor relatiuni, de idea, ce se vidé la Platon; el dispută rationamentele, aduse de cest din urmă in compozițiunea «despre politică». Pentru Aristotel scopul republicei constă in acea, ca să facă pre cetăteni ómeni morali și buni, și pre viața umană perfetă. Si acesta trebuie să se realizeșă nu prin miđlocul nimicirei dreptulu naturalu a individuilor și a familiei, ci prin destrugerea dreptulu de proprietate și de libertate personală. Republica, dice el, nu este o unitate simplă; proprietatea ei esențială constă in acea, că ea cuprinde in sine o multime de individe și mai multe societăti mici; ea trebuie să recunoșcă drepturile atât a unora, cât și a celoralte, și numai trebuie să colcure prin miđlocul legilor și a organizațiunei intelepte pentru acea, ca virtutea și desvoltarea perfetă a puterilor spirituale să devină, dupre posibilitate, proprietatea comună și ca puterea administrativă să rămână in mânilor cetătenilor virtuoși.

Intre diversele forme de organizațiune socială, Aristotel dă preferință administratiunei monarchice, dacă ea se exercită conform legilor și directiunei aristocratice. Condițiunea de pre urmă constă in acea, ca puterea să se afle nu in mânilor celor avuți, aă a masei

poporului, ci în mâna acelor cetăteni, cari, având o poziție materială asigurată, vor fi educati pentru acțiunea omnilaterală morală, și pentru acesta vor fi capabili pentru administratiune și apărarea societății. Acea republică e ce mai bună, unde administrația virtutea, și chiar dacă ar fi administratiunea în mâna unuia, a cărui multomeni. Aristotel însă nu afirma despre nici o formă de administrație, că ea ar fi ce mai bună. După părerea lui, ceea ce constă în a determina un idealul republicii, ei în aceea, ca să arătăm cu totă ocasiunea acea, ce este mai convenabil în respectul condițiilor naturale, climatice, economice, mintale și morale. Si aici Aristotel este consecință caracterului filosofiei sale; criticând și rationamentând, el se pune pe terenul experienței, refuzând căutarea și aflarea verității și a fericirii absolute și are în vedere numai veritatea și fericirea relativă, acea, ce este veritabil și realisabil.

SCOALĂ PERIPATETICILOR.

§ 4. Scăola lui Aristotel, numită peripatetică, având numai o ne-dependență relativă a doctrinei sale, ea n'așa avut și o influență mare și generală; de acea, noi ne mărginim aici numai cu amintirea ei. Teofrast, Eumenid și Straton, erai reprezentanții ei, cari s-au bucurat în trecut de o glorie mare. Precum în genere facă scările filosofice, astăzi și scăola peripateticilor s'aș mărginită exceptionalmente cu dezvoltarea detaliată și explicatiunea sistemelor lui Aristotel. Acolo, unde peripateticii s'aș cercat să desvolte mai departe acesta sistem, ei s'aș ocupat mai întâi de tot ce numai cu domeniul empiric, și a parte cu fizica; fiind că acesta așa corespunsă mai mult cu direcțiunea lor pozitivă și științifică, iar fundamentele rationamentale a sistemelor așa rămasă la o parte și ei n'aș intorsă atenția asupra lor. Mai departe de tot așa agiu în această privire fizicul Straton, care aș lepădată dualismul lui Aristotel dintre principiul rationamental și natural al obiectelor, și aș recunoscută natura, de unică putere a existenței, care le nasce pre tot, între care și pre cugătare, și le formează pre tot.

SECTIUNEA III.

FILOSOFIA DE DUPĂ ARISTOTEL.

Transitiune la filosofia de după Aristotel și diversele ei sisteme. Odată cu Aristotel ați despărțit și facultatea productivă a filosofiei grece; adică, în același timp și în legătură cu căderea vîtei și a spiritului grec. În locul sistemelor mari și universale a lui Platon și Aristotel, se ivescă acum sisteme unilaterale și subiective, care corespundă separatiunei generale a omului de lumea obiectivă și prin care se manifestă trăsura caracteristică a vîtei politice, religiosă și sociale a epocii ulterioare din existența Greciei, a epocii de după Aleșandru Macedon. Directiunea personală, ce său manifestătă mai întîi în sofistică, după adoa luptă a devenită dominatoră preste ruinele vîtei sociale și estetice a Greciei; persoana său emancipată de guvern și societate; ați despărțit cu plinitate afectiunea neconditionată a omului pentru unu sciut ordin de lucruri; de acum se începe dezvoltarea și satisfacția numai a persoanei, care a devenită nedependentă și său concentrată în sine insuși. Această direcție în dezvoltarea spiritului social se manifestă și în filosofie. Si de aici filosofia nu se dezvoltă mai mult în interesul sciintei pure și a politicei; din contra, filosofia devine numai unu instrument pentru persoană, cără filosofia trebuie să de acea, ce acum nu poate mai mult a-i da decăderea religioase natională și moralitatea; ea trebuie a-i da omului convicția filosofică, căptătată prin cugetarea liberă și relativă la cestiunile religiose, metafizice și morale; a-i da o privire solidă asupra lumei, ca manuducători în viață și în acțiune. La totul privește acum din acestu punct de vedere practică, ba chiar la logică și fizică. Ce intîia trebuie să comunice adevărata cunoștință, care ar fi putut pune persoana mai sus de toate indoelile trecătorie; iar a două să de explicațiile necesare despre fundamentele ultimarie a totu, ce există, despre D-Deu, natură și esență omului, pentru că să scimă, cum trebuie să ne referim către totu acea, de la care trebuie să sperăm și de ce să ne temem, și în ce să punem fericirea noastră, conform naturei lucrurilor. Cu modul acesta, sistemele filosofice de după Aristotel dintr-unu punct de vedere prezintă unu progresu în dezvoltarea spiritului uman; din dinsele se vede, că la filosofie

incepă a privi serios ; ea trebuie să ilocuescă religiunea și datenele ; ea trebuie să dețină pentru viață veritatea ; ea devine credință, dogmă, convicțiune, după care individul își determină viața sa și acțiunea, și în care el caută repausarea și fericirea sa. Ca o consecință a acestora se prezintă tendința spre asigurare, și spre cunoștință legilor, spre acea, de astă pune pre unu teren solid ; acum sunță părăsite transcendentalitatea idealismului lui Platon și filosofisarea ipotetică a lui Aristotel ; filosofia se pune pre unu teren real și a experienței imediate esterioră și interioară și de aici apoi tinde a desvolta o privire consecință asupra lumii, care nu lasă nimic nedeterminat. Mai în special filosofia tindă, la a ilătura dualismul filosofiei lui Platon și alui Aristotel, de a rezolva intru'nă modă definitivă cestiușea, despre impăcarea tuturor diferențelor și a contradicțiunilor dintre esistența subiectului și a obiectului, a spiritului și a materiei ; și ale pune intru'nă singură fundamentă. Filosofia trebuie să esplice totul, nelăsând nimic neexplicat și nedeterminat. Și chiar pentru acăstă directiune, filosofie de după Aristotel îi lipsesc, pre de altă parte, afectiunea scientifică și nepasionată pentru obiect ; ea devine unu dogmatism, care voiesce veritatea numai pentru subiect, și de acea devine unilaterală. Filosofia acum apreciază nu atâtă insușă lucrul, nu atâtă insușă cunoștință, pre cătă consecință subiectivă a cugetării ; ea cauță veritatea, deducând-o dintru'nă principiu și indicând-o în totu domeniul esitentei. Eca pentru ce, contra acestui dogmatism să rădică cu aceași decisiune scepticismul, care negă posibilitatea fiecării cunoștințe reale ; în acest scepticism său exprimată tendințele luptei sofistice și megarice, care au fost duse până la resultatele cele mai extreme.

Intre sistemele filosofice a periodului, ce au urmat după Aristotel, locul cel întâi îl ocupă stoicismul. În dinșul se manifestă subiectivitatea, ca unu ce universal și cugetătoriu ; în dinșul se rădăcă la principiu teoretic și practic acest element general a subiectivității, adică, a cugetării, și domină preste totu acea, ce este particulariu și unitariu. Fiecare esență separată este numai producția unei rațiuni spirituale, ce viasă și actionează în totă lumea ; iar rațiunea unică și universală este esența obiectelor. Eca pentru ce și omul nu are altă insemnatate, de cătă de a fi subiectivitatea universală, pusă de asupra tuturor esențelor particularie și unitarie ; el tre-

bue să caute fericirea sa în viață conformă cu natura și ratiunea, și nu în obiectele esteriore și nici în multemirea personală.

In opoziție directă cu această doctrină se află *epicureismul*. În dinșul *subiectul se mărginesce cu placerea pur-personală*; fericirea lui este repausul spiritului filosofic; el se depărtează de ori-ce preoccupații, caută să scape de dorințele nemoderate, iar în lumea obiectivă ie parte într'atâta, intru cât ea îi servește, ca mijloc de satisfacție a proprietății sale personale.

Scepticismul concade în tendință acestor două sisteme numai întrată, ca *subiectul să nu se preocupe și să nu se nelinișcă de nimic*, ce este *esterior*; numai scepticismul speră să ajunge acăstă poziție prin mijloace negative, adică prin indiferentismul către totuști, ce este obiectiv, și depărtarea dela totă cunoștință și voință determinată.

Același caracter de subiectivitate are și ultima sistemă filosofică a anticității, *neoplatonismul*. *Rădicarea subiectului până la insenătatea neconditionată*, ecă cestiușa, în gîurul cărăi să învîrtească acăstă sistemă. Dacă, pre de altă parte, neoplatonismul se ocupă cu discuțiile obiective despre Dumnezeu și raporturile lui cu finitul, apoi motivul spre acăsta săce în interesul, de a indica transiția permanentă dela obiectul absolut la persoana omului. Pentru acăsta și aici principiul dominatoriu este *interesul subiectivității* și chiar marea fecunditate a determinațiilor obiective are fundamentalul său numai în ace circumstanțe, că subiectivitatea aici a căpătat o importanță neconditionată.

CAPITUL I.

S T O I C I S M U L .

