RUDOLF STEINER

INTRODUCERI LA SCRIERILE DE ȘTIINȚE NATURALE ALE LUI GOETHE

TOTODATĂ O FUNDAMENTARE A ŞTIINŢEI SPIRITUALE (ANTROPOSOFIE)

GA 1

CUPRINS

ÎN LOC DE PREFAȚĂ Din autobiografia lui Rudolf Steiner Cursul vieţii mele, cap. VI 5

I.INTRODUCERE 7

II. NAŞTEREA TEORIEI METAMORFOZEI 11

III. NAŞTEREA IDEILOR LUI GOETHE DESPRE FORMAREA ANIMALELOR 34

IV. DESPRE ESENŢA ŞI IMPORTANŢA SCRIERILOR LUI GOETHE REFERITOARE LA FORMAREA LUMII ORGANICE 61

V. ÎNCHEIEREA CONSIDERAȚIILOR DESPRE CONCEPȚIILE MORFOLOGICE ALE LUI GOETHE 102

VI. MODUL DE CUNOAŞTERE GOETHEANĂ 106

VII. DESPRE ORDINEA SCRIERILOR ŞTIINȚIFICE ALE LUI GOETHE 114

VIII. DE LA ARTĂ LA ŞTIINŢĂ 117

IX. TEORIA GOETHEANĂ A CUNOAŞTERII 123

X. CUNOAŞTERE ŞI ACȚIUNE ÎN LUMINA GÂNDIRII GOETHEENE 147

XI. RAPORTUL GÂNDIRII GOETHEENE CU ALTE CONCEPȚII 187

XII. GOETHE ŞI MATEMATICA 208

XIII. PRINCIPIUL GEOLOGIC FUNDAMENTAL AL LUI GOETHE 212

XIV. REPREZENTĂRILE DE METEOROLOGIE ALE LUI GOETHE.....218
XV. GOETHE ŞI ILUZIONISMUL ŞTIINŢELOR NATURII....221
XVI. GHOETHE CA GÂNDITOR ŞI CERCETĂTOR.....225
XVII. GOETHE ÎMPOTRIVA ATOMISMULUI 263
XVIII. CONCEPŢIA DESPRE LUME A LUI GOETHE ÎN „MAXIME ÎN PROZĂ”.....286

ÎN LOC DE PREFAȚĂ
DIN AUTOBIOGRAFIA LUI RUDOLF STEINER
CURSUL VIEȚII MELE, CAP. VI

În 1883, la recomandarea lui Schröer, Joseph Kürschner îmi ceru să public în colecţia lui – Literatura naţională germană –, cu introducere şi comentarii, operele ştiinţifice ale lui Goethe. A arătat – în cuvântul său înainte – locul pe care-l ocupă poezia şi gândirea în mişcarea intelectuală contemporană, subliniind faptul că vedea în concepţia ştiinţifică despre lume din perioada ce a urmat epocii lui Goethe o decădere în raport cu gândirea strălucită a scriitorului. Sarcina ce-mi revenea mie era schiţată în linii mari în acea prefaţă.

Trebuia să fac un studiu amănunţit al ideilor ştiinţifice şi, în general, al întregii filosofii a lui Goethe. Însă publicarea acestor studii impunea o finalizare a ideilor mele cu privire la această lume.

Până atunci scrisesem doar câteva articole prin ziare, aşa încât nu mi-a fost deloc uşor să dau acestor lucruri existente în mine o formă care să le poată face publicabile. Aveam impresia că fraza era doar o jalnică reflectare a elaborărilor mele interioare, ceea ce a făcut să fiu decepţionat de aceste încercări literare.

Concepţiile dominante în ştiinţă – după ce acestea dobândiseră o influenţă deosebită asupra civilizaţiei sec. XIX – mi se păreau prea puţin favorabile înţelegerii eforturilor pe care Goethe le făcuse în domeniul cunoaşterii naturale cât şi a rezultatelor obţinute.

Pentru mine Goethe a fost un spirit care a ştiut să unească – prin intermediul unei legături deosebite şi spirituale – fiinţa umană de restul universului, dând astfel cunoaşterii locul cuvenit în domeniul general al activităţilor omului. Concepţiile din vremea aceea îmi

păreau bune doar pentru formarea unor idei generale cu privire la natura neînsufleţită, deoarece le consideram incapabile să atingă natura vie, să-i pătrundă forţele. Îmi spuneam că pentru a dobândi ideile referitoare la lumea organică, în primul rând trebuiau însufleţite noţiunile intelectuale folosite la cunoaşterea naturii anorganice; căci aceste noţiuni îmi păreau a fi lipsite de viaţă şi bune doar pentru perceperea lucrurilor moarte.

Deci, pentru explicarea concepţiilor naturale ale lui Goethe, încercam să arăt cum ideile sale au prins viaţă, devenind *idei formale*.

Ceea ce gândise Goethe cu privire la diferitele domenii ale cunoaşterii naturale, sau activitatea ce o desfăşurase în această direcţie, erau lucruri ce-mi păreau mai puţin importante decât descoperirea *centrală* pe care mă vedeam obligat să i-o atribui: modul în care trebuie privit organicul, astfel încât studierea lui să devină posibilă.

I. INTRODUCERE

La 18 august 1787, Goethe îi scrie din Italia lui Knebel: „După ce am văzut plantele şi peştii din Neapole, Sicilia, poate că aş fi tentat, dacă aş fi mai tânăr cu zece ani, să fac o călătorie în India, *nu pentru a descoperi lucruri noi, ci pentru a privi în felul meu cele descoperite*." [WA 8, 250[1]]

În aceste cuvinte este cuprins punctul de vedere de la care va trebui să pornim în cercetarea scrierilor ştiinţifice ale lui Goethe. La el esenţialul nu e niciodată descoperirea unor fapte noi, ci inaugurarea *unui nou punct de vedere*, a unui anumit fel de a privi natura. Este adevărat că Goethe a făcut o serie de descoperiri, cum ar fi în osteologie existenţa osului intermaxilar sau teoria despre vârtejul capului ori în botanică faptul că toate organele unei plante sunt identice cu frunza de bază etc. Totuşi, trebuie să considerăm că ceea ce a dat viaţă fiecăreia dintre aceste descoperiri izolate este o grandioasă concepţie despre natură, pe care ele se întemeiază, iar în teoria despre organisme trebuie să avem în vedere, înainte de toate, o descoperire grandioasă, care pune în umbră tot restul: *esenţa organismului ca atare*. Goethe a prezentat acel principiu datorită căruia un organism este aşa cum se prezintă el însuşi, a prezentat cauzele, ale căror urmări ni se înfăţişează nouă în expresiile, manifestările vieţii, a prezentat de fapt tot ceea ce, în principiu, avem de întrebat

[1] Toate pasajele din scrisorile lui Goethe vor fi citate după aşa-numita Ediţie de la Weimar (= WA) sau Ediţia Sophie a Operelor lui Goethe, Secţiunea IV: Scrisori, 50 vol., Weimar 1887-1912; cele două cifre indică volumul şi numărul paginii din secţiunea respectivă. – Adăugirile editorului sunt puse între paranteze pătrate.

în acest sens.[2] Acesta este de la bun început scopul tuturor căutărilor sale ştiinţifice legate de materia organică; pe măsură ce urmăreşte acest scop, acele descoperiri izolate i se impun ca de la sine. El a trebuit să le facă, pentru a nu fi împiedicat să-şi continue căutările. Ştiinţa dinaintea lui nu cunoştea esenţa fenomenelor vieţii şi studia organismele numai din perspectiva părţilor lor componente, a caracteristicilor lor exterioare, aşa cum se procedează şi în cazul lucrurilor anorganice; de aceea, în decursul vremurilor, ea a trebuit să dea adeseori o interpretare greşită diferitelor descoperiri izolate şi să le pună într-o lumină greşită. Bineînţeles, nu putem observa o astfel de greşeală când ne ocupăm de amănunte ca atare ci de-abia când înţelegem organismul întreg, pentru că, luate izolat, amănuntele nu poartă în ele principiul care le poate explica. Ele pot fi explicate numai prin natura întregului, pentru că *întregul* este acela care le dă esenţa şi semnificaţia. De-abia după ce a dezvăluit tocmai această natură a întregului, au devenit vizibile pentru Goethe acele

[2] Cel care de la bun început consideră că un asemenea ţel nu poate fi atins, nu va ajunge niciodată să înţeleagă concepţiile despre natură ale lui Goethe. Cine însă, dimpotrivă, purcede la studiul concepţiilor lui Goethe fără asemenea prejudecăţi, lăsând deschisă această problemă, după terminarea studiului va căpăta, cu siguranţă, un răspuns afirmativ. S-ar putea ca în unii să se nască îndoieli tocmai din cauza unor observaţii făcute de Goethe însuşi, ca, de exemplu, următoarea: „Noi ne-am îndreptat atenţia ..., *fără pretenţia de a voi să descoperim impulsurile originare ale efectelor din natură*, către manifestarea forţelor prin care planta transformă în mod treptat unul şi acelaşi organ." Numai că la Goethe astfel de afirmaţii nu se îndreaptă niciodată împotriva posibilităţii principiale de a cunoaşte esenţa vie a lucrurilor; el e destul de prudent ca să nu facă afirmaţii sentenţioase, pripite, în legătură cu condiţiile fizico-mecanice care stau la temelia organismului, pentru că ştia prea bine că astfel de probleme nu pot fi rezolvate decât cu timpul.

explicaţii greşite; ele nu se puteau împăca deloc cu teoria sa asupra fiinţelor vii, ba chiar o contraziceau. Dacă voia să-şi continuie drumul, Goethe trebuia să înlăture astfel de prejudecăţi. Aşa s-a întâmplat atunci când a descoperit osul intermaxilar. Unele fapte care au valoare şi merită atenţie numai dacă eşti în posesia unei teorii ca aceea care susţinea că oasele craniene au forma de vârtej, erau necunoscute învăţăturilor mai vechi despre natură. Toate aceste piedici trebuiau înlăturate prin experienţe izolate. Aşa încât la Goethe acestea nu ni se înfăţişează niciodată ca scop în sine; ele trebuiau făcute numai pentru a confirma o idee mare, acea *descoperire centrală*. Nu se poate nega faptul că, mai devreme sau mai târziu, contemporanii lui Goethe au ajuns să facă aceleaşi observaţii şi că, probabil şi fără contribuţia lui Goethe, toate acestea ar fi cunoscute azi. Dar e mult mai greu să negi faptul că marea sa descoperire, care îmbrăţişează întreaga natură organică, n-a mai fost prezentată până astăzi de nimeni, independent de Goethe, sub o formă atât de potrivită[3]; ne lipseşte chiar şi o apreciere cât de cât mulţumitoare a ei. În fond, ni se pare că nu are importanţă dacă Goethe a fost primul care a descoperit un lucru, sau dacă doar l-a redescoperit. Descoperirea îşi dobândeşte adevărata ei însemnătate abia prin felul în care se încadrează în concepţia lui despre

[3] Prin aceasta nu vrem deloc să spunem că Goethe n-a fost niciodată înţeles în acest sens. Dimpotrivă: în ediţia de faţă vom avea ocazia în repetate rânduri să numim o serie de oameni care apar drept continuatori ai ideilor lui Goethe. Nume ca Voigt, Nees von Esenbeck, d'Alton (cel bătrân şi cel tânăr), Schelver, C. G. Carus, Martius ş.a. se numără printre aceştia. Dacă ei şi-au construit sistemele tocmai pe baza concepţiilor expuse în scrierile lui Goethe, şi nu se poate spune despre ei că ar fi ajuns şi *fără Goethe* la noţiunile lor, alţi contemporani au ajuns şi ei, în mod independent – Josephi din Göttingen, de exemplu –, să descopere osul intermaxilar, iar Oken teoria vârtejului.

natură. Acesta e lucrul de care nu s-a ţinut seama până acum. Au fost prea mult scoase în evidenţă faptele izolate şi de aici s-au iscat polemici. E adevărat, adesea s-a atras atenţia asupra convingerii lui Goethe că natura este consecventă. Dar nu s-a ţinut seama de faptul că aceasta nu este decât o caracteristică secundară, neesenţială, a concepţiilor lui Goethe, şi că, de exemplu, în legătură cu lumea organică, principalul este să se arate de ce natură e acel ceva care asigură consecvenţa. Dacă se vorbeşte aici despre tip, trebuie să se spună în ce constă esenţa tipului, în sens goethean.

Importanţa metamorfozei la plante nu constă, de pildă, în descoperirea faptului izolat că frunza, caliciul, corola etc. sunt organe identice, ci în reconstituirea grandioasă, pe calea gândirii, a unui întreg viu, format din legi creatoare ce acţionează întreţesându-se unele cu altele, întreg ce provine de aici şi care determină din sine amănuntele, treptele individuale ale evoluţiei. Măreţia acestei idei, pe care Goethe a încercat mai apoi să o extindă şi asupra lumii animale, ţi se revelează numai dacă încerci să o învii în propriul tău spirit, numai dacă încerci să refaci în gândire calea străbătută de gândurile lui. Îţi dai seama atunci că ea este însăşi natura plantei transpusă în *idee*, care trăieşte în spiritul nostru exact la fel cum trăieşte şi în obiect; mai observi apoi că înviI în tine un organism, până în cele mai mici detalii ale sale, că nu ţi-l mai reprezinţi ca pe un obiect neînsufleţit, finit, ci ca pe ceva în plină evoluţie, în plină devenire, ca pe însuşi neastâmpărul veşnic.

Încercând, în cele ce urmează, să expunem pe larg tot ce am schiţat aici, ni se va revela totodată, într-o formă modernă, adevărata legătură dintre concepţia goetheană despre natură şi aceea care se revelează epocii noastre: teoria evoluţionistă.

II. NAŞTEREA TEORIEI METAMORFOZEI

Dacă încerci să reconstitui istoria felului cum au luat naştere ideile lui Goethe despre formarea organismelor, ajungi foarte uşor să te întrebi dacă tinereţea poetului, adică perioada care a precedat stabilirea lui la Weimar, a jucat un rol în acest sens. Goethe însuşi se gândea foarte puţin, în acea perioadă, la cunoştinţele lui ştiinţifice: „Despre..., ceea ce se numeşte, de fapt, natură exterioară, nu aveam nici cea mai mică idee şi nu aveam nici o cunoştinţă despre cele trei aşa-zise regnuri ale ei. [4]" Bazându-se pe această afirmaţie, cei mai mulţi cred că începutul cercetărilor lui ştiinţifice datează din perioada de după stabilirea sa la Weimar. Totuşi, se pare că trebuie să ne întoarcem mai mult în trecut, dacă nu vrem să lăsăm neexplicat întregul spirit al concepţiilor sale. Forţa dătătoare de viaţă care a îndreptat cercetările sale în direcţia pe care o vom caracteriza mai târziu se manifestă deja în prima tinereţe.

Când Goethe devine student al Universităţii din Leipzig, cercetările ştiinţifice erau încă dominate cu totul de acel spirit ce caracterizează o mare parte a secolului al 18-lea, care scinda întreaga ştiinţă în două tendinţe diametral opuse, pe care nimeni nu simţea nevoia să le pună de acord. Pe de o parte, exista filosofia lui Christian Wolf (1679-1754), care se mişca exclusiv într-un element abstract; pe de altă parte, existau diferitele ramuri ale ştiinţei, care se pierdeau în descrierea exterioară a unor amănunte fără sfârşit şi cărora le lipsea orice năzuinţă de a căuta în lumea obiectelor lor un principiu mai înalt.

[4] NW I, p. 64 („Scrierile de ştiinţe naturale ale lui Goethe" în Literatura naţională a lui Kürschner, vol. I p. 64.)

Filosofia nu putea găsi drumul ce duce de la sfera noţiunilor ei generale la aceea a realităţilor nemijlocite, a existenţei individuale. În ştiinţă, lucruri absolut de la sine înţelese erau studiate cu cea mai mare minuţiozitate. Se constată că lucrul e ceva ce nu are în sine nici o contradicţie, că există substanţe finite şi substanţe infinite etc. Dar dacă se apropiau cu aceste generalităţi de lucrurile înseşi, încercând să înţeleagă viaţa, se vedeau complet dezarmaţi; nu puteau aplica în nici un fel acele noţiuni la lumea în care trăim şi pe care vrem s-o înţelegem. Chiar lucrurile care ne înconjoară erau descrise într-un fel lipsit de principii mai generale şi numai după cum se înfăţişează ochiului, conform cu caracteristicile lor exterioare. Aici stăteau faţă în faţă o ştiinţă a principiilor, căreia îi lipsea conţinutul viu, adâncirea plină de iubire în realitatea concretă, şi o ştiinţă lipsită de principii, fără nici un conţinut de idei. Între acestea două nu exista nici o punte de legătură, fiecare fiind sterilă pentru cealaltă. Natura sănătoasă a lui Goethe a respins amândouă aceste tendinţe unilaterale[5]; din ciocnirea cu acestea s-au dezvoltat în el ideile care l-au dus mai târziu la concepţia sa fertilă despre natură, în care ideea şi experienţa, întrepătrunzându-se în mod multilateral, îşi dau viaţă una alteia şi devin un întreg.

De aceea, la Goethe s-a dezvoltat mai întâi noţiunea pe care orientările extreme amintite o puteau înţelege cel mai puţin: *noţiunea de viaţă*. O fiinţă vie, dacă o studiem în ceea ce priveşte forma ei exterioară de manifestare, ne pune în faţa unei serii de detalii care ne apar drept părţile sau organele ei. Descrierea acestor părţi constitutive, a formei şi poziţiilor lor reciproce, a mărimii etc., poate forma obiectul unor vaste cercetări, cărora li se dedicase cea de a doua dintre tendinţele despre care am vorbit. Dar în acest fel

[5] Vezi „Poezie şi adevăr", Partea a II-a, Cartea a 6-a

poate fi descrisă şi orice structură mecanică formată din corpuri anorganice. Era cu totul dat uitării faptul că în cazul unui organism trebuie să se ştie, înainte de toate, că aici forma exterioară se află sub stăpânirea unui principiu interior, că asupra fiecărui organ se răsfrânge activitatea întregului organism. Acea formă exterioară de manifestare, alăturarea în spaţiu a organelor, poate fi studiată şi după ce viaţa a încetat, pentru că, de fapt, ea continuă să existe un timp. Dar ceea ce ni se înfăţişează drept organism mort, în realitate nu mai e un organism. Din el a dispărut acel principiu care îi străbătea toate părţile constitutive. *Acelei metode de cercetare care distruge viaţa pentru a o cunoaşte, Goethe îi opune încă din tinereţe posibilitatea şi necesitatea unei metode de cercetare superioare*. Acest lucru îl vedem deja dintr-o scrisoare din 14 iulie 1770 - perioada de la Strassburg –, în care vorbeşte despre un fluture: „Bietul animal, tremură în plasă, îşi şterge culorile cele mai frumoase, şi dacă, în cele din urmă, îl prinzi nevătămat, el totuşi ne apare ţeapăn şi lipsit de viaţă; cadavrul nu este animalul întreg, mai trebuie încă ceva, o parte esenţială, şi aici, ca în orice alt caz, o parte esenţială, capitală: *viaţa*..." [WA 1, 238] Din aceeaşi concepţie au izvorât şi cuvintele din „Faust" [Partea I/camera de studiu]:

„Cel ce încearcă un corp viu să înţeleagă,
Cată s-alunge din acesta duhul mai întâi,
În mână-atunci, el părţile le ţine,
Lipseşte însă spiritul ce leagă."

(traducerea lui Lucian Blaga)

Dar Goethe nu s-a oprit la faza negării unei concepţii, aşa cum de altfel era şi de presupus cunoscând natura sa lăuntrică, ci el a căutat să dezvolte tot mai mult propria sa concepţie, şi, din ceea ce putem afla despre gândirea lui din perioada 1769-1775, vedem germenii lucrărilor lui de mai

târziu. Aici el îşi conturează ideea unei fiinţe la care fiecare parte constitutivă dă viaţă celeilalte, la care un principiu străbate toate părţile izolate. În „Faust" [Partea I/noaptea] citim:

„Cum toate se-ntreţes spre un întreg,
Şi lucrurile, unu-ntr-altul, cum se-aleg."
(traducerea lui Lucian Blaga)

şi în „Satyros" [Act IV]:

„Cum a izvorât lucrul originar din lucrul inform
Şi puterea luminii s-a vărsat prin noapte,
A străbătut adâncurile tuturor fiinţelor,
Încât un val de dorinţe încolţi
Şi elementele s-au deschis
Vărsându-se unul într-altul înfometate,
Străbătând totul, de totul străbătute."

Această fiinţă e concepută în aşa fel încât ea e supusă, în timp, unor necontenite transformări, dar pe toate treptele transformărilor se revelează mereu *una şi aceeaşi* fiinţă, care se afirmă drept elementul permanent, netrecător, în mijlocul schimbărilor. În legătură cu acel lucru originar, în „Satyros" citim, în continuare:

„Şi rostogolindu-se merge în sus şi în jos
Lucrul universal şi unic şi veşnic,
Mereu altul, mereu acelaşi!"

Comparaţi cu aceste cuvinte ceea ce Goethe a scris în 1807, ca introducere la teoria sa asupra metamorfozei: „Dar dacă privim cu atenţie toate formele, mai ales pe cele organice, descoperim că nu există nicăieri nimic durabil, imuabil, desăvârşit, ci că mai degrabă totul este într-o continuă mişcare." [NW vol. 1, p. 8] Acestui element instabil el îi opune acolo, ca *element permanent*, ideea, sau „ceva fixat numai pentru un moment între limitele lumii simţurilor". Din citatul dat mai sus, din „Satyros", se

înţelege cu destulă claritate că baza ideilor legate de morfologia vieţuitoarelor a fost pusă deja în perioada dinaintea stabilirii la Weimar.

Ceea ce trebuie să reţinem este însă faptul că acea idee despre o fiinţă vie universală nu e aplicată imediat unui organism individual, ci întregul Univers e imaginat ca o astfel de fiinţă. Cauza care a dus la aceste concluzii trebuie căutată, bineînţeles, în lucrările de alchimie efectuate împreună cu D-ra von Klettenberg şi în lecturile din Theophrastus Paracelsus, făcute în vremea în care a urmat întoarcerii lui de la Leipzig (1768-1769). Asemenea oameni încercau să surprindă cu ajutorul unor experienţe oarecare acel principiu care străbate întreg Universul, încercau să-l facă să se reveleze într-o substanţă.[6] Totuşi, această cale de a cerceta lumea, apropiată de cea mistică, reprezintă numai un episod trecător în evoluţia lui Goethe şi ea face loc în curând unei gândiri mai sănătoase şi mai obiective. Concepţia potrivit căreia întregul Univers e un mare organism, concepţie pe care am văzut-o exprimată mai sus, în citatele din „Faust" şi „Satyros", rămâne în picioare până pe la 1780, după cum vom vedea mai târziu din articolul „Natura". Ea ne mai întâmpină o dată în „Faust", şi anume acolo unde e înfăţişat Spiritul Pământului ca principiu vital care străbate întregul organism al Universului [Partea I/noaptea]:

„În valul vieţii şi-al faptei durez,
Mă ridic şi cobor,
Pretutindeni în toate lucrez,
Naştere sunt şi mormânt,
O veşnică mare,

[6] „Poezie şi adevăr", Partea a II-a, Cartea a 8-a.

Mereu schimbătoare lucrare,
Viaţă în toate arzând."

(traducerea lui Lucian Blaga)

În vreme ce în spiritul lui Goethe se conturau astfel diferite concepţii, la Strassburg i-a căzut în mână o carte care voia să impună o concepţie despre lume diametral opusă propriei sale concepţii. Este vorba de „Systeme de la nature."[7] de Holbach. Dacă până în acel moment el a trebuit să se ridice numai împotriva faptului că se *descria* lumea vie *ca şi cum* ar fi fost o aglomerare mecanică de obiecte izolate, în Holbach el a făcut cunoştinţă cu un filosof care privea într-adevăr organismele vii ca pe nişte mecanisme. Ceea ce, în primul caz, izvora doar din incapacitatea de a înţelege viaţa în ceea ce priveşte originile ei, dusese aici la o dogmă ce ucide viaţa. În legătură cu aceasta, Goethe spunea în „Poezie şi adevăr" (Partea a III-a, Cartea a 11-a): „Se afirmă că din veşnicie există o materie şi că ea este din veşnicie în mişcare, iar din această mişcare spre stânga şi spre dreapta şi în toate direcţiile, ea dă naştere, aşa, de la sine, infinitelor fenomene ale existenţei. Toate acestea chiar ne-ar fi mulţumit dacă autorul, într-adevăr, ar fi construit lumea sub ochii noştri, din materia lui în veşnică mişcare. Dar probabil că el ştie despre natură la fel de puţine ca şi noi, fiindcă, punându-ne în faţă câteva noţiuni generale, el le părăseşte imediat, pentru a transforma ceea ce e superior naturii, sau ceea ce ne apare ca natură superioară din natură, într-o natură materială, greoaie, aflată, ce-i drept, în mişcare, totuşi lipsită de direcţie şi de formă şi crede că prin aceasta a intrat în posesia unui mare adevăr." Goethe n-a putut găsi aici decât „materie şi mişcare" şi, din confruntarea cu aceste idei, propriile lui

[7] „Poezie şi adevăr, Partea a III-a, Cartea a XI-a.

noţiuni despre natură s-au conturat cu tot mai multă claritate. Le aflăm prezentate în articolul său „Natura”[8], scris în jurul anului 1780. Pentru că în acest articol sunt cuprinse la un loc toate ideile lui Goethe despre natură, pe care până aici le găsim numai schiţate ici şi colo, el dobândeşte o importanţă deosebită. Aici ne întâmpină ideea unei Fiinţe aflate într-o continuă schimbare, rămânând, totuşi, mereu ea însăşi: „Toate sunt noi şi mereu aceleaşi.” „Ea (natura) e în veşnică schimbare şi în ea nu există nici un moment de stagnare”, dar „legile ei sunt imuabile.” Vom vedea mai târziu că, în numărul nesfârşit de forme vegetale, Goethe caută planta originară unică. Şi această idee o găsim sugerată deja aici: „Fiecare din creaţiile ei are o esenţă proprie, fiecare din fenomenele ei – noţiunea cea mai individualizată, şi totuşi, luate împreună, ele formează o unitate.” Ba chiar şi atitudinea pe care a luat-o mai târziu faţă de unele cazuri ieşite din comun pe care nu le-a considerat erori ale naturii, ci a căutat să le explice prin legile naturii, reiese cu claritate deja din acest articol: „Chiar şi fenomenul cel mai nenatural este natură” şi „excepţiile ei sunt rare”.[9]

---

[8] [NW, vol. 2, p. 5 şi urm.; în legătură cu acest articol, comp. şi Rudolf Steiner, „Grundlinien einer Erkenntnistheorie der Goetheschen Weltanschauung”, Op. Compl. Dornach 1960, p. 138 (Obs. p. 28) – vezi traducerea în limba română: ***Linii fundamentale ale unei teorii a cunoaşterii în concepţia goetheană despre lume***, în vol. Rudolf Steiner, ***Teoria cunoaşterii la Goethe. Adevăr şi ştiinţă. Filosofia libertăţii***, Triade, Cluj 1996 (nota trad.) – şi „Methodische Grundlagen der Anthroposophie 1884-1901”, Op. Compl. Dornach 1961, p. 320 şi urm.]

[9] În ceea ce priveşte paternitatea acestui articol, vezi nota 1 de la sfârşitul scrierii de faţă. [Rudolf Steiner avea intenţia de a scrie note de subsol pentru ediţia separată a ***Introducerilor la scrierile de ştiinţe naturale ale lui Goethe***, ed. 1-5, Dornach 1926, în acest loc şi încă în 35 de locuri stabilite de el – aceste locuri sunt, toate, însemnate cu

Am văzut că deja înainte de stabilirea sa la Weimar, Goethe îşi formase o anumită idee despre ceea ce este un organism. Fiindcă, deşi articolul amintit, „Natura", a apărut mult timp după aceea, el cuprinde, totuşi, multe dintre concepţiile anterioare ale lui Goethe. Dar el nu aplicase încă această idee unei anumite clase de obiecte din natură, unor fiinţe individuale. Pentru aceasta, el avea nevoie de lumea concretă a fiinţelor vii, în realitatea lor nemijlocită. Acel reflex al naturii care a trecut deja prin spiritul omenesc nu era deloc elementul care să-l poată entuziasma pe Goethe. Discuţiile purtate în casa consilierului Ludwig, de la Leipzig, legate de probleme de botanică, au rămas şi ele fără un ecou prea adânc, ca şi discuţiile de cafenea cu prietenii săi, studenţi în medicină, de la Strassburg. În privinţa studiilor ştiinţifice, tânărul Goethe ni se înfăţişează întru totul asemeni lui Faust, care, lipsit de prospeţimea contactului elementar cu natura, îşi spune dorul în aceste cuvinte [Partea I/noaptea]:

„O, dacă m-aş putea plimba
Pe măguri în lumina ta,
Cu duhurile prin livezi,
Pe lângă peşterile verzi!"

