

# TÂNĂRUL VASILE BĂNCILĂ ȘI ARTHUR SCHOPENHAUER<sup>1</sup>

– DESPRE ETICĂ, SOCIOLOGIE ȘI POLITICĂ –

ION DUR \*

YOUNG VASILE BĂNCILĂ AND ARTHUR SCHOPENHAUER: ON ETHICS,  
SOCIOLOGY AND POLITICS

**ABSTRACT:** Vasile Băncilă left us two writings on Schopenhauer. One of them represented his second undergraduate thesis (evaluated by G. Antonescu and Mircea Florian), and the other, a much more extensive typewritten text which he presumably intended to present as a doctoral thesis in philosophy. The following article deals with Băncilă's analysis of Schopenhauer's work.

**KEYWORDS:** Schopenhauer's ethics; Schopenhauer's pragmatic sociology; pessimism; the concept of *will*; the reception of Schopenhauer's philosophy; Maiorescu and Schopenhauer.

PROLEGOMENE. Despre filosoful german Arthur Schopenhauer (1788–1860), Vasile Băncilă ne-a lăsat două texte: unul de vreo 12 pagini, care constituie cea de-a doua lucrare de licență (evaluată de G. Antonescu și Mircea Florian, profesori examinatori, cu bilă albă), altul, în trei variante, dintre care una de vreo 140 de pagini dactilografiate și cu corecturi ale autorului, fiind, se pare, o formă finală, un excurs care materializează intenția de a-și da un doctorat în filosofie.

Teza de licență își propunea analiza, în trei părți, a cunoscutei lucrări *Lumea ca voință și reprezentare*, scrisă de Schopenhauer pe când avea 31 de ani (1818; ediția a doua, adăugită, apare în 1844, apoi 1859, 1873). Dar nu va fi un examen desprins de restul operei, cum e permis în alte cazuri, chiar dacă e condensată în această operă principală esența tuturor scrierilor autorului, ci cartea va fi receptată printr-un „întreg Schopenhauer”<sup>2</sup>.

Până în 1922, la noi, s-a scris puțin în legătură cu opera lui Schopenhauer. Putem aminti pe Eminescu, căruia pare să-i fie cunoscută teza de doctorat: *Cu privire la rădăcina cvadruplă a principiului rațiunii suficiente (Über die vierfache*

---

<sup>1</sup> Tema corespondențelor, a confluențelor sau a influențelor am tratat-o pe larg în: Ion Dur, *Post-restaurant. „Cazul” gânditorului Vasile Băncilă*, București, Editura Muzeul Literaturii Române, 2020, 522 p.

<sup>2</sup> Vasile Băncilă, „Despre *Lumea ca voință și reprezentare* (Schopenhauer)”, *Opere*, vol. I, Muzeul Brăilei, Editura Istros, 2003, pp. 209–215; vom cita din text, cu pagina în paranteză.

\* Școala doctorală de filosofie Centrul Universitar Nord din Baia Mare

*Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*), pe Maiorescu, care a tradus și o serie de aforisme din *Parerga und Paralipomena* (apărute în 1851), pe C. Dobrogeanu-Gherea, criticul folosindu-l în cursul său despre pesimismul eminescian.

Cunoscut și pentru critica sa împotriva lui Hegel, alături de care va preda filosofie la Universitatea din Berlin, influențat de mistici precum Meister Eckhart și Jakob Böhme, inițiat în budism și hinduism, dar și în misticii creștinismului primitiv, Schopenhauer a fost un gânditor care și-a lăsat serios amprenta asupra spiritului vremii sale.

Vasile Băncilă nu ignora biografia lui Schopenhauer, gânditor care, cum ar spune Cioran, s-a *frecat de viață* – dimensiune mai importantă la un filosof decât la un artist, după opinia chiar a gânditorului german. Viața unui filosof, afirmă Băncilă, se convertește, prin silogisme intelectuale, în tendințele sale de caracter, conform cărora el construiește un nou univers ideal.

Fără să recurgă la o analiză a vieții lui Schopenhauer, Băncilă se mărginește la desprinderea unor concluzii privitoare tocmai la caracterul filosofului<sup>3</sup> (un fel de *demiurg*), cel ce avea, înainte de toate, „o puternică intuiție și necesitate a vieții”, așadar, o „cugetare intuitivă”, o „viziune directă, concretă, persuasivă” (p. 210). Alături, descoperă, în personalitatea filosofului, care s-a confruntat cu întreaga realitate, ceva contrar: o tendință de liniște, de retragere și de negare, metamorfозate într-o rară putere de a înțelege nu doar propria-i durere, ci durerea în sine. O contradicție care i-ar fi marcat afectivitatea și felul de a cunoaște lumea.

Prin urmare, *temperamentul, caracterul* impun o anume modalitate de cunoaștere, a cărei intensitate va fi dată de capacitatea intelectuală a unui gânditor (Băncilă va spune, puțin mai târziu, că filosofia lui Schopenhauer e un fel de codificare entuziastă a expresiei caracterului său). Avem aici însă o ipoteză nu general-valabilă, ci una specifică firii lui Schopenhauer, gânditor la care „sugestia, prezența vieții” sunt hotărâtoare; în sistemul lui de gândire aflăm o „bună igienă sufletească contra intelectualismului” (p. 215).

Aminteam de unele înrâuriri suferite de Schopenhauer, influențe culturale la care Vasile Băncilă mai adaugă și altele: teoria Ideilor platonice, științele pozitive ale timpului, dar și o amprentă socială venită dinspre romantismul funciar al epocii. De fapt, curentul romantismului german și, alături de el, filosofia kantiană l-au marcat pe Schopenhauer într-un mod decisiv.

Studentul Băncilă avansa teza potrivit căreia „*filosofia e lupta contra scepticismului*” (p. 211), ipoteză verificată, nu o dată, în istoria filosofiei. Când un sistem de gândire filosofică e pus sub semnul întrebării, consecințele nu pot fi decât de natură sceptică. Cazul cel mai apropiat era cel al lui Kant, studiat de Schopen-

---

<sup>3</sup> Va cita în acest sens, în cel de-al doilea manuscris despre Schopenhauer, din *Filosofia experienței* a lui W. James: „O filosofie este expresia caracterului unui om, în ceea ce are el mai intim, și orice definiție a universului nu este decât reacția, adoptată de bună voie, în ce-o privește, de către o anumită personalitate (...). Dacă examinăm istoria filosofiei în întregul ei, sistemele se reduc la un mic număr de mari tipuri, care sunt tot atâtea moduri de a simți mișcarea totală pe care o aduce cu sine viața” (vezi Note, p. 439).

hauer în relație cu Platon, chiar dacă autorul criticismului, spune Băncilă, nu ne-a dat nicio metafizică, pentru a nu mai vorbi de scindarea umană între rațiunea pură și rațiunea practică.

\* \* \*

Desigur că, după aproape un secol de la acest rezumat al studentului în filosofie, azi știm despre Schopenhauer infinit mai mult. Zâmbim astfel în fața teribilismului intelectual specific alegațiilor sale, însă nu-i putem nega curajul judecării de valoare, chiar în prezența a nu prea multe și nu prea profunde argumente. Remarcile sale cu privire la metafizica lui Kant și la fractura sistemului kantian sunt juvenile și trebuie luate ca atare, ele venind dinspre o mică revoltă care-l încerca pe tânărul ce se avânta, cu dezinvoltură, în landurile filosofiei universale.

Cum tot cu unele rezerve trebuie luat determinismul temperamentului în raport cu opera, căci apare riscul unei influențe prea categorice asupra ideilor unui gânditor, oricât de mult ni s-ar părea că natura silogismelor autorului exhibă o sensibilitate venită dinspre caracterul său.