Personele, ce reprezintă stoicismul și privirile lor generale asupra filosofiei. Fundatorul scolioi stoice a fost Senon, ce s'a născută pre la 340 n. de Christ, în orașul Cition din insula Cipru; și de națiune nu era atâtă grecă, pre cît finiciană. Senon, perdition în urmarea unei naufrângeri totă avea să și manudusă de o inclinație internă, s'a apucat de filosofie. La începutul el a fost elevul canticului Crates, apoi a trecută la megaricul Stilpon, și în fine la aca-

demicul Polemon. Cu modul acesta aă petrecută doă-decă de ani. În fine Senon, comvingândusă în necesitatea unei filosofii noă, aă deschisă într'unul din porticele Atenei, ce era ornată cu portretele lui Polignot (πολύγωνος) o scolă propriă, membru căria s'aă numită stoică, dela numirea greacă a porticului de πολύγωνος. Spună, că Senon cinci-decă și opt de ani aă fostă căpitenia scoliei stoice și că el aă terminat viața sa de bună-voă, fiind forte bătrânu. Moderatiunea lui și abstinența morală erau renumite în anticitate, și viața lui trecusă în proverbă. Pre-monumentul, rădicată lui Senon de Atineni după moarte lui, era scrisă, după părerea lui Antigon regele Macedonie, una din laudele cele mai mari, că adică, «viața lui Senon aă corespunsă filosofiei lui». Succesorul a lui Senon aă fostă Cleant din Asos, în Asia mică, continuatorul fidelă a doctrinei imvechităriului său. După Cleant aă urmată Crisip, care s'aă născută în orașul Soli din Cilicia și care aă murită pre la 208 n. de Christ. El aă fostă sprigenu capitală a scoliei stoice; aşa că despre dinșul vorbău: «dacă n'ar fi esistată Crisip, apoi n'ar fi esistată și stoicismul». În totu casul, pre dinșul trebuie să l'credemă fundatorul capitală a doctrinei stoice; fiind că pentru stoicii posteriori el aă fostă obiectul unui respectu distinsu și l'credéu de o autoritate necontrafață. Găudecând după tradiționă, el era unu scriitoriu aşa de fecundă, în cât aă scrisă nu mai puțin de 705 cărti, și se dice, că el aă vorbită despre unul și același obiectu de mai multe ori și aă avută datina de atranșerie, ca probe aă exemple, cu preferință din poeti. Din toate compozițiunile lui pone la noi n'aă agiună nici una. Cu Crisip se termină sirul filosofilor, care au fundată scola stoică. Reprezentanții ei ulterior aă fostă mai mult eclectici, precum, pentru exemplu, Panetiu, amicul lui Scipion cel Tânăr, care aă scrisă o compoziție despre obligațiuni, ce mai pre urmă aă compusă fundamentalul cărtii lui Ciceron *de officiis*, și Posidoniu, a căruia lectiuni filosofice l'ea ascultat Ciceron, Pompeiu și alții.

Stoicii aă pusă filosofia în legătura ce mai strânsă cu viața practică. Pentru dinșii filosofia este doctrina despre intelepciune în interesul practicu, unu exercitiu de actiune în virtute, preparatoriu pentru dinșa, sciință despre acele axiome fundamentale și principii, pre baza căror trebue să se fundeze viața morală și bună. După opinionea stoicilor, instructiunea, sciințele și artele suntă ceva de prisosu, și secundariu, dacă noi cu dinsele ne ocupăm pentru cu-

noscință lor numai; omul trebuie să tindă numai spre intelepciune, spre cunoșcerea divinităței și conform acestei intelepciuni să dispună viața sa. *Logica indică metodul, prin care noi putemă a căpăta adevărata cunoștință. Fizica contine doctrina despre natură și ordinul universului. Etica trage din amândoe concluderii pentru viața practică.*

LOGICA STOICILOR.

§ 1. In logica stoicilor este observabilă tendința spre aflarea unui criteriu subiectiv, adică a unui semn distinctiv a verităței, prin mijlocul căruia ar fi posibil să distingem reprezentatiunile vere de cele false. Acest moment în doctrina stoicilor e de insenmată pentru caracterul dogmatică filosofiei de după Aristotel. După părerea stoicilor, fiecare cunoștință provine dela impresiunile obiective, provocate în noi de obiecte, și dela experientele obiective sensibile, precare rationamentul le intrunesce în idei; cunoștință provine nu dela subiect, ci dela obiect și pentru acesta anume ea este și veră. Ci cu toate aceste este posibil, că reprezentatiunile subiective a facultății noastre imaginarii să se amestice cu reprezentatiunile adevărate, formate în noi de obiecte; de aceea se nasce întrebarea, în ce mod putem noi să distingem aceste două specie de reprezentatiuni, cum putem noi cunoașce, că adevăratele reprezentatiuni sunt vere, iar cele false neveră? Criteriu pentru acesta servește evidența impunătoare și puterea comvingătoare, cu care o reprezentatiune încearcă să legă de spiritul nostru. Despre reprezentatiunea, ce are o asemenea evidență, și necesitatea și forța de voare pre spiritul nostru în recunoșcerea ei de veră, noi trebuie să conchidem, că ea nu este lucru a facultății reprezentative, ci productiunea obiectului real; afară de acestă evidență comvingătoare a reprezentatiunilor, nu este altu criteriu, fiind că noi cunoștem obiectele numai prin mijlocul reprezentatiunilor noastre. Și așa, teoria stoică a cunoștinței este unul ce de mijloc între epicureism și idealism. *E sigură numai acea, ce să aibă cunoscută de experiență sensibilă, ci avem noi în adevără experiență sensibilă, și nu, acesta se poate rezolva numai prin impresiunea comvingătoare a subiectului despre veritate, care formează în dinsul unei din reprezentatiuni.*

FISICA STOICILOR.

§ 2. Ce privesce pre *fisică*, în care stoicii se apropiă de Eraclit, apoi ei se distingă de predecesorii lor, și anume Platon și Aristotel, prin explicația omnilaterală a principiului, că *in genere nu există nimicu fără de corpă*, și că totu, ce există, totu obiectele, suntu corporale; așa noi acum amu văduți, că în logică ei caută a deduce totu cunoștință din impresiunile sensibile. Acest sensualismu și materialismu a stoicilor se pare curiosu în directiunea lor ce moralo-ideală; cu atâtă mai putin el pote să fie explicațu din punctul lor de videre dogmaticu. Existența ideală pentru dînsii este nesatisfăcătoriă, luată în sensu obiectivu și esențialu; raporturile insă și acțiunile obiectelor suntu ideale, iar obiectele singure trebuie să fie corporale. Tot-o-dată lor li se pără imposibilu, ca idealul să potă actiona asupra corporalulu, spiritul asupra materiei și vice-versa; totul, ce actionează unul asupra altua, trebuie să fie de același genu; prin urmare spiritul, divinitatea, sufletul suntu de asemenea corpuri, ci numai de unu altu genu, decât corpul nostru și de căt materia noastră. Urmarea ce mai de aproape și mai directă a acestei tendință a stoicilor, care constă în nimicirea a totu dualismul dintre spiritu și materię, așa adusu *panteismul lor*. Dacă pănă la dînsii Aristotel așa separatu substanța divină de lume, ca pre o formă pură și eternă de materia eternă, apoi stoicii, rămânând consecință, nu puteau să admită această împărțire, care ar fi pututu să escludă totu acțiunea reală a lui Dumnezeu de deasupra lumiei; a separa pre Dumnezeu de materia ar fi însemnatu pentru dînsii, a prescrie lumiei o independentă falsă; ei conunescu pre Dumnezeu și lumea întruna, ca pre o putere cu manifestația ei. Materie este pentru dînsii cauza pasivă a obiectelor, substratul eternu a acțiunii divine; Dumnezeu este puterea actionătoriă și formătoriă a materiei, prezentă cestei din urmă și strins-legată cu dînsa. Lumea este manifestația esternă a lui Dumnezeu, iar Dumnezeu este spiritul lumei. Cu modul acesta stoicii își prezintă pre Dumnezeu și lumea, ca pre o substanță identică siesi, care, fiind observată din partea capacității săle pasive și schimbătoriă, se numește materię; observată insă din punctul de videre a puterii active și identice siesi, ea se numește divinitate. Lumea nu are existență independentă, ea nu este existență mărginită, ea este creată de Dumnezeu,

care o vivifică și o administresă. Ea este o ființă mare și viață (ζῶον), a cărui spiritu retionamentatoriu este divinitatea; totul în dinsa este egalmintă divină, fiind că puterea divină totul egalmintă străbate. D-деу în lume este necesitatea eternă, care necesită pre totuș obiectul, de așa să supune legea neschimbabile; este providența ratională, care crease și formase totul, conform unui scop; este intelepciunea perfecță, care subține ordinul lumii, vivifică, și recompensă totuș, ce este bună, interdice și condamnă totuș, ce este rău. În lume nimic nu se poate separa, nu poate să ieșă din natură și marginile săle; totul se află într-o dependență neconditionată a ordinului lumii comună, principiul și puterea căruia se află în divinitate. Cu modul acesta de acum în fizica stoicilor s'a manifestat spiritul pur legală a filosofiei lor. Ca și Eraclit, ei sunt înimică neîmpăcată a arbitriului persoanei separate. Acest principiu a unității pentru totuș, ce există, țăru și aproprietă pre dinșii și în altuș sensu de Eraclit; ca și dinșul, stoicii primeau existența divinității, care se crede de dinșii, în urmarea principiului, espusă mai sus, corporală, adică de focă și puterea incălditorie, care, ca astfel, ea este puterea de viață în lume; ci acăstă putere îărăși disolvă în sine fiecare viață separată, ca apoi din nou să o producă din sine, și așa mai departe până la infinită. El a numită divinitatea, când respirație ratională, care străbate totă lumea; când focul creatorului, care formează și nasce pre totă lumea; când eterul, care după dinșii nu se distinge de focul creatorului. În fața acestei identificări a divinității cu lumea, în urmarea cărui totă creație lumii a devenită pentru stoicii o dezvoltare a vîței divine, cealaltă doctrină despre lume s'a formulată fără ușor. Totul în lume se pare lor inspirație de viață divină; totul se dezvoltă din întregul divin și într-o existență separată, și din nou se disolvă în întregul divin, formând cu modul acesta învertirea în cercu necesară, unde se schimbă producerea permanentă cu dispărerea. În acăstă învertire circulară rămâne permanentă numai acest întreg, care etern se tot nasce. Pre de altă parte, în acest întreg și lumei nimic nu există din întâmplare, nimic nu există fără de scop; și acea, ce există într-un mod cu totul real, este ratiunea. Chiar răul, în nisice sciute margine, aparține perfectiunii întregului; fiind că el este condiția virtutii, precum, pentru exemplu, nedreptatea este condiția dreptății. În genere universul nu ar fi putut să fie mai bună și mai conformă cu scopul său, decât el este.

ETICA STOICILOR.

§ 3. Etica stoicilor se află în legătura ce mai strânsă ca fisica lor. Fisica așadar ce mai mare importanță ordinului ratională a universului, și lău făcut să fie măntinută de mintea divină. Acest punct il atinge etica, punând legea supremă a actiunilor umane și prin urmare totă conformitatea cu legea morală a viteză în dependență de partea rationătorii, în conformitate cu legea naturei în genere. Fericirea supremă, așa scopul supremu a tendințelor noastre constă în acea, ca noi să supunem viața nostră legile generale a lumii și să viăm conform armoniei universului, așa și naturei. «*Supunendune naturei*» așa «*viind conform naturei*», că principiul moralei stoicilor. și mai precis. «Viasă conform naturei teles cei rationamentale, întrucât ea nu a devenit artificiale așa falsă, ci s-a conservat în simplitatea sa naturală; fiind în știință ta și în voia ta acea, ce te făcut natura, adică o parte ratională a unui întreg rational; tu trebuie să fiinsuți ratiunea și să te afle în relație cu întregul rational a lumii, în locu de a fi nerational și ate supune vointei proprii. În același constă destinul tău și fericirea ta, fiind că numai prin același cale vei scăpa de totă contradicție, ce se află între natura ta și ordinul lucrurilor, existând afară de tine, și încă vei prepara o viață, care urge ca unu curent plăcut și nu văluos». Din acest principiu a moralității, în care tot-de-o-dată se vede și ideea stoicilor despre virtute, decurg cu o necesitate logică particularitățile moralei stoice.