(traducerea lui Lucian Blaga)

Ca o împlinire a acestei dorinţe ne apare momentul în care, prin stabilirea la Weimar, îi este îngăduit: „să schimb aerul camerei şi al oraşului cu atmosfera rurală a grădinii, a pădurii." (NW, vol. 1, p. 64)

Impulsul direct de a studia plantele i-a venit lui Goethe prin îndeletnicirea de a planta puieţi în grădina pe

---

asterisc * în textul de faţă. Dar n-a mai putut duce la îndeplinire această intenţie.]

care i-o dăruise ducele Karl August. Goethe a primit acest dar la 21 aprilie 1776 şi „Jurnalul" editat de Keil ne vorbeşte de acum înainte, adeseori, despre munca lui Goethe în această grădină, muncă ce devine una dintre ocupaţiile lui favorite. Teren propice acestui gen de căutări îi oferă şi pădurea Turingiei, unde el a avut ocazia să cunoască şi organismele inferioare, cu manifestările tipice ale vieţii lor. Îl interesau în special muşchii şi lichenii. La 31 octombrie 1777, el o roagă pe D-na von Stein să-i facă rost de muşchi de toate felurile, pe cât posibil umezi şi cu rădăcini, ca să-i poată replanta. Trebuie să vedem ceva de mare importanţă în faptul că deja aici Goethe se ocupa de lumea organismelor situate atât de jos pe scara lumii vii şi că, mai târziu, el a dedus, totuşi, legile organizării plantelor prin studierea plantelor superioare. Reflectând la acest lucru, nu trebuie să-l atribuim, cum fac mulţi, faptului că Goethe ar fi subapreciat importanţa fiinţelor mai puţin evoluate, ci unei intenţii absolut conştiente.

Acum poetul nu se mai desparte de lumea plantelor. Se pare că el a început foarte devreme să studieze lucrările lui Linné. Aflăm de primul contact cu acestea din scrisorile adresate D-nei von Stein în anul 1782.

Linné se străduise să aducă în cunoaşterea plantelor o clasificare clară, sistematică. Trebuia găsită o anumită ordine, în cadrul căreia fiecare organism să-şi aibă locul său precis, în aşa fel încât el să poată fi găsit cu uşurinţă, ba mai mult, încât să avem la îndemână un mijloc de a ne orienta în mulţimea nelimitată a aspectelor concret-individuale. În acest scop, vieţuitoarele trebuiau cercetate în funcţie de gradul înrudirii dintre ele şi, în mod corespunzător, împărţite pe grupe. Deoarece, în acest sens, principalul era să se cunoască fiecare plantă şi să i se găsească fără greutate locul în sistem, a fost necesar să se ia în considerare în special acele caracteristici care

deosebesc plantele între ele. Pentru a face imposibilă confundarea unei plante cu alta, el căuta mai ales aceste caracteristici distinctive.

Linné şi discipolii săi vedeau în însuşirile exterioare, în mărimea, numărul şi poziţia diferitelor organe, ceva foarte semnificativ. Plantele erau ordonate în clase după acest principiu, dar în acelaşi fel în care s-ar fi putut clasifica şi un anumit număr de corpuri anorganice: după însuşiri care se arătau ochiului şi nu după natura interioară a plantei. Ele apar într-o alăturare exterioară, fără o legătură lăuntrică necesară. Având o noţiune atât de remarcabilă despre natura unei fiinţe vii, Goethe nu putea fi satisfăcut de această metodă de cercetare. Nicăieri nu era căutată esenţa plantei. El a trebuit să-şi pună întrebarea: În ce constă acel „ceva" care face ca o anumită entitate din natură să fie plantă? A mai trebuit să-şi dea seama că acest „ceva" apare în toate plantele în acelaşi fel. Şi totuşi există infinita varietate a fiinţelor individuale, care se cere explicată. Cum se face că acest ceva unitar se revelează în forme atât de variate? Acestea erau, fără îndoială, întrebările pe care Goethe şi le punea citind scrierile lui Linné, fiindcă spune el însuşi despre sine: „Ceea ce Linné căuta să diferenţieze cu forţa, trebuia să tindă, potrivit cu necesităţile mele interioare, spre unire."[10]

Tot cam în perioada primului contact cu Linné a avut loc şi întâlnirea lui cu căutările lui Rousseau în domeniul botanicii. La 16 iulie 1783, Goethe îi scria lui Karl August: „În operele lui Rousseau se află nişte descrieri cum nu se poate mai drăgălaşe referitoare la botanică, în care el prezintă această ştiinţă unei doamne, în felul cel mai accesibil şi mai graţios cu putinţă. Este, de bună seamă, un

[10] Comp. NW I p. 68.

model de felul cum trebuie să se desfăşoare instruirea elevilor şi o anexă la Emil. De aceea, folosesc prilejul pentru a recomanda din nou frumoaselor mele prietene frumoasa lume a florilor." [WA 5, 347] Căutările lui Rousseau în domeniul botanicii nu puteau să nu facă asupra lui Goethe o adâncă impresie. Scoaterea în evidenţă a unei nomenclaturi izvorâte din esenţa plantei şi corespunzătoare acesteia, prospeţimea observaţiei, cercetarea plantei de dragul ei înseşi, liberă de orice principii utilitare, care ne întâmpină la Rousseau, toate acestea erau în spiritul lui Goethe. De altfel, ei doi se mai întâlneau în faptul că nu ajunseseră să studieze planta dintr-un interes ştiinţific special, ci din motive general umane. Acelaşi interes i-a legat de acelaşi obiect de studiu.

Următoarele cercetări mai aprofundate asupra lumii plantelor au fost întreprinse în 1784. Wilhelm Freiherr von Gleichen, numit Russwurm, publicase de curând două lucrări care aveau în centrul preocupărilor nişte cercetări care au trezit interesul viu al lui Goethe: „Cele mai noi descoperiri din lumea plantelor" (Nürnberg 1764) şi „Descoperiri microscopice din lumea plantelor, florilor, insectelor şi alte curiozităţi" (Nürnberg 1777-1781). Amândouă lucrările studiau procesele de fecundare la plante. Polenul florilor, staminele şi pistilul fuseseră cercetate cu grijă, iar procesele care au loc în ele erau prezentate pe planşe frumos executate. Goethe repetă el însuşi aceste cercetări. La 12 ianuarie 1785 îi scrie lui F. H. Jacobi: „Microscopul meu este reglat pentru a observa şi controla experienţele lui Gleichen zis Russwurm, o dată cu sosirea primăverii." [WA 7, 8] În cursul aceleiaşi primăveri studiază şi natura seminţei, după cum arată o scrisoare din 2 aprilie 1785, adresată lui Knebel: „Am reflectat temeinic la materia seminţei, atât cât mi-a permis experienţa mea." [WA 7, 36] În cursul tuturor acestor cercetări, pe Goethe

nu-l interesează faptele individuale; detaliile, scopul căutărilor sale este acela de a cerceta esenţa plantei. La 8 aprilie 1785, el îl anunţă pe Merck că a făcut în botanică „descoperiri şi *combinaţii* drăguţe". [WA 7, 41] Şi expresia „combinaţii" ne dovedeşte aici că el are ca scop să-şi schiţeze prin gândire o imagine despre procesele din lumea plantelor. Studiul botanicii se apropie cu paşi repezi de o anumită ţintă. Noi trebuie să ne gândim, desigur, la faptul că în anul 1784 Goethe a descoperit osul intermaxilar, lucru de care ne vom ocupa mai jos pe larg, şi că prin aceasta el a făcut un pas important spre misterul felului în care lucrează natura atunci când creează fiinţe vii. Mai trebuie să ţinem seama de faptul că prima parte din lucrarea lui Herder „Idei referitoare la filosofia istoriei", a fost terminată în anul 1784 şi că în acea vreme între Goethe şi Herder aveau loc foarte des convorbiri legate de obiectele naturii. Astfel, D-na von Stein îi scrie la 1 mai 1784 lui Knebel: „Lucrarea lui Herder arată că e probabil ca noi să fi fost mai întâi plante şi animale ... Goethe meditează acum cu mare bogăţie de idei la aceste lucruri şi tot ceea ce a trecut mai întâi prin mintea lui devine extrem de interesant." [„Contribuţii la literatura şi istoria germană", editată de H. Düntzer, vol. I, Nürnberg 1857, p. 120.] Vedem aici de ce natură era pe-atunci interesul lui Goethe faţă de cele mai mari probleme ale ştiinţei. Aşadar trebuie să ne pară absolut explicabile aceste reflecţii asupra naturii plantei şi combinaţiile pe care le face în acest sens în primăvara anului 1785. Pe la mijlocul lui aprilie, în acest an, el se duce la Belvedere special pentru a da o rezolvare îndoielilor şi problemelor sale, iar la 15 mai îi împărtăşeşte D-nei von Stein următoarele: „Nu-ţi pot spune cât de uşor de citit devine pentru mine cartea naturii, îndelungile mele silabisiri m-au ajutat, acum ele îşi arată dintr-o dată roadele şi bucuria mea liniştită e

inexprimabilă." [WA 7, 229] Cu puţin timp înainte, el voia să scrie chiar un mic tratat de botanică pentru Knebel, spre a-l câştiga pentru această ştiinţă.[11] Botanica îl atrage în aşa măsură încât călătoria sa la Karlsbad, pe care o începe la 20 iunie 1785, cu scopul de a-şi petrece acolo vara, devine o călătorie de studii botanice. Knebel era cu el. În apropiere de Jena, ei întâlnesc un băietan de vreo 17 ani, [Friedrich Gottlieb] Dietrich, a cărui cutie botanică arăta că tocmai se întorcea dintr-o excursie botanică. Despre această interesantă călătorie aflăm mai multe amănunte din lucrarea lui Goethe „Istoria studiilor mele botanice" şi din câteva comunicări ale lui Ferdinand Cohn[12] din Breslau, care le putuse lua dintr-un manuscris al lui Dietrich. Discuţiile pe teme botanice ofereau foarte adesea, la Karlsbad, momente de încântare. Reîntors acasă, Goethe se dedică studiului botanicii cu mare energie: cu ajutorul cărţii „Filosofia" de Linné[13], el face observaţii asupra unor ciuperci, muşchi, licheni şi alge, după cum putem vedea din scrisorile adresate D-nei von Stein. De-abia acum când a gândit şi observat el însuşi multe lucruri, Linné îi devine mai util, la el găseşte explicaţia multor amănunte care îl ajută să înainteze în ceea ce priveşte combinaţiile lui. La 9 noiembrie 1785, el îi scrie D-nei von Stein: „Citesc mai departe din Linné, sunt obligat s-o fac, nu am altă carte la mine, aceasta e cea mai bună metodă de a citi în mod sigur o carte, metodă pe care ar trebui s-o practic mai des, pentru că eu nu pot citi cu uşurinţă o carte până la capăt. Această carte nu a fost scrisă pentru a fi citită, ci pentru a

[11] „Ti-aş trimite cu plăcere o lecţie de botanică, dacă ar fi scrisă deja." [Scrisoarea către Knebel] din 2 aprilie 1785. [WA 7, 36]

[12] ["Deutsche Rundschau" (Berlin etc.), vol. XXVIII (iulie-septembrie) 1881, p. 34 și urm.]

[13] [Karl von Linné, „Philosophia botanica", Stockholm 1751.]

recapitula, şi îmi face acum cele mai bune servicii, fiindcă asupra celor mai multe puncte reflectasem eu însumi." [WA 7, 118] În cursul acestor studii îi devine din ce în ce mai clar faptul *că există, totuşi, numai o formă fundamentală, care se manifestă în infinitul număr de plante individuale, iar această formă fundamentală însăşi devine pentru el din ce în ce mai vizibilă; el îşi mai dă seama că în această formă fundamentală există facultatea unor modificări infinite, prin care din unitate este creată diversitatea*.

La 9 iulie 1786, el îi scrie D-nei von Stein: „*Este o percepere a ... formei, cu care natura pare mereu că doar se joacă şi, jucându-se, dă naştere vieţii în varietatea formelor ei*." [WA 7, 242] Acum era vorba, în primul rând, de a dezvolta concret, sub formă de imagine plastică, acel ceva care rămâne, care este permanent, acea formă originară cu care natura pare că se joacă. Era necesar deci să se ivească o ocazie de a separa elementul cu adevărat constant, durabil, din forma plantei, de ceea ce este la ea schimbător, instabil. Pentru observaţii de acest fel, Goethe cercetase încă un domeniu prea restrâns. El trebuia să observe una şi aceeaşi plantă în diferite condiţii şi supusă la diferite influenţe, pentru că numai în acest fel elementul schimbător îţi sare în ochi. La plantele de specii diferite, ceea ce e schimbător izbeşte mai puţin. Toate acestea le aduse fericita călătorie în Italia, pe care el o întreprinde, plecând din Karlsbad, la 3 septembrie. Deja în legătură cu flora Alpilor face câteva observaţii. Aici nu întâlneşte doar plante noi, pe care nu le văzuse până acum niciodată, ci plante pe care le cunoaşte deja, *dar schimbate*. „Dacă în ţinuturile mai joase ramurile şi tulpinile erau mai puternice şi mai groase, dacă ochiurile stăteau mai aproape unul de altul şi frunzele erau late, mai sus, către culmea muntelui, ramurile şi tulpinile deveneau mai delicate, ochiurile se îndepărtau unul de altul, aşa încât de la nod la

nod era un spaţiu mai mare şi frunzele luau mai mult forma de lance. Am observat acest lucru la o salcie şi la o genţiană şi m-am convins că nu era vorba de două specii de plante diferite. Iar la lacul Walchen am observat pipirig mai lung şi mai subţire decât în ţinuturile mai joase.„[14] Asemenea observaţii s-au repetat. În Veneţia, la mare, el descoperă diferite plante care îi dezvăluie însuşiri pe care şi le-au dezvoltat sub influenţa sării vechi din terenul nisipos şi mai ales a aerului sărat de acolo. El a găsit aici o plantă asemănătoare „podbalului inofensiv" de la noi, dar „aici înarmat cu arme ascuţite, cu frunzele ca pielea tăbăcită, la fel şi capsulele pentru seminţe, tulpinile, totul era corpolent şi gras[15]. Aici Goethe a văzut toate caracteristicile exterioare ale plantei, tot ceea ce, în ea, se arată ochilor, fiind instabil, schimbător. De aici el trage concluzia că esenţa plantei nu e în aceste însuşiri, că ea trebuie căutată mai adânc. De la observaţii asemănătoare cu cele făcute aici de Goethe a pornit şi Darwin, atunci când şi-a exprimat îndoielile în privinţa constanţei formelor exterioare ale speciilor şi subspeciilor. Totuşi, rezultatele pe care le extrage de aici fiecare din ei sunt absolut diferite. Darwin consideră că, de fapt, esenţa organismului se epuizează în acele însuşiri exterioare şi, din variabilitatea lor, el trage concluzia: Aşadar în viaţa plantelor nu există nimic constant. Goethe pătrunde mai adânc şi trage concluzia: Dacă acele însuşiri nu sunt constante, înseamnă că elementul constant trebuie căutat în altceva, care stă la baza acelor însuşiri exterioare schimbătoare. Şi scopul lui Goethe devine conturarea acestui element, în timp ce Darwin se străduie să caute şi să prezinte cauzele

[14] „Călătorie în Italia", 8 sept. 1786
[15] „Călătorie în Italia", 8 oct. 1786

variabilităţii în cazuri concret-individuale. Amândouă direcţiile de cercetare sunt necesare, ele se completează reciproc. Ar fi cu totul greşit să credem că am descoperit măreţia lui Goethe în ceea ce priveşte ştiinţa despre lumea organicului, prin faptul că vedem în el un simplu precursor al lui Darwin. Metoda lui de cercetare e mult mai vastă şi îmbracă două aspecte: 1. Tipul, adică legitatea care se revelează în organism, existenţa animală din animal, viaţa care se naşte din ea însăşi, care are forţa şi priceperea de a se dezvolta, prin posibilităţile existente latent în ea, într-o infinită varietate de forme exterioare (genuri, specii). 2. Interacţiunea dintre organism şi natura anorganică şi dintre organisme (adaptare şi luptă pentru existenţă). Darwin a elaborat numai al doilea aspect al ştiinţei despre lumea organică. Nu putem spune, aşadar: Teoria lui Darwin e forma dezvoltată a ideilor fundamentale ale lui Goethe; ci ea este doar forma dezvoltată a unei laturi a acestora. Teoria darwinistă ţine seama numai de factorii care fac să se dezvolte într-un anume fel lumea vieţuitoarelor, dar nu şi de acel „ceva" asupra căruia factorii respectivi acţionează într-un mod determinant. Dacă e urmărită numai una dintre aceste laturi, nu se poate ajunge nicidecum la o teorie completă asupra organismelor; ea trebuie urmărită în spiritul lui Goethe, trebuie să fie completată şi aprofundată prin cealaltă latură a teoriei goetheene. O comparaţie simplă va face ca lucrurile să fie mai uşor de înţeles. Să luăm o bucată de plumb, să o încălzim până ce plumbul devine lichid şi să-l turnăm apoi în apă rece. Plumbul a trecut prin două stadii succesive, primul a fost determinat de temperatura mai înaltă, al doilea, de temperatura mai scăzută. Felul în care apar cele două stadii depinde nu numai de natura căldurii, ci, în mod hotărâtor, şi de aceea a plumbului. Un alt corp, pus în aceleaşi condiţii, ar prezenta cu totul alte stări. La fel şi

organismele se lasă influenţate de condiţiile înconjurătoare, şi ele trec, sub influenţa acestora, prin diferite stări, şi anume, conform cu natura lor, conform cu acea entitate care face ca ele să fie organisme. Această entitate o găsim în ideile lui Goethe. Abia cel înarmat cu posibilitatea de a înţelege această entitate va fi în stare să înţeleagă şi de ce organismele răspund (reacţionează) la anumite condiţii tocmai într-un fel şi nu în altul. Numai un astfel de om va fi în stare să-şi formeze reprezentările adecvate în legătură cu variabilitatea formelor de manifestare a organismelor şi cu legile adaptării şi luptei pentru existenţă, care sunt legate de aceasta[16].

Ideea de plantă originară se conturează în spiritul lui Goethe cu tot mai mare precizie, cu tot mai multă claritate. În grădina botanică din Padova („Călătorie în Italia", 27 sept. 1786), unde se plimba în mijlocul unei vegetaţii necunoscute lui, în el devine tot mai vie „ideea că am putea deduce dezvoltarea tuturor formelor vegetale din una singură." La 17 septembrie 1786, el îi scrie lui Knebel: „Aşa că de-abia acum îmi produce o adevărată bucurie bruma de botanică pe care o cunosc, în această ţară unde se află la ea acasă o vegetaţie mai bucuroasă, mai puţin fragmentată. Am făcut deja multe observaţii foarte la locul lor, care ţintesc spre generalizare şi care, în consecinţă, îţi vor fi plăcute şi ţie." [WA 8, 58] La 19 februarie 1787 (vezi „Călătorie în Italia"), el scrie de la Roma că e pe cale să descopere „nişte corelaţii noi, frumoase, felul cum natura realizează ceva nemaipomenit, ca şi cum n-ar fi mare lucru, cum ea face să se nască din ceva simplu cea mai mare

[16] Este, desigur, inutil să mai spunem că aici nu vrem deloc să punem la îndoială teoria modernă a descendenţei, sau să îngrădim într-un fel oarecare afirmaţiile ei; dimpotrivă, de-abia acum li se creează o bază sigură.

varietate." La 25 martie roagă să i se spună lui Herder că e aproape gata cu „planta originară". La 17 aprilie (vezi „Călătorie în Italia"), în Palermo, scrie aceste cuvinte referitoare la planta originară: „Așa ceva trebuie să existe; altfel, de unde mi-aș da seama că o alcătuire sau alta este o plantă, dacă ele nu ar fi toate formate după același model." Goethe are în vedere complexul de legi ale formării și organizării plantei, care o face să fie ceea ce este și care trezește în noi, când privim un anumit obiect din natură, gândul: Aceasta este o plantă; aceasta este planta originară*. Ca atare, ea este o idee, ceva ce poate fi perceput doar prin gândire; dar ea se întrupează, ia o anumită formă, mărime, culoare, un anumit număr de organe etc. Această entitate exterioară nu este ceva constant, ea poate suferi infinite transformări, toate conforme cu acel complex de legi plăsmuitoare care decurg cu necesitate din el. Dacă am înțeles acele legi plăsmuitoare, acel arhetip al plantei, înseamnă că am perceput sub formă de idee acel ceva pe care se pare că natura îl pune la baza fiecărui exemplar vegetal și din care ea extrage și face să se nască, în consecință, planta. Ba pot fi inventate, conform cu acea lege, forme vegetale care să rezulte cu necesitate din esența plantei și care ar putea exista, dacă s-ar ivi condițiile necesare pentru aceasta. Goethe pare că încearcă să plăsmuiască în spirit ceea ce face natura atunci când dă formă viețuitoarelor ei. El îi scrie, la 17 mai 1787, lui Herder[17]: „Trebuie să-ți mărturisesc apoi că sunt foarte aproape de misterul creării plantelor și că e lucrul cel mai simplu din câte se pot imagina. Planta originară devine cea mai uimitoare creatură din lume, pentru care natura însăși trebuie să mă

[17] „Călătorie în Italia".

invidieze. Cu acest model şi cu cheia respectivă poţi să inventezi la infinit alte plante, care trebuie să fie consecvente, adică: plante care, chiar dacă nu există, ar putea să existe şi nu sunt nicidecum umbre ori iluzii create de poeţi sau de pictori, ci au la bază un adevăr şi o necesitate lăuntrică. Aceeaşi lege va putea fi extinsă asupra întregii lumi vii." Aici iese în evidenţă o altă deosebire dintre concepţia lui Goethe şi cea a lui Darwin, dacă se ţine seama de felul în care e prezentată de obicei aceasta din urmă[18]. Ea consideră că influenţele exterioare acţionează asupra naturii unui organism ca nişte cauze mecanice şi că îl transformă în mod corespunzător. La Goethe, metamorfozele individuale sunt diferite manifestări ale organismului originar, care posedă el însuşi capacitatea de a lua o multitudine de înfăţişări şi care, într-un caz anume, ia înfăţişarea cea mai potrivită în raport cu condiţiile lumii exterioare din jur. Condiţiile exterioare sunt doar ocazia ca forţele creatoare lăuntrice să se manifeste într-un anumit fel. Numai aceste forţe sunt principiul constitutiv, creator, din plantă. De aceea, la 6 septembrie 1787[19], Goethe îl numeşte şi: Unul şi Totul (Ein und Alles) al lumii vegetale.

Dacă ne ocupăm acum mai îndeaproape de această plantă originară însăşi, trebuie să spunem următoarele. O fiinţă vie este un întreg perfect în sine, care îşi determină stările din sine. Atât în alcătuirea organelor, cât şi în succedarea în timp a stărilor unei fiinţe, există un raport de interacţiune care nu e condiţionat de însuşirile exterioare

[18] Avem în vedere aici mai puţin teoria evoluţionistă a naturaliştilor care se situează pe poziţiile empirismului legat de percepţiile simţurilor şi mai mult bazele teoretice, principiile care sunt puse la baza darwinismului. Înainte de toate, firește, școala de la Jena cu Haeckel în frunte; în acest spirit de prim rang, teoria darwinistă, cu toată unilateralitatea ei, şi-a găsit, desigur, o expresie consecventă.

[19] Călătorie în Italia

ale organelor, de relaţia mecanic-cauzală dintre ceea ce s-a petrecut mai târziu şi ceea ce s-a petrecut mai întâi, ci e dirijat de un principiu mai înalt, situat mai presus de organe şi stări. Natura întregului face ca o anumită stare să apară la început, o alta la sfârşit, iar succesiunea celor din mijloc este şi ea determinată în cadrul ideii întregului; ceea ce are loc mai înainte e dependent de ceea ce are loc mai târziu şi invers; într-un cuvânt, în organismul viu există o *evoluţie* a unuia din celălalt, o trecere a stărilor una într-alta, nu o existenţă încheiată, rotunjită, a individualului, ci o *devenire* continuă. La plantă, această condiţionare de către întreg a fiecărei părţi izolate se manifestă în sensul că toate organele sunt construite după aceeaşi formă fundamentală. La 17 mai 1787[20], Goethe îi comunică lui Herder această idee în următorii termeni: „Mi s-a revelat faptul că în acel organ al plantei pe care de obicei îl numim frunză zace adevăratul Proteus, care poate să se ascundă şi să se reveleze în toate formele. Înainte şi înapoi, planta este mereu numai frunză, atât de indisolubil unită cu viitorul germene, încât nici nu avem voie să le gândim separat." În timp ce la animal acel principiu superior care domneşte asupra fiecărei părţi izolate ne întâmpină în mod concret drept cel care face ca organele să se mişte, care le foloseşte potrivit cu necesităţile sale etc., plantei îi lipseşte încă un asemenea principiu vital *real*; la plantă, acesta se revelează numai într-un mod imprecis, prin faptul că toate organele sunt construite după acelaşi tip plăsmuitor, ba mai mult, prin faptul că în fiecare parte a ei este cuprinsă în mod potenţial întreaga plantă şi că împrejurări favorabile pot face ca aceasta să se nască din fiecare parte. Lui Goethe acest lucru i-a devenit deosebit de limpede atunci când, la Roma, consilierul Reiffenstein, în cursul unei plimbări, a

[20] Călătorie în Italia

afirmat, rupând ici şi colo câte o crenguţă, că aceasta, odată pusă în pământ, ar creşte mai departe şi s-ar dezvolta devenind plantă întreagă. Planta este aşadar o fiinţă care, în perioade de timp succesive, dezvoltă anumite organe care, atât toate la un loc, cât şi fiecare în parte, sunt construite împreună cu întregul, după una şi aceeaşi idee. Fiecare plantă e o totalitate armonioasă de plante.[21] Când acest lucru i s-a înfăţişat lui Goethe în mod limpede, nu-i mai rămânea decât să observe diverse cazuri particulare, care să-i dea posibilitatea de a prezenta în mod concret diferitele stadii de dezvoltare pe care planta le face să se ivească din sine. Şi în acest sens, el făcuse deja paşii necesari. Am văzut că, în primăvara anului 1785, Goethe cercetase deja unele seminţe; din Italia, el îl anunţă pe Herder, la 17 mai 1787, că găsise, în mod absolut clar şi fără nici o posibilitate de îndoială, punctul în care se află germenele. [WA secţiunea I, 31, 240] Prin aceasta, el aflase ce e cu primul stadiu al vieţii unei plante. Dar în curând şi modul unitar în care sunt construite toate frunzele i se înfăţişează în mod suficient de concret. Alături de numeroase alte exemple, Goethe a găsit, în această privinţă, mai ales la molura verde, deosebirea dintre frunzele inferioare şi cele superioare, care sunt totuşi acelaşi organ. La 25 martie [1787][22], el face rugămintea de a i se spune lui Herder că teoria sa asupra cotiledoanelor e

[21] În ce sens se raportează aceste organe izolate la întreg vom avea ocazia să arătăm în diferite locuri. Dacă am vrea să împrumutăm o noţiune a ştiinţei actuale pentru o astfel de colaborare a unor fiinţe parţiale formând un întreg, am vorbi, într-un anumit sens, de „stupul" din zoologie. Acesta este un fel de stat format din fiinţe, un individ format, la rândul său, din indivizi independenţi, un individ aflat pe o treaptă superioară.

[22] „Călătorie în Italia" [WA secţiunea I, 31, 75]

atât de sublimată, încât cu greu se va putea merge mai departe. Mai rămânea de făcut un pas foarte mic pentru a vedea şi în petale şi sepale, şi în stamine şi pistil, frunze metamorfozate. La această constatare au dus cercetările botanistului englez Hill, care erau pe atunci destul de cunoscute şi se ocupau de metamorfozarea diferitelor organe ale florii în alte organe.

Atunci când forţele care organizează fiinţa plantei păşesc în existenţa reală, ele iau o serie de forme în spaţiu. Dar trebuie căutată acum noţiunea vie care uneşte aceste forme de-a lungul dezvoltării lor în timp, înapoi şi înainte.

Dacă ne ocupăm de teoria goetheană a metamorfozei, aşa cum ni se înfăţişează ea în anul 1790, aflăm că la Goethe această noţiune este aceea a dilatărilor şi contractărilor succesive. În sămânţă, planta e cel mai mult contractată (concentrată). O dată cu apariţia frunzelor, are loc prima extindere în spaţiu, prima dilatare a forţelor de creştere. Ceea ce în sămânţă este concentrat într-un punct,se distanţează în spaţiu, o dată cu apariţia frunzelor. În caliciu, forţele se adună din nou în jurul unui punct axial; corola ia naştere prin următoarea dilatare; staminele şi pistilul apar prin contractarea următoare; fructul, prin ultima dilatare (a treia), după care întreaga forţă a vieţii plantei (principiul entelehic) se ascunde din nou în sămânţă, într-o stare de concentrare maximă. În vreme ce evoluţia ideii de metamorfoză poate fi urmărită în aproape toate detaliile, până la valorificarea ei finală în articolul din 1790, cu noţiunea de dilatare şi contractare, lucrurile nu vor mai merge la fel de uşor. Nu vom greşi totuşi dacă vom presupune că această idee, de altfel adânc înrădăcinată în spiritul lui Goethe, s-a împletit deja în Italia cu noţiunea despre formarea plantelor. Deoarece conţinutul acestei idei este mai mica sau mai marea extindere în spaţiu realizată prin forţele de creştere, el constând, aşadar, în

ceea ce, din plantă, se înfăţişează ochiului în mod nemijlocit, ideea aceasta se va contura, fără îndoială, cu cea mai mare uşurinţă în cazul în care încerci să desenezi planta *potrivit cu legile dezvoltării naturale*. Goethe găseşte la Roma un trunchi de cuişor asemănător unei tufe, care-i arată în mod deosebit de limpede metamorfoza. În legătură cu aceasta, el scrie: „Văzând că nu am la îndemână nici un mijloc de a păstra această formă minunată, m-am apucat s-o desenez cât mai exact, ajungând astfel să pătrund tot mai adânc în ideea fundamentală a metamorfozei."[23] Probabil că el a mai făcut destul de des asemenea desene şi acest lucru a putut să-l conducă apoi spre noţiunea de care ne ocupăm.