Cu gândul la o posibilă neliniște metafizică, Băncilă spune la un moment dat: „Un om pasionat, în care viața curge intens și proteic *nu va putea gândi sistematic*, nici un om liniștit, cu sentimente puține, nu va putea avea puterea de intuiție a celui dintâi, dar, în schimb, va putea avea o puternică gândire discursivă” (p. 210).

E drept că își augmentează opiniile, aflând, de pildă, în filosofia lui Kant fie o mângâiere, prin fructificarea implicită a instinctului social, fie o acreditare a științelor pozitive, producătoare de adevăruri necesare și universale. Kant a început procesul făcut scepticismului, dar adevărata luptă cu acest curent de gândire, crede Băncilă, avea să fie dusă de romanticii germani, Fichte, Hegel și Schelling, dar și de Schopenhauer.

Deloc marcat de vreun complex, Vasile Băncilă încearcă deconstrucția sistemului filosofic schopenhauerian. Fără să aibă o gnoseologie asemănătoare cu aceea a lui Kant și fără să-i fie discipol, autorul *Lumii ca voință și reprezentare* se deosebește net, crede studentul Băncilă, de gândirea kantiană. Dar cu asta nu radiem orice influență venită dinspre aceasta din urmă, fiindcă e luată cu el, subtextual, în critica pe care o va face lui Hegel. Schopenhauer dezvoltă o originală fiziologie a percepției: lumea exterioară există doar în măsura în care este receptată și prezentă în mintea omului ca *reprezentare*, fundamentul lumii fiind în puterea *voinței*, care nu are vreo rațiune sau vreun scop.

Pentru Schopenhauer, lumea ca atare, ca și istoria preamărită de Hegel, nu au un punct terminus, un reazem final. Iar voința e dătătoare de sens, în egală măsură, pentru lumea organică și cea anorganică. Primatul voinței îl întâlnim în sfera animală, prin forță vitală și instinct de perpetuare a speciei. Idee care nu a fost

abandonată, dimpotrivă, a fecundat istoria filosofiei din a doua jumătate a veacului al XIX-lea până azi.

Băncilă desprinde vreo patru caracteristici ale filosofiei schopenhaueriene: înțelegerea și rațiunea constituie o singură facultate; cele 12 categorii kantiene sunt reduse la trei structuri apriorice: timp, spațiu, cauzalitate; cea din urmă, cauzalitatea, are statutul unei intuiții, motiv pentru care o întâlnim și la animale; în fine, faptul că gânditorul din Danzig e printre cei care „dau o interpretare *fiziologică* apriorismului”, corpul fiind „o realitate mai adâncă și anterioară inteligenței” (p. 212).

Categoria centrală a metafizicii lui Schopenhauer este, așadar, *Voința*, prima și ultima realitate, situată în afara celor trei categorii și fiind transcendentă, unică, indivizibilă, necreată și eternă. De la Platon, moștenește Ideile, situate, și ele, tot în transcendent și exprimând codul oricărui individ: „*fiecărui om îi corespunde o Idee*” (p. 213), iar universul, sub raport fenomenal, este reprezentarea mea.

Schopenhauer are câteva enunțuri radicale, din a căror inferență desprinde o concluzie referitoare la natura vieții: voința omului înseamnă efort, efortul presupune o dorință, dorința semnifică lipsă, lipsa constituie durere. Rezultă, finalmente, că viața este durere. Iar dacă ținem seama că avem aici o realitate pozitivă și că plăcerea reprezintă realitatea negativă, atunci fericirea nu este posibilă, pentru că viața înseamnă, efectiv, durere și pregătire pentru moarte. Și cum putem, totuși, evita durerea, care își are izvorul în voință? Prin creație, prin artă și prin morală, după care, zice Băncilă, „intrăm în beatitudinea morții” (p. 213).

Ultima parte din sinteza lucrării de licență este rezervată observațiilor critice, mai exact și altfel spus: modului în care Băncilă l-a înțeles pe Schopenhauer. Mai întâi de toate, acesta este tipul de filosof la care se întâlnesc contrastele: gândirea lui este, deopotrivă, pesimistă și voluntaristă.

După care urmează o avalanșă de întrebări fără răspunsuri. Cum argumentează Schopenhauer faptul că omul are, în ultimă instanță, intuiția existenței sale ca voință? Limita acestei intuiții să fie însăși realitatea? Putem pune semnul egalității între „intuiția realității *mele* ultime” (p. 214) și realitatea lumii? Și cum poate fi voința, ca realitate metafizică, ceva în afara timpului, dacă voința e activitate? Iar dacă voința creează fenomenul prin Idei, ea nu mai este ceva simplu, unic. Apoi, lipsa nu este, inevitabil, numai durere, ea poate fi și plăcere, dacă luăm cazul realizării unui ideal, pentru a nu vorbi de faptul că, psihologic, plăcerile și durerile nu se pot cuantifica. În fine, contradicția formidabilă a gândirii schopenhaueriene: dacă voința e chiar voința de a fi, cum am putea noi să o distrugem pe aceasta?

Băncilă accentuează faptul că filosofia lui Schopenhauer este congruentă cu caracterul său, cu idiosincraziile personale și cu varii influențe, fiind esențial o gândire contradictorie. Iar posteritatea filosofului e atipică: nu a creat vreo școală, ci a avut doar niște discipoli mărunți, care fie i-au corectat sistemul, fie au supralicitat anumite elemente ale acestuia. Și însiră o serie de nume pe care nu prea le-a reținut istoria filosofiei: Frauenstädt, Bilharz, Bahnsen (cel mai cunoscut),

Hellenbach, Mainländer, Petres, Lange, Dühring (și el cunoscut), Noiré, Taubert, Schneidewin, Venetianer, Köhler ș.a. (dă trimitere la Hartmann: „L'école de Schopenhauer”, *Revue philosophique*, août 1883).

Dar poate cel mai însemnat autor influențat de Schopenhauer a fost Nicolai Hartmann, întemeietorul ontologiei critice din veacul XX și un important istoric al filosofiei. După cum nu poate fi eludată înrâurirea lui Schopenhauer asupra lui H. Bergson și a lui Nietzsche, cel dintâi fiind bănuț și de plagiat: ambii văd identic mecanismul cunoașterii (intuiția) și realitatea metafizică (voința sau elanul vital). În ciuda acuzelor, există deosebiri esențiale: la Bergson, intuiția e un factor conștient, nu ceva implicit, iar elanul vital nu e ceva atemporal, ci însăși durată.

UN PASAJ: MAIORESCU ȘI SCHOPENHAUER. Rezumatul lucrării de licență a lui Vasile Băncilă este topit în celălalt manuscris, posibilă teză de doctorat, *Etica, sociologia și politica lui Schopenhauer*<sup>4</sup>, text redactat în 1922 și revăzut în anul următor.

Cum am spus și mai sus, până la acea dată, filosofia lui Schopenhauer nu era prea mult cercetată în spațiul românesc. Se apropiase de ea herbartianul Titu Maiorescu, în aceeași perioadă când era influențat și de filosofia lui I. Kant (între 1872 și 1890, după cum observa Simion Ghiță). Între prelegerile de istorie a filosofiei universale ale lui Titu Maiorescu, aflăm și pe aceea numită „Tranzițiune spre Schopenhauer”, reprodusă după notele de curs luate de I. S. Floru<sup>5</sup>.

E importantă, mai întâi, o notă: „Expunem mai pe larg filosofia lui Schopenhauer, fiindcă în mișcarea filosofică de astăzi (foarte restrânsă în comparație cu prima treime a secolului nostru) această filosofie se menține la ordinea zilei ca o continuare a kantianismului, pe când Fichte, Schelling și Hegel dispar din conștiința publică” (vezi Note, p. 267).

Prin pesimismul său, Schopenhauer este, pentru Maiorescu, un simptom al timpului și are „o splendoare de stil cum nu s-a mai văzut în literatura filosofică poate a nici unui popor, o profunditate de idei caracteristică pentru el” (p. 88); îi face biografia, apreciază ca fiind de valoare etică și logică, fundamentul în morală, estetica, Schopenhauer redeșteptând, în contextul materialismului senzualist, „tradiția pesimistă, dar idealistă, a budhaismului indian” (p. 89).