a). *Privirile stoicilor asupra raporturilor dintre virtute și placere.* Odată cu cerința conformității în viața naturei, particularul se supune generalului, și se exclude prin același fiecare scop personal și prin urmare și placerea, ca o poziție din cele mai individuale. Plăcerea, ca decădere a energiei morale, în care singură constă fericirea, așa putut să se pară stoicilor numai unu reu, numai o mărginire în viața fericită. Cineanță așa afirmat, că placerea în genere, neconformă cu natura, nu este scopul ei și dacă alii stoici așa declină întrucâtva dela același severitate a privirilor lui, și așa admis, că placerea poate fi privită, ca conformă cu natura, ba din partea și ca fericire, apoi ei cu toate acestea se tină strins de păreră, că placerea nu are nică unu preț moral, și nu este scopul naturei. Ea este unu ce, care numai ocasionalmente se legă cu acti-

unea ne'ntreruptă și regulată a naturei; plăcerea nu este actiune, ci o poziune pasivă a spiritului. În acăstă privire constă totă severitatea doctrinei stoicilor despre moralitate; totu ce e personalu se negă, fie care scopu esterioru a actiunei trebue să fie streinu de moralitate; a lucra cu prudență, că unicul scopu a vietei.

b). *Fericirile esteriore.* Într'o legătură directă se afă acăstă privire a stoicilor cu privirea la fericirile esteriore. Virtutea este pre de oparte unicul scopu a omulu, ca fiind ratională, iar pre de alta, unica lui fericire și norocire; fiind că numai rationarea internă și puterea spiritului, numai voința, conformă cu natura și actiunea, facu pre omu fericitu, și îi potu da imvingerea asupra ocasiunilor și a pedicelor din viața esternă. De aici urmăse, că pentru viața morală suntu fără de o mare importanță toate fericirile esterne, precum sănătate, avutia, ect. Aceste fericiri nu mărescă nicăi cum rationarea, puterea și demnitatea spiritului, ele potu fi usitate intr'unu modu, precum rationalentalu, așa și nerationentalu, și a deveni sorgintea atât a binelui, cât și a răului. Prin urmare ele nu suntu singure de sine o fericire, și ca astfelii se pot să socii numai virtutea. Omul virtuosu nu va fi nefericit, ne având fericirile esterne, așa fiind privatu de dînsele; așa nereeașă în actiunile esteriore nu este unu rău; unicul rău este ingăosirea și alteratiunea naturei (næxioz). Cistoicu, declinând în etică dela predecesorii săi, cinicii, admitu o treptalitate și între obiectele cele mai fără de preț, și că unele din dînsele, nefiind nicăi intr'unu casu fericiri morale, potu să fie cu toate aceste preferite și alese, potu să aibă unu preț ore-care și în viața morală, pre căt ele ușurăse viața, conformă cu natura. Așa, pentru exemplu, inteleptul preferă sănătatea și avutia, dacă lui iar presta să alége între aceste poziuni cu sérăcia și imfirmitatea. În acăstă alegere el trebuie să urmese principiulu rationalentalu; fiind că avutia și sănătatea agătuă cu toate aceste actiunea, și prin urmare și actiunea virtuosă, și o agătuă mai mult, decât sérăcia și imfirmitatea; ci inteleptul nu le poate lua de fericiri, fiind că ele nu suntu unu ce supremu, pentru care ar fi trebuitu cineva să sacrifice totul; a dispune de dînsele este mult mai imferioru, decât a dispune de virtute, cu care în comparație ele nu potu fi nicăi considerate. Din acăstă distincție între fericire și acea, ce merită numai preferință, se vede, cum stoicu pretutindine a căutat să

admită fericirea numai în sensul ei supremă și să exclude dela dinsațotă, ce e relativă.

c). *Distintiunea intre virtute și viciu.* Acăstă ideă abstrată despre virtute se exprimă chiar în caracteristicile oposte dintre virtute și viciu. *Virtutea este rationamentarea, actionarea regutată, conformă cu natura lucrurilor; viciul este o actiune contrară rationamentului, denaturată și care se află în opoziție cu natura și veritatea.* Si aşa, de aici conchidă stoicii, că acțiunile omului suntă așa rationamentale și libere de totă contradictiunea, așa nu; în cazul întii omul este virtuos, iar în al doilea vicios; ori că ar fi de neînsemnată contradictiunea între acțiuni cu rationamentul și natura. Virtuos e numai acela, care își virtuos în totul, iar vicios e fiecare om, care intru'nu sensu ore-care este nerationamentatoriu așa nebun; adică, cine e supus vre unei vointi, afectiuni, pasiuni, așa altu defect. Între absența unei contradictiuni și a altelor contradictiuni nu este nimic intermediatoriu, nu există stare de transiție, precum nu există ceva de felul acesta între veritate și falsitate. La acăstă concluzie agiungă stoicii încă și în urmarea convictionei, că actionarea adevărată și pur-morală este posibilă numai în cazul, când omul dispune de virtute în întregul ei, de cunoșință perfecționată și de puterea completă pentru realizarea ei. Virtuos e numai acela, care dispune de toate virturile fără excepție, iar de virtute poate cineva dispune așa în întregul ei, așa nici cum. De aici apoi decurge totă paradoxitatea stoică; că toate apucăturile bune suntă egale legale, și prin urmare egale bune, iar cele răle suntă egale legale și o dată cu aceasta și răele; nu există treptalitate între bine și ră, între virtute și viciu; între dinsele se află opoziția fundamentală și absolută. Cu toate acestea stoicii admită, că acțiunile legale, care după cuprinderea lor concadă cu virtutea, ci nu așa de sorginte virtutea în totă plinitatea și scopul ei, ocupă mijlocul între bine și ră, și numai ele nu așa nici unu preț în sensul moral.

d). *Doctrina particulară despre acțiunea morală.* Doctrina particulară despre acțiunea morală așa desvoltată în special acei stoici, carii s'aș făcută cu modul acesta fundatorii doctrinei despre obligații. Virtutea constă, după doctrina stoicilor, în cunoștință absolută, în puterea absolută a spiritului asupra nemultemirilor, în dominanța absolută asupra multemirilor și a pasiunilor, în dreptatea absolută, ce prescrie fiecărui obiect ace insemnatate, care îi apar-

tine în sistema intréagă a obiectelor. Conform acestora, obligatiunile se împartă în *obligatiuni*, respective la sine insuși și în *obligatiuni*, respective la societate.

Cele intii aă de scopă conservatiunea de sine ratională, conformă cu natura și care ilătără totu, ce e fără de folosu și contrariu naturei. Cele din urmă cuprindu în sine relatiuile individului cu societatea. Aceste relatiuni trebuie să determine prin asemănarea tuturor ómenilor între sine, și omul trebuie să împlinăscă totă obligatiunile de onestitate și umanitate, ce decurgă de aici în respectul aprópeliu. Viața socială decurge iarăși din asemănarea naturală a genului umanu. Acestei asemănări se opune împărtirea ómenilor după nationalitate și imperiu. Totu genul umanu ar fi trebuit să formeze o comunitate mare cu acelăși legi și drepturi. Stoicismul este cel intiu, care aă susținut idea cosmopolitismulu.

e). *Idealul inteleptului*. Dotrina stoicilor se termină cu reprezentatiunea *inteleptului*; ea trebuie să prezinte, pentru exemplu, și unu model pentru actiunile umane, care ară pută servi de ideală a virtutei, ori-care ar fi ea, agăunge numai ca acest ideală să fie o realitate precisă și conformă cu idea, apoi să desemnește intréaga ferire a subiectului, unită cu întregul virtutei. *Inteleptă este acela, care în adevără dispune de cunoștință ce adevărata, a lucrurilor divine și umane și de cunoștință și puterea moralei absolute, ce decurge din cunoștință ce adevărata*; de aici provine, că în dinsul se concentră totă perfectiunea umană posibilă. O desvoltare mai mare a acestor definitiuni s'ar păre și curiosă; fiind că o perfectiune absolută de felul acesta devine ne potrivită cu idea de individu. Că chiar pentru acesta stoicii ară prescrisă o importanță mai mare acestei perfectiuni; fiind că 'nalțarea subiectului particulariu pone la virtutea pură și completă, este o cerință, ce se manifestă în totă etica lor; și în aceasta constă distincțiunea caracteristică a eticei lor de ace a lui Aristotel, care cere numai virtuți particularii și relative. Inteleptul, dicu stoicii, scie totu, ce e posibilu, și intlege totul mai bine, decât ori-cine altul; fiind că el dispune de adevărata cunoștință a lucrurilor naturale, și de adevărata formătione a rationamentărei; el singură este adevărul bărbatului politicu, legiuitoru, oratoru, pedagogu, criticu, medicu, poetu, în óre-ce omul n'nteleptă tot-dé-una remâne brutu și neinstruitu, ori de câte cunoșcente ar dispune el. De asemenea inteleptul nu este mărginitu de lege și datine; fiind că el are

in sine bunul, ca legea sa propriă. In puterea acestei legi interne el este responsabil numai naintea sa insuși și el este domnul actiunilor săle proprii. In urmarea instruirei și a virtutei săle, el este liber de a semine in respectul ocupatiunilor și a modului de viață, și poate lucra in toate cercurile de actiune posibilă. El este avut; fiind că el poate a și căpăta totu acea, de ce are necesă și a nu dori acea, ce nu are. El e fericit in toate circumstările; fiind că el are fericirea in interiorul său, in virtutea sa. Din contra, ne'nteleptii in realitate nu dispun de nicu unu felu de fericiri interne și externe, de care ei își imagină, că dispun; ei nu dispun de aceste fericiri pentru cuvântul, că acestia nu au condiția fundamentală pentru adeverata fericire; adică perfectiunea spiritului. Respectiv la idea ulterioară, că adică, puterea interioară morală a spiritului este condiția necesară pentru fie-care capacitate și actiune și fundamentalul fie-căria fericiri adeverate, doctrina stoicilor despre virtute este in multe priviri veră. Ci in același timp și aici domină ace abstractiune, de care suferă totu sistema; acă intelepcione este nnu idealu, in realitate neexistându, in respectul căruia și chiar stoicii au convenit, că el nu are o realitate practică. Acăstă intelepcione este idea generală a perfectiunei, care e neaplicabilă in viață, dar cu toate acestea este pusă in astu-feliu de pozitie, că stoicii prin dinșa 'nalța la trăpta de principiu numai elementul comunu a subiectivității. Subiectul trebuie să devină absolutu, in locu de a fi, ca și mai nainte, o parte ocasională o societății; iar realitatea lui sboară in aeru și se amestecă cu idealul abstractu. Cu toate aceste meritul filosofiei stoice constă in acea; că, in o epocă de decădere, ea cu energie au susținut idea moralității și, deducând din doctrina despre moralitate elementul politico-naturalu, au desvoltat etica in formă de știință independentă și separată de politică.

CAPITUL II.

EPICUREISMUL.