În septembrie 1787, cu ocazia celei de a doua şederi la Roma, Goethe expune întreaga problemă prietenului său Moritz, cu care ocazie află cât de vie, cât de plastică devine ea când este expusă în faţa cuiva. El notează mereu cât de mult înaintează cu aceste idei. Pe acest pasaj şi pe alte câteva afirmaţii orale făcute de Goethe putem sprijini presupunerea că el a fixat în scris teoria metamorfozei, cel puţin sub formă aforistică, deja în Italia. El spune în continuare: „Numai în acest fel – expunând ideile în faţa lui Moritz – am putut să aştern pe hârtie câte ceva din ideile mele."[24] E indiscutabil faptul că lucrarea, în forma în care se prezintă acum, a fost scrisă la sfârşitul anului 1789 şi începutul anului 1790, numai că va fi greu de spus în ce măsură această din urmă variantă scrisă e doar o simplă redactare şi ce i s-a adăugat apoi. O carte anunţată pentru târgul de mostre de Paşti, care ar fi putut conţine cam

[23] [„Călătorie în Italia" / Observaţii în natură deranjante; comp. şi scrisoarea lui Goethe din 18 aug. 1787 adresată lui Knebel [WA 8, 251].]

[24] [„Călătorie în Italia", 28 sept. 1787.]

aceleaşi idei, l-a făcut, în toamna anului 1789, să-şi revadă ideile şi să se îngrijească de publicarea lor. La 20 noiembrie, el îi scrie ducelui că se simte îndemnat să-şi pună pe hârtie ideile în materie de botanică. La 18 decembrie el trimite deja manuscrisul spre revizuire botanistului Batsch din Jena; la 20 ale aceleiaşi luni merge el însuşi la Jena, pentru a discuta cu acesta; în ziua de 22 îl anunţă pe Knebel că Batsch a găsit bune ideile sale. Se întoarce acasă, mai prelucrează o dată întreg manuscrisul, îl trimite iarăşi lui Batsch, care i-l restituie la 19 ianuarie 1790. Ce s-a întâmplat cu manuscrisul, ca şi cu lucrarea tipărită, putem afla de la Goethe însuşi, care a povestit totul amănunţit. (vezi NW, vol. 1) De marea importanţă a teoriei metamorfozei, ca şi de esenţa ei, în particular, ne vom ocupa în articolul „Esenţa şi importanţa scrierilor lui Goethe referitoare la formarea lumii organice."

III. NAŞTEREA IDEILOR LUI GOETHE DESPRE FORMAREA ANIMALELOR

Marea lucrare a lui Lavater „Fragmente fiziognomice, întru stimularea cunoaşterii omului şi a dragostei faţă de om" a apărut între anii 1775-1778. Goethe a participat în mod activ la editarea ei, nu numai prin faptul că a fost conducătorul ediţiei, ci şi prin contribuţia directă la scrierea unor articole. Deosebit de interesant e însă faptul că în aceste articole putem găsi deja germenele lucrărilor lui zoologice de mai târziu.

Ştiinţa fiziognomiei încerca să recunoască din forma exterioară a omului esenţa sa lăuntrică, spiritul său. Înfăţişarea acestuia nu era studiată doar pentru ea însăşi, ci ca expresie a sufletului. Spiritul lui Goethe, înclinat spre aspectele plastice, făcut să cunoască raporturile exterioare, nu s-a oprit aici. Ocupându-se de acele lucrări care studiau

forma exterioară numai ca mijloc pentru cunoaşterea fiinţei interioare umane, lui i s-a revelat importanţa celei dintâi, a formei exterioare, în independenţa ei. Vedem acest lucru din lucrările sale referitoare la craniul animalelor, din anul 1776, care sunt incluse în vol. 2, sect. 2, a „Fragmentelor fiziognomice”[25]. El citeşte în acest an ceea ce a scris Aristotel despre fiziognomie[26] şi prin aceasta se simte îndemnat să scrie lucrările amintite, dar, în acelaşi timp, el încearcă să caute deosebirea dintre om şi animale. Găseşte această deosebire în evidenţierea aparte a capului, condiţionată de constituţia omului în totalitatea ei, în înaltul grad de dezvoltare a creierului uman, către care toate părţile corpului privesc ca spre o centrală a lor: „În ce mod minunat serveşte întreaga formă umană drept coloană principală a boltei în care urmează să se oglindească cerul!”[27] În constituţia animalelor, el găseşte exact contrariul: „Capul este numai agăţat de coloana vertebrală! Creierul, punct terminus al măduvei spinării, nu are un volum mai mare decât e necesar pentru manifestarea spiritelor vieţii pentru conducerea unei făpturi care trăieşte exclusiv în prezent, cu totul legată de lumea simţurilor.”[28] Prin aceste afirmaţii, Goethe a depăşit faza căutării unor legături izolate dintre înfăţişarea exterioară şi fiinţa lăuntrică a omului, ajungând să conceapă un mare întreg şi să studieze forma umană ca atare. El ajunge la ideea că alcătuirea omului ca întreg oferă baza manifestărilor sale de viaţă superioare, că acest întreg însuşi, în ceea ce are el caracteristic, constituie condiţia care-i conferă omului locul de coroană a creaţiunii.

[25] Comp. NW, vol. 2, p. 68 şi urm.

[26] [Scrisoare adresată lui J. K. Lavater, aprox. 20 martie 1776; WA 3, 42.]

[27] Comp. NW, vol. 2, p. 68 [Introducere].

[28] Idem.

Ceea ce trebuie să menţinem prezent în noi, înainte de toate, e faptul că Goethe caută forma animalului în forma evoluată umană; numai că, în primul caz, organele care îndeplinesc funcţiuni mai apropiate de cele ale animalului trec pe primul plan, par a fi punctul spre care se îndreaptă întreaga dezvoltare şi căruia ea îi slujeşte, în vreme ce la om se dezvoltă mai ales acele organe care servesc funcţiunilor spirituale. Aici deja aflăm: Ceea ce planează în faţa ochilor lui Goethe drept organism animal nu mai e un organism sau altul concret-real, ci unul ideatic, care la animale se dezvoltă mai mult într-o direcţie inferioară, iar la om într-una superioară. Aici avem deja germenele a ceea ce Goethe a numit mai târziu tip şi prin care el voia să desemneze „nu un animal individual", ci „ideea" de animal. Ba mai mult: aici găsim prefigurată deja o lege, importantă în consecinţele ei, pe care el a formulat-o mai târziu şi care spune că „marea varietate a formelor e un rezultat al faptului că o parte sau alta devine preponderentă în raport cu celelalte."[29] Deja aici deosebirea dintre animal şi om e căutată în faptul că o formă ideatică se dezvoltă în două direcţii diferite, că de fiecare dată un sistem de organe ia avans asupra celuilalt şi că întreaga făptură îşi primeşte caracterul de la acesta.

În acelaşi an (1776), mai aflăm că lui Goethe îi devine limpede punctul de unde trebuie să porneşti dacă vrei să studiezi forma organismului animal. El şi-a dat seama că oasele sunt elementele solide de bază ale corpului[30], idee pe care a menţinut-o mai târziu, atunci când şi-a început studiile de anatomie pornind de la sistemul osos. În acelaşi an, el pune pe hârtie o afirmaţie importantă în acest sens[31]:

[29] Vezi NW, vol. 1, p. 247.
[30] Vezi NW, vol. 2 [p. 68 şi urm.].
[31] Idem [p. 69].

„Părţile mobile se formează după ele, sau, ca să ne exprimăm mai adevărat, o dată cu ele, şi îşi fac jocul lor numai în măsura în care le-o permit părţile." Iar o altă aluzie din lucrarea despre fiziognomie a lui Lavater: „Se va fi observat deja părerea mea, că *sistemul osos constituie conturul principal al fiinţei umane*, craniul fiind fundamentul sistemului osos şi toată carnea numai coloritul acestui desen"[32], se poate foarte bine să fi fost scrisă sub influenţa lui Goethe, care discuta adesea cu Lavater aceste probleme. Fiindcă ele sunt identice cu părerile exprimate de Goethe în scris[33]. Dar acum Goethe adaugă un lucru, de care trebuie să ţinem seama în mod deosebit: „Această observaţie (că la oase, mai ales la craniu, se poate vedea cel mai bine că oasele sunt fundamentul solid al corpului), care aici (la animale) nu poate fi contestată, va avea de înfruntat o puternică opoziţie atunci când *va fi aplicată la diversitatea craniilor omeneşti*."[34] Ce altceva face aici Goethe decât să caute iarăşi animalul mai simplu în omul complex, cum se exprimă el mai târziu (1795). *Ajungem de aici la convingerea că ideile fundamentale pe care se va înălţa mai târziu concepţia lui Goethe despre formarea animalelor s-au înrădăcinat în el prin studierea lucrării despre fiziognomie a lui Lavater, în anul 1776*.

În acest an, Goethe începe să studieze aspectele individual-concrete ale anatomiei. La 22 ianuarie 1776, el îi scrie lui Lavater: „Ducele mi-a trimis şase cranii, am făcut nişte observaţii splendide, care stau la dispoziţia domniei voastre, dacă nu veţi fi ajuns la ele şi fără mine." [WA 3, 20] Alte îndemnuri de a întreprinde un studiu aprofundat al

[32] Fragmentele lui Lavater II, 143.
[33] Vezi NW, vol. 2 [p. 69].
[34] [Idem.]

anatomiei i-au venit din partea relaţiilor lui cu Universitatea din Jena. Primele însemnări în legătură cu aceasta datează din anul 1781. În Jurnalul editat de Keil, el notează la data de 15 octombrie 1781 că s-a dus la Jena împreună cu bătrânul Einsiedel şi că acolo s-a ocupat de anatomie. La Jena se afla un savant care a stimulat extraordinar de mult studiile lui Goethe: Loder. Acesta îl şi introduce mai adânc în anatomie, după cum îi scrie la 29 octombrie 1781 D-nei von Stein[35], iar la 4 noiembrie lui Karl August.[36] În ultima din aceste două scrisori, el îşi arată intenţia de a explica „tinerilor" de la Academia de Arte Frumoase „scheletul şi de a-i conduce spre cunoaşterea corpului uman". El adaugă. „Fac acest lucru şi pentru mine şi pentru ei, metoda pe care am ales-o le va face pe deplin cunoscută, în cursul acestei ierni, structura de bază a corpului."

Însemnările din Jurnalul lui Goethe arată că el a ţinut cu adevărat aceste prelegeri şi că le-a încheiat la 16 ianuarie. Se poate presupune că, în aceeaşi perioadă, a discutat mult cu Loder despre constituţia corpului uman. La data de 6 ianuarie, găsim în Jurnal: „Demonstraţie despre inimă, prin Loder." Dacă am văzut, aşadar, că Goethe avea deja în anul 1776 nişte idei cu vaste implicaţii în legătură cu structura organismului animal, nu trebuie să ne îndoim nici o clipă de faptul că studiile sale aprofundate din domeniul anatomiei s-au înălţat, dincolo de cercetarea

---

[35] „Slujba greu de purtat a unei iubiri mă poartă ceva mai aproape de obiectul pasiunii mele. Loder îmi explică tot felul de picioare şi toţi muşchii şi în câteva zile voi fi acumulat multe." [WA 5, 207]

[36] El (Loder) mi-a demonstrat în opt zile, pe care le-am folosit aproape numai în acest scop, firește că în limitele permise de nevoia de a mă odihni, probleme de osteologie şi miologie." [WA 5, 211]

fenomenelor individuale, până la nişte puncte de vedere superioare. Astfel, la 14 noiembrie 1781, el le scrie lui Lavater şi lui Merck că se ocupă „de oase ca de un text, de care poate fi agăţat tot ce este viaţă şi tot ce este omenesc." [WA 5, 217 şi 220]. Când studiem un text, în spiritul nostru se formează imagini şi idei care par provocate, create de acel text. Goethe priveşte oasele ca şi cum ar fi un astfel de text, adică studiindu-le, în minte îi răsar idei despre tot ceea ce e viaţă şi tot ceea ce e omenesc. Aşadar, probabil că în cursul acestor studii, s-au născut în el anumite idei în legătură cu formarea organismului. Avem, din anul 1782, o odă a lui Goethe: „Divinul" –, care ne permite într-o oarecare măsură să vedem cum concepea el legătura omului cu restul naturii. Prima strofă a odei:

„Nobil fie omul,
Săritor şi bun!
Căci numai aceasta
Îl deosebeşte
De toate fiinţele
Pe care le cunoaştem."

Înţelegându-l pe om, în primele două versuri ale acestei strofe, potrivit cu însuşirile sale spirituale, Goethe spune că *numai* acestea îl deosebesc de toate celelalte fiinţe din lume. Acest lucru ne arată limpede că Goethe îl concepea pe om, în ceea ce priveşte constituţia lui fizică, ca fiind în deplină concordanţă cu restul naturii. În el devine tot mai vie ideea, asupra căreia am atras atenţia deja mai sus, că o formă fundamentală determină atât forma umană cât şi pe cea animală, numai că, în primul caz, ea se ridică la un grad de perfecţiune care o face capabilă să fie purtătoarea unei fiinţe spirituale libere. Potrivit cu însuşirile lui concret-senzoriale, aşa cum se spune mai departe în odă, şi omul e nevoit:

„După veşnicele,
Marile legi
Ale existenţei sale ... cercuri
Să-mplinească."

Dar la om aceste legi se dezvoltă într-o direcţie care-l face să poată săvârşi „imposibilul":

„El poate deosebi,
Alege şi judeca;
El poate clipei
Durată să-i dea."

Trebuie să mai ţinem seama de faptul că, în vreme ce aceste concepţii se conturau în spiritul lui Goethe cu tot mai multă precizie, el întreţinea relaţii foarte vii cu Herder, care, în anul 1783, începuse să redacteze cartea „Idei referitoare la o filosofie a istoriei omenirii". Am putea spune aproape că această lucrare s-a născut din discuţiile celor doi şi că, desigur, există unele idei care au venit de la Goethe. Ideile expuse aici sunt adeseori absolut goetheene, doar că au fost expuse în stilul lui Herder, aşa că din ele putem să tragem concluzii sigure în privinţa ideilor din acea vreme ale lui Goethe.

În prima parte[37], Herder are următoarea concepţie despre esenţa lumii. Trebuie să se presupună existenţa unei forme fundamentale care străbate toate fiinţele şi care se realizează în diferite moduri. „De la piatră la cristal, de la cristal la metale, de la acestea la creaţia vegetală, de la plante la animale, de la ele la om, noi am văzut *evoluând forma de organizare*, am văzut diversificându-se, o dată cu ea, forţele şi instinctele fiinţelor, toate reunindu-se, în sfârşit, în forma de om, în măsura în care aceasta le-a putut

[37] [Herder, „Idei referitoare la o filosofie a istoriei omenirii", Partea I, Cartea a 5-a, în: Opere complete ale lui Herder, editate de B. Suphan; Berlin 1877-1913, vol. 13, p. 167.]

cuprinde." Ideea e absolut clară: O formă ideatică, tipică, ce nu are ea însăşi realitate senzorială, se realizează într-un număr infinit de fiinţe, având însuşiri diferite şi fiind despărţite în spaţiu, până sus, la om. Pe treptele inferioare ale organizării, ea se realizează mereu într-o anumită direcţie; şi în această direcţie îşi dezvoltă formele în mod deosebit. Când această formă tipică se ridică până pe treapta de om, ea adună la un loc toate principiile formative pe care, în cazul organismelor inferioare, le-a dezvoltat în mod unilateral, pe care le-a împărţit diferitelor fiinţe, spre a plăsmui acum *o* singură formă. De aici şi posibilitatea unui grad de desăvârşire atât de înalt ca cel care apare la om. Creându-l pe om, natura a folosit pentru *o* fiinţă ceea ce la animale a împărţit la multe clase şi ordine. Această idee a avut o influenţă extraordinar de rodnică asupra filosofiei germane de mai târziu. Să amintim aici, pentru a o explica, forma sub care Oken a prezentat aceeaşi idee. El spune[38]: „Lumea animală este *un* singur animal, adică animalitatea cu toate organele ei reprezintă fiecare în parte un întreg. Ia naştere un singur animal atunci când un singur organ se separă de corpul animal general, îndeplinind totuşi principalele funcţiuni animale. Lumea animală nu este decât animalul cel mai evoluat, dar îmbucătăţit: omul." Există un singur viitor al omenirii, un singur neam omenesc, o singură specie umană, tocmai pentru că el este întreaga lume animală. Aşa există, de exemplu, animale la care sunt dezvoltate cu precădere organele tactile, ba chiar întreaga lor organizare face trimitere la funcţiunea tactilă şi îşi găseşte finalitatea în aceasta, sau altele, la care sunt dezvoltate în special

[38] Oken, „Manual de filosofie a naturii", ed.a 2-a, Jena 1831, p. 389.

organele masticaţiei, într-un cuvânt, la fiecare specie animală e preponderent, în mod unilateral, un anumit sistem de organe; întregul animal se confundă cu acesta; tot restul rămâne pe plan secundar. In constituţia omului, toate organele şi sistemele de organe se dezvoltă în aşa fel încât unul lasă celuilalt destul spaţiu pentru a se dezvolta liber; fiecare în parte se retrage între limitele care par necesare pentru a lăsa ca toate celelalte să se poată manifesta şi ele la fel de liber. Ia naştere astfel o colaborare armonioasă între diferitele organe şi sisteme, o armonie care face din om fiinţa cea mai desăvârşită, care reuneşte în sine perfecţiunile tuturor celorlalte creaturi. Aceste idei au format şi conţinutul discuţiilor lui Goethe cu Herder, iar Herder le dă expresie arătând că trebuie să considerăm „neamul omenesc drept marele punct de confluenţă al forţelor organice inferioare, care, prin el, aveau să ducă la formarea omenescului". Iar în alt loc: „Aşa că putem presupune: *omul e o creatură centrală între animale, adică forma elaborată în jurul căreia se concentrează trăsăturile tuturor speciilor, într-o sinteză desăvârşită*."[39]

Pentru a arăta care a fost aportul lui Goethe la elaboarea lucrării lui Herder „Idei referitoare la o filosofie a istoriei omenirii", vom cita următorul pasaj dintr-o scrisoare a lui Goethe către Knebel, din 8 decembrie 1783. „Herder scrie o filosofie a istoriei, după cum îţi poţi imagina, pe baze absolut noi. Primele capitole le-am citit ieri împreună, sunt delicioase ..., istoria lumii şi a naturii trec de-a binelea în goană prin faţa noastră." [WA 6, 224] Afirmaţiile lui Herder din Cartea a 3-a, VI, şi din Cartea a 4-a, I, că poziţia verticală, condiţionată de constituţia omului

[39] Herder, op. cit., Partea I, Cartea a V-a, resp. Partea I, Cartea a II-a.

şi tot ceea ce se leagă de aceasta, este condiţia fundamentală a activităţii sale de gândire, amintesc direct de ceea ce Goethe a sugerat în anul 1776, în capitolul 2 al volumului 2 din „Fragmentele fiziognomice" ale lui Lavater, relativ la deosebirea dintre regnul animal şi cel vegetal, lucru la care ne-am referit mai sus. E numai o continuare a acelei idei. Toate acestea îndreptăţesc presupunerea că în vremea respectivă (anul 1783 şi urm.) Goethe şi Herder erau de acord în punctele esenţiale ale concepţiilor lor despre poziţia omului în natură.

O astfel de concepţie fundamentală presupune că fiecare organ, fiecare parte dintr-un animal poate fi regăsită în om, dar restrânsă între limitele pe care i le impune armonia întregului. De exemplu, la o anumită specie animală, un os trebuie să ajungă la forma lui specifică, trebuie să apară aici în prim-plan, numai că la toate celelalte specii el trebuie să existe cel puţin ca intenţie, ba chiar el nu poate să lipsească nici la om. Dacă acolo osul ia forma pe care propriile lui legi i-o impun, aici el trebuie să se îmbine într-un întreg, să-şi adapteze propriile lui legi de dezvoltare la acelea ale întregului organism. Dar nu se poate ca el să lipsească, pentru că în felul acesta în natură ar apărea o fisură prin care ar fi stânjenită dezvoltarea consecventă a unui tip.

Cam aşa arătau concepţiile lui Goethe în momentul în care, pe neaşteptate, a dat de o concepţie total opusă acestor idei. Savanţii epocii se preocupau în special de căutarea caracteristicilor care deosebesc o specie animală de alta. Deosebirea dintre animale şi om constă, spuneau ei, în faptul că animalele au între cele două jumătăţi simetrice ale maxilarului superior un mic os, osul intermaxilar, în care sunt implantaţi incisivii superiori şi care, după cum credeau ei, lipseşte la om. Când, în anul 1782, Merck a început să se pasioneze de osteologie şi a cerut ajutorul câtorva dintre cei mai cunoscuţi savanţi ai

epocii, a primit de la unul din ei, de la marele anatom Sömmerring, la 8 octombrie 1782, următoarea explicaţie referitoare la deosebirea dintre animal şi om[40]: „Aş vrea să căutaţi la Blumenbach, în privinţa lui ossis intermaxillaris, care, ceteris paribus, este unicul os existent la toate animalele, începând cu maimuţa, chiar şi la urangutan, dar care, dimpotrivă, nu se întâlneşte *niciodată la om*; dacă excludeţi din socoteală acest os, nu vă mai lipseşte nimic pentru a putea transfera totul de la om la animale. De aceea, vă trimit un cap de căprioară, ca să vă convingeţi că acest os intermaxilar (cum îl numeşte Blumenbach) sau os incisivum (cum îl numeşte Camper) există chiar şi la animalele care nu au incisivi în maxilarul superior." Deşi Blumenbach a găsit la craniile unor copii nenăscuţi sau foarte mici o urmă quasi rudimentum a acestui ossis intermaxillaris, ba chiar odată a găsit la un astfel de craniu două mici formaţiuni osoase absolut separate, care reprezentau un adevărat os intermaxilar, el nu a admis existenţa unui astfel de os. Referitor la aceasta, el a spus: „Există încă o deosebire ca de la cer la pământ între el şi adevăratul ossis intermaxillaris." Camper, cel mai vestit anatom al epocii, era de aceeaşi părere. Acesta din urmă spune[41], de exemplu, despre osul intermaxilar: „die nimmer by menschen gevonden wordt, zelfe nist by die Negers" (care n-a fost întâlnit niciodată la om, nici măcar la negri). Merck era pătruns de cea mai adâncă admiraţie faţă de Camper şi îi studia scrierile.

Nu numai Merck, ci şi Blumenbach şi Sömmerring întreţineau relaţii cu Goethe. Corespondenţa cu cel dintâi

[40] Scrisoare adresată lui J. H. Merck, Darmstadt 1835 [p. 354 şi urm.]

[41] În: „Consideraţii despre urangutan ...". Amsterdam 1782, p. 75, paragr. 2.

ne arată că Goethe participa cu cea mai mare însufleţire la cercetările lui de osteologie şi că avea schimburi de idei cu el în privinţa acestor lucruri. La 27 octombrie 1782[42], el îl roagă pe Merck să-i scrie ceva despre incognito-ul lui Camper şi să-i trimită scrisorile acestuia. Avem apoi de consemnat, în luna aprilie a anului 1783, o vizită a lui Blumenbach la Weimar. În luna septembrie a aceluiaşi an, Goethe merge la Göttingen pentru a-l vizita pe Blumenbach şi pe toţi ceilalţi profesori. La 28 septembrie îi scrie D-nei von Stein: „Mi-am propus să-i vizitez pe toţi profesorii şi poţi să-ţi imaginezi câtă alergătură mă costă pentru a ajunge la toţi în câteva zile." [WA 6, 202] De aici pleacă la Kassel, unde se întâlneşte cu Forster şi cu Sömmerring. Va scrie de acolo D-nei von Stein, la 2 octombrie: „Văd lucruri foarte frumoase şi bune şi sunt răsplătit pentru sârguinţa mea tăcută. Faptul cel mai îmbucurător este că pot spune acum că mă aflu pe drumul bun şi că de acum înainte nimic nu va mai fi zadarnic în ceea ce mă priveşte." [WA 6, 204]

Cu ocazia acestor întâlniri, Goethe îşi va fi îndreptat atenţia în primul rând, firește, spre părerile cele mai răspândite legate de osul intermaxilar. Concepţiile lui l-au făcut să vadă imediat că ele erau greşite. Ar fi fost distrusă astfel ideea formei fundamentale tipice după care sunt construite toate organismele. Goethe nu se putea îndoi nici o clipă de faptul că şi acest os, care poate fi găsit, mai mult sau mai puţin dezvoltat, la toate animalele superioare, trebuie să facă parte din constituţia corpului omenesc şi că aici este mai puţin dezvoltat pentru că organele destinate să preia hrana au cedat întâietatea celor care servesc funcţiunilor spirituale. În virtutea întregii sale orientări spirituale, Goethe nu putea gândi decât că şi la om există

[42] [WA 6, 75]

un os intermaxilar. Trebuia numai găsită dovada empirică a acestui lucru, trebuia numai aflată forma pe care osul intermaxilar o ia la om, măsura în care el se încadrează în întregul organismului. Goethe izbuteşte să aducă această dovadă în primăvara anului 1784, împreună cu Loder, în tovărăşia căruia, la Jena, face comparaţie între diferite cranii de oameni şi de animale. Goethe anunţă acest lucru, la 27 martie, atât D-nei von Stein[43], cât şi lui Herder[44].

Totuşi, nu trebuie să supraapreciem această descoperire izolată, în defavoarea marilor idei care o susţin; nici pentru Goethe ea nu avea decât valoarea de a înlătura din cale o prejudecată, ce părea o piedică atunci când era vorba să-şi urmărească ideile în mod consecvent, până în cele mai mici detalii ale unui organism. El n-a privit-o niciodată ca pe o descoperire în sine, ci numai în legătură cu marea sa concepţie despre natură. Aşa trebuie să înţelegem ceea ce-i spune lui Herder în scrisoarea mai sus amintită: „Asta trebuie să te bucure foarte mult; pentru că este ca piatra de boltă din construcţia omului, nu lipseşte, există. Şi încă cum!" Şi imediat el îi aminteşte prietenului de noi perspective: „M-am gândit la aceasta şi în legătură cu întreaga ta concepţie, cât de frumos devine acum totul!" Afirmaţia: animalele au un os intermaxilar, dar omul nu are, nu putea avea nici un sens pentru Goethe. Dacă în forţele ce creează un organism există facultatea de a face să apară la animale, între cele două oase ale maxilarului superior, un os intermaxilar, atunci şi la om trebuie să lucreze, în locul unde la animale se găseşte acel

[43] „Aceasta a devenit pentru mine o ocupaţie delicioasă: am făcut o descoperire în anatomie, care este importantă şi frumoasă." [WA 6, 259]

[44] „Am găsit – nici aur, nici argint, ci ceva care îmi produce o nespusă bucurie, osul intermaxilar la om!" [WA 6, 258]

os, aceleaşi forţe, principial în acelaşi mod, diferit doar în ceea ce priveşte forma de manifestare exterioară. Pentru că nu şi-a imaginat niciodată un organism ca pe o structură moartă, rigidă, ci l-a conceput întotdeauna izvorând din forţele sale plăsmuitoare lăuntrice, Goethe trebuia să se întrebe: Ce fac aceste forţe în maxilarul superior al omului? Nici nu se punea întrebarea dacă osul intermaxilar există, ci doar aceea a felului în care era constituit, a formei pe care o ia. Acest lucru trebuia aflat pe cale empirică.