Maiorescu accentuează firea deznădăjduită a lui Schopenhauer, invocând, de pildă, o scrisoare a mamei sale trimisă din Weimar (1807), oraș în care nu dorește să locuiască împreună cu fiul său: „Pentru fericirea mea, îmi trebuie să știu că ești tu fericit, dar nu să fii martora acestei fericiri... Disperările tale neplăcute, lamentațiile asupra prostiei lumii și asupra mizeriei omenești îmi fac prea multe zile negre” (p. 90).

<sup>4</sup> Vasile Băncilă, *Opere*, vol. I, ed. cit., pp. 216–429; vom cita din text, cu pagina în paranteză.

<sup>5</sup> Titu Maiorescu, *Prelegeri de filosofie*, ed. îngrijită, note, comentarii și indice de Grigore Traian Pop, Alexandru Surdu, Craiova, Editura Scrisul Românesc, 1980, pp. 84–102; citatele trimit la aceste pagini.

Multe detalii biografice înșiră Maiorescu, de biografie intelectuală (două lecții ține criticul despre asta), după cum amintește și reacții față de profesorii pe care i-a avut; de pildă, față de Schleiermacher, care ar fi spus că orice filosof e inevitabil religios, Schopenhauer nota: „Nici un om religios nu ajunge la filosofie, nu are trebuință de ea; nici un adevărat filosof nu e religios, nu-i trebuie frâu, ci umblă liber” (p. 91). Maiorescu insistă asupra vieții filosofului cu expuneri autobiografice din „Asupra filosofiei la Universitate” (opinii negative despre filosofia oficială) și din „Aforisme”, prima apărând în *Convorbiri literare*, celelalte – într-o culegere tipărită („Aforisme pentru înțelepciunea în viață”, Editura Socec, 1890), după ce o parte din ele au fost publicate în aceeași revistă.

*Lumea ca voință și reprezentare* (noiembrie 1818, Brokhaus) cuprinde, observa criticul, expunerea schemei logico-metafizice (în primele două părți), apoi Estetica (partea a III-a) și Morala pesimistă (partea a IV-a). Înainte de apariția cărții, Schopenhauer pleacă în Italia, unde va fi în compania celor trei (cu el patru) mari pesimiști ai veacului XIX: Lord Byron, Leopardi, Châteaubriand (în paranteză e amintit și cel de-al cincilea pesimist: Eminescu, 1849–1889).

După tipărirea ei, lucrarea capitală a lui Schopenhauer a fost „aproape necunoscută”, în afara unor remarci venite din partea lui Herbart și „a unor cuvinte de laudă ditirambică ale lui Jean Paul”<sup>6</sup> (p. 92). După ani buni, în 1835, editorul Brockhaus îi scrie că nu este căutată cartea, motiv pentru care a fost obligat să vândă restul exemplarelor ca *maculatură* (!).

În anul imediat următor, Schopenhauer va publica *Despre voința în natură*, unde dezvoltă silogisme critice la adresa profesorilor de filosofie și a publicului cititor. Nici aceasta și nici ediția a doua (cu „suplimente”) din *Lumea ca voință și reprezentare*, ca și alte inițiative filosofice, nu vor fi un succes editorial, până prin 1853, când o revistă engleză, *Westminster and Foreign Quarterly Review*, publică un articol extrem de elogios despre Schopenhauer, text tradus după aceea în foaia berlineză *Vossische Zeitung*.

Nemții încep de-acum să se intereseze de opera filosofului până atunci ignorat. În 1857, la Universitatea din Breslau, se țin primele prelegeri despre filosofia sa, iar Academia din Berlin îi propune să devină membru al ei, propunere refuzată de filosof. Ultimii șase ani din viața lui Schopenhauer vor fi aureolați de „lumina celebrității, prea târziu pentru a mai putea încălzi inima marelui pesimist” (p. 94), care va muri tot așa precum a trăit: în singurătate (prin testament, va lăsa un mic capital pentru îngrijirea câinelui său credincios).

Maiorescu prezenta succesiunea scrierilor lui Schopenhauer și ce traduceri din filosof erau făcute, până atunci, în spațiul românesc și în cel francez, indicând, totodată, ca sursă importantă monografia lui Th. Ribot, *La philosophie de*

---

<sup>6</sup> „O operă filosofică genială, curajoasă, multilaterală, plină de pătrundere și adâncime, dar adeseori de o adâncime fără margini și fără mângâiere, comparabilă lacului melancholic din Norvegia, în a cărui adâncime nu se vede niciodată soarele, ci numai cerul înstelat și deasupra căruia nu se mișcă nici o pasăre și nici o undă” (*apud* Maiorescu, *op. cit.*, p. 92).

*Schopenhauer* (Paris, ediția a II-a, 1884; e un autor judecat negativ de Băncilă). După care aborda filosofia gânditorului german, citit, desigur, în original (este reprodusă lecția 23 din ms. 1521, 31 mai/12 iunie 1891), stăruind asupra teoriei estetice a acestuia, din care a și publicat fragmente, „fără partea muzicii”, în *România liberă*. Face însă un rezumat al formelor apriorice (spațiu, timp, cauzalitate), insistă asupra felului în care anatomia comparată confirmă filosofia lui Schopenhauer, manuscrisul oprindu-se undeva la pagina 160 v, restul acestuia fiind pierdut.

SCHOPENHAUER ÎN FRANCEZĂ: CONTEXT ȘI RECEPTARE. Să revenim la textul lui Vasile Băncilă despre Schopenhauer, gândit să se întindă pe trei secțiuni, cu o introducere metodică și de prezentare a genezei operei filosofului german. Ideile din lucrarea de licență capătă acum extensie și profunzime. Vom preciza, mai întâi, că, spre deosebire de Maiorescu, opera lui Schopenhauer și exegeza ei sunt citite de profesorul Băncilă în limba franceză. Sunt invocate: multe reviste de specialitate, cu studii despre varii aspecte ale operei: A. Schopenhauer, *Le Monde comme volonté et comme représentation* (trad. de Jean Cantacuzène, 2 vol., Leipzig, F. A. Brockhaus, 1886–1889); A. Schopenhauer, *Sur la Religion* (1906); A. Schopenhauer, *Le Fondement de la Morale – Mémoire non couronné par la Société Royale des Sciences de Danemark*, à Conpehague, le 30 janvier 1840 (1897); Émile Charles, *Dictionnaire des sciences philosophiques* (1563); Théodore Ruysen, *Schopenhauer* (1911); Th. Ribot, *La philosophie de Schopenhauer* (ediția XIII, 1914); S. Reinach, *Essai sur le Libre Arbitre* (1907); Alfred Fouillée, *Critique des systèmes de morale contemporains* (1883); Paul Janet, *Histoire de la science politique dans ses rapports avec la morale*; W. James, *Philosophie de l'expérience* (1910); Harald Höffding, *Histoire de la philosophie moderne* (1906); Spencer, *Les bases de la morale évolutionniste* (1880) ș.a.

Scrierile lui Schopenhauer sunt considerate de Băncilă ca punct de reper pentru o introducere în filosofia generală, în istoria filosofiei și îndeosebi în filosofia practică. După cum gânditorul rămâne ca o referință fundamentală și pentru creația filosofică de la el încoace, pentru filosofia vieții, a voinței, a intuiției, pentru rezolvarea generală a chestiunii faptului moral. Avem de-a face cu un fel de mozaic contradictoriu, întrucât „conceptul voinței îl leagă de Schelling și Böhme, primatul voinței asupra inteligenței îl leagă de Fichte, idealismul subiectiv, de Kant, idealismul obiectiv, de Palton” (p. 216).