Priviri generale asupra Epicureismulu. Mai in același timp cu stoicismul și cu putin mai timpuriu, s'a manifestată școala epicuréană. Fundatorul ei au fost Epicur, fiul unu Atenen, ce locuie in insula Samos; el s'a născut pre la 342 n. Ch.

după gese ană dela mórtea lui Platon. Despre gîuneță și instruirea lui noi dispunemă de nisce cunoscinte fórte superficiale. La anul 36 a etătei séle, ele aă deschisă o scólă filosofică in Atena, in capul că-ria el aă stată pónă la mórtea sa (270 n. Christ.). Sucesorii și elevii săi compunéu o societate compactă și strins legată prin legăturile de amicitia; și putem să dicemă, că in epoca de după mórtea lui Ale-sandru Macedonénul in genere viața socialo-amicală se pune in locul celei politice, care era dispărută. Insuși Epicur compară socie-tatea sa cu liga petagorénă; și diferența constă numai in acea, că Epicurenii nu aducéu avutul lor in casa comună, pentru cuvîntul că, dupre espresiunile lui Epicur, amicul cel adeverat să se increde ami-culuи său. Moralitatea lui Epicur fórte des este disputată; ci dupre mărturiile ómenilor celor mai de incredere, viața lui in tóte privirile aă fostă ce mai morală, iar persóna lui pre căt aă fostă demnă de respectu, tot pre atâta era și de simpatie. In genere, multe din plă-cerile brutale, ce se prescriu Epicurenilor, trebuie să fie privite, ca calomni. Epicur aă scrisă fórte multe opură, chiar mai multe și de căt Aristotel, in acéstă privire el cedă numai lui Crisip. El singură chiar aă contribuită la nimicirea operilor séle celor mai insémnate, și pentru ca doctrina sa să nu se pérde cu totul, aă estrasă punctele mai principale a filosofiei séle in nisce sentente, pre care imvătăcei săi trebuéu ale recita. Din aceste sentente, ce mai mare parte, aă agiunsă și pónă la noi.

PUNTUL DE PLECARE A FILOSOFIEI EPICURENE și IMPĂRTIREA EI.

§. 1. Directiunea lui Epicur se caracterisează in definițiunea filo-sofiei lui. El o numește astă-feliu de *acțiune*, carea prin mijlocul cunoscintei și a argumentatiunei conditionează viața fericită. Cu modul acesta filosofia pentru Epicur aă avută esențialmintea ună scopă practică și săa concentrată pentru acesta la Etică, care trebuie să ne imveță, in ce modă poate fi realizată viața fericită. Epicurenii aă ad-misă, e pré adeverată, împărtirea ordinariă a filosofiei, in logică, pre care aă numit-o canonica, in fizică și etică; ci logica se mărginescă la dinșii cu doctrina despre semnele verităței; ei o privău numai ca pre ună organă a fizicii, iar fizica există, dupre părerea lor, numai pentru etică, cu scopă, de a feri pre omă de pregiudeci și de bas-me, basate pre fenomenele naturei și care basme ară pută să impe-

dece fericirea lui. Cu modul acesta, noi întâlnim în epicureismul cele trei părți cunoscute a filosofiei, numai în ordinul imversu; fiind că logica și fizica există numai pentru etică. În espunerea noastră noi ne mărginim cu etica; fiind că canonica și fizica Epicurenilor prezintă prea putin interes științific, și în special fizica lor. Această știință la Epicuren se prezintă prea defectuosă și apoi ea în totul conține cu doctrina atomistică a lui Democrit.

MORALA EPICURÉNĂ

§. 2. Împreună cu alții filosofi a timpului său și cu Aristotel, Epicur a căutat, cum noi am și, bunul suprem în fericirea așa în viața ferice. Fericirea constă, după părerea lui, numai în placere, Epicur dice, că virtutea poate să aibă pentru noi preț nu singură de sine, ci întrucât ea își procură ceva pentru noi în sine, întrucât îi face viața plăcută. Cu toate acestea aici trebuie să cunoască mai precis definiția placerei și noi aflăm, că în acest punct Epicur diferă în trăsurile capitale de predecesorii săi, Cirinaci și. a) Aristip așa prescris de obiectul tendinței omului placerea momentană, Epicur în rândul său așa și, că obiectul tendinței omului trebuie să fie placerea permanentă și linistică, ca o poziție, ce să arătă continua în totă viață. De aceea *placerea ce adevărată constă în calcul și rationament*. Există multe plăceri particulari, care trebuie să fie neglijate; fiind că ele pot să ne aducă multe neplăceri. De asemenea noi datorim și suferi multe de acele, ce ne cauzează durere; fiind că după dinsele următoare o placere mare. b). Pentru cuvântul, că inteleptul caută bunul suprem numai pentru un moment, ci chiar pentru totă viață, apoi de aceea el mai mult intorece atenția asupra placerei și disiplacerei spirituale, de către corporale; fiind că ce înține se întinde, ca o reminescență și speranță asupra trecutului și a venitorului, iar a doua se mărginesc numai cu prezentul. Pre de altă parte, placerea spirituală constă în liniscea permanentă a spiritului inteleptului, în simțul demnității săle interioare și în abstragerea dela influența sortei. Cu modul acesta Epicur așa avut totuști cuvântul să dică, că este bine să fi neorocită fără de rationament și că inteleptul poate fi fericită chiar și în mijlocul torturilor. El așa putu și mai mult, și în acest caz noi vom vedea în dinșul nostru adevărată următoriu a lui Aristotel, de a pune placerea și fericirea în legăturile cele mai strinse

cu virtutea, și a afirma, că virtutea nu este separată de adevărata plăcere și că nu există viață plăcută fără de virtute și virtute fără de viață plăcută. Din astă cauză, el cred că amicitia, care, după opinia uneia Cirenaicilor, era necesară pentru intelept, ca mijlocul capitalu pentru fericire; fiind că amicitia este legătura omenilor cugetătorii, legătura solidă, care face pre viață luminosă și plăcută; amicitia nu aduce fericirea permanentă, cea ce plăcerea nu o poate face.

c) Dacă cialalti iedonici au pus bunul suprem în simțul după puțință positivă, puteric și incordatul a plăcerii, apoi Epicur, având în vedere posibilitatea fericirii, care să răspunde întregii vieți, nu a putut să se imvoască cu aceasta. El nu cere pentru viață fericită plăcerile cele mai caprițioase; din contra Epicur recomandă conformitatea vieții cu natura, multemirea cu putință, vigurozitatea și moderatiunea; el recunoaște doctrina sa de explicatiunea falsă; că adică, el ar recomanda plăcerile omenilor neabstinenti și pasionați, ca pre fericirea supremă; el se laudă cu aceea, că, având numai pâine de orez și apă, este mai fericit, de către Jupiter, și chiar se desgusta de plăcerile, care cer multe cheltuieli, și acesta nu pentru plăceri în sine insuși, ci pentru realele, ce decurg de aici. Cu toate aceste, acesta nu însamnă, că inteleptul epicurean trebuie să trăească, ca un cinic; el va petrece orice unde, va putea să facă acesta, fără de costul său, și va căuta să și procure mijloace, ca să trăească comod, cu demnitate și plăcut. Ci inteleptul, cu toate că nu este obligat, el poate să nu facă usoara de plăcerile cele mai fine; fiind că el în sine insuși are tesaurul cel mare a fericirii sale; fiind că el se bucură de plăcerea ce mai stabilă și mai adevărată, adică de liniscea spirituală și de neescitare. Cu modul acesta, teoria lui Epicur, în opozitie de plăcerea pozitivă a unor iedonici, termină cu o idee negativă pentru plăcere; fiind că Epicur *socotește plăcere numai absența suferinței și și a neplăcerii*, și, conform acestora, întrăptă actiunea inteleptului spre acea, ca el să scape de tot, ce este neplăcut. Omul, spune Epicur, face totul, ca să nu suferă durere, ca să nu se temă de dincolo; indată, ce el a ajuns la acest grad, natura lui este satisfăcută, și petrecerile nu pot nici-o-data să încrănească plăcerea, ci numai să-l distragă. De acea fericirea, după Epicur, este unu ce simplu și ușor de căpătat; și de ajuns numai să urmărească natura, și să nu ni amărăm viața, pre de o parte, cu dorinte de prisoane, iar pre de alta, cu frica de mai multe reale imaginarie. Între altele nu trebuie să teme de

mórte; precum și a trăi nu este ună rěu. De acea inteleptul nu se teme de mórte, de care ómeniř de ordinariu se temu; fiind că dacă noř esistăm, apoi mórte nu este și dacă mórte este, apoi noř nu esistăm. Când mórtea vine, ař noř murim, noř n'o simtim pre dînsa; fiind că ea este incetarea tuturor simțurilor. Iar acea, ce nu ni pôte cauša neplâcere, fiind aprópe de noř, cu atâta mař mult nu ne pôte escita, când ea este departe, când ea se presintă in venitotiu. Cu modul acesta doctrina epicurénă in totu locul se concetrésă asupra tendinței pur subiective, *de a aduce individualuř linisce și multemire; ea nu vorbesce nimică despre destinul moraluř a omuluř, ci numai ař nobilatuř, dupre putință, idea antică despre plâcere.*

DOTRINA LUř EPICUR DESPRE DIVINITATE.

§ 3. Epicur sublimésă teoriile sélé cu doctrina despre deř, in carii el pune idealul sěu de fericire. Dupre doctrina luř, *deiř ař formă de omuř, ci corpul lor nu are intindere, și ei nu sciu necesitătile umane.* Eř ducu in intinderile vage, intre lumele imfinite, o viařă linisită și neschimbabilă, acăria fericire nu pôte sese măresc. Din acéstă positiune a fericirei, in care se află deiř, Epicur conchide, că ei nu potu sě se ocupe cu dirigerea vîtei nôstre; fiind că fericirea constă in linisce. *Eř nu neliniscescu pre altiř, dar nică pre sine insuši.* De acea ei nu trebue a fi obiectul pregiudiciilor și a fricei, ce neliniscesce spiritul. Acești deř neactivi a lui Epicur, aceste forme nedestructibile și tot-o dată nesolide, aceste corpuř nemateriale stař, in adevăr, in o legătură fórte debilă cu restul sistemei luř, ci cu tóte aceste pentru fericirea omuluř representatiunea divinităților trebue se fie curătită de totu elementul inspăimîntătoriu, iar pre de altă parte, acéstă doctrină trebue să fie tinută in ast-feliu de formă, in cât ea ar puté se servesc nu spre refutatiunea, ci spre afirmatiunea doctrinei lui Epicur despre fericire.

CAPITUL III.

SCEPTICISMUL ȘI ACADEMIA CE NOA

Ca o concluziune a tuturor acestor directiuni subiective, ař fostă scepticismul, care ař ruptă cu plinitate legătura dintre subiectu și

obiectū, negând tótă veritatea obiectivă, tótă cunoștința obiectivă și tótă sciința obiectivă. Inteleptul scepticismului se concentrasă în sine insuși și socote de veritate acea, ce personalmente "ise pare lui astfel".

In acéastă epocă trebuie se distingemă în genere, Scepticismul antic, Academia ce noă, și Scepticismul ulterior.

SCEPTICISMUL ANTICU.