În Goethe începuse să devină tot mai vie ideea de a scrie o lucrare mai mare despre natură. Putem deduce acest lucru din diferitele afirmaţii ale sale. Astfel, în noiembrie 1784, îi scrie lui Knebel, trimiţându-i şi tratatul în care-şi prezintă descoperirea: „M-am abţinut de la pornirea de a lăsa să se observe *încă de pe acum* concluzia la care face aluzie deja şi Herder în ideile lui şi anume că *deosebirea dintre om şi animal nu poate fi găsită în nici un aspect de amănunt*." [WA 6, 389] Aici e importantă, înainte de toate, afirmaţia lui Goethe că s-a abţinut de la pornirea de a lăsa să se vadă deja acum ideea de bază; aşadar, el vrea s-o facă mai târziu, într-un context mai larg. Pasajul ne mai arată că ideile fundamentale care ne interesează la Goethe în mod deosebit: marile idei despre tipul animal, existau cu mult înainte de acea descoperire. Căci Goethe mărturiseşte aici el însuşi că acestea sunt deja sugerate în „Ideile ..." lui Herder; pasajele în care el face aceste aluzii au fost scrise încă înainte de descoperirea osului intermaxilar. Aşadar, *descoperirea osului intermaxilar e numai o consecinţă a acelor concepţii vaste*. Celor care nu împărtăşeau aceste concepţii, descoperirea trebuie să li se fi părut inexplicabilă; li se răpise singura caracteristică din istoria naturală prin care făceau deosebire între om şi animale. Dar nici nu presimţeau măcar acele idei care-l preocupau pe Goethe şi de care am vorbit mai înainte: că

elementele repartizate diferitelor animale se reunesc în *una* şi aceeaşi formă umană, constituind o armonie şi că, deşi toate detaliile sunt identice, aceste elemente pun bazele unei deosebiri de ansamblu, care-i conferă omului rangul său înalt în şirul vieţuitoarelor. Căutările acestor oameni nu erau de natură ideatică, ci constau doar în comparaţii exterioare; şi pentru acestea din urmă, în orice caz, osul intermaxilar nu exista la om. Pentru ceea ce pretindea Goethe: că vede cu *ochii spiritului*, aveau prea puţină înţelegere. În aceasta constă şi deosebirea dintre felul lor de a gândi şi cel al lui Goethe. În vreme ce Blumenbach, care de altfel vedea destul de clar problema, ajunsese la concluzia: „Este totuşi o diferenţă ca de la cer la pământ între acesta şi adevăratul ossis intermaxillaris", Goethe gândeşte: Cum poate fi explicată o deosebire exterioară oricât de mare, în raport cu identitatea *lăuntrică necesară*? Goethe avea intenţia clară de a dezvolta în mod consecvent această idee şi mai ales în anii următori s-a ocupat mult de ea. La 1 mai 1784, D-na von Stein îi scrie lui Knebel: „Noua lucrare a lui Herder arată că e probabil ca noi să fi fost mai întâi plante şi animale ... Goethe meditează acum cu mare bogăţie de idei la aceste lucruri şi tot ceea ce a trecut mai întâi prin mintea lui devine extrem de interesant."[45] Vom vedea cu cea mai mare claritate în ce măsură în Goethe trăia ideea de a-şi prezenta concepţiile despre natură într-o lucrare de mai mari proporţii, când vom observa că, la fiecare nouă descoperire încununată de succes, nu poate face altfel decât să sublinieze în faţa prietenilor săi posibilitatea ca ideile lui să fie extinse asupra întregii naturi. În anul 1786 îi scrie D-nei von Stein că vrea să-şi extindă ideile referitoare la felul în care natura, părând că se joacă mereu cu o formă fundamentală,

[45] Am citat deja cuvintele ei mai sus [p. 21/22], în alt context.

dă naştere vieţii în toată diversitatea ei, „asupra tuturor regnurilor din natură, asupra întregii ei împărăţii". Şi pentru că în Italia, în faţa spiritului său stă, modelată plastic până în cele mai mici detalii, ideea metamorfozei la plante, el notează la Neapole, la 17 mai 1787: „Aceeaşi lege va putea fi aplicată la ... tot ce este viu."[46] Primul articol din „Caietele de morfologie" (1817) conţine aceste cuvinte: „Fie deci ca ceea ce, într-un avânt tineresc, am visat adesea că va fi o operă mare, să apară acum doar ca o schiţă sau ca o colecţie fragmentară." Trebuie să regretăm faptul că o astfel de lucrare nu a mai ieşit de sub pana lui Goethe. Din tot ceea ce ne-a rămas de la el în acest domeniu ne putem da seama că ar fi fost o creaţie ce ar fi lăsat cu mult în urmă tot ceea ce a fost realizat pe acest tărâm în epoca modernă. Ar fi devenit un canon de la care ar fi trebuit să pornească orice căutări din domeniul ştiinţelor naturii şi pe baza căruia s-ar fi putut aprecia conţinutul lor spiritual. Cel mai profund spirit filosofic, pe care numai o atitudine superficială i l-ar fi putut contesta lui Goethe, s-ar fi unit aici cu o adâncire plină de iubire în realitatea care ne este dată pe bază de percepţii senzoriale; departe de orice tendinţă unilaterală de a forma vreun sistem care să creadă că poate cuprinde într-o schemă generală toate fiinţele vii, aici fiecare individualitate în parte ar fi fost apreciată la justa ei valoare. Am fi avut de-a face cu opera unui spirit la care nu ieşea în evidenţă o singură direcţie a căutărilor omeneşti, punându-le în umbră pe toate celelalte, ci la care, atunci când se ocupă de vreun domeniu oarecare, pluteşte mereu în fundal totalitatea existenţei umane. Prin aceasta, fiecare activitate în parte îşi dobândeşte locul ce i se cuvine în cadrul întregului. Adâncirea obiectivă în obiectele

[46] [„Călătorie în Italia"]

studiate face ca spiritul să se contopească pe deplin cu ele, astfel încât teoriile lui Goethe nu fac impresia că au fost obținute din obiecte, prin abstractizare, de către un spirit, ci că ele au plăsmuit obiectele înseşi într-un spirit care, contemplându-le, se uită cu totul pe sine. Această maximă obiectivitate ar fi făcut din opera lui Goethe lucrarea cea mai desăvârşită din domeniul ştiinţelor naturii; ea ar fi fost un ideal către care ar trebui să tindă fiecare savant; pentru filosof, ar fi fost un model tipic de găsire a legilor unui mod obiectiv de a privi lumea. Se poate presupune că teoria cunoaşterii, care îşi croieşte drum în zilele noastre ca o ştiinţă filosofică fundamentală, va putea deveni rodnică numai atunci când va lua ca punct de plecare felul de a gândi şi de a cerceta al lui Goethe. Goethe însuşi indică, în analele pe anul 1790, motivul pentru care această lucrare n-a mai fost scrisă, în următoarele cuvinte: „Sarcina era atât de mare, încât n-a putut fi adusă la îndeplinire într-o viaţă împrăştiată."

Dacă pornim de la acest punct de vedere, fragmentele izolate care ne-au rămas de pe urma cercetărilor lui Goethe pe tărâmul ştiinţelor naturale dobândesc o imensă importanţă. Ba mai mult, învăţăm să le apreciem şi să le înţelegem la justa lor valoare numai dacă le vedem izvorând din acea mare concepţie unitară.

Dar în anul 1784, ca şi cum ar fi fost doar un exerciţiu pregătitor, a trebuit să scrie tratatul despre osul intermaxilar. Iniţial, el nu era destinat publicării, fiindcă la 6 martie 1785 îi scrie lui Sömmerring: „Deoarece mica mea lucrare *nu are nici o pretenţie de a fi publicată şi trebuie considerată numai ca o schiţă*, mi-ar face plăcere tot ceea ce aţi voi să-mi comunicaţi în această problemă." [WA 7, 21] Totuşi, lucrarea e scrisă cu cea mai mare grijă şi apelându-se la toate studiile necesare. El a cerut chiar ajutorul câtorva tineri, care au avut sarcina de a face desene

osteologice după metoda lui Camper, sub îndrumarea lui Goethe. De aceea, la 23 aprilie [1784], el îl roagă pe Merck [WA 6, 267 şi urm.] să-i dea informaţii despre această metodă şi primeşte de la Sömmerring [WA 6, 277] desene în maniera lui Camper. Merck, Sömmerring şi alţi cunoscuţi sunt rugaţi să-i trimită schelete şi oase de tot felul. La 23 aprilie, el îi scrie lui Merck că i-ar fi de folos următoarele schelete: „Myrmecophaga, Bradypus, lei, tigri, sau altele asemenea„ [WA 6, 268]. La 14 mai [WA 6, 278] îi cere lui Sömmerring craniul scheletului de elefant şi craniul de hipopotam pe care acesta le posedă, iar la 16 septembrie îi mai cere craniile următoarelor animale:„ pisică sălbatică, leu, urs tânăr, incognitum, urs furnicar, cămilă, dromader, leu de mare." [WA 6, 357] Mai cere prietenilor şi diferite informaţii, de exemplu lui Merck îi cere să-i descrie cerul gurii rinocerului său şi îi cere mai ales o explicaţie: „cum e aşezat, de fapt, cornul rinocerului pe osul nazal". [WA 6, 267] În această perioadă, Goethe e cu totul absorbit de aceste studii. Craniul de elefant e desenat de Waitz după metoda lui Camper [WA 6, 356], din mai multe perspective, iar Goethe îl compară cu un mare craniu aflat în posesia lui şi cu alte cranii de animale, deoarece descoperise că la acel craniu cele mai multe suturi nu erau încă strâns unite [Wa 6, 293 şi urm.] Asupra acestui craniu el mai face o observaţie importantă. Până atunci se presupunea că, la toate animalele, în osul intermaxilar sunt implantaţi numai dinţii incisivi, în vreme ce caninii ţin de osul maxilar superior; singura excepţie o constituie numai elefantul. La el, caninii sunt implantaţi în osul intermaxilar. Că nu aşa stau lucrurile, i-o arată tot acel craniu, după cum îi spune lui Herder într-o scrisoare [WA 6, 308]. În cursul unei călătorii la Eisenach [WA 6, 278] şi Braunschweig, pe care o face în vara acestui an [1784], e însoţit de studiile lui osteologice. La Braunschweig vrea „să mă uit în gura unui

elefant nenăscut şi să am o discuţie zdravănă cu Zimmermann". [WA 6, 332] În legătură cu acest foetus, îi scrie în continuare lui Merck: „Aş vrea să avem în cabinetul nostru foetusul pe care-l au cei din Braunschweig; în scurt timp, el ar fi disecat, scheletizat şi preparat. Nu ştiu la ce poate folosi un asemenea monstru în spirt, dacă nimeni nu-l disecă şi nu-i explică structura internă." [WA 6, 332 şi 333] Din aceste studii s-a născut mai apoi tratatul care este cuprins în vol. 1 din „Scrierile ştiinţifice" [p. 277] din seria Literatura Naţională a lui Kürschner. La conceperea acestui tratat, de mare ajutor i-a fost Loder. Cu sprijinul acestuia creează o terminologie latină, apoi Loder face o traducere în limba latină. [WA 6, 407] În noiembrie 1784, Goethe îi trimite acest tratat lui Knebel [WA 6, 389 şi urm.], iar la 19 decembrie şi lui Merck, deşi cu puţin timp înainte (la 2 decembrie [WA 6, 409 şi urm.]) îşi exprimase convingerea că înainte de sfârşitul anului nu va reuşi să facă mare lucru din el. [WA 6, 400 şi urm.] Tratatul era prevăzut cu desenele necesare. Pentru Camper fusese adăugată şi traducerea latină amintită mai sus. Merck urma să-i trimită tratatul lui Sömmerring. Acesta îl primeşte în ianuarie 1785. De aici, el ajunge la Camper. Dacă aruncăm o privire asupra primirii făcute acestei lucrări a lui Goethe, vom avea în faţa noastră un tablou deloc înviorător. La început nimeni nu are receptivitatea necesară, în afară de Loder, cu care colaborase de altfel, şi de Herder. Merck întâmpină lucrarea cu bucurie, dar nu e convins de adevărul aserţiunilor. [WA 7, 11 şi urm.] Sömmerring spune în scrisoarea în care îl anunţă pe Merck că lucrarea i-a parvenit: „Ideea fundamentală o avea deja Blumenbach. În paragraful care începe: «Nu va rămâne, aşadar, nici un dubiu», spune el (Goethe), «pentru că celelalte capete se sudează între ele»; păcat numai că acestea n-au existat niciodată. Am acum în faţa mea multe maxilare de

embrioni, începând cu foetuşi de trei luni şi până la stadiul de adult, şi la nici unul n-am putut vedea vreo delimitare a capetelor în partea anterioară. Şi el explică fenomenul prin presiunea pe care oasele o exercită unul asupra celuilalt? Da, dacă natura ar lucra ca un dulgher, cu ciocanul şi toporul!”[47] La 13 februarie 1785, Goethe îi scrie lui Merck: „De la Sömmerring am o scrisoare foarte uşurică. El vrea de-a binelea să-mi scoată din cap ideea asta. Ohe!” [Wa 7, 12] – Iar Sömmerring îi scrie la 11 mai lui Merck: „După cum văd din scrisoarea pe care am primit-o ieri de la el, Goethe nu vrea încă să renunţe la ideea lui privitoare la ossis intermaxilaris.”[48]

Şi acum, Camper.[49] La 16 septembrie 1785[50], el îi comunică lui Merck că planşele anexate nu sunt deloc după

[47] „Scrisori către J. H. Merck”, p. 438.

[48] Idem, p. 448.

[49] Se presupunea până acum că lucrarea a fost primită anonim de Camper. Ea a ajuns la el pe o cale ocolită; Goethe i-a trimis-o mai întâi lui Sömmerring, acesta lui Merck, iar Merck urma să i-o trimită lui Camper. Dar printre scrisorile lui Merck adresate lui Camper, nepublicate până acum şi păstrate în original la „Bibliotheque de la société nederlandaise pour le progres de la médicine” din Amsterdam”, se află o scrisoare din 17 ianuarie 1785 care cuprinde următorul pasaj (citǎm literal): „Dl. *Goethe*, Poet celebru, consilier intim al ducelui de Weimar, mi-a trimis de curând un specimen osteologicum, care urmează să vă fie trimis după ce va fi văzut de Dl. Sömmerring ... E vorba de un mic tratat referitor la osul intermaxilar, care, între altele, ne aduce la cunoştinţă adevărul că Triche(chus) are 4 incisivi, iar cămila doi.” (în fr. în original) O scrisoare din 10 martie 1785 arată că Merck va trimite tratatul mai întâi lui Camper, iar numele lui Goethe reapare intenţionat: „Voi avea onoarea de a vă trimite specimenul osteologic al d-lui Goethe, prietenul meu, într-una din aceste zile, pe o cale ce nu va fi costisitoare„ (în fr. în original). La 28 aprilie 1785, Merck îşi exprimă speranţa că acest colet a fost primit de Camper, amintind iar numele lui Goethe. Nu mai e nici o îndoială: Camper cunoştea numele autorului.

[50] Scrisori către J. H. Merck, p. 466.

metoda lui. El găseşte că acestea sunt de-a dreptul prost executate. El laudă aspectul exterior al frumosului manuscris, critică traducerea latină, ba chiar îi dă autorului sfatul de a-şi completa cunoştinţele în această privinţă. Trei zile mai târziu[51], el scrie că a făcut o serie de observaţii asupra osului intermaxilar, fiind nevoit să afirme însă în continuare că la om nu există osul intermaxilar. El recunoaşte rezultatele tuturor observaţiilor lui Goethe în afară de cele referitoare la om. La 21 martie 1786 scrie încă o dată că pe baza unui mare număr de observaţii a ajuns la această concluzie: *osul intermaxilar nu există la om*. Scrisorile lui Camper[52] arată limpede că el avea cea mai mare bunăvoinţă de a pătrunde esenţa problemei, dar că nu era câtuşi de puţin în stare să-l înţeleagă pe Goethe.

Loder a văzut descoperirea lui Goethe imediat în adevărata ei lumină. O scoate în evidenţă în mod deosebit în cartea sa de anatomie din 1788[53], şi de acum înainte în toate lucrările lui o tratează ca pe o problemă cu deplină valabilitate pentru ştiinţă, care nu mai poate fi pusă la îndoială.

În legătură cu ea, *Herder* îi scrie lui Knebel: „Goethe ne-a pus în faţa ochilor tratatul lui despre os, care e foarte simplu şi frumos; omul merge pe *adevărata cale a naturii* şi fericirea îi iese în întâmpinare."[54] Pur şi simplu, Herder a fost în stare să vadă această problemă cu „ochiul spiritual" cu care o vedea Goethe. Fără acesta, nu se putea înţelege nimic de aici. Cea mai bună dovadă reiese din următoarele.

---

[51] Idem, p. 469

[52] Idem, p. 481.

[53] Analele Goethe pe 1790.

[54] Din Moştenirea Literară a lui Knebel etc., edit. de Varnhagen v. Ense şi Th. Mundt, Leipzig 1835, vol. II, p. 236.

Wilhelm Josephi (conferenţiar particular la Universitatea din Göttingen) scrie în anul 1787, în cartea sa „Anatomia mamiferelor”: „Oasele intermaxilare se numără de obicei printre principalele semne distinctive dintre om şi maimuţă recunoscute în ştiinţă; din observaţiile mele rezultă că şi omul are astfel de oase intermaxilaria, cel puţin în primele luni ale existenţei sale, dar de obicei foarte devreme, şi anume încă în trupul mamei, ele se sudează perfect cu maxilarele superioare propriu-zise, înspre exterior, aşa încât de cele mai multe ori nu mai rămâne nici o urmă vizibilă a lor.” Şi aici descoperirea lui Goethe este, în orice caz, perfect exprimată, dar nu ca o descoperire impusă de dezvoltarea consecventă a tipului, ci ca expresia unei realităţi de-a dreptul izbitoare. Dacă eşti limitat la această realitate, numai o întâmplare fericită te poate face să găseşti tocmai acele exemplare la care poţi vedea cu precizie cum stau lucrurile. Dacă înţelegi însă problema în felul lui Goethe, pe cale ideatică, aceste exemplare deosebite nu mai servesc decât la confirmarea ideii, nu mai au decât rolul de a demonstra deschis ceea ce natura de obicei ascunde; iar ideea însăşi poate fi urmărită la orice exemplar, fiecare prezintă un caz particular al ei. Ba chiar, dacă ai ideea, eşti în stare, tocmai cu ajutorul ei, să găseşti acele cazuri particulare în care ea ia formele cele mai caracteristice. Fără ea eşti însă la discreţia întâmplării. Într-adevăr, poţi vedea că, după ce Goethe ţi-a dat imboldul prin marea sa idee, te convingi treptat de adevărul descoperirii lui, dacă observi numeroase cazuri reale.

Merck a rămas la atitudinea lui şovăielnică. La 13 februarie 1785, Goethe îi trimite un maxilar superior uman fisurat şi unul de la Trichechus şi-i dă câteva puncte de reper pentru a-l face să înţeleagă despre ce e vorba. Din scrisoarea lui Goethe, datată 8 aprilie, s-ar părea că Merck a fost oarecum câştigat pentru această idee. Dar în curând el

îşi schimbă din nou părerea, fiindcă la 11 noiembrie 1786 îi scrie lui Sömmerring[55]: „După cum aud, Vicq d'Azyr a preluat în lucrarea lui chiar şi *aşa-zisa descoperire a lui Goethe*."

Sömmerring a renunţat treptat la opoziţia lui. În lucrarea „Despre constituţia corpului omenesc", el spune (p. 160): Încercarea bine gândită a lui Goethe, din domeniul osteologiei comparate, de a arăta că omul are în maxilarul superior osul intermaxilar la fel cu restul animalelor, încercare datând din 1785, cu ilustraţii foarte bine executate, ar merita să fie cunoscută în mod oficial."

Mult mai greu a putut fi cucerit *Blumenbach*. În lucrarea sa „Manual de anatomie comparată", 1805[56], el încă mai afirma: omul nu are osul intermediar. În articolul său, scris între 1830-1832, „Principes de Philosophie Zoologique", Goethe poate însă vorbi deja de convertirea lui Blumenbach[57]. După ce a luat contact direct cu Goethe, a trecut de partea acestuia.[58] La 15 decembrie 1825, el chiar îi livrează lui Goethe un frumos exemplu care-i confirma descoperirea. Un atlet din Hessen cere ajutorul lui Langenbeck, un coleg al lui Blumenbach, pentru că avea un „os intermaxilar foarte proeminent, ca la animale".[59] Despre unii adepţi de mai târziu ai ideilor lui Goethe vom mai avea de vorbit. Aici vom mai aminti doar că M. J. Weber

---

[55] [Rudolf Wagner, Samuel Thomas despre viaţa lui Sömmerring şi relaţiile sale cu contemporanii săi, secţiunea 1:] Scrisori ale unor contemporani celebri adresate lui Sömmerring [Leipzig 1844], p. 293.

[56] Idem, v. nota 55 - p. 22

[57] NW, vol. 1, p. 405.

[58] Convorbiri cu Eckermann, 2 aug.1830.

[59] Corespondenţa lui Goethe pe teme ştiinţifice (1812-1832), edit. de F. Th. Bratranek, vol. I, p. 51.

a reuşit, cu ajutorul acidului silitric diluat, să izoleze osul intermaxilar deja sudat cu maxilarul superior.[60]

Goethe îşi continuă studiile osteologice şi după terminarea acelui tratat. Descoperirile făcute concomitent în domeniul botanicii intensifică şi mai mult interesul său faţă de natură. El împrumută necontenit de la prietenii săi obiecte necesare acestor studii. La 7 decembrie 1785, Sömmerring e chiar supărat deja „pentru că Goethe nu-i mai trimite înapoi nişte capete." Dintr-o scrisoare a lui Goethe către Sömmerring, din 8 iunie 1786, aflăm că până la acea dată la el se mai aflau cranii împrumutate de la acesta.[61]

Marile lui idei îl însoţesc şi în Italia. În timp ce în spiritul lui se conturează ideea plantei originare, el ajunge să-şi formeze şi unele noţiuni referitoare la forma umană. La 20 ianuarie 1787, Goethe scrie de la Roma: „În anatomie sunt destul de pregătit şi mi-am cucerit, până la un anumit punct, cunoaşterea corpului uman, nu fără osteneală. Aici, prin faptul că ai mereu sub ochi statuile, eşti îndemnat să te ocupi de el, dar la un nivel superior. Anatomia noastră medical-chirurgicală vrea să cunoască numai părţile separate, şi la aceasta se poate servi şi de vreun biet muşchi pipernicit. La Roma însă părţile nu vor să însemne nimic dacă nu oferă în acelaşi timp privirii o formă nobilă şi frumoasă.

În marele lazaret San Spirito a fost pregătit pentru artişti un foarte frumos corp acoperit cu muşchi, executat în aşa fel încât frumuseţea lui stârneşte uimirea. El ar putea trece cu adevărat drept un semizeu jupuit, drept un Marsyas.

---

[60] [Froriep, Notiţe pe tărâmul artei naturii şi al artei vindecării, vol. 19, 1828, p. 283.]

[61] Scrisori adresate lui J. H. Merck, p. 476.

În acest fel, după exemplul celor vechi, aici scheletul nu e studiat ca şi cum ar fi o masă de oase adunate la un loc în mod artificial, ci împreună cu ligamentele, prin care el dobândeşte viaţă şi mişcare."[62]

Aici Goethe voia, în primul rând, să afle legile după care natura creează formele organice, şi în special *formele umane*, tendinţa pe care ea o urmăreşte creând aceste forme. După cum în şirul infinit al formelor vegetale el caută planta originară, cu ajutorul căreia poţi inventa alte plante la nesfârşit, care trebuie să fie consecvente, care sunt adică absolut conforme cu acea tendinţă a naturii şi care ar exista dacă ar apărea condiţiile potrivite; tot aşa, în ceea ce priveşte animalele şi pe om, Goethe îşi propusese „să descopăr caractere ideale" care să fie absolut conforme cu legile naturii. Îndată după întoarcerea sa din Italia, aflăm că Goethe este „sârguitor in anatomicis" şi în anul 1789 el îi scrie lui Herder: „Trebuie să prezint o harmonia naturae recent descoperită". Ceea ce el descoperise acum va fi fost o parte din teoria vârtejului craniului. Dar această descoperire va fi definitivată de-abia în anul 1790. Ceea ce el a ştiut până la această dată e faptul că toate oasele care formează partea posterioară a capului sunt trei vertebre modificate. Creierul nu e altceva decât o parte din măduva spinării, ajunsă pe cea mai înaltă treaptă de perfecţiune. În timp ce din măduva spinării pornesc şi se termină mai ales nervii care servesc funcţiunilor organice inferioare, în creier încep şi se termină nervii care servesc funcţiunilor superioare (spirituale), în special nervii organelor de simţ. În creier nu avem decât, sub o formă evoluată, ceea ce, ca posibilitate, există deja în măduva spinării. Creierul este măduva spinării dezvoltată la maximum, iar măduva

[62] [„Călătorie în Italia".]

spinării un creier care nu a ajuns încă să se dezvolte complet. Dar vertebrele coloanei vertebrale sunt cu totul conforme cu părţile corespunzătoare ale măduvei spinării, sunt învelişul necesar al acestora. Prin urmare, este cu totul probabil ca, dacă creierul este măduva spinării la potenţa ei maximă, şi oasele care-l protejează să fie tot numai nişte vertebre mai dezvoltate. Se pare astfel că întregul cap e prefigurat deja în organele inferioare. Aceleaşi forţe care lucrează deja pe o treaptă inferioară acţionează şi aici, numai că în cap ele se dezvoltă la potenţa maximă existentă în ele. Din nou, pentru Goethe problema era numai aceea de a arăta cum se prezintă de fapt lucrurile în realitatea accesibilă simţurilor. Goethe spune că, în ceea ce priveşte osul occipital, osul sfenoid anterior şi posterior, el şi-a dat curând seama de această situaţie; dar despre faptul că şi osul palatin, maxilarul superior şi osul intermaxilar sunt vertebre modificate şi-a dat seama în cursul călătoriei sale prin nordul Italiei, când a găsit pe dunele de la Lido un craniu de oaie crăpat. Acest craniu se crăpase într-un fel atât de nimerit încât în diferitele fragmente puteau fi recunoscute cu precizie vertebrele respective. La 30 aprilie 1780, Goethe îi împărtăşeşte această frumoasă descoperire D-nei von Kalb, prin cuvintele: „Spuneţi-i lui Herder că m-am apropiat cu o întreagă formulă de înţelegerea formei animale şi a unora dintre metamorfozele ei, şi anume, datorită întâmplării celei mai ciudate*.” [WA 9, 202]

Aceasta era o descoperire cu consecinţe dintre cele mai importante. Ea dovedise faptul că toate părţile componente ale unui organism sunt identice ca idee şi că nişte mase organice „neformate lăuntric” se deschid înspre exterior în diferite feluri, că, în esenţă, ceea ce se deschide, pe o treaptă inferioară, drept nerv al măduvei spinării, iar pe o treaptă superioară drept nerv senzitiv, devenind

organ de simţ care primeşte lumea exterioară în el, o ia în stăpânire, o percepe, e unul şi acelaşi lucru. O dată cu această descoperire, fiecare fiinţă vie era văzută împreună cu forţa sa creativă, care îşi dă formă din lăuntru în afară; de-abia acum fiinţa era înţeleasă ca ceva *cu adevărat viu*. Ideile fundamentale ale lui Goethe ajunseseră la o oarecare maturitate şi în domeniul formării animalelor. Sosise vremea să le dezvolte şi pe acestea, deşi, de fapt, el avea mai de mult deja un plan în acest sens, după cum o dovedeşte corespondenţa lui Goethe cu F. W. Jacobi. [WA 9, 184] Când, în iulie 1790, l-a însoţit pe duce în lagărul silesian, era preocupat (la Breslau) în special de studiile sale asupra formării animalelor. Acolo el a şi început într-adevăr să-şi noteze ideile legate de această problemă. La 31 august 1790 îi scrie lui Fritz Stein: „Cu toată îmbulzeala de aici, am început să-mi scriu tratatul despre formarea animalelor." [WA 9, 223]

Într-un sens mai larg, ideea tipului animal este prezentă în poezia „Metamorfoza animalelor", care a fost publicată pentru prima oară în anul 1820, în cel de-al doilea dintre „Caietele morfologice".[63] Între anii 1790-1795, dintre lucrările ştiinţifice, Goethe s-a ocupat cel mai mult de teoria culorilor. La începutul anului 1793, Goethe se afla la Jena, unde erau prezenţi şi fraţii Humboldt, Max Jacobi şi Schiller. În societatea acestora şi-a scos Goethe la lumina zilei ideile din domeniul anatomiei comparate. Prietenii lui găseau că ideile lui erau atât de importante, încât l-au îndemnat să le aştearnă pe hârtie. După cum reiese dintr-o scrisoare a lui Goethe către Jacobi-tatăl [WA 10, 232], Goethe a răspuns acestui îndemn imediat, la Jena,

[63] Comp. NW, vol. 1, p. 344 şi urm., unde se mai află amănunte în notele de la subsol.

dictându-i lui Max Jacobi schema unei osteologii comparate. [NW, vol. 1, p. 241-275] Capitolele introductive au fost dezvoltate în anul 1796. [Idem, p. 325 şi urm.] În aceste tratate sunt cuprinse concepţiile fundamentale ale lui Goethe legate de formarea animalelor, după cum în lucrarea sa „Încercare de a explica metamorfoza plantei" sunt cuprinse acelea legate de formarea plantelor. Datorită strânselor legături cu Schiller – începând cu anul 1794 –, în concepţiile lui se iveşte o cotitură, prin faptul că de acum înainte el reflectează la propriul lui fel de a experimenta şi cerceta, concepţia lui devenind *obiectivă*. După ce am făcut aceste consideraţii istorice, să ne ocupăm acum de esenţa şi importanţa concepţiilor lui Goethe referitoare la formarea organismelor.

IV. DESPRE ESENŢA ŞI IMPORTANŢA SCRIERILOR LUI GOETHE REFERITOARE LA FORMAREA LUMII ORGANICE

Importanţa deosebită a lucrărilor morfologice ale lui Goethe trebuie căutată în faptul că aici au fost stabilite baza teoretică şi metoda de studiere a naturilor organice, ceea ce reprezintă un *act ştiinţific de prim rang*.