Prin urmare, după Théodore Ruysen, Schopenhauer se caracterizează nu „doar prin opoziția lui față de un sistem, ci și prin amalgamul foarte original, pe care l-a făcut din filosofeme orientale și occidentale, din platonism și kantianism, din creștinism și liberă cugetare, din clasicism și romantism” (vezi Note, p. 439).

Vasile Băncilă se întrebă abrupt (o va face și la sfârșitul lucrării) ce anume rămâne ca *moștenire definitivă* din etica, sociologia și politica lui Schopenhauer. Prin raportare permanentă la contextul veacului XX, percepția lui vizează scrierile în ansamblul lor și este o receptare critică, una care presupune lămurirea și justifi-

care a criticii negative făcute operei, dar și avansarea de noi soluții pentru problemele vicioase și neîndestulătoare prezentate de filosof.

A fost, cum arăta și Maiorescu, mai deloc înțeles în timpul vieții, iar când s-a întâmplat, cititorii au fost diletanți sentimentali, în acord cu moda timpului. O modă care, spune Băncilă, l-a transformat pe filosof fie într-unul bizar al orientării pesimiste, fie a văzut în el un gânditor absolut clar, fie a fost încadrat în „tipul obscurantismului filosofic german” (p. 218), cum a procedat, la noi, C. Dobrogeanu-Gherea.

Nu-i mai puțin adevărat că Schopenhauer a fost lecturat și de filosofii oficiali, dar fără empatie sau cu prea puțină, alteori inducându-se idei străine în argumentație și favorizând astfel eroarea. Așa proceda, de pildă, Ribot, care își propune să vorbească despre morala filosofului și o făcea discutând altceva, problema amorului. Dese confuzii de acest gen se întâlnesc la gânditorii francezi, pentru care etica apare asimilată cu filosofia vieții (vezi Ruysen; și Băncilă sugerează undeva o astfel de apropiere), ca un fel de metafizică pragmatică și generoasă cu ceea ce cuprinde. Dar și vechii greci ar fi confundat moralul cu adevărul și frumosul (fără ca Băncilă să ne explice cum; adevăr, bine și frumos e o triadă ireductibilă, deloc contradictorie, dacă eliminăm sofismele), după cum același factor al moralului a fost substituit de englezi cu utilul, sau de germani cu transcendentul teologic ori cu ceea ce reprezintă religia statului.

\* \* \*

Vasile Băncilă remarcă însă faptul că despre gândirea sociologică a lui Schopenhauer nu s-a vorbit deloc, aici fiind una dintre notele de originalitate ale demersului său. După cum nu a întâlnit abordată chestiunea politicii la gânditorul german, chiar dacă piesele tari ale acestuia sunt: metafizica și etica.

Dacă etica și sociologia sunt intim legate, nu o relație de aceeași natură este între sociologie și politică, ultima studiind „*organizarea socială cea mai adecvată pentru realizarea idealurilor etice și scopurilor biologice*” (p. 221). Ideea unui ideal, pentru politică, e împrumutată pasiv de la etică și biologie, devenind astfel o disciplină normativă (mai toate științele sunt pasive, chiar și etica, ea constatând doar „poruncile realității morale concrete”). Însă din pasivă, politica devine activă printr-un complex de mijloace adunate la un loc (luate de la sociologie), cu care își propune un scop, așa cum îl înțeleg etica și biologia, la care se adaugă intuiția omului politic, ceva irațional și care, alături de alte elemente, fac din politică, deopotrivă, o știință și o artă. Așa ajunge politica să fie legată logic de sociologie, motiv pentru care abordarea celor două va fi făcută fără o deosebire radicală între ele.

După Băncilă, până prin 1813–1818, nu se vorbise în mod riguros despre sociologie. De altminteri, însuși Schopenhauer „a dat cel mult o politică, și nu o sociologie” (p. 223). Nici măcar anticii, spune S. Reinach, nu sunt o sursă sigură în



acest sens, pentru că nici ei nu aveau o idee clară despre liberul arbitru sau despre realitatea lumii externe (vezi Note, p. 439). Secolul al XIX-lea este cel al sociologiei<sup>7</sup>, atunci s-au pus fundamentele unei științe a socialului, chiar dacă au fost fructificate, cu un fel de generozitate retrospectivă, judecăți făcute din Antichitate înapoi.

Omul Schopenhauer este deasupra filosofului, fiindcă cifra operei sale este, cum am văzut deja, caracterul: un individualism teoretic, „perfect, comod și prudent” (p. 225). A fost lipsit de prieteni, de familie, chiar de patrie: „Aproape că mugea din cauză că e german”, cum spune un exeget, sau, după altul, Germania ar fi fost pentru el: „Patrie risipitoare de cerneală și neguțătorească de cuvinte” (vezi Note, p. 440). Dar a avut un caracter scindat, „variat și disparat până la dramă și anarhie”; de aici, o „impresionantă conglomerare de virtualități adverse, iar filosofia sa, pentru cine observă cu atenție, o adevărată explozie în potență de tendințe disparate” (p. 226). La care s-a adăugat un temperament vulcanic, prin trăirea absolută a fiecărei idei. Trăsături care, cum spuneam și în altă parte, au determinat modul de gândire schopenhaueriană: intuitiv, analitic și sintetic, contradictoriu. Tocmai de aceea opera lui este, ideatic și etic vorbind, un șir parcă nesfârșit de tendințe antinomice.

ETICA LUI SCHOPENHAUER. Băncilă își propune să identifice, în cele vreo cinci etici ale filosofului, pe cea autentică, *legitimă*, toate sunt însă fără legături între ele și contradictorii. Prima ar fi etica gloriei, Schopenhauer fiind exasperat, cum îi scria unui prieten (2 iulie 1858), că nu cunoaște decât jumătate din ceea ce se scria despre el. Este o etică subiacentă mai cu seamă epistolelor sale. Era măgulit când se strângeau discipolii să-i dezbătă opera, sau îi sfătuia să o popularizeze, fiecare dintre ei având roluri distincte bine stabilite, așa cum reiese tot din corespondența sa.

Vine apoi, la rând, etica unui moralist, unul care era înclinat către „sesizarea concretă, inteligentă, colorată a faptelor morale, pictarea caracterelor, obiceiurilor”, dimensiune care-i conferă un statut de scriitor francez (p. 228).

Însă mult mai importante sunt celelalte trei etici, de care se va și ocupa Băncilă: etica generală (unde apare pesimismul), etica personală (una a unui epicureism avizat, teoretizat și înțelept) și etica propriu-zisă a lui Schopenhauer, aceea în care e vorba de „psihologia și principiile faptelor morale” (p. 229).

De-a lungul a 33 de paragrafe Vasile Băncilă expune, în prima parte, ideile etice, apoi, în partea a doua, pe cele sociologice și politice ale lui Schopenhauer.

Rezumă, înainte de toate, determinațiile metafizicii autorului, pentru ceea ce este necesar înțelegerii gândirii sale etice, sociale și politice. Insistă, și de această dată, asupra voinței, concept schopenhauerian fundamental. Metafizica îi apare congruentă, deopotrivă, cu o viziune pesimistă și optimistă asupra vieții, iar

<sup>7</sup> O disciplină prin care, la noi, gazetăria lui Eminescu cercetează, poate inedit, spațiul social-politic românesc – vezi Ilie Bădescu, *Sociologia eminesciană*, Editura Porto-Franco, 1994.

argumentele filosofului „sunt mai ales concrete, literare, persuasive, din cauza inteligenței sale intuitive, fără ca armătura rațională să lipsească” (p. 232).

Sunt argumente care gravitează, cum precizam deja, în jurul relației dintre șase termeni esențiali: *viață, voință, efort, dorință, lipsă, durere*, cei care alcătuiesc acea suită de enunțuri care duce la concluzia că totul este durere, cu vreo două excepții de la regulă. Băncilă le detaliază și oferă exemple concludente, care exprimă discordanța dintre natura umană și natura vieții (ilustrează cu lungi citate în franceză din *Lumea ca voință și reprezentare* și din *Fundamentul moralei*).