§ 1. Principiul scepticismului. Căpitenia scepticilor antici a fostu Piron din Elea, contemporanul lui Aristotel. Fiind că el n'a lăsatu nimicu scrisu, apoi marturul cel mai veritabilu a părerilor lui Piron este elevul și devotatul lui, Timon din Flios, pronomită *silograful* (de la σίλλος sarcasmu și γράψω scriu), care a compusă o satira filosofie grece preexistănde. Directiunea fundamentală a acestor filosofi sceptici era, ca a stoicilor și a epicurenilor, mai ales practică; și filosofia, dupre dînsă, trebuie să facă pre omenei fericiți. Ci ca să simă fericiți, noi trebuie să scimă, ce felu suntu obiectele, ce ne'ncungiușă și cum, prin urmare, noi trebuie să ne referim către dinsele. La întrebarea intâia scepticii respondă: «că cunoșterea reală a obiectelor intrece puțină minte umane», fiind că noi videm obiectele nu aşa, cum ele suntu, ci cum ni se prezintă. Representatiunile noastre despre obiecte nu suntu nicăi vere, nicăi false; fiind că noi nu putem intru'nă modu determinatū a afirma despre nimicu. Nicăi sensatiunile, nicăi părerile noastre despre obiecte nu ne instruescă în acea, ce este veru; fie că răia teze filosofice, fie că răia păreri putem să ţărumă o părere contrară; de aici părerile diverse ale omenei, și în special a filosofiei în respectul unuia și a același obiectu. In acéastă imposibilitate de cunoștință obiectivă și de sciință, adevăratele raporturi a filosofiei este abstinerea cu plenitudine dela cugetare și dela tótă opiniunea categorică. Ca să înlăture tótă afirmatiunea pozitivă, scepticul usase tot-de-una expresiuni, în care se manifestă dubietatea, precum de exemplu: *e posibilu, poate să fie, poate deveni, mi se pare, că nu pot să spui nimicu*; și la expresiunea de pre urma ei uneori adăugău: *chiar și în ace privire, că că nu pot să spui categoric*. Cu acéastă abstinere dela cugetare ei credă ași realisa scopul lor practică, adică fericirea; fiind că, dupre cum ei dică, după abstinerea dela cugetare urmărește, ca o umbră,

imposibilitatea spiritului, adică unu daru ocasionalu a furtunie. Cine se bucură de dispositiunea sceptică, acela tot-de-una viasă în limisce, fără de ocupatiuni, fără dorință, într-o apatia perfectă, care nu scie nimică, nici de bine și nici de rău. Între sănătate și imfirmitate, între morțe și viață nu este nici o distincțiune; astfel, și fostu, după cum se spune, principiul lui Piron, pre care el își baza *apatia sa sceptică*.

Desvoltarea principiului sceptică. E usor de percepută, că scepticii își adună materialul pentru opiniiile lor mai ales din expunerile polemice și din părerile dogmatistilor. Ci principiile lor nu erau profunde și forțe des se compună numai din erori dialectice, care forțe ușor puteau se fiu refutate, și uneori chiar din minutiositate vagă. Scepticilor antică lise prescrie usarea următorelor dece tropuri sceptice, care nu suntă altu ceva, de cât nisă intorseturi au argumente, și care suntă, după totă probabilitatea, adunate și esplicate nu de Piron și nici de Timon, ci de Enesidem, care au trăită mai târziu, și, după cum se pare, indată după Ciceron. Abstinența dela cugetarea determinată ei o fundă: a) pre diferența dintre idei și impresiunile sensibile, ce în genere există la omeni. b) pre individualitatea spirituală a omnilor, pentru care și obiectele unuia se prezintă întru'nu modu, iar alta in altul. c) pre dispositiunea distinctă a insușii senselor, relativ de proprietățile obiectelor, și pre increderea, că sensile noastre nu suntă satisfăcătorie pentru cunoșcerea obiectelor. d), pre dependența reprezentatiunilor noastre despre obiecte, provenite dela diferențele pozițiunii spirituale și corporale ale omului. e) pre diferența pozițiunii obiectelor, in raport cu cître noi și intre dinsele, adică pre distanța lor. f), pre acea, că noi nimică nu cunoșcem întru'nu modu directu, ci prin mijlocul unui intermediatoru, precum e aerul g), pre acel faptu, că impresiunile, provocate de unul și același obiectu, potu se fiu intre sine cu totul distințe, conform diferențelor de cantitate, temperatură, coloare și mișcare. i) pre dependența reprezentatiunilor noastre de deprindere; fiindcă acea, ce este mai nou și rară, lucra asupra noastră in altu modu, decâtă acea, ce este ordinariu. l). Pre relativitatea tuturor ideilor; fiind că toate calificativele esprimă numai raporturile obiectelor intre dinsele, și cu reprezentatiunea noastră. m). Pre distincțiunea modulu de viață, a datenilor, a legilor, a reprezentatiunilor mitice și a opiniiunilor dogmatice, după care se distingă omeni.

ACADEMIA NOĂ.

§ 2. Principiile și sistema ei. Septicismul, introdusă fiind în scola lui Platon de Arcesilaū pre la 316—241, așă avută aici o mai mare insenmătate, decât în pironismă, și mai ales în urma rea luptei lui cu sistema stoică. Pentru această luptă scepticismul a căutată punctul său de rađimă în autoritatea, de care se bucura operile lui Platon, precum și în tradițiunile despre doctrina lui orală. Arcesilaū n-ar fi putută ocupa în Academie catedra de imvățătoriu, dacă el n-ar fi fostă convinsă singură și n-ar fi convinsă și pre imbaterei săi, că privirile lui asupra abstinerei dela cugetarea determinată concadă în esență cu privirile lui Socrat și a lui Platon, și că el numai restabilisce insenmătatea ce adevărată și primară a platonismului, când exclude metodul dogmatică filosofiei. Tendința lui Arcesilaū aă primită o impulsione directă dela opoziția sa cu sistema pur dogmatică, ce s'aă ivită cu putin mai nainte în scola stoică și ave pretenția, de așa în tōte privirile o ameliorare a sistemei lui Platon. De aceea Ciceron observă, că Arcesilaū aă indreptată tōte combaterile lui sceptice și polemice contra lui Senon, fundatorul doctrinei stoice. Arcesilaū aă disputată mai ales doctrina stoicilor despre cunoștință, aducând de argumentă contra ei, că și reprezentatiunile false potă să aibă puterea impresionătōrii de comvingere și că fie-care reprezentatiune duce numai la formarea de opinii și nici-o-dată la formarea de cunoștință; de aceea Arcesilaū nega existența criteriilor, prin mijlocul căroro noi amăpută să ne asigurăm în veritatea cunoșintelor noastre. Dacă în acea, ce noi afirmăm, dice el, să ar contină și veritatea, noi cu tōte aceste noi amăpută să ne asigurăm despre dīnsa. În acest sensă el dice, că e preste putință, de a sci ceva, ba chiar și acea, că noi nu scimă nimic. Si cānd e vorba despre moralitate, despre alegerea binelui și respingerea răului, atunci noi datorim, după opinia sa lui Arcesilaū, să urmăram probabilitatei, și se ascultăm ace părere, pentru care noi putem să aflăm mai multe fundamente și tot-o-dată și cele mai bune; cu modul acesta noi vomă lucra bine și vomă fi fericiți, fiind că o asemenea conduită este rationamentală și conformă cu esența luerului. Dintre reprezentanții posteriori a academiei cei noi, aici potă fi cităti numai Carnead (214—129), a căruia filosofie constă în polemica contra logicei, fizicei și teologiei stoici-

lor. Ocupatiunile luă positive constau în încercarea, de a formula doctrina despre metodul cugătăreļi probabile; acăstă este o simplă încercare a doctrinei filosofice despre probabilitate, și o determinație a diverselor trepte a probabilități, cunoștința cărora Carnead o crede necesară, și în special pentru viață practică. Academicii mai posterioři se reintorcă la metodul eclectico-dogmaticu.

SCEPTICISMUL ULTERIORIU.

§ 3. Scepticismul antică aă reîmviată încă o dată, în epoca decăderei filosofiei grece. La acăstă epocă aparținăse săcepticii cei mai însemnatăi în respectul scientific și aă propagată scepticismul Ene-sidem, Agripa și Sest Empiricul. Agripa în particulariu se baza pe acea că, că nimică nu trebuie să rămână nedemonstrată, și tot-o-dată fie-caără demonstrație la rândul ei are nevoie de altă demonstrație, și așă mai departe, până în infinită. Sest Empiricul, adică unu medic grec din secta empirică, ce aă vietă în giumătatea intâia a secolului altreiile după Crist. El nășă lăsată doă compoziții, din care una este intitulată *ipotezele*, care face descrierea lui Piron în trei cărti și compoziția *contra matematicilor* în noi cărti. În aceste compoziții poate cineva găsi cu tōte amăruntimele obiectunile, ce aă opusă scepticismul antică contra cunoștinței probate a obiectelor.

R OMANII.

Romanii năă luată o parte independentă în desvoltarea filosofiei. Din timpul, ce ocupătionea cu filosofia și literatura grăcă aă incepută așă respăndi între Romani, în Roma aă înflorită și aă găsită adeptii cele mai însemnante sisteme filosofice grece, și în special Epicureismul în Luceretiu și stoicismul în Seneca. Acăstă săă incepută mai ales din acel timp, când trei din cei mai renomiti reprezentanți a instructiunii și a elocinței atice, adică academicul Carnead, peripateticul Critolaŭ, și stoicul Diogen, aă venită la Roma în calitate de reprezentanți ai Atenei, și Grecia, devenind îndată, după acăstă, provinția romană, aă intrată într-un mod văduț în relaționi de aproape cu Roma. Si cu tōte aceste în Roma filosofia năă primită nică o desvoltare văduță. Totă filosofisarea romană era dominată de unu

caracteriu eclectică, care cu ce mai mare chiaritate se manifestă la unul din scriitorii cel mai influenți a Romanilor, precum e Ciceron. Cu toate aceste, ne înțînd contul de absența originalităței, a independenței și a rigurozității scientifice în filosofia popuraria a lui Ciceron și a scriitorilor semini lui, noi nu trebuie să desprețuim cu totul producțiunile lor; fiind că ei au pus fundamental și au ajutat transiunea filosofiei în educațiunea comună.

CAPITUL IV.

NEOPLATONISMUL.

Date cronologice, biografice și istorico-filosofice a neoplatonismului. În neoplatonism spiritul antic a făcut cercarea ce mai posterioară și tot-o-dată desperată a filosofiei monistice, adică, a aceleia filosofii, care nimic separatiunea între subiectivism și obiectivism. Această cercare a fost făcută de dinsul, pre de-o parte, din punctul de vedere a subiectivismului, și în acăstă privire el se află pre aceași trăptă cu filosofisarea subiectivă a epocii de după Aristotel, iar pre alta, neoplatonismul se interesă nu mai puțin și de dezvoltarea determinațiunilor obiective a ideilor sublime metafisice, a absolutului; el formulează sistema filosofiei absolute și în astă privire concade cu filosofia lui Platon și Aristotel, cu care însă se află și în legături esteriore, dându-și de temă a stabili platonismul primariu. Și așa, neoplatonismul din doar puncte de privire este punctul de concluziune a filosofiei antice; în dinsul filosofisarea antică pentru ultima oară său reîmfortătă, ci totu în dinsul filosofia antică său și disolvată cu plinitate.

Representanțele cel întâi, tot-o-dată și cel mai însemnatu a neoplatonismului este Plotin din Licopolis, în Egipt. El a fost imvețăcelu a lui Amoniu Saca, care pre la începutul secolului al treile a propusă filosofia lui Platon în Aleșandria, ci n'a lăsatu nică unu felu de compoziții scrise. Plotin a filosofisat în Roma pre la anul al patru-decilea a etatei sale, adică între 205-270. El a spus părerile sale în formă de rationamente fugitive și fără de nică o legătură, care dupre voința lui după moarte a fost puse în ordiu și publicate în şese eneide, din care fiecare contină în sine câte noi cărți; acăstă înșirare său făcută de Porfiriu imvețăcelul lui cel mai

renumită. Porfiriu, s'aș născută la 273 și aș propusă și el în Roma filosofia și arta oratorică. În seculul al patrulea neoplatonismul lui Plotin aș treceată din Roma și Aleșandria în Atena, unde s'aș stabilită în Academie. Între neoplatonicii seculului al patrulea, și totodată între imvețătorii lui Porfiriu, cel mai însemnată locușă în Iamblic, iar între platonicii seculului al cincile Proclu (414—485). Cu căderea și alungarea paganismului de creștinism, care în acest timpă devenise dominătoriu, aș dispărută și acăstă ultimă floră a filosofiei grece. *Caracteristica comună a tuturor filosofilor neoplatonici este inclinatia spre visiune, teosofie și teurgie.* O mare parte din dinși s'aș ocupată cu magia, iar cei mai însemnați din dinșii aș declarată, că vădu revelații și visiuni, că disprețuiesc venitorul și că facă minuni. El erau precât ierofanți, tot pre atâtă și filosofi și aș manifestații tendință, de a funda o astă-feliu de filosofie, care ar putea să corespundă creștinismului și totodată să devină și religiune universală.