Dacă vrem să apreciem acest act la justa lui valoare, trebuie să ne readucem în minte, înainte de toate, marea deosebire dintre fenomenele naturii anorganice şi cele ale naturii organice. Un fenomen din prima categorie este, de exemplu, ciocnirea a două bile elastice. Dacă una dintre ele e în stare de repaos, iar cealaltă o izbeşte într-o anumită direcţie şi cu o anumită viteză, cea dintâi va primi şi ea o anumită direcţie de mişcare şi o anumită viteză. Dacă vrem acum să *înţelegem* un asemenea fenomen, ne putem atinge scopul numai dacă transformăm în noţiuni ceea ce se înfăţişează în mod nemijlocit simţurilor. Trebuie să reuşim

s-o facem în asemenea măsură încât din aspectul senzorial al acelei realităţi să nu rămână nimic pe care să nu-l fi pătruns cu mintea. Vedem sosind prima bilă, ciocnindu-se de a doua, o vedem pe aceasta deplasându-se mai departe. Am *înţeles* fenomenul dacă din masa, direcţia şi viteza primei şi din masa celei de a doua putem indica viteza şi direcţia de mişcare a acesteia din urmă; dacă ne dăm seama că, în condiţiile date, acel fenomen trebuie să se producă *în mod necesar*. Acest din urmă lucru nu înseamnă altceva decât: ceea ce se înfăţişează simţurilor noastre trebuie să apară ca o *consecinţă necesară* a ceea ce noi trebuie să presupunem în planul gândirii. Dacă se întâmplă aşa, putem spune că noţiunea şi fenomenul se suprapun. *În noţiune nu există nimic care să nu fie şi în fenomen, iar în fenomen nu există nimic care să nu fie şi în noţiune*. Acum trebuie să cercetăm mai îndeaproape acele condiţii a căror urmare necesară e un anumit fenomen din natura anorganică. Aici suntem obligaţi să ţinem seama de faptul important că procesele din natura anorganică accesibile simţurilor sunt condiţionate de împrejurări care aparţin şi ele tot *lumii simţurilor*. În cazul nostru, intră în discuţie masa, viteza şi direcţia de mişcare, deci exclusiv condiţii ce aparţin lumii concret-senzoriale. Nu mai intervine nimic altceva care să condiţioneze producerea fenomenului. Se condiţionează *reciproc* numai împrejurări accesibile în mod nemijlocit simţurilor. Aşadar, o înţelegere noţională a unor asemenea fenomene nu e altceva decât deducerea unor realităţi concret-senzoriale din alte realităţi concret-senzoriale. Raporturile spaţial-temporale: masa, greutatea sau unele forţe accesibile simţurilor, cum ar fi căldura sau lumina, sunt acelea care fac să apară nişte fenomene, care, la rândul lor, intră în aceeaşi categorie. Încălzim un corp şi prin aceasta el îşi măreşte volumul; atât primul cât şi cel de-al doilea fenomen, atât cauza cât şi efectul, aparţin lumii

senzoriale. Aşadar, pentru a înţelege astfel de fenomene nu trebuie să ieşim deloc din sfera lumii senzoriale. Noi nu facem decât să deducem un fenomen din altul, rămânând *în cadrul* acesteia. Dacă vrem aşadar să explicăm un asemenea fenomen, adică să-l pătrundem cu ajutorul noţiunii, nu avem de preluat în noţiunea noastră alte elemente decât pe acelea care pot fi *percepute* tot în mod concret de simţurile noastre. Putem percepe tot ceea ce vrem să înţelegem. Şi în aceasta constă suprapunerea dintre percepţie (fenomen) şi noţiune. Nu ne rămâne nimic nelămurit în aceste procese, deoarece cunoaştem condiţiile care le-au dat naştere. Am expus astfel aici esenţa naturii anorganice şi am arătat totodată în ce măsură o putem explica *din sine însăşi*, fără a trece dincolo de ea. De altfel nimeni nu s-a îndoit vreodată de posibilitatea unui asemenea mod de a o explica, de când omul a început să reflecteze la natura acestor lucruri. Este adevărat că n-a fost făcut întotdeauna raţionamentul de mai sus, din care rezultă posibilitatea unei suprapuneri între noţiune şi percepţie; totuşi, nimeni n-a avut rezerve când a fost vorba să se explice fenomenele în felul arătat, din natura propriei lor fiinţe.[64]

Altfel stăteau lucrurile cu fenomenele lumii *organice, înainte de Goethe*. În cazul organismelor, aspectele accesibile simţurilor, ca de exemplu forma, culoarea,

[64] Unii filosofi afirmă că putem, ce-i drept, să deducem fenomenele lumii senzoriale din elementele (forţele) lor originare, dar că pe acestea le putem explica tot atât de puţin ca şi esenţa vieţii. Noi trebuie să răspundem aici că acele elemente sunt simple, adică nu se mai pot compune din elemente mai simple. A le deduce, a le explica în simplitatea lor, e însă o imposibilitate, nu pentru că facultatea noastră de cunoaştere este limitată, ci *pentru că ele există prin ele înseşi*; ele ni se înfăţişează în mod direct, sunt perfecte în sine, nu mai pot fi derivate din altceva

mărimea, raporturile calorice ale unui organ, nu sunt determinate de condiţii similare. Nu se poate spune, de exemplu, despre plantă, că mărimea rădăcinii, forma, poziţia ei etc., determină ceea ce se poate constata pe cale perceptibil-senzorială la frunză sau floare. Un corp la care am întâlni aşa ceva n-ar fi un organism, ci o maşină. Trebuie mai degrabă să recunoaştem că toate condiţiile concret-senzoriale ce ne întâmpină la o fiinţă vie nu apar ca o consecinţă a altor condiţii concret-senzoriale[65], cum e cazul la natura anorganică. Toate calităţile concret-senzoriale ne apar aici mai curând ca o consecinţă a ceva care *nu mai e perceptibil pe cale senzorială*. Ele ni se înfăţişează drept consecinţe ale unei unităţi superioare care planează pe deasupra proceselor concret-senzoriale. Nu forma rădăcinii o determină pe cea a tulpinii şi nici forma acesteia din urmă pe aceea a frunzei etc., ci toate aceste forme sunt determinate de o realitate situată

[65] Tocmai în aceasta constă deosebirea dintre organism şi maşină. La aceasta din urmă, totul se rezumă la interacţiunile diferitelor părţi din care ea este alcătuită. În afara acestei interacţiuni, în maşina însăşi nu există nimic altceva real. Principiul unitar care determină interacţiunea acelor părţi nu există în obiectul însuşi, ci în afara sa, în capul constructorului, ca plan al maşinii. Numai miopia cea mai crasă poate nega faptul că diferenţa dintre organism şi mecanism constă tocmai în faptul că principiul care determină interacţiunea părţilor există la acesta din urmă numai în exterior (în abstract), în timp ce la primul dobândeşte existenţă reală în obiectul însuşi. În acest fel, nici raporturile organismului accesibile simţurilor nu ni se înfăţişează ca derivând unele din altele, ci ca fiind determinate de acel principiu interior, ca fiind consecinţe ale unei realităţi care nu mai este accesibilă simţurilor. În acest sens, el este tot atât de puţin accesibil simţurilor ca şi acel plan al constructorului, care există numai pentru spirit; în fond, el este tocmai acel plan, numai că acum el a intrat în interiorul fiinţei şi nu-şi mai exercită influenţele prin intermediul unui al treilea – constructorul –, ci acţionează el însuşi în mod nemijlocit.

deasupra lor, care nu are ea însăşi formă concret-senzorială; bineînţeles că ele există una pentru alta, dar nu una prin alta. Ele nu se condiţionează reciproc, ci toate sunt condiţionate de altceva. Aici nu putem deriva ceea ce percepem prin simţuri din alte însuşiri perceptibile tot prin simţuri, trebuie să integrăm ideii pe care ne-o facem despre asemenea procese nişte elemente aflate în afara lumii simţurilor, *trebuie să trecem dincolo de lumea senzorială*. Dacă vrem să explicăm astfel de fenomene, *percepţia senzorială* nu mai e suficientă, trebuie să înţelegem *unitatea* pe calea raţiunii. Dar prin aceasta are loc o îndepărtare între percepţie şi noţiune, ele par să nu se mai suprapună, noţiunea planează pe deasupra percepţiei. Nu mai e la fel de uşor să ne dăm seama de legătura dintre ele. Pe când în cazul naturii anorganice noţiune şi realitate erau una, aici ele par să se despartă şi să facă parte de fapt din două lumi diferite. Percepţia ce se oferă în mod nemijlocit simţurilor pare să nu mai poarte în sine însăşi esenţa, temeiul ei. Obiectul pare să nu poată fi explicat prin el însuşi, fiindcă noţiunea lui nu e luată din el însuşi, ci din altceva. Deoarece se pare că obiectul nu e dominat de legile lumii senzoriale, dar el există totuşi pentru simţuri, li se înfăţişează, e ca şi cum ne-am afla aici în faţa unei contradicţii insolubile a naturii, ca şi când ar exista un abis între fenomenele anorganice, care pot fi înţelese din ele înseşi, şi fiinţele organice, în cazul cărora are loc o intervenţie în legile naturii, în cazul cărora nişte *legi general valabile sunt dintr-o dată încălcate*. Într-adevăr, *până la Goethe*, ştiinţa presupune existenţa acestui abis; de-abia el a reuşit să pronunţe cuvântul care poate să dezlege această enigmă. Numai natura anorganică, aşa gândeau cei dinaintea lui, poate fi explicată din ea însăşi; în cazul celei organice, posibilităţile de cunoaştere ale omului încetează. Vom putea să apreciem cel mai bine importanţa

a ceea ce a făcut Goethe, dacă ne vom gândi că marele reformator al filosofiei moderne, *Kant*, nu numai că împărtăşea pe deplin acea concepţie greşită, ci căuta chiar să dea o fundamentare ştiinţifică tezei după care spiritul uman nu va reuşi niciodată să explice formaţiunile organice. El întrevede, desigur, posibilitatea existenţei unui intelect – a unui intellectus archetypus, a unui intelect intuitiv –, căruia îi e dat să pătrundă legătura dintre noţiune şi realitate, la fiinţele organice, ca şi la cele anorganice, dar refuza să creadă că omul însuşi ar putea fi vreodată în posesia unui asemenea intelect. Pentru că, după Kant, intelectul uman are însuşirea de a-şi putea imagina unitatea, noţiunea unui lucru, numai ca rezultând din interacţiunea părţilor, drept adevăr general analitic obţinut prin abstractizare –, dar nu în aşa fel încât fiecare parte să apară izvorând dintr-o anumită unitate concretă (sintetică), dintr-o noţiune în formă intuitivă. Tocmai de aceea intelectului uman îi este imposibil să explice natura organică, pentru că aceasta ar trebui să fie concepută, de fapt, ca un întreg ce acţionează asupra părţilor sale. Kant spune, în acest sens: „În ceea ce priveşte puterea de judecată, intelectul nostru are particularitatea că pentru el cunoaşterea nu e determinată de aceasta, că particularul nu e determinat de general, şi nu poate fi deci dedus din el."[66] În consecinţă, ar trebui ca, în cazul formaţiunilor organice, să renunţăm la cunoaşterea legăturii necesare dintre ideea întregului, care poate fi numai gândită, şi ceea ce se înfăţişează simţurilor noastre în timp şi spaţiu. După Kant, ar trebui să ne mărginim la înţelegerea faptului că o asemenea legătură există; dar nevoia logică de a înţelege în ce fel noţiunea generală, ideea, iese din sine şi se revelează în realitatea concret-senzorială, în cazul organismelor nu

[66] Kant, Critica puterii de judecată; Ed. de Kehrbach, p. 294.

poate fi satisfăcută. Ar trebui mai degrabă să presupunem că aici noţiunea şi realitatea stau faţă în faţă, în mod nemijlocit, şi că ele au luat naştere printr-o influenţă din afara amândurora, cam în acelaşi fel în care omul construieşte, după o idee concepută de el, un obiect complex oarecare, de exemplu o maşină. Prin aceasta se nega orice posibilitate de a explica lumea vie, ba în aparenţă chiar se dovedise imposibilitatea unei asemenea explicări.

Aşa stăteau lucrurile în momentul în care Goethe a început să se ocupe de ştiinţele lumii organice. Dar el a început să le studieze după ce se pregătise pentru aceasta în felul cel mai potrivit, prin repetatele sale lecturi din Spinoza.

Goethe s-a apropiat pentru prima oară de Spinoza în primăvara anului 1774. În „Poezie şi adevăr”[67], Goethe spune despre primul său contact cu acest filosof: „După ce căutasem zadarnic în jurul meu, în toată lumea, un mijloc de a-mi cultiva fiinţa dornică de a şti, am dat, în sfârşit, de *Etica* acestui om.” În vara aceluiaşi an, Goethe se întâlneşte cu Friedrich Jacobi. Jacobi, care-l studiase pe Spinoza mai temeinic – o ştim din scrisorile sale „Despre filosofia lui Spinoza”, 1785 –, era omul cel mai potrivit pentru a-l introduce pe Goethe mai adânc în filosfia acestuia. Pe atunci, ei au vorbit într-adevăr mult despre Spinoza, pentru că la Goethe „totul mai era încă în stadiul primei impresii şi a primei reacţii, fermentând şi clocotind”.[68] Ceva mai târziu, el a găsit în biblioteca tatălui său o carte al cărei autor se ridica vehement împotriva lui Spinoza, ba chiar îl caricaturiza până la grotesc. Cartea l-a îndemnat pe

[67] Partea a III-a, Cartea a 14-a

[68] [Poezie şi adevăr, Partea a III-a, Cartea a 14-a.]

Goethe să se ocupe încă o dată, cu toată seriozitatea, de acest gânditor profund. În lucrările sale, Goethe a găsit răspuns la cele mai adânci probleme ştiinţifice pe care era capabil să şi le pună la acea dată. În anul 1784, el citeşte din Spinoza împreună cu D-na von Stein. La 4 noiembrie 1784 îi scrie prietenei sale: „Aduc cu mine un Spinoza în limba latină, unde totul este mult mai uşor de înţeles." [WA 6, 392] Spinoza a exercitat asupra lui Goethe o influenţă covârşitoare. Goethe însuşi a fost întotdeauna conştient de acest lucru. În anul 1816 îi scrie lui Zelter: „În afară de Shakespeare şi *Spinoza*, n-aş putea spune că vreunul din marii dispăruţi a exercitat asupra mea o asemenea influenţă (ca Linné)." [WA 7, 219] El consideră, aşadar, că Shakespeare şi Spinoza sunt cele două spirite care au exercitat asupra lui cea mai adâncă influenţă. Ne vom da seama cu cea mai mare claritate de felul în care această influenţă şi-a arătat roadele în ceea ce priveşte studiile asupra lumii organice, dacă ne amintim o afirmaţie a sa despre Lavater, din volumul „Călătorie în Italia": Lavater a susţinut părerea, pe atunci unanim împărtăşită, că o fiinţă vie poate lua naştere numai printr-o influenţă care nu se află în natura ei proprie, prin încălcarea legilor generale ale naturii. Şi atunci Goethe scrie în legătură cu aceasta următoarele cuvinte: „De curând am găsit într-o declaraţie a profetului din Zürich, demnă de predica unui apostol capucin, următoarele cuvinte absolut lipsite de sens: *Tot ceea ce este viu trăieşte prin ceva din afara sa*. Sau ceva care sună cam aşa. Iată ce e în stare să aştearnă pe hârtie un misionar printre păgâni şi, la o revizuire mai atentă, geniul nu-l prea trage de mânecă[69]." Aceste cuvinte sunt cu totul în spiritul lui Spinoza. Spinoza distinge trei feluri de cunoaştere: Primul este cel prin care auzind sau citind

[69] Călătorie în Italia, 5 oct. 1787

anumite cuvinte, ne amintim nişte lucruri şi ne formăm în legătură cu aceste lucruri anumite reprezentări, asemănătoare cu cele prin care ne reprezentăm lucrurile sub formă de imagini. Al doilea fel de cunoaştere este cel în cazul căruia din reprezentările suficiente despre însuşirile lucrurilor ne formăm nişte noţiuni generale. Iar al treilea fel de cunoaştere e acela prin care, de la reprezentarea suficientă a naturii reale a câtorva atribute ale lui Dumnezeu, înaintăm spre cunoaşterea suficientă a naturii lucrurilor. El e numit de Spinoza scientia intuitiva, ştiinţa intuitivă. Spre aceasta din urmă, care e forma cea mai înaltă de cunoaştere, tindea Goethe. Aici trebuie să ne fie clar înainte de toate ce vrea să spună Spinoza prin următoarele cuvinte: Lucrurile trebuie să fie cunoscute în aşa fel încât să recunoaştem în fiinţa lor câteva atribute ale lui Dumnezeu. Dumnezeul lui Spinoza este conţinutul de idei al lumii, principiul care pune totul în mişcare, pe care toate se sprijină şi care le susţine pe toate. Ne putem imagina acest principiu presupunând că el este o fiinţă independentă, care are alături de ea aceste lucruri pieritoare, le stăpâneşte şi le face să interacţioneze. Dar ne putem imagina şi altceva: că această fiinţă s-a contopit cu lucrurile pieritoare în aşa măsură încât nu mai există deasupra lor sau alături de ele, ci numai în ele. Această concepţie nu neagă în nici un caz principiul originar, îl recunoaşte pe deplin, dar consideră că el s-a *revărsat* în lume. Prima concepţie consideră că lumea pieritoare este o revelare a celei veşnice, dar acest principiu veşnic rămâne neatins în esenţa lui, nimic din el nu se pierde. El nu iese din sine, ci rămâne ceea ce a fost înainte de a se fi revelat. Cea de a doua concepţie consideră şi ea că lumea pieritoare e o revelare a celei veşnice, dar ea presupune că acest principiu veşnic, revelându-se, a ieşit cu totul din sine, că întreaga sa fiinţă şi întreaga sa viaţă s-a revărsat în creaţia

sa, astfel încât nu mai există decât în *aceasta*. Dar deoarece, în mod evident, a cunoaşte înseamnă a deveni conştient de esenţa lucrurilor, iar, pe de altă parte, această esenţă nu poate să constea decât în acea câtime din principiul originar al tuturor lucrurilor pe care o are un lucru pieritor, rezultă că a cunoaşte înseamnă a percepe acel ceva veşnic care există în lucruri[70]. Dar, după cum am explicat mai sus, înainte de Goethe se presupunea că natura anorganică poate fi explicată foarte bine din ea însăşi, că ea conţine în sine temeiul şi esenţa ei, dar că nu tot aşa stau lucrurile cu cea organică. În cazul ei, nimeni nu putea să recunoască în obiectul însuşi acea esenţă care se revelează prin el. Din această cauză se presupunea că ea se află în afara obiectului. Într-un cuvânt, natura organică era explicată conform cu prima concepţie, cea anorganică, potrivit cu cea de a doua. După cum am văzut, necesitatea unei forme de cunoaştere unitare fusese demonstrată de Spinoza. El era prea mult filosof pentru a fi putut aplica acest imperativ teoretic şi la ramurile speciale ale ştiinţei despre lumea organică*. Această sarcină i-a revenit, aşadar, lui Goethe. Nu numai afirmaţia de mai sus, ci şi numeroase altele dovedesc că el împărtăşea în mod hotărât concepţia spinozistă. În „Poezie şi adevăr”[71]: „Natura lucrează după nişte legi veşnice, necesare, atât de divine, încât divinitatea însăşi n-ar putea modifica la ele nimic.” Iar referitor la cartea lui Jacobi, apărută în anul 1811: „Despre lucrurile divine şi revelarea lor”, Goethe spune[72]: „Cum aş fi putut saluta cu bucurie cartea unui prieten atât de drag, când în ea aveam să găsesc expusă teza: natura îl ascunde pe Dumnezeu. Dat fiind felul meu de a cerceta lumea, pur,

[70] Unele atribute ale lui Dumnezeu existente în ele

[71] Partea a IV-a, Cartea a 16-a

[72] Tag- und Jahres-Hefte 1811

adânc, înnăscut şi exersat, *care m-a învăţat să-l văd pe Dumnezeu în natură şi natura în Dumnezeu*, în aşa fel încât acest mod de a gândi constituie fundamentul existenţei mele, n-a trebuit oare ca o afirmaţie atât de ciudată, de unilaterală şi limitată, să mă îndepărteze pentru totdeauna, din punct de vedere spiritual, de omul cel mai nobil, a cărui inimă o iubesc până la veneraţie?" [WA, secţiunea I, 36, 71] Goethe era pe deplin conştient de marele pas înainte pe care-l făcuse pe tărâmul ştiinţei; el ştia că, desfiinţând bariera dintre natura anorganică şi cea organică şi aplicând în mod consecvent gândirea lui Spinoza, face o cotitură importantă în ştiinţă. Ne dăm seama că el ştia acest lucru din articolul său „*Puterea intuitivă de judecată*". După ce a găsit în „Critica puterii de judecată" fundamentarea adusă de Kant în sprijinul afirmaţiei că raţiunea umană nu e capabilă să explice un organism, comunicată de noi mai sus, Goethe se pronunţă împotriva ei astfel: „Este adevărat că autorul (Kant) pare să facă aluzie aici la un intelect divin, numai că, dacă în viaţa morală ne înălţăm într-o regiune superioară prin credinţă în Dumnezeu, virtute şi nemurire, şi ne apropiem astfel de prima fiinţă, s-ar putea ca, în domeniul intelectului, să fie la fel: privind o natură în veşnică lucrare, să ne facem demni de o participare spirituală la creaţiile ei. Dacă eu, la început, în mod inconştient şi dintr-un imbold lăuntric, am căutat neobosit acea formă originară, tipică, dacă am reuşit chiar să construiesc o concepţie conformă cu natura, de acum înainte nimic nu m-ar mai putea împiedica să înfrunt cu curaj *aventura raţiunii*, cum o numeşte însuşi bătrânul de la Königsberg." [NW, vol.1]

Esenţialul la un proces din natura anorganică sau, altfel spus, la un proces care are loc numai în lumea senzorială constă în faptul că el e provocat şi determinat printr-un alt proces care are loc tot numai în lumea

senzorială. Dacă presupunem acum că procesul-cauză se compune din elementele m, c şi r[73], procesul-efect din m1, c1 şi r1, atunci, în condiţiile unor anumite m, c şi r , m1, c1 şi r1 sunt întotdeauna determinate de cele dintâi. Dacă vreau să înţeleg acest proces, trebuie să reprezint întregul proces, compus din cauză şi efect, prin una şi aceeaşi noţiune. Dar această noţiune nu e de natură să poată exista în procesul însuşi şi să-l poată determina. Ea cuprinde cele două procese într-o expresie comună. Dar nu cauzează şi nu determină nimic. Numai obiectele lumii senzoriale se determină unele pe altele. Elementele m, c şi r sunt nişte elemente perceptibile prin simţurile exterioare. Noţiunea îşi face apariţia aici numai pentru a servi spiritului drept mijloc de a sintetiza, *ea exprimă ceva* care nu are realitate ca idee, ca noţiune, ci numai realitate senzorială. Iar acel ceva pe care ea îl exprimă e un obiect al lumii senzoriale. Cunoaşterea naturii anorganice se bazează pe posibilitatea de a percepe lumea exterioară cu ajutorul simţurilor şi de a exprima prin noţiuni interacţiunile din sânul ei. Kant vedea în posibilitatea de a cunoaşte lucrurile pe *această* cale singurul mod de cunoaştere dat omului, numit de el gândire discursivă; *ceea ce* vrem să cunoaştem, e o percepţie exterioară; noţiunea, unitatea sintetizatoare, un simplu instrument. Dar dacă am vrea să cunoaştem natura organică, n-ar trebui să concepem momentul ideatic, noţional, ca pe un moment care exprimă şi înseamnă altceva, de la care îşi împrumută conţinutul, ci ar trebui să cunoaştem *ideea ca atare*; acest moment ar trebui să aibă un conţinut al său, care să-şi aibă originea în el însuşi, nu în lumea senzorială temporal-spaţială. Acea unitate pe care în cazul lumii anorganice spiritul nostru o obţine numai prin abstractizare, aici ar trebui să se clădească *pe ea însăşi*, ar

[73] Masa, direcţia şi viteza unei bile elastice aflate în mişcare.

trebui să-şi dea formă din sine, ar trebui să fie construită conform cu propria ei esenţă, nu în funcţie de influenţele altor obiecte. După Kant, omului nu-i este dată posibilitatea de a înţelege o asemenea entitate, care îşi dă sieşi formă, care se revelează prin propria ei putere. Dar de ce este nevoie pentru a înţelege o asemenea entitate? De o putere de judecată care să-i poată conferi unui gând şi o altă substanţă decât una venită exclusiv pe calea simţurilor exterioare, de o putere de judecată care să poată sesiza nu numai realităţile care se oferă simţurilor, ci şi realităţi de natură ideatică, pure, despărţite de lumea senzorială. O noţiune care nu a fost obţinută prin abstractizare din lumea senzorială, ci care are un conţinut ce izvorăşte numai şi numai din ea însăşi, poate fi numită *noţiune intuitivă*, iar cunoaşterea ei – cunoaştere intuitivă. E clar ce rezultă de aici: *Un organism poate fi sesizat numai printr-o noţiune intuitivă*. Că omului îi e dat să cunoască în acest fel, Goethe o demonstrează prin fapte concrete*.

În lumea anorganică domneşte interacţiunea părţilor componente ale unei serii de fenomene, condiţionarea reciprocă a părţilor acesteia. Nu aşa stau lucrurile în lumea organică. Aici o parte componentă a unei fiinţe nu o determină pe cealaltă, ci întregul (ideea) condiţionează din sine fiecare organ, potrivit cu propria sa esenţă. Putem numi *entelehie* acest ceva care se determină din sine însuşi, cum îi spunea Goethe. Entelehia este deci forţa care se cheamă în existenţă din sine însăşi. Ceea ce apare în lumea vizibilă are, de asemenea, existenţă senzorială, dar ea e determinată de acel principiu entelehic. De aici rezultă şi acea contradicţie aparentă. Organismul se determină din sine însuşi, îşi formează însuşirile conform unui principiu-premiză, şi totuşi are realitate senzorială. El a devenit deci realitate senzorială pe o cu totul altă cale decât celelalte obiecte ale lumii senzoriale; de aceea face

impresia că n-a luat naştere pe cale naturală. Dar e cu totul explicabil faptul că organismul, în aspectele lui exterioare, e supus influenţelor lumii senzoriale exact la fel ca orice alt corp. Piatra ce cade de pe acoperiş poate nimeri la fel de bine o fiinţă sau un corp anorganic. Organismul e legat de lumea exterioară prin faptul că-şi extrage din ea hrana etc.; toate condiţiile fizice ale lumii exterioare îşi exercită influenţa asupra lui. Firește, acest lucru se poate întâmpla numai în măsura în care organismul e un obiect spaţial-temporal, un obiect al lumii senzoriale. Ei bine, acest obiect al lumii exterioare, acest principiu entelehic care a coborât în existenţă, e forma de manifestare exterioară a organismului. Dar pentru că aici e supus nu numai propriilor lui legi de dezvoltare, ci şi condiţiilor lumii exterioare, pentru că nu este numai aşa cum ar trebui să fie conform esenţei principiului entelehic ce se determină din sine, ci aşa cum a devenit fiind influenţat, dependent şi de alţi factori, el nu se înfăţişează sub o formă total adecvată lui însuşi, nu ascultă niciodată numai de propria lui entitate. Aici intervine raţiunea umană şi îşi construieşte *în idee* un organism care nu e conform cu influenţele lumii exterioare, ci corespunde numai acelui principiu. Aici este exclusă orice influenţă întâmplătoare care nu are de-a face cu organismul *ca atare*. Această idee, care corespunde numai şi numai organicului din organism, este ideea organismului originar, *tipul* în sens goethean. De aici se vede şi înalta îndreptăţire a acestei idei a tipului. Ea nu e o simplă *noţiune intelectuală*, ci e adevărata viaţă organică existentă în fiecare organism, fără de care el n-ar mai fi un organism. Ea e chiar mai reală decât orice organism real, pentru că ea se revelează în *fiecare* organism. De asemenea, ea exprimă esenţa unui organism în mod *mai pur, mai deplin* decât fiecare organism individual, luat singur. Ea e obţinută pe o cale esenţial deosebită de cea pe

care se ajunge la noţiunea unui proces anorganic. La aceasta din urmă se ajunge prin abstractizare, ea e dedusă din realitate, dar nu lucrează în cadrul ei; ideea organismului ca entelehie însă activează, lucrează în organism; în forma sesizată de raţiunea noastră, ea nu e decât însăşi entitatea entelehiei. Ea nu sintetizează datele experienţei; ea *face să se nască* ceea ce urmează să fie cunoscut prin experienţă. Goethe exprimă acest lucru prin cuvintele: „Noţiunea este *suma*, ideea este *rezultatul* experienţei; pentru a face o sumă, e nevoie de intelect, pentru a percepe o idee, de raţiune." (Maxime în proză [NW, vol. 4, secţiunea 2]) Se dă astfel explicaţia acelui fel de realitate pe care o are organismul originar (planta originară sau animalul originar) din concepţia lui Goethe. Evident, metoda lui Goethe e singura în măsură să pătrundă în esenţa lumii organismelor.