Durerea este însă ceva pozitiv, negativă fiind plăcerea, care constă în uitarea voinței și care e percepută, și ea, ca durere după ce încetează. Pozitivitatea durerii e obținută atâta vreme cât omul se apropie tot mai mult de voință, ea însăși fiind nu doar durere, ci ceva pozitiv. Iar suferința din lume, determinată de voință, consecințele acesteia sunt încadrate de Schopenhauer în ceea ce numește justiție eternă. Și încă un lucru: „Dacă dorința este durere, cea mai mare durere este însăși lipsa durerii”, scria filosoful german.

Printr-o succesiune de citate, Băncilă înfățișează lumea ca un spectacol colorat și contradictoriu oferit de voință, o lume în care fericirea este iluzorie și oamenii s-au născut pentru a fi pur și simplu devorați de tristețe și de alte neajunsuri... pozitive. Cu propoziții din filosof: „În ceasurile de melancolie, de ipohondrie, lumea apare, din punct de vedere estetic, ca un muzeu de caricaturi; din punct de vedere intelectual, ca o casă de nebuni; iar din punct de vedere moral, ca un han de pungași” (vezi Note, p. 443).

Elocvente sunt și paginile care descriu acea doctrină a salvării pe care o prevede Schopenhauer prin vreo șase trepte ierarhice: egoismul, arta (Băncilă nu e interesat, cum era Maiorescu, de estetica filosofului), durerea, moralitatea și ascetismul (a cărui esență e mortificarea trupului, cu punct de sprijin în morală Vedelor), odată cu care omul apucă drumul mântuirii, al negării voinței (fără ca aceasta să semene cu sinuciderea).

Stilistic vorbind, Vasile Băncilă se regăsește în scriitura schopenhaueriană, textele filosofului, mustind de imagini și de comparații memorabile, fiind o îmbinare cum nu se poate mai fericită între genul literar și cel filosofic. Iar pleiada de argumente a gânditorului vine să-i confirme endosmoza dintre biografia acestuia și operă.

\* \* \*

În *Aforisme asupra înțelepciunii în viață*, Schopenhauer formulează în termeni senini, impersonali și arhaici o etică personală, fără vreo legătură cu celelalte etici sau cu metafizica sa. E mai mult un discurs pe înțelesul tuturor celor care n-au avut acces la filosofia lui, un fel de îndreptar practic pe care l-a urmat prin propria conduită, cu scopul de a ajunge la ceva mulțumire personală, uzând de

mijloace precum: „sănătatea, tinerețea, liniștea, libertatea și activitatea intelectuală” (p. 251), toate active pe urzeala unui temperament voios. Iar în *Fundamentul moralei* este condensată, în mod reprezentativ, etica schopenhaueriană.

La acestea se referă Băncilă în paragrafe distincte și dense, observând exagerări sau confuzii în discursul metafizic schopenhauerian (vezi confundarea fericirii cu morală). El consideră că metafizica lui Schopenhauer are faza ei de inocență și de a nu fi o veritabilă morală, cum spunea gânditorul despre filosofia lui Giordano Bruno. Mai mult, niciun exeget nu a vorbit de etica propriu-zisă a lui Schopenhauer, cea care este alcătuită din psihologia faptelor morale și principiile faptelor morale (p. 254).

Interesant este comentariul teoriei libertății, cu punct de sprijin în enunțul: „Eu pot ceea ce vreau”. Oamenii, observă Băncilă, se cred liberi din trei motive: confundă intuiția lui pot ceea ce vreau cu vreau ceea ce pot; se înșeală apoi în privința deliberării între posibile alternative, se hotărăsc pentru una din căi, uitând de celelalte, crezându-se astfel complet liberi. Numai că, spune Băncilă, din unirea acestor trei erori se „naște eroarea practică a libertății” (p. 256).

În afara acestei libertăți fizice, exterioare, date de conștiință, există însă și o altă cale, una indicată de rațiune. Vom constata că omul întâlnește, în acest mod, un determinism extrem de riguros (la care se adaugă caracterul), pe care-l ignoră, zice Schopenhauer, doar acei „filosofatri fără creier”, sau apucă pe o cale de mijloc cei numiți „discursorii nehotărâți și flotanți” (vezi Note, p. 448).

Intervine însă, în economia libertății, *sentimentul de răspundere* pentru faptele noastre: fenomen pentru care Schopenhauer ne trimite la teoria libertății kantiene (poate singura ferită de critica schopenhaueriană), „cea mai mare idee la care a ajuns omul. Aceasta și estetica transcendentă, iată cele două frumoase diamante ale coroanei glorioase a lui Kant; ele nu-și vor pierde strălucirea niciodată” (vezi Note, p. 448). După cum libertatea nu este străină de *liberul arbitru*, cel care o transformă, cum spune Malebranche, într-un *mister*.

\* \* \*

Pagini dense scrie Băncilă despre *fundamentul moral* la Schopenhauer, dar și despre etica principiilor (vezi pp. 262–272). Ne interesează însă aspectele mai puțin comentate până în acel moment, și anume ideile sociologice și politice ale lui Schopenhauer. Efortul exegetului este mare, deoarece filosoful german discută rar și indirect problemele de ordin social în *Lumea ca voință și reprezentare* și în *Aforisme*. Băncilă nu interpretează varii aproximații schopenhaueriene despre social, ci vrea să încercuiască ideile pe care filosoful le avea despre realitatea socială și posibilitatea unei științe despre aceasta; face aceste gesturi mai cu seamă prin critica pe care o întreprinde.

Societatea umană e alcătuită din indivizi, care sunt partea ei fenomenală, în fiecare dintre ei manifestându-se întreagă voința: „Esența lumii, voința de a trăi, există întreagă și neîmpărțită în fiecare ființă în parte. Microcosmosul este echivalent macrocosmosului. *Masele nu cuprind nimic în plus decât individul*” (vezi Note, p. 452; sublinierea e a lui Băncilă).

Prin urmare, individul uman reprezintă o realitate profundă, fiecare om are în adâncimile sale un caracter inteligibil. Altfel spus, preciza Băncilă, „omul este o realitate autonomă” care „nu se poate confunda în societate ca să formeze o realitate organică, mai mare” (p. 274). Societatea e mai mult o sumă aritmetică de indivizi, și nu una dialectică. Filosoful german pune accentul pe viața individuală, pe unitatea acesteia, iar poporul îi apare ca o abstracție, o pură ficțiune. Printr-o critică superfluă, Schopenhauer consideră că indivizii, cum observă Băncilă, „nu se pot topi într-un obiect supraordonat”; formarea unei societăți este, deocamdată, supusă eșecului: „Totul în individ și individul în Tot, iată înclinarea permanentă a spiritului lui Schopenhauer” (p. 275), conchide Băncilă. După cum același Schopenhauer contestă existența unei psihologii individuale, care nu poate fi dacă se face abstracție de voință, esența lumii.

Băncilă sesiza pătimașele idei schopenhaueriene despre istorie și, indirect, despre națiune. Obiectul celei dintâi este individualul, un individual însă fără prea mare importanță, ceva de natura aparenței, șters, superfluu, lipsit de sens și chiar meschin. Istoricul practică „știința” configurațiilor pe care o iau norii pe cer, structuri în care el identifică „grupuri de oameni și de animale”, istoria povestind „ceea ce a existat numai o singură dată și nu va mai fi niciodată” (vezi Note, p. 452). Disprețul lui Schopenhauer față de istorie seamănă cu acela al lui Descartes, observa un exeget.