În espunerea următoriă a neoplatonismului vomă urmări mai ales pre Plotin.

POSIȚIUNEA SUBIECTIVĂ A ESTASULUI.

§ 1. Resultatul tendințelor filosofice, ce aș preexistată neoplatonismului, aș fostă scepticismul, care se poate socoti, ca o recunoștere a defectuoșității intelepciunii stoice și epicureene, ca nisec raporturi cu totul negative a mintei umane către totă cuprinderea pozitivă și teoretică. Ci din cauza acestei negații scepticismul aș agiună la unu scopă cu totul opusă de acela, la care el tindă; el aș voia să facă pre inteleptă asă pune într-o apăță perfectă, și aș realiza numai necesitatea unei refutații perfete și a unei lupte cu toate privirile positive; în locușă de repausul, ce trebuie să aducă scepticismul, el aș născută absolutul, și o neliniște neîmpăcată de nimică. Acăstă neliniște absolută a conștiinței, ce tindă la unu repausă absolută, aș procura într-un mod imediată în spirită dorință imfocată și neliniștită de asă elibera de astă posibilitate, de a afla o cuprindere pozitivă și satisfăcătoare, care ar fi putută sta mai pre sus de toate obiecțiunile sceptice. Și anume acăstă tendință atât de dorită spiritului umană aș găsită expresiunea sa istorică în neoplatonism. Subiectul tinde la a cuprinde și așa impropriu absolutul, la al avea într-un

modū imediatū in interiorul său, adică, nu prin cunoșința obiectivă, nu printru'nă mijlocu dialecticu, *ci dē dreptulă prin rădicarea mistică a subiectulu in forma contemplatiunei immediate și a estasului*. Cunoscerea verităței, afirmă Plotin, se posede nu prin argumentații une și nică prin una din aceste conditiuni și nu atunci, când obiectele rămână afară de persóna cunoscetoriă, ci atunci, când dispare totă distinciunea dintre subiectul cunoscetoriu și obiectul cunoscutu; cunoșința este tendința spiritului spre sine insuși; nu noi contemplăm ratiunea, ci ratiunea se contemplă pre sine; pre altă cale, e preste putință a agăunge la cunoșință. Ci noi trebuie să mergemă mai departe de acăstă contemplație mintală, unde subiectul și obiectul sunt separate; trăpta ce mai sublimă a cunoșinței este contemplația supremă a unicului principiu a obiectelor; astă-feliu de contemplație, în care spiritul mai mult nu se separă de acest principiu suprem și în positiunea unei asemenea transportații el se atinge chiar de insuși absolut, se simte plină și luminată de dinsul. Cine a căuta agăunsu acăstă unificare pură a sa cu divinitatea, acela dispărușă chiar cugetarea pură, pre carea el a căuta o părere într'acel timp; fiind că acăstă cugetare a căuta fostă numai o mișcare și admite distinciunea între subiectul contemplătoru și obiectul contemplat. Acăstă cufundare mistică în divinitate, a cău în principiu unităței, acăstă dispărere în absclută dă neplatonismulu unu caracteriu cu totul distinct în comparație cu celelalte sisteme filosofice pur grece.

PRINCIPIILE COSMICE.

§ 2. În legătura ce mai strinsă cu teoria estasului se află doctrina neplatonicilor despre cele trei principii cosmice. La cele două principii care a căuta și mai nainte admise în spiritul lumei și în ratiunea lumei, ei a căuta unită incă și unu al treilea, care este principiul suprem, unitatea finală a tuturor diferențelor și opozițiilor; el este astă-feliu de unitate, în care dispare distinciunea eternă, în care el se nimișcescă părere la simplitatea unei esente. Ratiunea nu este acăstă esență simplă; fiind că în dinsa se cuprinde contradicțiunea substantei engenerării și a obiectului cugetat și mișcarea provine dela ce intia spre a două; ratiunea este unu ce ne simplă, iar ratiunei nesimpe trebuie să preexista esența simplă. Si aşa, dacă este necesar, ca să existe unitatea tuturor lucrurilor, pentru cunoscerea ei trebuie să ne-

'nălțămă mai pre sus de ratiune și să ne urcăm până la unitatea absolută. Pre acéstă esență primariă Plotin o numește cu nume difereite, precum, prima, unitatea, fericirea, esența ce mai pre sus de totuști, ce există. Așa Plotin privesc și la idea esistentei, ca la o determinație de trăpță a doa a ratiunei, cu care ea formează în ordinul ideilor mai supioare trăpță a doa. Cu toate aceste Plotin prin aceste nume nu voiește să exprime cu plinătate esența unității primarie, ci numai o indică metaforic. El îi negă cugetarea și voința, fiind că neavând nevoie de nimic, ea nu este energie, ci stă mai pre sus de energie; viața nu este proprietatea ei; ea nu este esența, nu este ceva, nu este esență, și ei nu împinge niciodată una din categoriile cele mai generale a esistentei, așa că ei îi prescrie numai atribute negative. Cu o vorbă, *ea este unitatea primarie neexprimabilă și n'nteleghibilă*. Plotin a căutat prin toate mijloacele să și stabilesc principiul primariu, ca o simplitate absolută, ce exclude totuști determinațiunile și prin urmare, care nu se află niciodată într-un fel de raporturi cu altă esență. Ci el nu este în stare, de a continua acésta absuritate, indată ce el se născă, de a spune în ce mod din acésta esență primarie a cărui curs totuști celealte esențe și în special cum a cărui curs cele două principii cosmice. Ca să aibă fundament pentru doctrina sa de emanatiune, Plotin se vede nevoie să recunoască și a cugeta principiul primariu, ca principiu producătoriu, relativ la principiul secundariu.

DOTRINA NEOPLATONICILOR DESPRE EMANATIUNE

§ 3. Fie-care doctrină despre emanatiune, și prin urmare și a neoplatoniciilor, reprezintă lumea, ca o emanatiune de rađe, a cărui reversare a divinității, așa că fie-care emanatiune mai puțin imediată a cărui departare are un grad mai mărginit de perfectiune, de către principiul ei și prin urmare suma esențelor reprezintă o treptătate de raporturi. Focul, dice Plotin, emană căldură, neoa frig, obiectele mirosoare aromă; totuști obiectul organicu, indată ce să aibă agăunsă plenitudinea dezvoltării sale, produce ceva, semință și sies. Totuști în acest mod, și din ființa ce mai perfecție, absolută și eternă emană, în urma unei abundențe de perfectiune, acea, ce este de asemenea eternă și după principiul său cel mai perfect; adică *emană ratiunea, a cărui spiritul universal*, ca o reflecție imediată și un tip a unității pri-

marie. Plotin este fără avută în expresiunea pentru a exprima, că unitatea primariă prin această emanatiune de răde, a căi producerea ratiunei, nu perde nimic și nu se imputină pre sine. După unitatea primariă, ratiunea este esența ce mai perfecță. Ea conține în sine lumea ideilor, totușă neschimbabilitatea și esența ce adevărată. Despre superioritatea și măretia ei noi putem să ne formăm o idee, când vom observa cu atenție lumea sensibilă, colosalitatea ei și frumusețea, regularitatea mișcării ei cei neîntrerupte, și apoi când ne vomuși cu mintea la prototipul lumii, la esența lumii rationamentale a cugetărilor, când vom contempla obiectele cugetătorie în puritatea lor, și în esența lor netrecerii, și vom recunoaște, că ratiunea este cauza și domnul lor. Pentru ratiune nu există trecut și venitoriu; pentru dinșa există numai unu present permanent; de asemenea pentru ratiune nu există succesiunea în intindere, precum și schimbarea în timp; ratiunea este eternitatea pură, iar timpul este numai o imitație a eternității. Precum ratiunea decurge din unitatea primariă, așa la rândul său din dinșa *decurge etern spiritul universal*, din cauza cărui procesiune ratiunea nu suferă niciodată o alterație. Spiritul universal este reflecția ratiunei, care ratiunea însofitește ratiunea în lumea exterioară; el încorporează ideile ratiunei în materie sensibilă, și acastă materie este unu ce nedeterminat, fără de proprietăți, fără de esență, ea ocupă locul ultimului și cel mai imferior în ordinul gradatului a emanatiunii. Cu modul acesta *spiritul universal este creatorul lumii văduve*, pre care el îl formează din materie, ca expresiunea sa proprie, pre care el îl umple și îl înviasă și căruia el îi comunică mișcarea circulară. Cu aceste se termină ordinul emanatiunii și noi în procesul treptatului a emanatiunii nemuritorii din sus, dela divinitate, în gios, la reflecția adevărată esență, a lumii sensibile; cea ce aș și fost scopul doctrinei despre emanatiune.

Spiritele separate, ca și spiritul lumii, viață o viață amfibie, între principiul suprem, ratiunea și lumea sensibilă, imferioră; ele uneori sunt legate cu lumea și ieșă parte în sortile ei, uneori ele se reintorc la principiul productiunii lor, care este ratiunea. Din lumea ratională, care este patria lor primordială și proprie, spiritele așteaptă în lumea obiectelor, fiecare intru-nuță timp determinat pentru dinsele, și nu intru-nuță moduș întâmplătoriu, ci după necesitatea

internă, și cu töte aceste ele nu s'aă despărtită cu totul de lumea ideilor; ele viasă precum intr'o luine, așă și in cealaltă, și ca și rađele sōrelui, ce in unul și același timpă atingă sōrele și pāmēntul. Cu modul acesta, noi né'mū reintorsă din noă la punctul, de unde amă plecată, espunēnd filosofia neoplatonică; și destinul nostru dupre acéstă filosofie pote să conste numai in acea, ca să intörce mēru cuge-tările și tendințele nōstre spre patria nōstră, propriu ăsă, spre lumea ideilor, și să eliberăm partea ce mai eminentă a persoñei nōstre de participarea in lumea materială prin miđlocul omorîrei corpului, adică a ascetismului. Dar indată, ce spiritul nostru s'aă rădicată pōně la lumea ideilor, pōně la reflesiunea bunului și a frumosuluř primordialuř, atunci el realisase scopul filialuř a tuturor dorintelor și tendințelor séle, prin miđlocul conunirei imediate cu D-žeū, prin miđlocul contemplatiunei entuziaste a unitătei primariă, in care el se perde.

PRIVIRI CRITICE ASUPRA NEOPLATONISMULUI.

§ 4. Din töte aceste se vede, că filosofia neoplatonică este ună monismă, și prin urmare corona filosofiei antice, intru cât ea tinde să concentreze totă adunătura esistentei intru'nă punctu finaluř. Ci fiind că neoplatonismul află principiul său supremă, din care el deduce totă esistența, nu pre calea naturei și a ratiunei, nu pre calea cugetării independente, ci prin miđlocul estasului, a nimicirei mistice, a ascetismului și a teurgiei, apoi el se poate socoti, ca o incercare desperată, de atrece preste margenele filosofiei, și a agăunge, prin urmare, la disoluțiunea filosofiei antice.