În cazul lumii anorganice e esenţial să ţinem seama de faptul că fenomenul exterior, sub diversele lui forme de manifestare, nu e identic cu legitatea care-l explică, ci doar ne trimite la aceasta ca la ceva care-i este exterior. Percepţia – elementul material al cunoaşterii –, care ne este dată prin simţurile exterioare, şi noţiunea – cea formală –, prin care ne dăm seama că percepţia este ceva necesar, stau faţă în faţă, ca două elemente care, ce-i drept, se solicită reciproc în mod obiectiv, dar în aşa fel încât noţiunea nu zace în diferitele părţi ale unui şir de fenomene, ci într-un raport dintre aceste fenomene. Acest raport, care sintetizează variatele aspecte într-un tot unitar, îşi are *rădăcinile în părţile separate* ale fenomenului, dar ca *întreg* (ca unitate) el nu ajunge să se manifeste în mod real, concret. La existenţa exterioară – în obiect – ajung numai *părţile* acestui raport. Unitatea, noţiunea, ajunge să se manifeste *ca atare* de-abia în intelectul nostru. Lui îi revine sarcina de a sintetiza

multiplele aspecte ale fenomenului, faţă de care se comportă drept *sumă*. Avem aici o dualitate, obiectul înzestrat cu o multitudine de însuşiri, pe care o *percepem*, şi unitatea, pe care o *gândim*. În natura organică, diversele însuşiri ale unei fiinţe nu se află într-un astfel de raport exterior unele faţă de altele. Unitatea devine realitate o dată cu diversitatea, în obiectul perceput, fiind identică cu ea. Raportul dintre diferitele părţi ale unei entităţi concrete luate în totalitatea ei (organism) a devenit un raport real. El nu se mai manifestă în mod concret doar în mintea noastră, ci în obiectul însuşi, în care raportul face să se nască din el însuşi diversitatea. Noţiunea nu are doar rolul unei sume, rolul de sintetizator, aflat în *afara* obiectului; ea a devenit pe de-a-ntregul *una* cu acesta. Ceea ce percepem nu mai diferă de elementul prin care gândim asupra obiectului perceput; percepem noţiunea însăşi sub formă de idee. Iată de ce Goethe numeşte facultatea prin care înţelegem natura organică *putere intuitivă de judecată*. Cel care explică – elementul formal al cunoaşterii, noţiunea – şi cel explicat – elementul material, percepţia – sunt identice. Aşadar, ideea, prin care înţelegem lumea organică, se deosebeşte esenţial de noţiune, prin care explicăm lumea anorganică; ea nu sintetizează, pur şi simplu – ca o sumă – un număr de aspecte variate date, ci îşi scoate propriul ei conţinut din ea însăşi. Ea este *rezultat* al realităţii date (al experienţei), este fenomen concret. Pe aceasta se bazează faptul că în ştiinţa despre lumea anorganică vorbim de *legi* (legi ale naturii) şi explicăm fenomenele cu ajutorul lor, pe când în cazul naturii organice facem acest lucru cu ajutorul *tipurilor*. *Legea* nu e una cu diversitatea percepţiei, pe care ea o are în stăpânirea ei, ci stă deasupra acesteia; în tip însă o idee şi o realitate s-au contopit, formând o unitate, diversitatea nu

poate fi explicată decât ca ceva izvorând dintr-un punct al întregului identic cu ea.

În faptul că a înțeles acest raport dintre știința lumii anorganice și cea a lumii organice constă marea importanță a cercetărilor lui Goethe. Se înșeală deci aceia care, în epoca noastră, arată că cercetările sale sunt o anticipare a acelui monism care vrea să întemeieze o concepție unitară despre natură, cuprinzând atât lumea organică, cât și pe cea anorganică, și care se străduiesc să arate că cea dintâi e guvernată de aceleași legi – de categoriile mecanic-fizice și de legile naturii, care domnesc în cea de a doua. Noi am văzut cum își imaginează Goethe o concepție monistă. Calea pe care explică el lumea organică este esențial diferită de felul în care procedează studiind-o pe cea anorganică. El vrea neapărat ca modul mecanic de a explica lucrurile să fie respins cu strictețe când se cercetează ceva de natură superioară. (vezi „Maxime în proză" [NW, vol. 4, secțiunea 2]). El critică la Kieser și Link faptul că vor să explice fenomenele organice prin niște procese anorganice (Idem, vol. 1)

Această părere greșită despre Goethe a fost provocată de atitudinea pe care a luat-o el față de Kant în problema posibilității de a cunoaște natura organică. Dar când Kant afirmă că intelectul nostru nu e capabil să explice natura organică, el nu vrea să spună prin aceasta, desigur, că ea are la bază niște legi mecanice și că intelectul n-o poate înțelege drept consecință a unor categorii fizico-mecanice. După părerea lui Kant, cauza acestei incapacități a omului constă mai degrabă tocmai în faptul că intelectul nostru poate explica numai fenomene fizico-mecanice, în vreme ce esența organismului nu e de natură *fizico-mecanică*. Dacă ea ar fi de natură fizico-mecanică, intelectul ar putea s-o înțeleagă foarte bine cu ajutorul categoriilor care-i stau la dispoziție. Dar Goethe nu se gândește nicidecum să explice lumea

organică, *în pofida* lui Kant, ca pe un mecanism, ci el afirmă că nouă nu ne lipseşte nicidecum capacitatea de a înţelege modul superior de a lucra al naturii, pe care se întemeiază esenţa lumii organice.

Dacă reflectăm la cele spuse până acum, ne va deveni evidentă imediat o deosebire esenţială dintre natura anorganică şi cea organică. Deoarece, în cazul celei dintâi, orice proces poate provoca un alt proces, acesta, la rândul lui, altul ş.a.m.d., şirul de procese nu se încheie nicăieri. Totul e în continuă interacţiune, fără ca o anumită grupă de obiecte să se poată sustrage influenţei unei alte grupe. Seria proceselor anorganice n-are nici început, nici sfârşit; un proces se află numai într-o legătură întâmplătoare cu cel dinaintea lui. Dacă o piatră cade la pământ, efectul exercitat de ea în cădere depinde de forma pe care se întâmplă s-o aibă obiectul pe care cade. Altfel stau lucrurile în cazul unui organism. Aici pe primul plan se află unitatea. Entelehia întemeiată în ea însăşi conţine un anumit număr de forme concret-senzoriale dintre care una trebuie să fie prima, alta trebuie să fie ultima; una trebuie să-i urmeze celeilalte întotdeauna într-un fel precis determinat. Unitatea ideatică dă la iveală din sine o serie de organe concret-senzoriale, care se succed în timp şi se alătură în spaţiu, şi se separă într-un anumit mod, foarte precis, de restul naturii. Ea dă la iveală din sine stările ei. Acestea pot fi înţelese deci numai dacă urmărim procesele de plăsmuire a stărilor succesive care izvorăsc din unitatea ideatică, adică *o fiinţă organică poate fi înţeleasă numai în devenirea, în dezvoltarea ei*. Un corp anorganic e ceva terminat, rigid, el poate fi excitat numai din afară, fiind imobil în interiorul lui. Organismul e mişcare, el se transformă, se schimbă necontenit din lăuntru în afară, dând naştere unor metamorfoze. La aceasta se referă următoarele afirmaţii ale lui Goethe: „Raţiunea se îndreaptă spre ceea ce

e în devenire, intelectul, spre rezultatul devenirii; cea dintâi nu întreabă: în ce scop? cel de-al doilea nu vrea să știe: de unde? – Raţiunea *se bucură* de dezvoltare; intelectul vrea să fixeze totul spre a-l putea folosi" (Maxime în proză; NW, vol. 4, secţiunea 2) şi „Raţiunea are putere numai asupra a ceea ce e viu; lumea născută deja, de care se ocupă geognoza, e moartă."

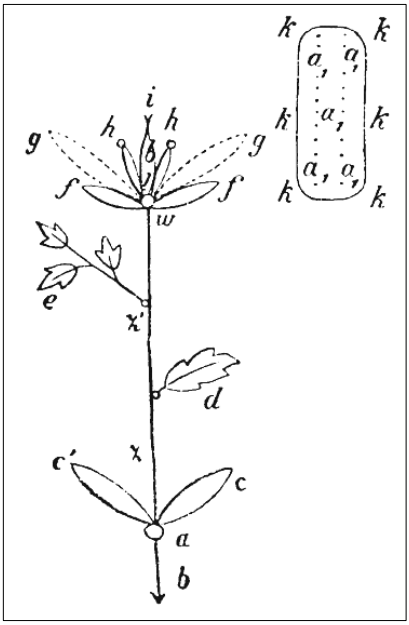
Organismul ne întâmpină în natură sub două forme principale: ca plantă şi ca animal; în fiecare în alt fel. Planta se deosebeşte de animal prin faptul că e lipsită de o viaţă interioară *reală*. La animal, aceasta se manifestă sub formă de senzaţii, mişcări voluntare etc. Planta nu are un astfel de principiu sufletesc. Ea se identifică încă total cu exteriorul ei, cu *forma* ei. Prin faptul că determină viaţa, parcă, dintr-un anumit punct, acel principiu entelehic ne întâmpină în plantă în aşa fel încât toate organele sunt constituite conform cu acelaşi principiu creator. Entelehia apare aici ca forţă de plăsmuire a diferitelor organe. Toate sunt constituite după unul şi acelaşi tip plăsmuitor, ele apar drept modificări ale unui *singur* organ fundamental, ca repetare a acestuia pe diferite trepte de dezvoltare. Ceea ce face ca planta să fie plantă, o *anumită forţă creatoare de formă*, lucrează în fiecare organ în mod asemănător. Astfel, fiecare organ apare *identic* cu toate celelalte şi, de asemenea, cu întreaga plantă. Goethe exprimă acest lucru astfel: „Mi-am dat seama că în acel organ al plantei pe care-l numim de obicei frunză zace adevăratul Proteus, care se poate ascunde şi revela în toate formele. Înainte şi înapoi, planta e mereu numai frunză, unită atât de strâns cu viitorul germene încât nici nu avem voie să-l gândim pe unul fără celălalt."[74] Planta pare astfel alcătuită în

[74][Călătorie în Italia, 17 mai 1787.]

întregime din plante individuale, drept individ mai complicat, format, la rândul său, din alţii, mai simpli. Dezvoltarea plantei urcă, aşadar, din treaptă în treaptă şi formează diferite organe; fiecare organ e identic cu toate celelalte, adică: după principiul plăsmuitor, ele sunt toate la fel, dar sunt diferite în ceea ce priveşte forma exterioară de manifestare. La plantă, unitatea interioară pare să se extindă lateral, se manifestă în diversitate, se pierde în aceasta, astfel încât nu ajunge să ducă, aşa cum vom vedea mai târziu la animale, o existenţă concretă, având o anumită independenţă, o existenţă care nu mai e una cu organele, ci, drept centru al vieţii animalului, stă faţă în faţă cu diversitatea lor, folosindu-le ca mijlocitoare în relaţiile cu lumea exterioară.

Se naşte acum întrebarea: Ce anume face să apară acea diversitate a formei exterioare la organele plantei, care, după principiul interior, sunt identice? Cum pot legile dezvoltării, care lucrează toate după un *singur* principiu creator, să dea naştere o dată unei frunze şi o dată unei sepale? În cazul vieţii plantei, care se consumă exclusiv în procese exterioare, diversitatea nu poate să-şi aibă cauza decât tot în nişte momente exterioare, adică spaţiale. Goethe consideră că asemenea momente sunt dilatările şi contractările alternative. Când principiul entelehic al vieţii plantei, care acţionează dintr-un punct, intră în existenţă, el se manifestă ca ceva spaţial, forţele plăsmuitoare acţionează în spaţiu. Ele creează organe de o anumită formă spaţială. Ei bine, aceste forţe ori se concentrează, părând că tind să se întâlnească într-un singur punct – şi acesta e stadiul contractării – ori se extind, se desfăşoară, caută oarecum să se îndepărteze una de alta; acesta e stadiul dilatării. În întreaga viaţă a plantei au loc trei dilatări şi trei contractări alternative. Tot ceea ce intră, ca diversitate, în forţele plăsmuitoare ale plantei, care în esenţă sunt identice,

îşi are originea în aceste dilatări şi contractări alternative. La început, întreaga plantă odihneşte ca posibilitate latentă într-un punct, *contractată* în sămânţă (a).



Din aceasta ea iese afară şi începe *să se extindă*, formând frunzele (c). Forţele plăsmuitoare se îndepărtează tot mai mult una de alta şi de aceea frunzele inferioare sunt încă primitive, compacte (c, c'); cu cât sunt situate mai sus, cu atât devin mai dinţate, mai crestate. Ceea ce înainte se strângea la un loc, acum se distanţează (frunzele d, e). Ceea ce înainte era dispus la distanţe (z, z'), reapare în caliciu (f), într-un punct al tulpinii (w). Avem aici de-a face cu a doua contractare. În corola florii are loc din nou o dilatare, *o extindere* în spaţiu. În comparaţie cu sepalele, petalele (g) sunt mai fine, mai delicate; lucru care nu-şi poate avea cauza decât într-o intensitate mai mică pe un punct, adică într-o dilatare mai puternică a forţelor plăsmuitoare. În organele sexuale [stamine (h) şi pistil (i)], are loc cea de a treia

contractare, după care, în fruct, are loc o nouă (a) dilatare. În sămânța ce se naște din fruct reapare întreaga ființă a plantei, concentrată într-un singur punct[75].

Întreaga plantă reprezintă de fapt numai o extindere în spațiu, o realizare a ceea ce zace ca posibilitate în mugure sau în sămânță. Mugurele și sămânța au nevoie numai de influențele exterioare potrivite pentru a deveni forme vegetale perfecte. Deosebirea dintre mugure și sămânță constă numai în faptul că aceasta din urmă are în mod nemijlocit ca teren pe care se dezvoltă, pământul, pe când cel dintâi constituie, în general, o formă vegetală situată chiar pe o plantă.

Sămânța e un individ vegetal de o natură superioară, sau, dacă vreți, un întreg cerc de forme vegetale. Putem spune că planta, cu fiecare înmugurire, începe un nou stadiu al vieții ei, ea se regenerează, își concentrează forțele, pentru a le face apoi să se desfășoare din nou în spațiu. Înmugurirea este, așadar, în același timp o întrerupere a proceselor de vegetație. Viața plantei se poate contracta în mugure, în cazul când nu există condițiile vieții propriu-zise, reale, pentru a se extinde din nou când aceste condiții își fac apariția. Pe aceasta se bazează întreruperea proceselor vegetației din timpul

[75] Fructul ia naștere prin îngroșarea părții inferioare a pistilului (a receptacolului l); el reprezintă un stadiu ulterior al acestuia, deci nu poate fi desenat decât separat. În fruct are loc ultima dilatare. Viața plantei se diferențiază într-un organ final, fructul propriu-zis, și în sămânță; în cel dintâi parcă s-au reunit toate momentele prin care a trecut forma exterioară a plantei, el e numai formă exterioară, se înstrăinează de viață, devine produs neînsuflețit. În sămânță sunt concentrate momentele interioare, esențiale, ale vieții plantei. Din ea ia naștere o plantă nouă. Sămânța a ajuns aproape o idee, forma exterioară e redusă la un minimum.

iernii. Goethe spunea în acest sens[76]: „E foarte interesant să observi cum se manifestă o vegetație care se perpetuează cu mare vivacitate și nu e întreruptă de perioade geroase; aici nu există muguri și de-abia aici începi să înțelegi ce este un mugure." Așadar, ceea ce la noi zace ascuns în mugure, acolo se află la lumina zilei; prin urmare, ceea ce zace în acesta e viață vegetală reală; numai că lipsesc condițiile necesare pentru a se deschide.

Noțiunea lui Goethe despre dilatările și contractările alternative a fost criticată în mod cu totul deosebit. Toate atacurile pornesc însă de la o neînțelegere. Se crede că aceste noțiuni ar putea fi valabile doar dacă li s-ar găsi o cauză fizică, dacă s-ar putea dovedi că există un mod de a acționa al legilor ce lucrează în plantă din care pot să decurgă asemenea dilatări și contractări. Acest lucru arată numai că problema e așezată cu capul în jos. Nu există nimic despre care să putem presupune că provoacă dilatările și contractările; dimpotrivă, tot ceea ce urmează e o consecință a acestora, ele provoacă o metaorfozare progresivă, din treaptă în treaptă. Pur și simplu, asemenea oameni nu-și pot reprezenta această noțiune în forma ei proprie, intuitivă; ei cer ca ea să fie rezultatul unui proces exterior. Ei nu pot concepe dilatarea și contractarea decât drept efecte, dar nu și drept cauze. Goethe nu consideră că *dilatarea și contractarea* decurg din natura proceselor anorganice care au loc în plantă, ci vede în ele felul cum acel principiu entelehic interior își dă formă. El nu le putea privi, așadar, ca pe o sumă, ca pe o sinteză a unor procese concret-senzoriale, nici nu putea crede că sunt cauzate de acestea, ci el trebuia să le considere o consecință a însuși principiului lăuntric unitar.

[76] [Călătorie în Italia, 2 dec. 1786.]

Viaţa unei plante e întreţinută de procesul metabolic. În ceea ce-l priveşte, există o deosebire esenţială între organele care sunt situate mai aproape de rădăcină, adică organul a cărui funcţiune constă în preluarea hranei din pământ, şi cele care primesc substanţa nutritivă după ce ea a trecut deja pe la alte organe. Cele dintâi par să depindă în mod direct de mediul organic exterior, cele din urmă, de organele dinaintea lor. De aceea, se poate spune că fiecare organ următor îşi primeşte hrana lui specifică, pregătită de organele precedente. Natura progresează de la sămânţă la fruct într-o anumită ordine, astfel încât ceea ce se petrece mai pe urmă apare drept rezultat a ceea ce s-a întâmplat înainte. Goethe numeşte această înaintare o *înaintare pe o scară spirituală*. În cuvintele sale nu e cuprins altceva decât tocmai ceea ce noi am explicat înainte; şi anume că „un nod din partea superioară, născându-se din cel precedent şi primind sevele prin intermediul lui, le primeşte pe acestea într-o stare mai filtrată, mai fină, profitând şi de lucrarea care are loc între timp în frunze, devenind mai fin şi trimiţând spre frunzele şi mugurii săi nişte seve mai fine”. Toate aceste lucruri devin uşor de înţeles, dacă le dăm sensul dat lor de Goethe.

Ideile expuse aici sunt elemente ce zac în esenţa plantei originare şi anume sub forma adecvată numai acesteia, nu în felul cum ele apar într-o plantă concretă, când nu mai sunt pure, ci adaptate condiţiilor exterioare.

În cazul vieţii animale se întâmplă, bineînţeles, altceva. Aici viaţa nu se pierde cu totul în procesele de creare a formei exterioare, ci se separă, se desparte de corporalitate şi foloseşte forma corporală numai ca instrument. Ea nu se mai manifestă doar ca simplă facultate de a plăsmui un organism din lăuntru în afară, ci se manifestă într-un organism ca ceva care există şi în afara organismului, ca forţă care-l domină pe acesta.

Animalul se prezintă ca o lume întreagă, ca un microcosmos, într-un sens mult mai înalt decât planta. El are un centru căruia îi slujește fiecare organ.

„Astfel, fiece gură știe hrana s-apuce,
Hrana ce trupul o cere; fie neputincios și fără dinți maxilarul,
Ori cu dinți tari înarmat, în oricare caz,
Un organ potrivit, mai lung ori mai scurt,
Celorlalte organe hrana le-ntinde,
Armonios și-ntru totul așa cum animalul o cere și-a sale nevoi."[77]

La plantă, în fiecare organ e conținută întreaga plantă, dar principiul vital nu există nicăieri ca centru anume, identitatea organelor e dată de faptul că ele sunt formate după aceleași legi. La animal, fiecare organ pornește din acel centru, centrul formează toate organele, potrivit cu esența sa. Așadar, forma animalului este baza existenței sale exterioare. Dar ea este determinată din interior. Modul de viață trebuie să se orienteze deci după acel principiu creator interior. Pe de altă parte, forma interioară e neîngrădită în sine, liberă; ea se poate adapta, între anumite limite, influențelor exterioare; totuși, această formă e determinată de natura interioară a tipului și nu de influențele mecanice venite din exterior. Adaptarea nu poate să meargă atât de departe încât să facă din organism doar un produs al lumii exterioare. Forma sa e îngrădită între anumite limite.

„Aceste limite nu le extinde nici un Zeu, natura le cinstește;
Căci numai astfel îngrădită a fost posibilă perfecțiunea – întotdeauna."[78]

[77] [Metamorfoza animalelor]; comp. NW, vol. 1, p. 344.
[78] [Metamorfoza animalelor, loc. cit., p. 345.]

Dacă fiecare animal ar fi constituit numai după principiile care zac în animalul originar, animalele ar fi toate la fel. Dar organismul animal e diferenţiat într-o serie de sisteme de organe, fiecare din ele putând atinge un anumit nivel de dezvoltate. De aici posibilitatea unor evoluţii diferite. Având, conform ideii, aceleaşi drepturi ca şi toate celelalte, un sistem poate să treacă totuşi pe primul plan şi să folosească pentru sine rezerva de forţe creatoare din organismul animalului, sustrăgând-o celorlalte organe. În acest caz, animalul se va dezvolta în special în direcţia sistemului de organe respectiv. Un alt animal se dezvoltă în altă direcţie. În aceasta constă posibilitatea de diferenţiere a organismului originar atunci când el intră în lumea fenomenală sub formă de genuri şi specii.

Dar prin aceasta n-am ajuns încă la cauzele adevărate (efective) ale diferenţierii. Aici îşi intră în drepturi: adaptarea, în urma căreia organismul ia o formă potrivită cu condiţiile exterioare din lumea înconjurătoare, şi *lupta pentru existenţă*, care face să supravieţuiască numai fiinţele mai bine adaptate condiţiilor date. Adaptarea şi lupta pentru existenţă n-ar putea influenţa însă în nici un fel organismul, dacă principiul constituent al acestuia n-ar fi de aşa natură încât, păstrându-şi în permanenţă unitatea interioară, să poată lua formele cele mai variate. Legătura dintre forţele plăsmuitoare exterioare şi acest principiu nu trebuie înţeleasă, în nici un caz, în sensul că cele dintâi le-ar determina pe celelalte, aşa cum acţionează o entitate anorganică asupra alteia. E adevărat, condiţiile exterioare sunt acelea care fac ca tipul să ia o anumită formă; dar această formă însăşi nu poate fi explicată din condiţiile exterioare, ci din principiul lăuntric. Explicând-o, va trebui să căutăm întotdeauna aceste condiţii exterioare, dar nu

trebuie să considerăm că forma însăşi e o consecinţă *a lor*. Goethe ar fi respins încercarea de a deduce formele unui organism din condiţiile exterioare de mediu, prin simplă cauzalitate, la fel de vehement cum a făcut-o cu principiul teleologic, care pretinde că forma unui organ e determinată de un scop exterior căruia el ar trebui să-i slujească.

În cazul acelor sisteme de organe ale animalului la care e mai important aspectul exterior, de exemplu la oase, iese iarăşi mai mult în evidenţă acea lege pe care am observat-o la plante, cum e cazul cu constituţia oaselor craniene. Darul pe care-l avea Goethe, de a vedea legitatea interioară în formele pur exterioare, iese aici în evidenţă în mod deosebit.

S-ar părea că deosebirea dintre plantă şi animal, stabilită aici prin aceste concepţii ale lui Goethe, nu rezistă în faţa motivelor îndreptăţite ale ştiinţei moderne de a nu crede că între plantă şi animal există o graniţă de netrecut. Dar Goethe era conştient de faptul că o astfel de graniţă nu există. (vezi NW, vol. 1, p. 11). El dă totuşi anumite definiţii ale plantei şi animalului. Acest lucru e legat de întreaga sa concepţie despre natură. El nu presupune deloc că *în forma de manifestare exterioară* există ceva *constant, invariabil*, căci în ea totul e în continuă mişcare. *Esenţa un ui lucru* însă, care poate fi redată printr-o noţiune, nu poate fi luată din nişte forme instabile, ci de pe anumite *trepte intermediare*, pe care ea poate fi observată. (vezi, loc. cit., p. 8) Pentru concepţia lui Goethe e foarte firesc să fie formulate anumite definiţii şi ca ele să nu fie fixate, în practică, în cazul unor anumite forme de trecere. Ba el vede tocmai în aceasta viaţa mereu mişcătoare a naturii.

Cu aceste idei, Goethe a creat baza teoretică a ştiinţei despre lumea organică. El a găsit esenţa organismului. Foarte uşor se poate întâmpla ca acest lucru să rămână neînţeles, dacă se emite pretenţia ca însuşi tipul, acel

principiu ce-şi dă formă din sine (entelehia) să fie explicat el însuşi prin altceva. Dar aceasta e o pretenţie nejustificată, pentru că tipul, sesizat sub formă intuitivă, se explică prin el însuşi. Pentru cine a înţeles această calitate a principiului entelehic de „a-şi da formă conform cu el însuşi", acest lucru reprezintă dezlegarea enigmei vieţii. O altă dezlegare e imposibilă, pentru că aceasta e însăşi esenţa problemei. Dacă darwinismul trebuie să presupună existenţa unui organism originar, atunci despre Goethe se poate spune că el a descoperit esenţa acelui organism originar[79]. Goethe este acela care a rupt-o cu simpla înşiruire a genurilor şi speciilor, trecând la regenerarea ştiinţei despre lumea organică, potrivit cu esenţa organismului. În timp ce sistematica dinaintea lui Goethe avea nevoie de tot atâtea noţiuni (idei) diferite câte specii exterioare diferite există, între care nu se aflau trepte intermediare, Goethe a arătat că după idee toate organismele sunt identice, că ele diferă numai după forma lor exterioară; şi el a explicat de ce ele sunt diferite. El a creat astfel baza filosofică pentru un sistem ştiinţific al organismelor. Mai se punea doar problema realizării în practică a acestui sistem. Trebuia să se arate că toate

[79] În biologia modernă, prin organism originar se înţelege de obicei o celulă originară, adică o fiinţă simplă ce stă pe treapta cea mai de jos a evoluţiei organice. Se are în vedere aici o fiinţă absolut reală, concretă, precis determinată. Dacă se vorbeşte în sensul lui Goethe de un organism originar, nu acest lucru trebuie avut în vedere, ci acea esenţă (entitate), acel principiu dătător de formă, entelehic, care face ca acea celulă originară să fie un organism. Acest principiu apare în organismul cel mai simplu, ca şi în cel mai desăvârşit, numai că pe altă treaptă de dezvoltare. Animalitatea din animal e cea care face ca o fiinţă să fie un organism. Darwin spune că el reacţionează într-un fel sau altul la influenţele lumii exterioare. La Darwin, acesta e un X necunoscut; acest X necunoscut caută Goethe să-l explice.

organismele reale nu sunt decât manifestări ale unei idei şi *felul* cum ele se manifestă într-un caz concret.

Marele act ce fusese săvârşit prin aceasta în domeniul ştiinţei a şi fost recunoscut de mulţi dintre savanţii care aveau despre lume o concepţie mai profundă. D'Alton-junior[80] îi scrie lui Goethe la 6 iulie 1827: „Ar fi pentru mine cea mai frumoasă răsplată dacă excelenţa voastră, căreia ştiinţa despre natură îi datorează nu numai *o reînnoire totală în mari priviri de ansamblu şi concepţii noi în domeniul* botanicii, ci chiar şi un mare număr de îmbogăţiri foarte potrivite în acela al osteologiei, ar considera că în filele alăturate trăieşte o năzuinţă lăudabilă." Nees von Esenbeck[81] îi scrie la 24 iunie 1820: „În lucrarea dvs., pe care aţi numit-o „Încercare de a explica metamorfoza la plante", a vorbit mai întâi în faţa noastră planta despre ea însăşi şi, pentru că era atât de frumos umanizată, m-a fascinat şi pe mine, pe când eram încă tânăr." În sfârşit, Voigt[82], la 6 iunie 1831: „Am primit cu viu interes şi supusă recunoştinţă mica lucrare despre metamorfoză, care pe mine, aderent atât de timpuriu la această teorie, mă leagă acum de ea şi din punct de vedere istoric în modul cel mai categoric. Este ciudat, lumea e mai puţin împotriva metamorfozei la animale – nu vorbesc de cea veche, referitoare la insecte, ci de cea care porneşte de la coloana vertebrală – decât împotriva metamorfozei vegetale. Făcând abstracţie de plagiate şi abuzuri, aprobările tăcute îşi au cauza, probabil, în faptul că se credea că astfel *se riscă mai puţin*. Fiindcă la schelet oasele izolate rămân în veci aceleaşi, pe când în botanică

[80] Corespondenţa lui Goethe referitoare la ştiinţele naturii (1812-1823), ed. de F. Th. Bratranek, vol. 1, [Leipzig 1874], p. 28.

[81] Idem, vol. 2, [Leipzig 1874], p. 19 şi urm

[82] Idem, vol. 2, p. 366

metamorfoza ameninţă să răstoarne întreaga terminologie şi, în consecinţă, şi *menirea speciilor*, şi de asta se tem cei slabi, pentru că nu ştiu unde ar putea duce aşa ceva." Aici găsim o înţelegere deplină a ideilor lui Goethe. Găsim conştienţa faptului că trebuie să se încetăţenească o nouă idee a individualului; şi de-abia din această nouă concepţie urma să se nască noua sistematică, studierea particularului. Tipul întemeiat în el însuşi conţine posibilitatea de a lua o infinitate de forme variate, atunci când intră în existenţă; iar aceste forme sunt obiectul percepţiei noastre senzoriale, ele sunt genurile şi speciile organismelor care trăiesc în timp şi spaţiu. Când spiritul nostru concepe acea idee generală, tipul, el a înţeles întreaga lume a organismelor în unitatea ei. Iar când *percepe* forma pe care tipul o ia în fiecare formă concretă individuală, o înţelege pe aceasta din urmă; ea îi apare drept una dintre treptele, dintre metamorfozele în care tipul se realizează. Iar indicarea acestor diferite trepte urma să fie esenţa sistematicii pe care Goethe voia s-o întemeieze. Atât în lumea animală, cât şi în cea vegetală, există o linie evolutivă ascendentă; organismele se împart în perfecte şi imperfecte. Cum e posibil aşa ceva? Forma ideatică, tipul organismelor, are caracteristica de a consta din elemente spaţial-temporale. De aceea şi lui Goethe ea i s-a înfăţişat drept formă *senzorial-suprasenzorială*. Tipul conţine forme spaţial-temporale ca percepţie ideatică (intuitivă). Când el începe să se manifeste, se poate întâmpla ca forma cu adevărat senzorială (nu intuitivă) să corespundă sau să nu corespundă total formei ideatice; tipul poate să se realizeze total sau nu. Organismele inferioare sunt inferioare tocmai prin faptul că forma lor de manifestare nu corespunde total tipului organic. Cu cât forma de manifestare exterioară şi tipul organic coincid mai mult într-o anumită fiinţă, cu atât fiinţa respectivă e

mai desăvârşită. Aceasta este baza obiectivă a unei linii evolutive ascendente. Sarcina sistematicii constă în indicarea acestui raport la fiecare formă de organism. Dar când este vorba de prezentarea tipului, a organismelor originare, nu se poate ţine seama de acest lucru; aici nu poate fi vorba decât de găsirea unei forme care să fie expresia cea mai desăvârşită a tipului. O astfel de formă voia să fie planta originară a lui Goethe.