De aici, concluziile: istoria nu poate fi o știință a individualului, așa ceva este o pură contradicție, dar poate fi o cronică a succesiunii faptelor. Faptul istoric nefiind prin sine unul științific, istoria, zice Băncilă, este, în viziunea lui Schopenhauer, o „monstruoasă logică” (p. 277). E posibilă, cel mult, o filosofie platonicească a istoriei, una care „să se ocupe de ceea ce *devine* mereu și nu există niciodată (...); trebuie să se lege de ceea ce există mereu și nu devine și nici nu trece vreodată” (vezi Note, p. 453). În Herodot, Schopenhauer afla suficientă istorie pentru nevoile filosofiei.

Atunci, se întreabă Vasile Băncilă, ce rol mai poate îndeplini istoria? Fiind biruită de artă, ea are, în cele din urmă, un rost onorabil, oferindu-i unui popor posibilitatea de a-și cunoaște trecutul și de a putea face unele predicții pentru viitor. Pentru a nu mai vorbi de faptul că aceeași istorie e cea care-l deosebește pe om de animal.

Schopenhauer nu avea, totuși, un dispreț total față de istorie, așa cum o arată și aprecierile sale mai mult estetice față de monumentele istorice. Și adoptând astfel o cale de mijloc, el nu ignoră funcția practică a istoriei.

\* \* \*

O SOCIOLOGIE PRAGMATICĂ. Idei șocante are Schopenhauer și despre națiune sau despre sentimentele etnice. Nicio concesie șovinismului, spune el, iar patriotismul i se pare a fi „cea mai tâmpită dintre pasiuni și patima proștilor” (vezi Note, p. 453). Azi știm prea bine ce însemna patriotismul – sau naționalismul – în contextul veacului al XIX-lea, cel al afirmării spiritului național, după cum nu putem trece peste diferența specifică dintre șovinism și patriotism.

Instinctul etnic pare să-i fi fost indiferent sau străin, devreme ce găsea de cuviință că mândria națională este cea mai ușoară formă de mândrie. După cum nu acorda mai niciun sens mulțimii, și asta într-un veac în care, către sfârșitul său, masele vor deveni actorul principal pentru logica istoriei. Cinic și cu umor, Schopenhauer spune într-un aforism: „Fiecare nație își bate joc de celelalte, și toate au dreptate” (p. 278).

Dar Schopenhauer, constata Vasile Băncilă, vorbește despre societate și indirect, prin silogisme sale asupra instinctului social al omului. O face însă din perspectiva unei psihologii sociale, tot așa cum a procedat și în cazul eticii. Băncilă construiește o hermeneutică inteligentă instinctului social, sprijinit pe ideile ce rezultă îndeosebi din *Aforisme*. Aduce iar drept sprijin biografia lui Schopenhauer, singurătatea sa sinceră cu care rostea zadarnic un fel de rugăciune: „Dați-mi un om!”, dar readuce și atitudinea oarecum comunitară, căci, spune Schopenhauer, „n-am respins pe nimeni, n-am fugit de nimeni care să fi fost cu adevărat om prin spirit și prin inimă”. Se gândea că va găsi un om din sute sau din mii, pentru ca, în final, să fie convins că „natura este nesfârșit mai lăcomă și că trebuie să suport cu demnitate și răbdare «singurătatea regilor»; o singurătate disperată” (vezi Note, p. 453). Ceea ce este, de fapt, tragedia omului însingurat, singurătatea redându-i omului condiția adamică a fericirii sale naturale, primitive.

Toate acestea nu l-au împiedicat să identifice, în instinctul social, factorul generator pentru societatea umană. Stabilește determinația esențială a instinctului social: egoismul, căruia i se subsumează vreo patru tipuri de interese individuale: economice, de vanitate, de sexualitate sau privind plictiseala sau urâțul, vanitatea sau ambiția însoțind omul până în ultima clipă de viață. Cum observa exegetul său Th. Ruysen, poate nu l-a egalat nimeni în profunzimea observațiilor făcute plictiselii, în care Schopenhauer a văzut, paradoxal, un izvor al sociabilității, chiar dacă mulți au identificat în ea „o calamitate publică, căci sunt create, din prudență politică, instituții oficiale pentru a o preveni, pentru că acest rău, ca și opusul său extrem, foamea, poate împinge oamenii la cele mai dăunătoare excese: pâine și circ, iată ce-i trebuie poporului” (vezi Note, p. 454).

Nu atât ideile, cât simpatia voioșilor este cea care-i strânge pe oameni laolaltă. Iar prietenia își află izvorul în caracterul oamenilor, fiindcă, spune Băncilă alegând extremele, un geniu nu se va împrieteni niciodată cu un imbecil (Cioran ar fi fost de altă părere, el căuta secundarul, era aproape sedus de omul mărunț).

\* \* \*

Multe fragmente din posibila teza de doctorat a lui Vasile Băncilă expun chestiuni de sociologie aplicată, mai cu seamă acelea care par bizare în raport cu teoriile generale specifice gândirii lui Schopenhauer. Dintre ele: dreptul de proprietate; religia; statul (respinge anarhia și despotismul, chiar dacă republica se apropie de cea dintâi, iar monarhiile absolute, de cea de-a doua); politețea ca fenomen social (cu exemplul insolit al aricilor care, pentru a se apăra de frig și a conviețui, găsesc o cale de mijloc a distanței dintre ei); conformismul social; problema sexelor (o metafizică a amorului); războiul; înrobitoria muncă dintr-o fabrică.

Cum tot așa de pasionat stăruie Băncilă asupra teoriei dreptului și a reformei sociale, întruchipate de politica aplicată a lui Schopenhauer. Ideea de stat se confundă, la gânditorul german, cu aceea a dreptului, având, cu toate aceste erori, o importanță deosebită pentru viziunea politică a filosofului. Dreptul pentru care optează Schopenhauer este unul în sine, situat, paradoxal, în afara legilor, dar care nu este ceva artificial, după filosof neexistând „un drept moral, un drept natural și o doctrină pură a dreptului” (vezi Note, p. 455). Este un drept pozitiv, pe care Băncilă îl surprinde printr-o serie de detalii.

Interesantă este însă judecata lui Schopenhauer asupra penalității într-un stat. Scopul pe care-l are o lege este cel al prevenirii crimelor, dar ceea ce se pedepsește nu este făptuitorul, ci fapta. Și asta pentru a preveni săvârșirea altor crime în viitor. Schopenhauer se desparte radical de legea talionului și de felul în care Kant înțelegea pedeapsa, ca un scop în sine; pentru el, codul penal este „un repertoriu, cel mai complet cu putință, al motivelor ce pot fi opuse tuturor acțiunilor criminale, presupuse ca posibile” (vezi Note, p. 456).

Băncilă descifrează, la Schopenhauer, și spiritul unei filosofii a reformei sociale. Gânditorul este adeptul unui evoluții organice a unui popor, în acord cu caracterul și trecutul său, chiar dacă, în ultimă instanță, reforma socială îi apare cumva imposibilă, cauzele fiind în pesimismul său funciar, în fatalitatea specifică Voinței și caracterelor de neschimbat ale oamenilor. Nu ne putem opune răului dominant și, prin acesta, nefericirii.

Schopenhauer are totale rezerve și față de posibilitatea de a-i educa pe oameni, sau față de forța progresului real. În toate, ceea ce se schimbă e doar forma (vezi și opțiunea unui Eminescu, schopenhauerian convins). De aici, disprețul filosofului la adresa profesorilor de filosofie, a femeilor, a optimiștilor de orice culoare, povestea istoriei nefiind altceva „decât un lung vis, coșmarul greu și confuz, al omenirii” (vezi Note, p. 456).