SECTIUNEA IV CRESCINISNUL ȘI SCOLASTICA.

CAPITUL I. CRESCINISMUL

IDEA CRESCINĂ

§ 1. Caracterul vietei morale a Greciei, chiar și in epoca desvoltării ei cei mai mari, constă in supunerea subiectului lumei obiective, adică naturei, republicei etc. O eruption completă intre spirit și natură incă n'aă sosită. Subiectul incă nu s'aă concentrat in sine

insușă, el încă nu s'așă perceptu pre sine în însemnatatea sa absolută, în infinitatea sa. Cu sfârșirea vîtei grece, în epoca de după Alexandru macedonean, s'așă inceputu și acăstă erupțiune. Consciință, negând importanță lumei obiective, s'așă concentratu asupra sa insușă; și tot-o-dată cu acăstă reintorcere s'așă ruptu și puntea, ce ducă dela lumea esterioră la ce interioară. Consciință, care încă nu se concentrasă cu plinitate, trebuie să se pară acum veritatea și divinitatea nu de o cuprindere, ce ar apărtine la lumea noastră. Și éea, că din acăsta se manifestă simțul de nenorocire, simțul unei dorințe nesatisfăcute înlocuiesc pre unitatea ce atât de neantătorie dintre spirit și natură, care forma proprietatea timpurilor de aură a vîtei sociale și estetice a Grecilor. Neplatonismul a făcutu încercarea ultimă și desperată, de a ajunge la veritatea, care se află, după dinisul, în cealaltă lume. În teoriă neplatonismul a încordatul forțe puterile săle mințiale, iar în practică el a ucisă pre omul sensibilu prin ascetismu, și acăstă pentru cuvîntul, de a poseda veritatea, de a o smulge și a o apropie prin forță de omă. Ci acăstă încercare n'așă fostu incoronată de sucesu și filosofia antică s'așă terminată cu disoluția perfecță. Cu modul acesta filosofia antică s'așă impărtită într-un dualismu, care nu s'așă pututu nică într-un modu impăca. Acăstă obligație, așă luată asuprășii Cescinismul. El așă recunoscutu, de principiu său, aceași ideă, pre carea n'așă pututu să o percipe mintea antică; adică idea conunirei esentiale a elementului divinu cu cel umanu. *Incorporarea divinităței*, éea idea fundamentală și speculativă a Crescînatării. În practică însă, fiind că la inceputu cescinismul așă fostu un fenomen religiosopraticu, el se manifestă în idea de impăcare a omulu cu D-dea și în cerința renoirei omulu, care constă în instruirea spirituală și în streformarea părții sensibile a omulu prin spiritul de religiositate; cea, ce e în opoziție cu ascetismul purnegative. Din acest timp monismul așă rămasă caracterul și directiunea fundamentală a tutelor filosofii moderne. Și filosofia modernă așă inceputu, de unde așă rămasă filosofia antică; și anume, reintorcerea cugătării și a conșintării asupra sa iusă, care formează caracterul filosofiei de după Aristotel, servește pentru Descart ca punct de plecare. De aici așă mersă filosofia modernă mai de parte, la intermediatorul rationalentalu dintre subiectu și obiectu și la impăcarea acelei contradictiuni, pre care n'așă pututu să o impace filosofia antică.

CAPITUL II.

FILOSOFIA SCOLASTICA.

Istoria filosofiei scolastice. Fără de timpuriu, încă în operile apologetilor seculului al doilea și apărintilor aleșandreni, Crescînismul așeunat în contact cu filosofia contemporană, și în special cu platonismul. Mai pre-urmată, în secolul al noilei, Scotu Erigen așeunat cercarea unei impăcări a ideilor crescînd cu doctrina neoplatonismului; și numai în adona gîumătății a evoluției mediu, și anume cu începerea secolului al unsprezecelea, s'așeunat filosofia crescînă în sensul propriu, așeunat numita scolastică.

CARACTERIUL ȘI PRINCIPIUL FILOSOFIEI SCOLASTICE

§ 1. Caracterul scolasticăi constă în conunirea dogmei cu mintea cugetătorească, a credinței cu sciință. Înăuntrul dogmei din biserică, căreia ea îi datoră formularea sa, și aducînd-o în școală, și făcînd din teologie obiectul propunerii universitarie, sciința căută să-și restabilească dîptepturile săle și să apropie dogma de subiect, care pînă în acest timp se afia în opoziție cu cunoștința; ea era privită, ca o veritate esterioră. Se manifestase o serie de încercări, care tindă la adăudirea ecclasiastice forme unei sisteme scientifice. Ce intîia sistemă dogmatică completă apărtine lui Petru Lombard (1164); el așeunăt-o în patru cărți, compuse din sentente, care fără des s'așeunăt de scolasticii posteriori. Tîrziu sistemele scolastice plîcă dela supozitia fermă, că credința ecclasiastică este veritatea absolută; și e de observat, că filosofia scolastică niciodată n'așeunat preste acăsta supozitia; tot-o-dată tîrziu aceste sisteme se dirigă de interesul, de a atinge acăstă veritate revelată și dată, de a urca dogma la forma de rationament. «*Credo ut intelligam*». Acăstă sentență a lui Anselm, care așeunăt începutul și fundamentalul directiunei scolastice, s'așeunat semnalul a tîrziu scolastice. Si în adevăr, ea așeunăt uscă pentru rezoluția cestuielor săle de agerimea ce mai distinsă, și care cele mai de multe ori, trebuie să o spunem, era numai o formulă silogistică, și așeunăt construită pre acăstă masimă tîrziu construcțiunile scientifice, ce ni amintescă arhitectura templelor gotice. Respîndîntu fiind fără mult studiul filosofiei lui Aristotel, care era

BIBLIOTECĂ
CENTRALĂ A UNIVERSITĂȚII
BUCUREȘTI

numită filosofă cu preferință, acest studiu a să servită pentru scolastică de fontână a terminologiei și de fundamentă a construiunilor sistematice. Compositiunile lui Aristotel a să fostă espligate de cei mai renumiți scolastiți, și tot-o-data ele erau respectate și de Arabi, precum de Aviten și Averoes. Scolastica său agiunsă desvoltarea sa ce mai supremă, atât în artă, cât și în metodul său, prin cei doi reprezentanți ai ei renumiți; adică prin Toma Acinatul (dominicánu 1274) și Duns Scot (franciscanu) 1308). Ei a să fundați doă scăole, între care din acest timp să a să împărtășă totă teologia scolastică; una din dînsele său pusă de principiu supremă ratiunea (intellectus), iar cealaltă voea (voluntas) și în urmarea acestei distincțiuni de principiu teoretic și practic, fiecare din dînsele a săgiunisă a avă directiuni, esențialmente distincte între dînsele. Ci tot aici se începe și decadenta scolastică; pentru că principiul ei cel supremă a să deveniți și punctul de reințorcere spre disoluție. Rationalitatea dogmei, unitatea credinței și a sciinției a său fostă supozițiunile și tendințele ultimare a filosofiei scolastice; ci acăstă supoziție a să cădă, terenul metafizicei scolastice rationamentale a să dispără în data, ce a să începută a privi cu Duns Scot la teologie din punctul de vedere practic. Cu distincțiunea direcțiunilor filosofice în practică și teoretică și mai ales cu despărțirea cugătării de existență, filosofia și nominalismu său separată de teologie, cunoștința de credință; sciința a să începută și privită, ca mai superioară credinței și autoritatei în filosofia modernă, și conștiința religiosă în reformație a să ruptă legăturile cu dogma, care se tină numai în tradiție.

NOMINALISMUL, REALISMUL și CONCEPTIONALISMUL.

§ 2. Alături cu mișcarea comună a scolasticăi, său desvoltată și ideile opuse dintre nominalismu și realismu. Începutul acestor opozitii trebuie sălă căutăm în raporturile scolasticăi cu filosofia lui Platon și Aristotel. Nominaliștii se numeau acei filosofi scolastiți, pentru că ideile generale a universale erau nisice nume simple și vagi, ne având reprezentări reală. După privirile nominaliștilor nu există generalitate, nici genuri, precum și nici specie; totul, ce există, este unitate, particularitate și obiecte isolate; și pentru acela nu există nici rationamentare pură a să subiectivă, ci numai nisice reprezentări a obiectelor particularie și a observațiunilor sensibile. Din

contra realisti, dupre exemplul lui Platon, recunoscă ideile generale o realitate obiectivă, exprimând caracterul lor prin formula: «*universalia ante rem*». Opoziția acestor două direcțiuni s'a manifestat la începutul între Rostelin și Anselm, din cără cel întâi s'a dat în partea nominalismului, iar al doilea într-o realismul; și începută astă opoziție cu dinșii, ea se prelungesc în totuș periodul scolastic. Cu toate acestea, chiar de prețimpul lui Abelar (născut în 1079) s'a format o a trea direcție intermediată între privilegiile nominalistice și realistice, care încă din acest timp au început să modifică și deveni dominatoră și care se manifestă prin formula: «*Universalia in re*». După această școală, ideile generale sunt produsul cugătării și a reprezentării, ci tot-o-dată ele au și o realitate obiectivă chiar în obiecte, de la care aceste idei nu ar putea să fie abstragă, dacă ele nu ar avea unu continuum chiar însuși în obiecte. Această identitate de cugătare și existență este supozitia fundamentală, pe care se basă toate aprecierile dialectice a scolasticilor. Toate argumentele lor se fundă pe supozitiile, că totuș acea, ce se demonstrează silogistic, există în realitate cu aceeași formă, cu care ea se prezintă și în cugătarea logică. Cu căderea acestei supozitii au dispărut și terenul filosofiei scolastice, și cugătării, care negă totuș obiectivitatea, nu încă rămasă altă, decât astă concetra in sine însuși. Și în adevăr, această distrugere propriă a scolasticei s'a început cu Vilhem Ocam (1347). El a fost un luptător cu influență contra aceluia nominalism, care a făcut să își simtă puterea preținta în începutul filosofiei scolastice, dar acum el s'a prezentat invincitorul mai ales contra aceleia forme a filosofiei scolastice, ce în acest timp nu era mai mult viguroasă, precum era și de desmembrată; el, cu alte vorbe, a ruinat construcția dogmatismului scolastic și a făcut căderea lui neînlăturabilă.

TABELA
DE
MATERIA, ESPUSĂ IN ACÉSTĂ PARTE A ISTORIEI
FILOSOFIEI.

	<u>pag.</u>
Dedicatiunea	II.
Prefața	V.

INTRODUCTIUNEA

§ 1. Notiuni despre istoria filosofiei	1
§ 2. Impărțirea istoriei filosofiei.	6

PARTEA INTIA
FILOSOFIA ANTICĂ.

SECTIUNEA I.

FILOSOFIA ANTERIORĂ LUI SOCRAT. CARACTERUL SI PRINCIPIILE
FILOSOFIEI PÖNĚ LA SOCRAT

CAPITUL I.

FILOSOFIA IONICĂ.

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

CAPITUL II.

PETAGOREISMUL.

§ 1. Prinzipiul petagoreismului	13
§ 2. Aplicatiunea acestui principiu	15

CAPITUL III.