I s-a reproşat lui Goethe că atunci când a construit tipul său n-a luat în seamă lumea cryptogamelor. Noi am arătat deja înainte că aşa ceva nu se poate să se fi întâmplat decât în mod absolut intenţionat, deoarece el s-a ocupat şi de aceste plante. Omiterea lor are o motivare obiectivă. Cryptogamele sunt acele plante în care planta originară nu se manifestă decât cel mult în mod unilateral; ele prezintă ideea de plantă numai într-o formă senzorială unilaterală. Ele pot fi judecate în raport cu ideea prezentată; dar ideea însăşi ajunge să se manifeste cu deplină putere de-abia la fanerogame.

Ceea ce trebuie spus însă aici e faptul că Goethe n-a dus niciodată până la capăt ideile sale fundamentale, că el a păşit prea puţin în împărăţia concret-individualului. Din această cauză, toate lucrările sale rămân fragmentare. Intenţia de a aduce lumină şi în această problemă reiese din cuvintele pe care le găsim în cartea „Călătorie în Italia" (27 sept. 1786), şi anume că-i va fi posibil, cu ajutorul acestor idei ale sale, „să determin genurile şi speciile, conform realităţii, lucru care, după cum mi se pare, se face până acum în mod foarte arbitrar". El n-a mai realizat această intenţie; nici n-a prezentat în mod special legătura dintre ideile sale generale şi lumea concret-individuală, cu diferitele forme existente în mod real. Considera el însuşi că aceasta e o scădere a fragmentelor lui; la 28 iunie 1828 îi scrie lui [F.J.] Soret despre de Candolle: „De asemenea,

îmi devine tot mai limpede felul în care priveşte el intenţiile în mijlocul cărora înaintez şi care, ce-i drept, *sunt exprimate cu destulă claritate în mica mea lucrare despre metamorfoză, dar a căror legătură cu botanica experimentală, după cum de multă vreme o ştiu, nu reiese cu destulă claritate*." [WA 44, 161] Acesta e desigur şi motivul pentru care concepţiile lui Goethe au fost atât de rău înţelese; s-a întâmplat aşa din cauză că, de fapt, *nu* au fost înţelese deloc.

În ideile lui Ghoethe găsim şi o explicaţie ideatică a faptului concret descoperit de Darwin şi Haeckel, şi anume că ontogeneza reprezintă o repetare a filogenezei. Fiindcă ceea ce oferă Haeckel în acest sens nu poate fi luat decât un fapt ce a rămas fără explicaţie. E vorba de faptul că fiecare individ parcurge sub o formă prescurtată toate stadiile de evoluţie pe care paleontologia ni le înfăţişează totodată drept forme organice individuale. Haeckel şi adepţii săi explică fenomenul pe baza legii eredităţii. Dar aceasta însăşi nu e altceva decât o *expresie prescurtată* a faptului de care ne ocupăm. Explicaţia constă în faptul că atât acele forme, cât şi orice individ, sunt formele de manifestare ale unuia şi aceluiaşi arhetip care, în perioade de timp succesive, face să se manifeste forţele plăsmuitoare existente ca posibilităţi în el. Orice individ superior este mai desăvârşit tocmai prin faptul că, datorită influenţelor favorabile din mediul ambiant, nu e împiedicat să se dezvolte conform cu natura lui interioară în mod absolut liber. Dacă însă diferite influenţe care acţionează asupra unui individ îl constrâng să se oprească în evoluţia lui pe o treaptă inferioară, atunci numai unele dintre forţele sale interioare ajung să iasă la lumină şi atunci, la el, constituie un întreg ceea ce la individul mai desăvârşit nu reprezintă decât o parte a întregului. Şi astfel, organismul superior apare compus, în dezvoltarea sa, din organismele mai puţin

evoluate, sau cele inferioare apar, în evoluţia lor, ca părţi ale celui mai evoluat. De aceea, în evoluţia unui animal mai evoluat trebuie să vedem din nou evoluţia tuturor celor inferioare lui (legea biogenetică). După cum fizicianul nu e mulţumit când doar a prezentat şi a descris nişte fapte, ci caută *legile* acestora, adică noţiunile fenomenelor, nici cel ce vrea să pătrundă natura fiinţelor organice nu poate fi satisfăcut cât timp doar constată nişte fapte cum sunt înrudirea, ereditatea, lupta pentru existenţă etc.; el vrea să cunoască ideile care stau la baza acestor lucruri. O asemenea năzuinţă întâlnim la Goethe. Ceea ce sunt pentru fizician cele trei legi ale lui Kepler, sunt ideile despre tip ale lui Goethe pentru biolog. Fără ele, lumea e pentru noi un simplu labirint de fenomene. Acest lucru a fost adeseori greşit înţeles. Se afirmă că ideea metamorfozei, aşa cum apare ea la Goethe, este o simplă *imagine* care, de fapt, a apărut numai în mintea noastră, prin abstractizare. Goethe n-a înţeles, pasă-mi-te, că noţiunea de metamorfozare a frunzelor în organe florale are sens numai dacă acestea din urmă, de exemplu staminele, au fost cândva frunze adevărate. Dar o asemenea afirmaţie aşează teoriile lui Goethe cu capul în jos. Un organ senzorial e declarat organ primar în principiu, iar celălalt e derivat din el pe cale sensibilă. Dar Goethe n-a avut niciodată în vedere aşa ceva. La el, ceea ce este primul în timp nu e nicidecum primul şi în ceea ce priveşte ideea, principiul. Staminele sunt înrudite astăzi cu frunzele nu din cauză că ar fi fost cândva frunze adevărate; nu, ci pentru că sunt înrudite ca idee, conform cu esenţa lor lăuntrică, de aceea au apărut cândva sub formă de frunze adevărate. Transformarea senzorială e numai o consecinţă a celei ideatice, şi nu invers. Astăzi se cunoaşte faptul empiric că toate organele laterale ale plantei sunt identice, dar de ce se spune că sunt identice? După Schleiden, pentru că *toate* se dezvoltă pe axă în aşa

fel încât sunt împinse spre exterior ca prelungiri laterale, astfel încât nu se mai formează celule laterale decât pe trunchiul inițial, iar la vârf, care s-a format chiar la început, nu se mai formează celule noi. Aceasta e o înrudire pur exterioară și ideea identității este considerată o consecință a ei. Dar, la Goethe, lucrurile se prezintă cu totul altfel. La el, organele laterale identice sunt conforme cu esența lor lăuntrică; de aceea ele și *apar* spre exterior ca formațiuni identice. La el, înrudirea exterioară e o consecință a celei lăuntrice, ideatice. Concepția lui Goethe se deosebește de cea materialistă prin felul în care pune problemele; ele nu se contrazic, ci se completează reciproc. Ideile lui Goethe constituie, în raport cu cele materialiste, temelia. Ideile lui Goethe nu sunt doar o profeție poetică a unor descoperiri de mai târziu, ci niște descoperiri teoretice independente, care nu sunt apreciate nici pe departe la justa lor valoare și din care știința se va mai hrăni încă multă vreme. Chiar dacă faptele empirice de care el s-a folosit au fost de mult depășite prin niște cercetări de amănunt mai precise, și chiar dacă ele vor fi infirmate în parte; ideile aduse de el au, o dată pentru totdeauna, o importanță fundamentală pentru știința despre lumea organică, deoarece ele sunt independente de acele fapte empirice. După cum orice planetă nou descoperită trebuie să se rotească în jurul stelei sale fixe, după legile lui Kepler, tot astfel orice proces din natura organică trebuie să aibă loc conform cu ideile lui Goethe. Cu mult înainte de Kepler și Copernic, oamenii vedeau ce se petrece pe cerul înstelat. Dar de-abia aceștia au descoperit legile respective. Cu mult înainte de Goethe, oamenii observau lumea naturii organice, Goethe însă a găsit legile ei. *Goethe este Copernic și Kepler al lumii organice*.

Putem ajunge să înțelegem esența teoriei lui Goethe și în felul următor. Alături de mecanica empirică obișnuită,

care nu face decât să adune fapte, mai există şi o mecanică raţională, care deduce din natura interioară a principiilor fundamentale ale mecanicii legile apriorice, ca legi necesare. La fel cum se raportează prima la cea de-a doua, tot aşa se raportează teoriile lui Darwin, Haeckel etc. la ştiinţa raţională despre lumea organică a lui Goethe. Acest aspect al teoriei sale nu i-a fost clar lui Goethe de la bun început. Bineînţeles că, mai târziu, vorbeşte despre el în modul cel mai decis. Dacă la 21 ianuarie 1823 îi scrie lui Heinr. Wilh. Ferd. Wackenroder: „Continuaţi să-mi faceţi cunoscut tot ceea ce vă interesează; *acestea se alătură pe undeva cercetărilor mele*" [WA 49, 211], el vrea să spună că a găsit principiile fundamentale ale ştiinţei despre lumea organică, din care ar trebui să decurgă tot restul. Mai demult, toate aceste gânduri lucrau însă inconştient în spiritul lui şi el trata realităţile în mod corespunzător[83]. Ele s-au obiectivat în el de-abia o dată cu acea primă discuţie ştiinţifică cu Schiller, pe care o relatez mai jos[84]. Schiller şi-a dat seama imediat că planta originară a lui Goethe e de natură ideatică şi afirmă că unei asemenea plante nu i-ar putea fi pe măsură nici o realitate. Această observaţie l-a îndemnat pe Goethe să reflecteze la raportul dintre ceea ce el numea tip şi realitatea empirică. Aici el a dat peste o problemă care se numără printre cele mai importante din câte cunoaşte căutarea omenească: problema raportului dintre idee şi realitate, dintre gândire şi experienţă. Acest lucru i-a devenit din ce în ce mai clar: nici unul dintre

[83] Goethe resimţea adesea această activitate inconştientă a sa ca pe ceva apăsător. Vezi K. J. Schröer, Faust de Goethe, ed. a 6-a, Stuttgart 1926, vol. II, p. XXXIV şi urm.

[84] Goethe resimţea adesea această activitate inconştientă a sa ca pe ceva apăsător. Vezi K. J. Schröer, Faust de Goethe, ed. a 6-a, Stuttgart 1926, vol. II, p. XXXIV şi urm.

obiectele empirice izolate nu corespunde cu totul tipului său; nici o entitate din natură nu e identică cu acesta. Înseamnă atunci că conţinutul ideii de tip nu poate să provină din lumea senzorială însăşi, deşi el este obţinut în contact cu ea. Prin urmare, el trebuie să se afle chiar în tip; ideea de fiinţă originară nu poate fi decât o idee care, în virtutea unei necesităţi existente în ea, dezvoltă din sine un conţinut, care apare apoi în lumea fenomenală sub o altă formă – sub formă perceptibilă. Este interesant să vedem în acest sens cum Goethe, opunându-se chiar naturaliştilor empirici, luptă pentru *drepturile experienţei* şi pentru o delimitare strictă dintre idee şi obiect. Sömmerring îi trimite în anul 1796 o carte în care el (Sömmerring) face încercarea de a descoperi sediul sufletului. Într-o scrisoare din 20 august 1796, adresată lui Sömmerring, Goethe găseşte că acesta a întreţesut multă metafizică în concepţiile lui, şi spune că o idee situată deasupra *obiectelor perceptibile* n-ar avea nici o justificare dacă ar fi dincolo de acestea, dacă nu şi-ar avea temeiul în obiectele înseşi. La obiectele perceptibile, ideea e un organ prin care putem înţelege drept legătură necesară ceea ce altfel ar fi perceput numai ca alăturare sau înşiruire oarbă. Dar din faptul că ideea nu are voie să adauge obiectului nimic nou, rezultă că acesta din urmă este el însuşi, în esenţa lui, o idee; că realitatea empirică trebuie să aibă două laturi: una, potrivit căreia ea este ceva particular, individual, cealaltă, după care ea este ceva general-ideatic.

Contactul cu filosofii epocii sale şi lectura din operele acestora i-au mai oferit lui Goethe câteva puncte de vedere în acest sens. Lucrarea lui Schelling „Despre sufletul cosmic" [Prima] Schiţă pentru un sistem al filosofiei naturii" (Analele [Goethe] pe anii 1798-1799), ca şi cartea „Trăsăturile fundamentale ale întregii ştiinţe filosofice despre natură" a lui Steffen, au avut o influenţă rodnică

asupra lui. Şi cu Hegel a discutat temeinic unele probleme. Toate acestea l-au făcut până la urmă pe Goethe să-l reia pe Kant, de care se mai ocupase odată, incitat de discuţiile cu Schiller. În anul 1817 (vezi Analele), el priveşte din punct de vedere istoric influenţa pe care Kant o exercitase asupra ideilor sale despre natură şi despre lucrurile din natură. Acestor reflecţii care vizau problema centrală a ştiinţei le datorăm articolele:

Eveniment fericit,
Putere intuitivă de judecată,
Suspiciune şi încredere,
Impuls spre creaţie,
Încercarea va fi scuzată,
Intenţiei i s-a pregătit terenul,
Conţinutului i se acordă cuvântul,
Istoria studiilor mele botanice,
Cum a luat naştere articolul despre metamorfoza plantelor.

În toate aceste articole găsim exprimată ideea de mai sus, anume că fiecare obiect are două laturi: cea nemijlocită, sub care apare (formă de manifestare); a doua, care conţine *esenţa* lui. Goethe ajunge astfel la singura concepţie despre natură satisfăcătoare, care pune bazele unei metode cu adevărat obiective. Dacă o teorie consideră că ideea e ceva străin obiectului însuşi, ceva pur subiectiv, ea nu poate afirma că e cu adevărat obiectivă, dacă se foloseşte de idee. Goethe însă poate afirma că nu adaugă obiectelor nimic care să nu existe deja în ele.

Goethe a urmărit şi în detalii, în fapte concrete, acele ramuri ale ştiinţei care ar fi putut avea legătură cu ideile sale. În anul 1795 (vezi K. A. Böttiger, Situaţii literare şi contemporane etc., vol. I, Leipzig 1838), el a audiat cursul lui Loder despre ligamente; în acest timp, el n-a pierdut deloc din vedere anatomia şi fiziologia, lucru ce ne apare cu

atât mai important cu cât pe atunci îşi aşternea pe hârtie conferinţele de osteologie. În anul 1796, el a făcut încercări de a creşte plante la întuneric sau sub geamuri colorate. Mai târziu a urmărit şi metamorfoza insectelor.

Un alt imbold i-a venit din partea filologului [F. A.] Wolf, care i-a atras atenţia asupra tizului său Wolff [WA 27], care, în a sa „Theoria generationis", expusese deja în anul 1754 nişte idei referitoare la metamorfoza plantelor care semănau cu ideile lui Goethe. De aceea Goethe s-a simţit îndemnat să se ocupe mai temeinic de ideile lui Wolff, lucru care se întâmplă în anul 1807 (vezi Analele pe 1807 şi NW, vol. 1); el a constatat mai târziu că lui Wolff, cu toată mintea foarte pătrunzătoare, încă nu-i erau clare tocmai problemele principale. El nu cunoştea încă tipul drept ceva imaterial, care-şi dezvoltă conţinutul din pură necesitate lăuntrică. El mai credea că planta e o alăturare exterioară, mecanică, de părţi izolate.

Relaţiile cu numeroşi savanţi, care-i erau prieteni, precum şi bucuria pe care i-o dădea faptul că atâtea spirite înrudite îi recunoşteau străduinţele şi le urmau, l-au dus pe Goethe, în anul 1807, la gândul de a publica fragmentele studiilor sale ştiinţifice, ţinute până atunci deoparte. Treptat, el renunţă la intenţia de a mai scrie o lucrare ştiinţifică de mai mare întindere. Dar în anul 1807 nu se ajunsese încă la editarea diferitelor articole izolate. Interesul pentru teoria culorilor a împins iarăşi morfologia, pentru câtăva vreme, în planul secund. Primul caiet cu aceste studii a apărut de-abia în anul 1817. Până în 1824 au mai apărut apoi două volume, primul în patru caiete, al doilea în două. Alături de caietele unde găsim părerile lui Goethe însuşi se mai află aici şi comentarii pe marginea apariţiilor mai importante din domeniul literaturii morfologice, ca şi câteva tratate ale altor savanţi, care nu

sunt însă altceva decât nişte completări la explicaţia pe care Goethe o dă naturii.

Goethe s-a mai simţit îndemnat încă de două ori să se ocupe mai intens de ştiinţele naturale. În amândouă cazurile a fost vorba de apariţia unor cărţi importante pe tărâmul acestor ştiinţe. Prima dată impulsul i-a fost dat de lucrările botanistului Martius despre tendinţa de a urca în spirală [a plantelor], a doua oară, de o dispută ştiinţifică de la Academia franceză de ştiinţe.

Martius era de părere că forma plantei se conturează datorită interacţiunii dintre o tendinţă de a evolua în spirală şi o tendinţă de a urca pe verticală. Tendinţa spre verticalitate face să aibă loc creşterea în direcţia rădăcinii şi a tulpinii; tendinţa dezvoltării în spirală are ca efect extinderea în frunze, flori etc. Goethe a văzut în aceste idei numai o dezvoltare a ideilor sale – din lucrarea despre metamorfoză scrisă deja în anul 1790 –, care ia în considerare mai mult factorul spaţiu (verticală, spirală). Pentru a dovedi adevărul acestei afirmaţii, facem trimitere la observaţiile pe marginea articolului lui Goethe „Despre tendinţa vegetaţiei de a evolua în spirală”[85]), din care reiese că aici Goethe nu aduce nici o noutate esenţială faţă de idieile lui anterioare. Am vrea să facem cunoscut acest lucru mai ales acelora care afirmă că aici se poate constata chiar un mare pas înapoi făcut de Goethe, de la concepţiile clare, până la „cele mai adânci străfunduri ale misticii”.

La o vârstă foarte înaintată deja (1830-1832), Goethe a mai scris două articole despre disputa dintre cei doi naturalişti, Cuvier şi Geoffroy Saint-Hilaire. În aceste articole găsim expuse încă o dată, cu o concizie desăvârşită, principiile concepţiei despre natură a lui Goethe.

[85] NW, vol. 1, p. 217 şi urm

Cuvier era un empiric, situându-se cu totul pe linia vechilor naturaliști. El căuta, pentru fiecare specie de animal, o noțiune separată, care să-i corespundă. În sistematica naturii organice – edificiul de gânduri pe care-l construise – trebuie preluate, după cum credea Cuvier, tot atâtea tipuri individuale câte specii de animale există în natură. Dar în sistemul lui, diferitele tipuri stăteau unul lângă altul, fără nici o legătură. El nu lua în seamă următorul lucru: nevoia noastră de cunoaştere nu e satisfăcută de obiectul individual ca atare, aşa cum ni se înfăţişează el în mod nemijlocit, sub formă fizică. Dar, deoarece noi nu ne apropiem de o fiinţă a lumii senzoriale cu nici o altă intenţie în afară de aceea de a cunoaşte această fiinţă, nu se poate presupune că ceea ce ne face să nu ne declarăm satisfăcuţi cu obiectul individual ca atare zace în facultatea noastră de cunoaştere. Cauza trebuie să se afle, mai degrabă, chiar în obiecte. Esenţa acelui obiect individual nu se epuizează o dată cu existenţa sa individuală; pentru a fi înţeleasă, ea tinde spre ceva care nu e individual, ci general. Această idee generală este adevărata fiinţă – esenţa fiecărei existenţe individuale. Aceasta din urmă are în obiectul individual numai o latură a existenţei sale, iar a doua latură a sa este generalul – tipul (vezi Goethe, Maxime în proză, NW, vol. 4, secţiunea 2). Aşa trebuie să fie înţelese lucrurile atunci când se vorbeşte despre obiectul individual ca formă a generalului. Pentru că adevărata esenţă, conţinutul obiectului individual, este deci ideea generală, înseamnă că e imposibil ca aceasta din urmă să fie dedusă sau obţinută prin abstractizare din obiectul individual. Deoarece nu poate să-şi împrumute de nicăieri conţinutul, înseamnă că trebuie să-şi dea ea însăşi acest conţinut. Tipic-generalul este, prin urmare, ceva la care conţinutul şi forma sunt identice. Dar tocmai de aceea el nici nu poate fi înţeles decât ca un tot, independent de

ceea ce este individual. Ştiinţa are sarcina de a arăta, la fiecare obiect individual, felul cum el se subordonează, potrivit esenţei lui, ideii generale. Prin aceasta, diferitele *specii* ale existenţei intră în stadiul interdependenţei şi condiţionării reciproce. Ceea ce de obicei nu poate fi perceput decât ca alăturare şi înşiruire spaţial-temporală, este văzut acum în conexiune *necesară*. Cuvier nu voia să ştie de această din urmă concepţie. Dar ea era concepţia lui Geoffroy Saint-Hilaire. Aşa se prezintă în realitate aspectul care a trezit interesul lui Goethe faţă de această dispută. Problema a fost denaturată de mulţi, din cauză că faptele erau văzute prin prisma concepţiilor celor mai moderne într-o cu totul altă lumină decât cea în care apar dacă te apropii de ele fără idei preconcepute. Geoffroy nu a invocat numai propriile lui cercetări, ci şi pe acelea ale multor savanţi germani care-i împărtăşeau părerile şi printre aceştia îl numeşte şi pe *Goethe*.

Interesul lui Goethe faţă de această dispută a fost extraordinar de mare. El era fericit la culme să găsească în Geoffroy Saint-Hilaire un tovarăş: „Acum Geoffroy Saint-Hilaire este în mod hotărât de partea noastră şi cu el toţi elevii şi adepţii de seamă din Franţa. Acest eveniment are pentru mine o valoare de necrezut şi eu jubilez pe bună dreptate pentru că, în sfârşit, triumfă o cauză căreia i-am dedicat întreaga mea viaţă şi care e, fără îndoială, şi cauza mea", îi spune el, la 2 august 1830, lui Eckermann. Este, de altfel, un fenomen absolut ciudat acela că în Germania cercetările lui Goethe au avut ecou numai în lumea filosofilor, dar prea puţin în cea a naturaliştilor, în vreme ce în Franţa a găsit la aceştia din urmă mult mai multă înţelegere. De Candolle a acordat cea mai mare atenţie teoriei goetheene despre metamorfoză, şi în general felul în care el studia botanica nu era departe de concepţiile lui Goethe. De altfel, lucrarea despre metamorfoză a lui Goethe

fusese deja tradusă în franceză de Gingins-Lassaraz. În asemenea condiţii, Goethe putea spera, desigur, că o traducere în limba franceză a scrierilor sale de botanică, făcută în colaborare cu el însuşi, nu va ajunge pe un teren sterp. O astfel de traducere a şi fost făcută, în anul 1831, de către Friedrich Jakob Soret, sub continua supraveghere a lui Goethe. Ea conţinea acea primă „Încercare" din anul 1790 (comp. NW, vol. 1); istoria studiilor botanice ale lui Goethe şi efectul teoriei sale asupra contemporanilor, precum şi unele lucruri despre de Candolle, în limba franceză, în text paralel cu textul german.

V. ÎNCHEIEREA CONSIDERAŢIILOR DESPRE CONCEPŢIILE MORFOLOGICE ALE LUI GOETHE

Acum când, încheindu-mi consideraţiile asupra ideilor despre metamorfoză ale lui Goethe, mă uit înapoi la concepţiile sale, pe care m-am simţit îndemnat să le expun, nu pot să nu văd cât de mare e numărul reprezentanţilor de frunte ai diferitelor curente din domeniul ştiinţei care sunt de altă părere. Atitudinea lor faţă de Goethe îmi stă clar în faţa ochilor, iar judecata pe care ei aveau s-o emită în legătură cu încercarea mea de a susţine punctul de vedere al marelui nostru gânditor şi poet putea fi dinainte prevăzută.

Părerile referitoare la cercetările ştiinţifice ale lui Goethe sunt împărţite azi în două tabere.

Reprezentanţii monismului modern, în frunte cu prof. Haeckel, recunosc în Goethe pe profetul darwinismului, care-şi imaginează, exact ca ei, că lumea organică e stăpânită de legile care acţionează şi în natura anorganică. Lui Goethe i-a lipsit, după ei, numai teoria selecţiei naturale, prin care de-abia Darwin *a pus bazele* concepţiei

moniste despre lume şi a înălţat teoria evoluţionistă la nivelul de convingere ştiinţifică.

Acestui punct de vedere i se opune un altul, care presupune că ideea de tip a lui Goethe nu e altceva decât o noţiune generală, o idee în sensul filosofiei platoniciene. El susţine că, ce-i drept, Goethe a făcut unele afirmaţii izolate, care amintesc de teoria evoluţionistă, la care a ajuns datorită panteismului existent în firea lui; el n-a simţit însă nevoia de a merge până la *cauza mecanică* ultimă. De aceea, la el nu poate fi vorba de o teorie evoluţionistă în înţelesul modern al cuvântului.

Încercând să explic concepţiile lui Goethe *fără a porni de la premisa unui punct de vedere gata făcut*, numai din fiinţa lui Goethe, din totalitatea spiritului său, am înţeles că nici una din tendinţele amintite – oricât de importantă e contribuţia adusă de ele la încercările de a aprecia cercetările lui Goethe –, nu a interpretat absolut corect concepţia lui despre natură.

Prima dintre părerile pe care le-am caracterizat are absolută dreptate când spune că Goethe, căutând explicarea naturii organice, combate dualismul, care presupune existenţa unor bariere de netrecut între această lume şi cea anorganică. Dar Goethe nu susţine că există posibilitatea explicării lumii organice pentru că îşi imagina formele şi fenomenele naturii organice într-o conexiune mecanică, ci pentru că-şi dădea seama că întregul *superior* în care acestea sunt cuprinse nu este, în nici un caz, inaccesibil cunoaşterii noastre. Ce-i drept, el îşi imagina Universul în sens monist, ca unitate nedespărţită – din care nu-l excludea nicidecum pe om [vezi Scrisoarea lui Goethe adresată lui F. H. Jacobi la 23 noiembrie 1801; WA 15, 280 şi urm.] –, totuşi, el recunoştea că *în interiorul* acestei unităţi pot fi deosebite diferite trepte care îşi au propriile lor legi. Încă din tinereţe el respingea curentele care-şi

imaginează unitatea drept *uniformitate* şi care cred că lumea organică, tot ceea ce ni se înfăţişează ca natură superioară în sânul naturii, e stăpânit de legile care acţionează în lumea anorganică. (vezi „Geschichte meines botanischen Studiums", în NW, vol. 1, p. 61 şi urm.). Faptul că respingea aceste curente l-a obligat mai târziu să presupună existenţa unei puteri intuitive de judecată, cu ajutorul căreia noi înţelegem natura organică, spre deosebire de intelectul discursiv, prin care cunoaştem natura anorganică. Goethe îşi imaginează lumea ca pe un cerc de cercuri, fiecare avându-şi propriul său principiu explicativ. Moniştii moderni nu cunosc decât un singur cerc, pe acela al legilor naturii anorganice.

A doua dintre părerile despre Goethe amintite aici îşi dă seama că la el avem de-a face cu altceva decât la monismul modern. Dar, deoarece reprezentanţii acesteia văd un postulat al ştiinţei în ideea că natura organică poate fi explicată exact în acelaşi fel ca şi cea anorganică şi resping de la bun început o concepţie ca aceea a lui Goethe, ei consideră că e inutil să se intereseze mai îndeaproape de cercetările lui.

Aşa se face că înaltele principii ale lui Goethe nu au găsit o înţelegere *deplină* nici la unii, nici la alţii. Dar tocmai în ele constă importanţa covârşitoare a căutărilor lui, ele nu-şi pierd din importanţă pentru cel care s-a pătruns el însuşi de adâncul lor adevăr, nici dacă îşi dă seama că unele dintre *aspectele de amănunt* ale cercetărilor lui Goethe trebuie să fie corectate.

De aici se naşte, dacă cineva încearcă să prezinte concepţiile lui Goethe, necesitatea de a-şi îndrepta privirile spre punctul *central* al concepţiei goetheene despre natură, fără a se împiedica de aprecierea critică a descoperirilor de amănunt pe care Goethe le-a făcut într-o ramură sau alta a ştiinţelor naturii*.