O diatribă adresată și progresului material, și asta în ultimii ani de viață ai gânditorului, când îl definea, ca pe o himeră, un vis al veacului al XIX-lea și când critica sa era devastatoare, *ad personam*: „Mizerabili, parveniți, îmbogățiți cu ceea ce nu ați câștigat, orgolioși pentru ceea ce nu vă aparține, cerșetori aroganți, care spicuiți câmpul primilor inventatori și care prădați ruinele lor, comparați, dacă

îndrăzneți, voi, care vă celebrați descoperirile cu atâta fast, algebra cu limbajul, tipografia cu scriitura, știința voastră cu calculele simple ale celor care, cei dintâi, au privit cerul, *steamers*-urile voastre, cu prima barcă, căreia un îndrăzneț i-a pus o pânză și o cârmă? Ce sunt inginerii și chimiștii voștri pe lângă cei care v-au dat focul, plugul și metalele? Ați făcut din toate acestea daruri divine, ați avut dreptate. De ce atunci sunteți atât de aroganți?” (vezi Note, p. 456). E, acesta, un fragment mai lung, în care Schopenhauer își revărsa verva sa critică asupra „optimismului burghez”, într-un dialog avut cu câteva luni înainte de a muri (vezi P. Challemel-Lacour, „Un budist contemporan în Germania. Artur Schopenhauer”, *Revue des deux-mondes*, 15 martie 1870). Era anatemizat, repetăm, progresul material, nu și cel intelectual, după cum, ca un conservator pur sânge, arunca argumente disprețuitoare la adresa mulțimii.

**SILOGISMELE DECONSTRUCȚIEI.** După ce Băncilă încheia partea preponderent expozitivă a demersului privind ideile etice, sociologice și politice ale lui Schopenhauer, urma altă secțiune, cea mai extinsă, în care scopul critic declarat vertebrea de la un capăt la altul ipotezele și tezele schopenhaueriene, interpretări făcute parțial și până aici.

Relevă iar o trăsătură evidentă a cugetării etice: caracterul contradictoriu, lipsa de unitate, dimensiuni de care Schopenhauer nu ar fi fost conștient. E limpede că filosoful german nu era stăpânit de obiectivitate științifică, ci, mai degrabă, de un mecanism speculativ, de sofisme fertile și ingenioase.

În etica generală se ascunde un filosof oriental, mai exact: un budist, în cea propriu-zisă avem de-a face cu un gânditor creștin, în timp ce, în etica personală, vorbește un elen (poate sub influența lui Goethe și a culturii antice), pentru ca prin disprețul absolut în raport cu semenii săi și prin convertirea mijloacelor în scopuri ale mulțumirii de sine, să se exprime un iezuit. De aici, oscilarea sau glisajul său între o neutralitate aparentă și varii tonuri: moral, amoral sau imoral.

Schopenhauer ne oferă o terapie a durerii evident de natură intelectual-filosofică, venită ca o influență a gândirii stoice sau a doctrinei epicureice, autorul rostind silogisme, mai cu seamă în aforisme, ca un înțelept antic, poate ultimul, zice Băncilă, pe care l-a dat omenirea. „E straniu ca filosoful cel mai dezechilibrat să fi scris cartea cea mai plină de echilibru”, tot așa cum Nietzsche, „pentru că a fost bolnăvicios” (p. 300), a făcut apologia forței prin scris.

Un fel de manual al mincinoșilor, aforismele lui Schopenhauer sunt într-o „bună tovărășie cu doctrina lui Machiavelli și recunoaștem în el pe traducătorul acelei *Arte a prudenței* a iezuitului gongorist Gracian” (p. 301), autor des citat și care l-a influențat în gândire.

Critica lui Băncilă vizează mai cu seamă etica generală, în care e instructurată și metafizica, și etica propriu-zisă. Chiar dacă reia în mare cascada de întrebări formulate în introducere la adresa metafizicii schopenhaueriene, fără să între, nici acum, în amănunte, Băncilă crede că o metafizică nu trebuie criticată. O metafizică, așa cum este a lui Schopenhauer, se cuvine judecată după valoarea ei în funcție de

elemente alogice: congruența cu caracterul autorului, sfera generalității caracterului („adică măsura în care satisface mai mulți oameni”), forța de convingere, concluziile sau aplicațiile practice desprinse din ea, „gradul în care servește ca fundament transcendent al eticii sale” (p. 302).

Vasile Băncilă își concentrează analiza asupra pesimismului schopenhauerian (pus, nu o dată, față-n față cu pesimismul în general), caracterizându-l ca fiind sincer (chiar dacă a avut mai multe morale), absolut și metafizic. Sinceritatea filosofului a fost pusă la îndoială de cei care au evidențiat opoziția dintre operă și autor, dintre creator și om (vezi Kuno Fischer). Profesorul Băncilă a mizat însă permanent pe un sincronism al substanței scrierilor gânditorului german cu caracterul său – o grilă, am spune, mai degrabă de psihologie a creației. Iar dacă există o contradicție, și ea există, aceasta se manifestă în timpul, să spunem, emiterii ideilor ca atare.

\* \* \*

Cert este însă un fapt: Schopenhauer și-a trăit, în egală măsură, pesimismul și gloria operei sale. În ceea ce ne privește, avem rezerve față de sinceritatea lui Schopenhauer exprimată prin ipostaza sa de artist, chiar dacă Băncilă crede că durerile artiștilor sunt tot atât de autentice precum cele ale copiilor. Și nu credem într-un atare tip de sinceritate mai cu seamă că venea, cum subliniază de altfel și exegetul, dinspre un caracter excesiv, susceptibil, contradictoriu, cu toate că dăm crezare unui suflet neliniștit, care percepea durerea acut și cu oarecare generozitate, având, în plus, și o „intuiție neobișnuit de adecvată” (p. 303).

Ferindu-se de unele denaturări, Băncilă definește pesimismul: este o concepție potrivit căreia, printr-o judecată universală, esența vieții este reprezentată de durere. Excluse, din capul locului, judecățile individuale, făcute, bunăoară, de un om căruia i s-a întâmplat o mare nenorocire. Acesta nu este un pesimist, ci altceva, căci ceea ce s-a petrecut cu el nu afectează, în niciun fel, viața oamenilor în genere.

Sunt două forme de pesimism: unul relativ, care implică inconștient un optimism în lumea de aici, și un pesimism absolut, care are temeuri fie de natură metafizică, fie de natură psihologică (vezi pp. 305–306).

Pesimismul schopenhauerian întâmpină o dificultate, prin inexistența unei lămuriri explicite a filosofului asupra Nirvanei, care nu trebuie identificată cu Nirvana budistă, pesimismul budist fiind unul relativ. Nirvana lui Schopenhauer „trebuie concepută în sens de neexistență pură” (p. 308); e distrusă voința de a trăi, cea care este Voința, adică esența lumii. Omul, în urma acestei pierderi, nu rămâne decât cu pure reprezentări, îi dispare conștiința relației dintre eu și non-eu, are, cum ar spune H. Bergson, o pasageră „conștiință anulată”, „până când organismul se distruge în urma retragerii voinței” (p. 309). Prin renunțare la viață, sunt distruse,



în egală măsură, esența și fenomenul, iar fericirea nu mai este posibilă. Având o bază metafizică, pesimismul lui Schopenhauer este unul absolut.

Vasile Băncilă recunoaște că e greu de definit logic pesimismul, sau de admis o anume valabilitate științifică a acestuia. Cel mai mult a fost criticat pesimismul prin opoziția sa cu optimismul, o strategie pragmatică, nu științifică. E drept că pesimismul trebuie dovedit empiric, după care să i întemeieze o metafizică proprie, oferindu-i-se astfel un orizont transcendent.

\* \* \*

Asistăm cum e demontat (dar și criticat), logic și metafizic, pesimismul schopenhauerian, pe o cale ușor speculativă și apelând la argumente din viața de zi cu zi. E invocată teoria idealului pentru a folosi o judecată de genul „lipsa este plăcere” și, în egală măsură, pentru a indica un viciu al celebrului raționament al filosofului, prin care conchide că *totul este durere*, concluzie ce ar putea deveni: *totul este plăcere*.