ELEATHII.

	pag.
§ 1. Principiul filosofiei lui Senofan	17
§ 2. Principiul filosofiei lui Parmenid	18
§ 3. Principiul filosofiei lui Seson	20

CAPITUL IV.

ERACLIT.

§ 1. Principiul schimbăreſ	22
§ 2. Focul	23
§ 3. Transițiunea către atomismuſ	24

CAPITUL V.

FILOSOFIA LUI EMBEDOCLU ȘI A ATOMISTILOR.

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

CAPITUL VI.

FILOSOFIA LUI ANASAGOR.

§ 1. Principiul ratiunieſ (voūc)	32
§ 2. Anasagor pune capăt ſteaua realismuluſ, ce aу precedat lui Socrat	33

CAPITUL VII.

SOFISTICA.

§ 1. Diversele direcțiuni a sofisticeſ	36
§ 2. Importanța sofisticeſ în istoria culturieſ	37
§ 3. Sofistiſ capitaliſ	38
§ 3. Transițiune către filosofia socratică, caraterul perioaduſ următoruſ	41

SECTIUNEA II.

FILOSOFIA LUI SOCRAT. — PLATON ȘI ARISTOTEL —

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

CAPITUL I.

FILOSOFIA SOCRATICĂ.

§ 1. Sursele filosfiei socraticice	50
§ 2. Caraterul filosfiei lui Socrat.	51
§ 3. Metodul socraticu	53
§ 4. Dotrina lui Socrat despre virtute	55

CAPITUL II.

SOCRATICII NEPERFETI.

§ 1. Antisten și cinicu	58
§ 2. Aristip și cirinaiciu	60
§ 3. Euclid și megarenii	61
§ 4. Platon, ca discipul perfetu a lui Socrat	62

CAPITUL III.

PLATON.

§ 1. Desvoltarea internă a filosfiei și a activităței literară a lui Platon	67
§ 2. Impărtirea sistemei lui Platon și ordinul părților ei	73
§ 3. Dialectica lui Platon. — a). Idea despre dialectă. b). Idea despre sciință. c). Dotrina despre idei și produțiunea ideilor d). Espunerea pozitivă a doctrinei despre idei. e). Raporturile ideilor cu lumea fenomenelor. f). Idea fericirei și divinitatea	74
§ 4. Fisica lui Platon. a). Natura. b). Spiritul	87
§ 5. Etica lui Platon: a) Fericirea supremă; b) Virtutea; c) Republika	92
§ 6. Priviri generale asupra filosfiei lui Platon	99
§ 7. Academia antică	ib.

CAPITUL IV.

ARISTOTEL.

	pag.
§ 1. Logica și Metafisica. — Notiuni despre dinsele și raporturile lor. a) Logica b) Metafisica	104
§ 2. Fisica lui Aristotel. — a) Condițiunile generale a totuș, ce există în natură b) Universul. c) Natura în sensu restrinsu. d) Omul	118
§ 3. Etica lui Aristotel. — Raporturile eticei cu fizica. a) Fericirea supremă. b) Notiunea despre virtute. c) Republica.	122
§ 4. Scola peripateticilor.	128

SECTIUNEA III.

FILOSOFIA DE DUPĂ ARISTOTEL.

CAPITUL I.

STOICISMUL.

§ 1 Logica Stoicilor.	133
§ 2. Fisica Stoicilor	134
§ 3. Etica Stoicilor. — a) Privirile Stoicilor asupra raporturilor dintre virtute și placere; b) Fericirile exterioare; c) Distinctiunea între virtute și viciu; d) Dotrina particulară despre actiunea morală. e) Idealul intelectului	136

CAPITUL II.

EPICUREISMUL

§ 1. Punctul de plecare a filosofiei epicureene și împărțirea ei	141
§ 2. Morala epicureană	142
§ 3. Dotrina lui Epicur despre divinitate	144

CAPITUL III.

SCEPTICISMUL ȘI ACADEMIA CE NOĂ.

§ 1. Scepticismul antic	145
§ 2. Academia noă	147
§ 3. Scepticismul ulterior	148

ROMANIİ.

CAPITUL IV.

NEOPLATONISMUL

	pag.
§ 1. Posițiunea subiectivă a estasului	150
§ 2. Prințipiile cosmice	151
§ 3. Dotrina neplatonicilor despre emanatiune	152
§ 4. Priviri critice asupra neplatonismului	154

SECTIUNEA IV.

CRESCINISMUL ȘI SCOLASTICA

CAPITUL I.

CRESCINISMUL

§ 1. Idea creștină	ib.
------------------------------	-----

CAPITUL II.

FILOSOFIA SCOLASTICĂ

§ 1. Caracterul și principiul filosofiei scolastice	156
§ 2. Nominalismul, realismul și conceptionalismul	157

F I N E

LISTA CATEGORICA

DE

NUMELE ȘI CONUMELE DOMNILOR ABONATII

A. Clerul.

I. Eminentii lor

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

II. Reverentiile lor.

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

12

B. Personalul de instrucțiune.

I. Domnii profesori.

1 Rev. Iustin Pupșiu . . .	10
2 D. B. Al. Ureche . . .	2
3 Rev. Arch. Cesariu . . .	2
4 D. G. Ionescu . . .	2
5 » P. Constantinescu .	1
6 » P. Alesandrescu .	1
7 Rev. G. Popescu . . .	1
8 » N. Stefănescu .	1
9 » Arch. I. Naneescu	1
10 » Arch. Nicefor . . .	2
11 D. I. Riurénu . . .	1
12 » B. Șaicariu . . .	1
13 Rev. Arch. Climent . . .	2
14 » Arch. Ieremia . . .	4
14 D. C. Erbicénă . . .	1
16 » G. Costăchescu.	2
17 Rev. Arch. Ieronim . . .	2
18 » M. Radénu . . .	1
19 D. G. Erbicénă . . .	1
20 » A. Scriban . . .	1
21 » V. Galin. . . .	1
22 » C. Stachi	1
23 » I. Negrea	1
24 Rev. Arch. Inocentiu.	10

35	D. T. Parvu	.	.	50	12	D. Ch. Atanasiu	.	.	1
26	» I. Chiru.	.	.	1	13	» I. Vicolescu.	.	.	1
27	» N. Corivan.	.	.	1	14	» I. Filoteiu	.	.	1
28	» I. Manliu.	.	.	1	15	» D. Ionescu	.	.	1
29	» A. Oratiu.	.	.	1	16	Rev. G. Stan	.	.	1
30	» I. Petrariu.	.	.	1					19
31	R. Prot. G. Drăgănescu	2							
32	» Econ. D. Matcaș	1							
33	» » I. Floru.	1							
34	D. Gr. Roiu	.	.	1					
35	» Valeu Dornescu	1							
36	» B. Botesanu	.	.	1					
37	Rev. G. Stamatin.	.	.	1					
38	» Gr. Stefănescu	1							
39	» Con. Aramescu	2							
40	D I. Marescu	.	.	1					
41	D P. Bărgăoanu	.	.	1					
42	» G. Pădure	.	.	2					
43	Rev. M. Moișiu	.	.	12					
44	D. D. Cerches.	.	.	1					
45	» I. C. Tacit.	.	.	1					
46	» C. Fortunatu	.	.	1					
47	» B. Caloénu	.	.	20					
				160					

II Domnii Institutori.

1	D. N. Roman	.	.	1	19	» G. Georgiade	.	.	1
2	» G. Dumbravă	.	.	1	20	» Ad. Angarovič	.	.	1
3	» D. Mancaș	.	.	1	21	» Mustea	.	.	1
4	» I. Brosténu	.	.	1	22	» I. Lisescu	.	.	1
5	» St. Tîrțescu	.	.	1	23	» G. M. Ioanimu	.	.	1
6	Rev. Al. Mironescu	.	.	4	24	» N. Săvinescu	.	.	1
7	D. I. Caracicovschi	.	.	1	25	» G. Ciurea	.	.	1
8	» N. Caracicovschi	.	.	1	26	» I. Georgescu	.	.	1
9	» N. Cretescu	.	.	1	27	» N. Bădescu	.	.	1
10	Rev. I. Tuchel.	.	.	1	28	» I. Petrescu	.	.	1
11	» G. Smeu	.	.	1					28

IV Domnii Elevi.

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

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

C. Profesiunile libere

I. Domnii Avocatii

1	D. A. Vucetică	.	.	1
2	» A. Papad. Calimac	.	1	
3	» Gr. Iosefescu	.	1	
4	» G. Giorgiu	.	1	
			4	

II Domnii Agricultori

1	D. I. Istrati	.	.	1
2	» G. Istrati	.	.	1
			2	

<i>III. Domnii Meseriași</i>			
1	D. D. Iacob	.	1
2	» R. Constantinescu	.	1
			2

<i>IV Domnii Musicantii</i>			
1	D. T. Iordache	.	1
			1

<i>V, Domnii Cetăteni</i>			
1	D. N. Lupescu	.	1
2	» C. Basiliu	.	1
3	» G. I. Radovici	.	1
4	» C. Eftimescu	.	1
5	» At. Batinescu	.	1
6	» N. Condrachi	.	1
7	» P. Giorgiu	.	1
8	» N. Négu	.	1
9	» I. Frâncu	.	1
10	» I. Carp	.	1
11	» A. Popovici	.	1
			11

Domnii Magistrati.

I. Domnii Procurorii.

1	D. G. Licău	.	.	1
2	» S. Hociung	.	.	1
			2	

II. Domnii Aploeti de diverse categorii

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



7	D. Gr. Iliescu . . .	1	16	D. M. Cocea . . .	1
8	» B. Jicmon . . .	1	17	» G. Pultăr . . .	1
9	» D. I. Mancaş . . .	1	18	» G. Lascăr . . .	1
10	» C. Ienadiu . . .	1	19	» N. Ionescu . . .	1
11	» D. Giosan . . .	1	20	» N. Călinescu . . .	1
12	» G. Arapu . . .	1	21	» D. Matasaru . . .	1
13	» T. Cancicov . . .	1	22	» G. Costin . . .	1
14	» B. D. Colin. . .	1	23	» G. Popovici . . .	1
15	» G. Teodoru. . .	1			<u>23</u>



A.
I. P
D. P
» I. Be

Sunt depuse spre vîndare la toti librarii romani din Bucuresci si la semnatul pre contra-pagină operele următoare:

- | | |
|---|----------|
| I. Psichologia și logica (Partea I și II a principiilor de filosofie) cu preț de | 3 lei n. |
| II. Morală și Teodiceea (partea III și IV a principiilor de filosofie) cu preț de | 2 lei n. |
| III. Istoria filosofiei , dupre Alb. Siegler (partea I, istoria filosofiei antice și a evului mediu, până la Descart) cu preț de | 4 lei n. |
-

In curînd și succesiv vor apărea de sub presă:

- | | |
|--|----------|
| I. Istoria filosofiei , dupre același autor (partea II; adică istoria filosofiei moderne, dela Descart până în ultimele momente a dezvoltării filosofiei) cu preț de | 4 lei n. |
| II. Curs de pedagogie și metodologie , a desvoltarea în toate direcțiunile pedagogice a principiilor de educație alui Frebel și de instrucție alui Pestalotiu; cu preț de | 6 lei n. |



N.B. Pentru operatele de serie a dos semnatul pre contra-pagină acceptă cu recunoștință abonamentele dela bunii Români, adresându-se la seminarul de București și rîmânînd, ca costul respectiv să se respundă la imanarea fiecarui operat.