Băncilă analizează metafizic, biologic și accentuat psihologic, prin raționamente pragmatice și generalizând, relația dintre durere și plăcere în viață, trăsături ce pot fi pozitive sau negative doar dintr-un unghi metafizic. Și astea toate într-o viață finită, omul sperându-se, spune Băncilă, de o existență infinită, plină cu nesfârșite necazuri. E amintit exemplul lui Ivan Turbincă, pedepsit să aibă o viață fără sfârșit, uitat de moarte, personaj, în fapt, optimist, dispus să-și petreacă zilele „cu votchi, cu tabacioc, cu lăutari, pozne și ce mai trebuie” (p. 321). După cum este sesizat locul, deloc neimportant, al pesimismului în cultura populară și religioasă, răul, nefericirea provenind dinspre zei sau dinspre geniile rele.

Metodologic vorbind, nu apelul la speculații pure dovedește că durerea sau plăcerea constituie fondul vieții, ci recursul la experiență, chiar dacă aceasta nu poate valida adevărul că una dintre ele este predominantă (cum arată Băncilă, prin varii ipoteze critice combinatorii). Adevărul, în acest caz, e condiționat sociologic: „adevăr e ceea ce e admis necesar de toți oamenii normali” (p. 329; e invocat aici Edmond Goblot cu al său *Tratat de logică*, 1920). Este un criteriu al adevărului, dar, credem, deloc singurul și poate nu cel mai întemeiat, de-ar fi să luăm în seamă relativitatea sintagmei „toți oamenii normali”, adică imposibilitatea unei inducții complete.

O concluzie a lui Vasile Băncilă este că, în egală măsură, nici pesimismul și nici optimismul nu pot fi întemeiate (cauzele sunt de natură logică). Mai sunt și alte motive în afară de absența bazei sociologice amintite mai sus: nu putem avea o statistică a plăcerilor și durerilor; logica lor internă suferă de un viciu fundamental (v. p. 333). Ceea ce înseamnă că pesimismul și optimismul nu reprezintă decât niște idei nefilosofice, idei nelogice, ca și forma alambicată a meliorismului, dar pot fi fertile din perspectivă spirituală și practică.

Prin urmare, pesimismul, spune Băncilă, ține nu de filosofie, ci de artă și de religie, acestea neavând tendința de a exprima idei universale (cu semnificație kantiană) în înțelesul absolut logic (arta autentică, aceea izbutită în cel mai înalt grad artistic, capătă, totuși, un grad de universalitate, e drept, nu în sens logic).

Vasile Băncilă află însă temeuri de natură psihologică: originea pesimismului și optimismului pare să fie în *temperament*, după cum nu poate fi ignorată experiența sau experiențele trăite de cineva. Mai mult, ca tendințe personale, ele sunt innăscute, aspecte nesesizate însă de Schopenhauer.

Alături de temperament, ca elemente secundare, mai contribuie „gândirea și egoismul sau subiectivitatea” (p. 338). Lucruri valabile și pentru Schopenhauer, al cărui pesimism, deloc întemeiat pe logică, este, în egală măsură, reflexiv și dispozițional (p. 339), ca orice pesimism autentic.

\*\*\*

Să admitem, așadar, odată cu Băncilă, că pesimismul este adevărat. Vom fi de acord atunci și cu teoria renunțării formulată de Schopenhauer? Este ea posibilă? Și așa apare marea contradicție a sistemului filosofic schopenhauerian (p. 340). Pe de o parte, Voința, factor irațional, pe de altă parte, distrugerea ei posibilă și necesară, factor rațional. Băncilă receptează o atare contradicție mai mult ca un motiv de creație artistică. Nu e ceva științific, tocmai de aceea Schopenhauer are o abordare de epopee. Voința nu poate fi distrusă dintr-o pricină elementară, și anume, ea este *realitatea ultimă*: „Cine să o distrugă dacă nu e nimic în afară de ea, iar în ea e voință de a trăi?” (p. 341). Și pentru asta aduce argumente pro și contra, care, în ultimă instanță, nu pot afecta cu nimic caracterul inexpugnabil specific voinței.

Mai mult decât atât, Schopenhauer nu desparte nicio clipă soarta omului de soarta universului, ceea ce mai niciun filosof nu a făcut. Nimeni, spune Băncilă, „nu s-a gândit să condiționeze mântuirea omului de distrugerea universului” (p. 343), a esenței acestuia. După ce a văzut în om nimicul ca atare, Schopenhauer, cu o logică sentimental-romantică, îl înalță deasupra lumii, făcând astfel din renunțare ceva imposibil, cum tot imposibilă e distrugerea Voinței. Filosoful din Danzig „a inventat această curioasă renunțare, care amână moartea până ce mai întâi se va fi ucis dorința de viață, chiar dacă, pentru aceasta, va trebui un infinit”. Așadar, pentru Schopenhauer, renunțarea (un „fel de răzbunare estetică”) „nu-i decât o ingenioasă acomodare între pesimismul și dorința sa de viață” (p. 344). E citat, în acest sens, un poet neidentificat nici de editorul Dora Mezdrea: „înaintea morții mele, moartea dragostei de viață...”.

SCHOPENHAUER DUPĂ SCHOPENHAUER. După un excurs cu o multitudine de ipoteze favorabile sau nu pesimismului schopenhauerian, Vasile Băncilă trage linie și rezumă meritele de necontestat ale filosofului. Schopenhauer

a expus pesimismul sistematic și în mod sugestiv, iar din punct de vedere logic „nu rămâne mai puțin o idee nefilosofică” (p. 345). I-a dat o dublă deschidere: dezbaterilor teoretice și aplicațiilor practice; a arătat, totodată, că „durerea crește cu inteligența” (p. 346), ceea ce nu se întâmplă cu puterea de resemnare, care pare mult mai mare la un om obișnuit decât la unul rafinat; a exprimat, implicit, prin doctrina renunțării, o mare „încredere în inițiativa omului, puterea ideii asupra conduitei vieții” (p. 347); și dacă omul poate orice, orientarea acestei forțe extraordinare trebuie să aibă un sens pozitiv, nu distrugerea vieții, ci înnobilarea ei; în fine, Schopenhauer ne-a făcut să înțelegem că mulțumirea omului e dată nu doar de satisfacerea nevoilor, ci și de *lipsa* acestora; Băncilă îl reamintește aici pe filosoful W. James, cel care, într-un manual de psihologie, instituia o fracție cu dorințele (D) la numărător și gradul de satisfacere (S) la numitor, rezultatul fiind fericirea (F); F va fi asimptotică idealului fie dacă D este mai mic, fie dacă S este mai mare.

Totodată, Băncilă desprinde din pesimism și vreo șase norme practice mai mult sau mai puțin aplicabile în viață, unele formulări atingând cumva pragul simbolic al aforismului (vezi pp. 348–349).

\*\*\*

Următoarele paragrafe ale posibilei teze de doctorat abordează, rând pe rând, relația dintre pesimism și morală (pp. 349–359), problema libertății în etica propriu-zisă (pp. 359–393), fundamentul moralei (pp. 394–413), pentru ca, în final, să stabilească locul istoric pe care-l ocupă etica lui Schopenhauer.

Lipsește însă secțiunea în care Vasile Băncilă își propunea critica ideilor politice și sociologice ale filosofului, din care a lăsat doar schița unor idei pe o pagină de manuscris (vezi pp. 466–467).

La baza eticii filosofului german stau *simpatia* și *egoismul* (neînțeles ca o degradare a altruismului); aceasta este o etică voluntaristă și naturalistă, care se apropie nu de intuiționismul perceptual, ci de cel englez, este o construcție originală (cu mărci, totuși, din Platon și Kant). Schopenhauer rămâne, în același timp, un aliat al lui Rousseau, în care recunoaște pe cel mai mare dintre moralisții moderni, unul care a cunoscut *à fond* inima umană.