Pentru că am căutat să răspund acestei necesităţi, există probabilitatea să fiu greşit înţeles tocmai de către aceia în raport cu care aş regreta cel mai mult aşa ceva, de către empiricii puri. Mă refer la cei care indică legăturile dintre organism, mergând în toate direcţiile pe calea substanţelor oferite în mod empiric şi consideră încă deschisă problema principiilor originare ale organicii. Expunerile mele nu pot fi îndreptate împotriva lor, pentru că nu-i ating. Dimpotrivă: tocmai pe ei îmi întemeiez o parte a speranţelor mele, pentru că ei mai au încă mâinile libere în toate direcţiile. Tot ei sunt aceia care vor mai avea de corectat unele dintre afirmaţiile lui Goethe, fiindcă, în ceea ce priveşte realităţile lumii fizice, el a greşit nu o dată; aici, firește, nici geniul nu a putut depăşi limitele epocii sale.

Dar, în domeniul principiilor, el a ajuns la nişte concepţii fundamentale care pentru ştiinţa lumii organice au aceeaşi importanţă pe care o au pentru mecanică principiile lui Galilei.

Sarcina pe care mi-am propus-o este tocmai aceea de a fundamenta această afirmaţie.

Aş dori ca cei pe care cuvintele mele nu-i pot convinge, să vadă măcar intenţia onestă cu care am încercat să rezolv – fără a lua seama la persoane, ci numai la tema în discuţie – problema de care v-am vorbit, aceea de a explica scrierile ştiinţifice ale lui Goethe pornind de la totalitatea naturii sale, de a exprima o convingere care pentru mine este înălţătoare.

Dacă s-a început explicarea operelor literare ale lui Goethe în acelaşi mod fericit şi promiţător, atunci chiar din acest fapt decurge necesitatea de a se studia toate creaţiile spiritului său în acelaşi fel. Acest lucru nu va putea fi evitat la nesfârşit şi eu nu voi fi ultimul dintre cei care se vor bucura din inimă dacă vreun continuator al meu va reuşi s-o facă mai bine decât mine. Fie ca unii gânditori şi

cercetători cu inimă tânără, şi anume aceia care încearcă să cunoască lucrurile nu numai în întindere, ci privesc în ochi punctul *central* al cunoaşterii omeneşti, să acorde o cât de mică atenţie explicaţiilor mele şi să le dea curs în cete cât mai mari, pentru a realiza într-un mod cât mai desăvârşit ceea ce am încercat eu să exprim aici.

VI. MODUL DE CUNOAŞTERE GOETHEANĂ

Johann Gottlieb Fichte i-a trimis în iunie 1784 lui Goethe primele file ale lucrării sale „Teoria ştiinţei". Acesta îi răspunde filosofului la 24 iunie: „În ceea ce mă priveşte, vă voi rămâne îndatorat în cel mai înalt grad dacă mă veţi face să mă împac în sfârşit cu filosofii, de care nu m-am putut lipsi niciodată, dar cu care n-am putut fi niciodată de acord." [WA 10, 167] Ceea ce poetul caută acum la Fichte, căutase mai înainte la Spinoza, iar mai târziu va căuta la Schelling sau la Hegel: o concepţie filosofică despre lume care să fie în acord cu felul lui de a gândi. Dar nici una dintre direcţiile filosofice pe care le-a cunoscut nu i-au adus mulţumire deplină.

Acest lucru îngreuiază mult misiunea noastră. Noi vrem să ne apropiem de Goethe din direcţia filosofiei. Dacă el însuşi ar fi spus despre un punct de vedere filosofic că este identic cu al lui, am fi putut să-l invocăm pe acesta. Dar el n-a făcut o asemenea afirmaţie. Aşa că ne revine nouă sarcina de a scoate, din tot ceea ce ne-a rămas de la poet, sâmburele filosofic care a existat în el, schiţând o imagine a acestuia. Calea justă pe care poate fi adusă la îndeplinire o asemenea sarcină este, după părerea noastră, direcţia de gândire apărută pe baza filosofiei idealiste germane. Ştim doar că această filosofie a căutat să răspundă în felul ei *celor mai înalte* necesităţi ale omului, necesităţi cărora Goethe şi Schiller le-au închinat întreaga lor viaţă. Ea s-a

născut din sânul aceluiaşi curent istoric. De aceea, lui Goethe ea îi este mai apropiată decât concepţiile care domnesc astăzi în multe ramuri ale ştiinţei. Din această filosofie se va contura o concepţie; şi se va vedea că tot ceea ce a creat Goethe în literatură, tot ce a spus în domeniul ştiinţei, este o consecinţă a ei. Din curentele noastre ştiinţifice actuale n-ar putea să rezulte nicidecum o astfel de concepţie. Astăzi suntem foarte departe de acel mod de a gândi care trăia în natura sufletească a lui Goethe.

Este adevărat: pe toate tărâmurile vieţii culturale pot fi înregistrate mari progrese. Nu se prea poate spune însă că aceste progrese s-au făcut *în profunzime*. Dar pentru conţinutul unei epoci au o importanţă decisivă numai progresele *în profunzime*. Am caracteriza cel mai bine epoca noastră, dacă am spune: Propriu-zis,ea neagă cu totul posibilitatea omului de a face progrese în profunzime. Am devenit din ce în ce mai puţin curajoşi în toate domeniile, dar mai ales în acela al gândirii şi al voinţei. În ceea ce priveşte gândirea: lucrurile sunt observate la infinit, rezultatele observaţiilor sunt depozitate şi nimeni nu are curajul să le prelucreze, pentru a da din ele o explicaţie ştiinţifică exhaustivă a realităţii. Pentru că a avut acest curaj, filosofia idealistă germană e acuzată că nu are un caracter ştiinţific. Astăzi oamenii vor numai *să perceapă cu simţurile*, dar nu şi să gândească. Ei şi-au pierdut orice încredere în gândire, considerând că aceasta nu este suficientă pentru a pătrunde în tainele lumii şi ale vieţii; se renunţă astfel cu totul la dezlegarea marilor enigme ale existenţei. Se consideră că singurul lucru pe care-l putem face este acesta: *să adunăm într-un sistem datele furnizate de experienţă*, şi se uită astfel faptul că prin această atitudine ne apropiem de un punct de vedere pe care-l credeam de mult depăşit. Într-un sens mai profund, a respinge gândirea şi a reduce totul la experienţa senzorială nu înseamnă, de fapt,

nimic altceva decât a te limita la credinţa oarbă în revelaţii a religiilor. Aceasta se bazează numai pe faptul că biserica oferă adevăruri gata-făcute, în care trebuie să crezi. Gândirii îi este permis să se ostenească încercând să pătrundă sensul lor mai adânc, dar îi este negată facultatea de *a verifica adevărul însuşi*, de a pătrunde în străfundurile lumii prin propria ei putere. Iar ştiinţa experimentală, ce cere ea de la gândire? Să asculte ce spun faptele şi să interpreteze, să ordoneze etc., spusele acestora. Dar şi ea îi refuză gândirii dreptul de a pătrunde ea însăşi, în mod independent, în miezul lucrurilor. Teologia pretinde ca gândirea să se supună orbeşte spuselor bisericii, ştiinţa cere supunere oarbă în faţa a ceea ce spun datele experimentale. Aici, ca şi acolo, se consideră că gândirea independentă, care pătrunde în profunzime, nu are nici o valoare. Ştiinţa experimentală uită un singur lucru. Mii şi mii de oameni au văzut un fapt concret şi au trecut pe lângă el fără să observe nimic ieşit din comun. Apoi a venit cineva, l-a privit şi a sesizat astfel o lege importantă. Cum se explică acest lucru? Descoperitorul a ştiut să privească altfel decât cei dinaintea lui. A văzut acel fapt cu alţi ochi decât ceilalţi oameni. Privindu-l, avea în minte un anumit gând: *cum* trebuie să facem legătura dintre acel fapt şi alte fapte, ce este important pentru el şi ce nu? *Gândind*, el a pus faptul în lumina justă şi a văzut mai mult decât ceilalţi. *El a văzut cu ochii spiritului*. Toate descoperirile ştiinţifice se bazează pe faptul că observatorul înţelege să observe într-un fel condus de gândul just. *Gândirea* trebuie să călăuzească observaţia într-un mod adecvat cu natura. Dar gândirea nu poate face acest lucru dacă cercetătorul şi-a pierdut încrederea în ea, dacă nu ştie ce să creadă despre posibilităţile ei. Ştiinţa experimentală rătăceşte nedumerită prin lumea fenomenelor; lumea senzorială devine pentru ea o multitudine de fapte variate,

zăpăcitoare, pentru că-i lipseşte acea energie a gândirii care pătrunde în centrul realităţii.

Se vorbeşte astăzi despre limitele cunoaşterii, pentru că nu se ştie unde se află ţinta gândirii. Nu există o părere precisă despre *ce anume* trebuie aflat şi se exprimă totuşi îndoiala că se va afla ceva. Dacă ar veni astăzi cineva şi ne-ar arăta cu degetul rezolvarea enigmei lumii, nu ne-am alege cu nimic, pentru că n-am şti ce să credem despre această enigmă.

Cu voinţa şi cu acţiunile noastre, lucrurile stau absolut la fel. Nu ştim să ne propunem în viaţă nişte sarcini precise, care să fie pe măsura noastră. Ne pierdem în visarea unor idealuri vagi, neclare şi apoi ne plângem că nu obţinem ceva despre care de-abia dacă avem o imagine ceţoasă, dar nu o reprezentare clară. Întrebaţi-l pe unul din pesimiştii epocii noastre ce vrea de fapt, şi din cauza cărui ideal neatins disperă? Nu va şti ce să răspundă. Sunt nişte naturi problematice toţi cei care nu sunt în stare să facă faţă unei situaţii şi totuşi nu sunt mulţumiţi de nici una. Să nu mă înţelegeţi greşit. Nu vreau să înalţ osanale optimismului plat, care, mulţumit cu plăcerile banale ale vieţii, nu tinde spre nimic superior şi de aceea nu simte niciodată dorul de altceva. Nu vreau să-i condamn pe cei care simt dureros adâncul tragism de a fi dependenţi de nişte condiţii care acţionează paralizant asupra faptelor noastre şi pe care în zadar ne străduim să le schimbăm. Să nu uităm însă că în durere se află germenele fericirii. Gândiţi-vă la o mamă: cât de mult sporeşte bucuria ei când îşi vede copiii prosperând, dacă a cucerit odinioară această bucurie prin griji, suferinţe şi osteneli. Orice om cu o gândire cât de cât sănătoasă ar trebui să respingă o fericire pe care i-ar oferi-o o putere exterioară oarecare, fiindcă el nu poate resimţi drept fericire ceva care-i este înmânat ca un dar nemeritat. Dacă un creator oarecare ar fi pornit

la crearea omului cu gândul de a-i da şi fericirea, drept moştenire, celui creat după chipul şi asemănarea lui el ar fi făcut mai bine să nu-l mai creeze deloc. Demnitatea omului este înnobilată prin faptul că ceea ce el creează este distrus întotdeauna cu cruzime; fiindcă el trebuie să creeze şi să producă mereu altceva; fericirea noastră constă în acţiune, în ceea ce înfăptuim noi înşine. Cu fericirea dăruită este ca şi cu adevărul revelat. Este demn de om numai ca el însuşi să caute adevărul, ca el să nu se lase condus nici de experienţă, nici de revelaţie. Dacă acest lucru va fi vreodată înţeles în profunzime, religiile bazate pe revelaţie vor înceta să existe. Atunci omul nici nu va mai voi ca Dumnezeu să i se reveleze sau să-i dăruiască binecuvântări. El va voi să cunoască prin propria lui gândire, să-şi întemeieze fericirea pe propriile lui puteri. Nu ne priveşte dacă vreo putere superioară ne conduce destinele spre bine sau spre rău; trebuie să trasăm noi înşine drumul pe care vom merge. Cea mai sublimă idee despre Dumnezeu rămâne totuşi aceea care presupune că, după ce l-a creat pe om, Dumnezeu s-a retras din lume şi l-a lăsat pe acesta în seama propriilor lui forţe.

Cel ce recunoaşte gândirii capacitatea de a percepe dincolo de sfera simţurilor, acela trebuie să recunoască în mod necesar şi existenţa unor obiecte aflate dincolo de simpla realitate concret-sezorială. Obiectele gândirii sunt însă *ideile*. Când gândirea intră în stăpânirea ideii, ea se contopeşte cu cauza originară a existenţei Universului; ceea ce lucrează afară, intră în spiritul omului: el devine una cu realitatea obiectivă la potenţa ei maximă. *Sesizarea ideii în sânul realităţii este adevărata cuminecare a omului*.

Gândirea are pentru idei aceeaşi importanţă pe care o au ochii pentru lumină, urechea pentru sunet. *Ea este organ de percepţie*.

Această concepţie este în măsură să împace două lucruri care azi sunt considerate cu totul ireconciliabile: metoda empirică şi idealismul, ca idee ştiinţifică despre lume. Se crede că recunoaşterea celei dintâi trebuie să aibă neapărat ca urmare respingerea celei de a doua. Dar nu este deloc aşa. Dacă se consideră, firește, că simţurile sunt singurele organe de percepere a unei realităţi obiective, trebuie să se ajungă la această părere. Fiindcă simţurile ne furnizează numai acele legături dintre lucruri care se pot deduce din legile mecanice. S-ar părea că astfel concepţia mecanicistă despre lume ar fi singura formă adevărată a unei concepţii despre lume. Aici se face greşeala de a se trece pur şi simplu cu vederea celelalte părţi constituente la fel de obiective ale realităţii, care *nu* pot fi deduse din legile mecanice. Realitatea *obiectivă* dată nu se limitează la realitatea *senzorială*, cum crede concepţia mecanicistă despre lume. Aceasta din urmă nu este decât o jumătate a realităţii. Cealaltă jumătate a ei sunt ideile, care sunt şi ele obiecte ale percepţiei, ale unei percepţii superioare, desigur, al cărei organ este gândirea. Şi la idei se poate ajunge tot printr-o metodă inductivă.

Ştiinţa experimentală de azi se conduce după metoda absolut corectă: a rămâne mereu la realitatea dată; dar adaugă afirmaţia inacceptabilă că această metodă poate furniza exclusiv realităţi concret-senzoriale. În loc să se oprească la întrebarea „*cum* ajungem noi la concepţiile noastre?", ea desemnează de la bun început *ce-ul* acestora. Singura cale satisfăcătoare de a înţelege realitatea este o metodă empirică, având nişte rezultate de cercetare idealiste. Acesta este idealism, dar nu unul care caută o *unitate a lucrurilor* nebuloasă, imaginară, ci unul care caută conţinutul de idei concret al realităţii pe o cale experimentală la fel de riguroasă ca cea pe care cercetarea hiperexactă din zilele noastre caută conţinutul realităţilor fizice.

Apropiindu-ne de Goethe înarmaţi cu aceste concepţii, credem că pătrundem în fiinţa sa. Rămânem la idealism, dar nu punem la baza dezvoltării acestuia metoda dialectică a lui Hegel, ci un empirism superior, purificat. Un asemenea empirism stă şi la baza filosifiei lui Eduard von Hartmann. Acesta caută în natură unitatea ideatică, aşa cum se oferă ea în mod pozitiv unei gândiri *pline de conţinut*. El respinge concepţia pur mecanicistă despre natură şi hiper-darwinismul, care nu se poate dezlipi de faptele exterioare. În ştiinţă, Eduard von Hartmann este întemeietorul unui monism concret. În istorie şi în estetică, el caută ideea concretă. Toate acestea după o metodă empiric-inductivă.

Filosofia lui Hartmann se deosebeşte de a mea numai prin problema pesimismului şi prin direcţionarea metafizică a sistemului său spre ideea de „inconştient". De ultimul punct intenţionăm să ne ocupăm ceva mai departe. În legătură cu pesimismul vom spune următoarele: Ceea ce Hartmann prezintă drept argumente *în sprijinul* pesimismului, adică al concepţiei după care în lume nimic nu ne poate satisface pe deplin, după care neplăcerea întrece întotdeauna plăcerea, eu le-aş indica drept *fericirea omenirii*. Argumentele pe care el le aduce sunt pentru mine numai dovezi în sprijinul ideii că este zadarnic să năzuim spre o stare de fericire permanentă. Trebuie să renunţăm cu totul la căutarea unei asemenea fericiri şi să ne găsim menirea numai în îndeplinirea dezinteresată a acelor sarcini ideale pe care raţiunea noastră ni le arată. Ce altceva înseamnă acest lucru decât că trebuie să căutăm fericirea numai în muncă, în activitatea noastră neobosită?

Numai cel care munceşte, şi anume cel care munceşte dezinteresat, fără să aştepte nici o răsplată pentru munca sa, îşi îndeplineşte menirea. Este o prostie să vrei răsplată pentru ceea ce faci; nu există o adevărată răsplată. De aici

ar trebui Hartmann să-şi construiască mai departe sistemul. El ar trebui să arate care poate fi, în aceste condiţii, singurul impuls al tuturor faptelor noastre. Dacă nu există perspectiva unui scop ce trebuie atins, acest impuls poate fi numai dăruirea dezinteresată faţă de obiectul căruia îi închinăm activitatea noastră, adică numai iubirea. Nu poate fi morală decât o faptă izvorâtă *din iubire*. În ştiinţă, steaua noastră călăuzitoare trebuie să fie *ideea*, iar în acţiunile noastre, *iubirea*. Şi iată că am ajuns iarăşi la Goethe. „Pe omul care lucrează îl preocupă numai să facă binele [Das Rechte = ceea ce trebuie, ceea ce este just, drept – n. trad.]; el nu trebuie să se întrebe dacă binele se şi întâmplă." „Tot secretul constă în faptul că renunţăm la existenţa noastră, pentru a exista." (Maxime în proză; NW, vol. 4, sect. 2)

Eu n-am ajuns la concepţia mea despre lume numai studiind personalitatea lui Goethe, sau chiar hegelianismul. Am pornit de la concepţia naturalist-mecanicistă despre lume, dar mi-am dat seama că, dacă gândeşti intens, nu te poţi opri aici. Procedând în mod riguros după metoda ştiinţifică, am găsit în idealismul obiectiv singura concepţie despre lume satisfăcătoare. Felul cum o gândire care se înţelege pe sine, lipsită de contradicţii, ajunge la această concepţie despre lume, este arătat în *gnoseologia* mea[86]. Am aflat apoi că, în esenţă, concepţia despre lume a lui Goethe e îmbibată de acest idealism obiectiv. Aşa se face că, de ani de zile, munca de elaborare a concepţiilor mele merge în mod firesc paralel cu studierea lui Goethe; şi pot spune că n-am găsit niciodată vreo contradicţie *de*

[86] Rudolf Steiner, Grundlinien einer Erkenntnistheorie der Goetheschen Weltanschauung mit besonderer Rücksicht auf Schiller. Berlin şi Stuttgart 1886, ed. a 6-a, Op. Compl., Dornach 1960.

principiu între concepţiile mele fundamentale şi activitatea ştiinţifică a lui Goethe. Dacă am reuşit măcar în parte, în primul rând, să dezvolt punctul meu de vedere, în aşa fel încât el să devină viu şi în alţii, în al doilea rând, să trezesc convingerea că acest punct de vedere este cu adevărat cel goethean, atunci voi considera că m-am achitat de sarcina pe care mi-am propus-o.

VII. DESPRE ORDINEA SCRIERILOR ŞTIINŢIFICE ALE LUI GOETHE

Editând scrierile ştiinţifice ale lui Goethe, de care m-am ocupat, am fost călăuzit de gândul să însufleţesc studierea aspectelor de amănunt, prezentând măreaţa lume de idei care stă la baza lor. Convingerea mea este aceea că fiecare afirmaţie a lui Goethe dobândeşte un sens absolut nou, şi anume *adevăratul* ei sens, dacă te apropii de ea cu deplina înţelegere a vastei şi profundei sale concepţii despre lume. Nu se poate nega faptul că unele dintre afirmaţiile făcute de Goethe pe tărâmul ştiinţei par absolut lipsite de importanţă dacă le priveşti de pe poziţiile ştiinţei care între timp a progresat atât de mult. Dar acest lucru nici nu intră aici în discuţie. Problema este: *ce vor ele să însemne în cadrul concepţiei lui Goethe despre lume?* Pe culmea spirituală pe care se află poetul, nevoia de ştiinţă este de natură superioară. Fără nevoia de ştiinţă nici nu există ştiinţă. *Ce fel de întrebări punea Goethe naturii?* Iată ce este important. Dacă şi cum a răspuns el la aceste întrebări, ne interesează de-abia în al doilea rând. Dacă avem azi nişte mijloace mai perfecţionate, o experienţă mai bogată, ei bine, vom reuşi atunci să dăm rezolvări mai bune problemelor puse de el. Dar expunerea mea vrea să arate că noi nu putem face mai mult decât atât: să umblăm cu mijloacele noastre mai perfecţionate pe căile trasate de el.

Ceea ce avem de învăţat de la Goethe este, înainte de toate, *felul cum trebuie să punem întrebări naturii*.

Se uită esenţialul dacă nu i se recunoaşte lui Goethe alt merit în afară de acela de a fi făcut câteva observaţii care, găsite încă o dată de ştiinţa de după el, reprezintă azi o parte importantă a concepţiei noastre despre lume. Dar la el nu este vorba nicidecum de rezultatele pe care ni le-a lăsat, ci de felul cum a ajuns la ele. O spune foarte bine el însuşi: „Cu părerile pe care îndrăzneşti să le exprimi este ca şi cu pietrele de la acel joc în care le faci să înainteze pe tablă; ele pot fi lovite, dar ele au început un joc, care va fi câştigat." [Maxime în proză; NW, vol. 4, secţiunea 2] El a ajuns la o metodă întru totul conformă cu natura. Şi a încercat, prin toate mijloacele pe care le avea la dispoziţie, să introducă această metodă în ştiinţă. Se poate ca diferite rezultate ştiinţifice izolate obţinute cu ajutorul ei să fi fost modificate de ştiinţa aflată în continuă dezvoltare: dar progresul ştiinţific inaugurat prin ele este pentru ştiinţă un bun nepieritor.

Nu se putea ca aceste puncte de vedere să nu influenţeze ordinea materialului ce trebuia dat tiparului. S-ar putea ca cineva să întrebe, cu aparentă îndreptăţire – deoarece m-am distanţat de clasificarea făcută până acum lucrărilor lui Goethe –, de ce n-am luat-o imediat pe drumul care pare a fi cel mai indicat aici: acela de a prezenta lucrările ştiinţifice cu caracter general în volumul 1, pe cele de biologie, mineralogie şi meteorologie în volumul 2 şi pe cele de fizică în volumul 3. Volumul 1 ar fi conţinut atunci punctele de vedere generale, iar cele următoare dezvoltarea ideilor fundamentale, aşa cum apar ele în diferitele ramuri ale ştiinţei. Oricât de ispititor ar fi un asemenea gând, nu mi-ar fi trecut niciodată prin minte să adopt această ordine. Făcând astfel – pentru a reveni la comparaţia făcută de Goethe - n-aş fi putut atinge scopul pe

care-l urmăream: a lăsa să se vadă, *din pietrele care au înaintat pe tablă, planul jocului*.

Nimic nu era mai străin de firea lui Goethe decât să pornească în mod conştient de la nişte noţiuni generale. El porneşte întotdeauna de la nişte *fapte concrete*, pe care le compară, le ordonează. Făcând aceasta, i se revelează ideea ce stă la baza lor. E o mare greşeală să se susţină că nu ideile sunt principiul propulsor în creaţia lui Goethe, pentru că el a făcut în legătură cu ideea lui „Faust" acea observaţie arhicunoscută. Observând lucrurile, după ce a eliminat toate aspectele accidentale, neesenţiale, îi rămâne ceva, care este *idee* în sensul pe care el îl dă acestui cuvânt. *Metoda* de care Goethe se serveşte rămâne cea bazată pe experienţa pură, chiar şi atunci când el se înalţă în sfera *ideii*. Fiindcă nicăieri nu permite ca în cercetarea lui să se strecoare vreun adaos subiectiv. El nu face decât să elibereze fenomenele de aspectele accidentale, pentru a ajunge la temelia lor mai adâncă. Subiectul – adică el însuşi – nu are altă sarcină în afară de a pune obiectul în situaţia de a-şi dezvălui sâmburele cel mai lăuntric. „Adevărul e asemeni lui Dumnezeu; el nu se arată în mod nemijlocit; trebuie să-l ghicim din manifestările sale." [Maxime în proză, NW, vol. 4, secţiunea 2] Ceea ce ne rămâne de făcut este să punem aceste manifestări într-un context în care „adevărul să se arate". În realitatea pe care o observăm se află deja adevărul, *ideea*; trebuie numai să dăm la o parte învelişul care ni le ascunde. Adevărata metodă ştiinţifică constă tocmai în îndepărtarea acestui înveliş. Goethe a pornit pe această cale. Şi noi trebuie să-l urmăm, dacă vrem să pătrundem cu totul în spiritul său. Cu alte cuvinte: trebuie să începem cu studiile făcute de Goethe în legătură cu natura organică, *pentru că el a început cu acestea*. Aici i s-a dezvăluit mai întâi un bogat conţinut de idei, pe care le găsim mai apoi, ca părţi componente, în articolele sale cu

caracter general sau metodic. Dacă vrem să le înţelegem pe acestea din urmă, trebuie să ne fi umplut deja cu acel conţinut. Articolele asupra metodei sunt nişte simple speculaţii ideatice pentru *acela* care nu se osteneşte să facă el însuşi drumul pe care l-a parcurs Goethe. Cât despre studiile sale asupra fenomenelor din domeniul fizicii, se poate spune că ele au apărut la Goethe de-abia ca urmări ale concepţiei sale despre natură.

VIII. DE LA ARTĂ LA ŞTIINŢĂ

Cel care îşi propune să prezinte evoluţia spirituală a unui gânditor, direcţia deosebită pe care acesta a mers, trebuie să o explice pe cale psihologică, din faptele oferite de biografia lui. Dacă l-ai prezentat *pe gânditorul* Goethe, misiunea nu este încă încheiată. În cazul lui nu se caută doar justificarea şi explicarea direcţiei speciale în care el a mers pe tărâmul ştiinţei, ci şi, sau mai ales, răspunsul la întrebarea: Cum se face că acest geniu, *cum se face că* Goethe a ajuns să se ocupe de ştiinţă? Goethe a avut mult de suferit din cauza concepţiei greşite a contemporanilor săi, care nu-şi puteau imagina că cercetarea ştiinţifică şi creaţia poetică se pot întâlni în acelaşi spirit. Aici trebuie să răspundem, în primul rând, la întrebarea: Ce motive l-au îndemnat pe marele poet să se ocupe de ştiinţă? Oare faptul că a trecut de la artă la ştiinţă a fost determinat de o simplă înclinaţie subiectivă, de o voinţă personală arbitrară? Sau direcţia artei lui Goethe era de aşa natură încât ea trebuia să-l ducă în mod *necesar* la ştiinţă?

Dacă prima presupunere ar fi cea adevărată, atunci faptul că Goethe s-a dăruit în acelaşi timp artei şi ştiinţei ar avea numai semnificaţia unui entuziasm personal *întâmplător* pentru amândouă aceste direcţii ale căutărilor omeneşti; am fi avut de-a face cu un poet care, în mod

întâmplător, era şi gânditor; s-ar fi putut întâmpla atunci ca, în condiţiile unei biografii diferite, Goethe să fi mers pe aceleaşi căi în literatură, fără să-l fi preocupat câtuşi de puţin ştiinţa. Aceste amândouă tendinţe ale spiritului său ne-ar interesa atunci ca atare, separate una de alta; fiecare în parte ar fi determinat, poate, mari progrese ale omenirii. Dar toate acestea s-ar fi întâmplat şi dacă cele două tendinţe spirituale ar fi trăit în două persoane diferite. *Poetul* Goethe n-ar fi avut nimic de-a face cu *gânditorul* Goethe.

Dacă cea de-a doua presupunere este cea adevărată, atunci tendinţa artistică din spiritul lui Goethe a fost de aşa natură încât cerea, în mod necesar, din lăuntru în afară, să fie întregită prin gândirea ştiinţifică. Şi atunci este absolut inimaginabil ca cele două tendinţe să fi existat în două personalităţi diferite. Atunci fiecare dintre cele două tendinţe ne interesează *nu numai* pentru ea însăşi, ci şi din cauza legăturii cu cealaltă. Există atunci o trecere *obiectivă* de la artă la ştiinţă, un punct în care cele două tendinţe se întâlnesc, astfel încât desăvârşirea într-un domeniu cere desăvârşire şi în celălalt. În acest caz, Goethe nu s-a supus unei înclinaţii personale, ci direcţia artistică a operei sale a trezit în el nişte nevoi spirituale care nu-şi puteau găsi mulţumirea decât în activitatea ştiinţifică.

Epoca noastră crede că face bine dacă ţine arta şi ştiinţa separate una de alta. Ele sunt, conform cu această părere, doi poli cu totul opuşi în evoluţia culturii umane. Ştiinţa trebuie – aşa se crede – să schiţeze o imagine cât mai obiectivă a lumii, să ne arate realitatea în oglindă, sau, cu alte cuvinte: să ne menţină exclusiv în domeniul realităţii date, renunţând la orice voinţă arbitrară, subiectivă. Pentru legile ei, are o importanţă decisivă lumea obiectivă; ştiinţa trebuie să se supună acesteia. Ea trebuie să ia etalonul a ceea ce este adevărat sau fals numai şi numai din obiectele accesibile simţurilor.

Cu totul altfel – spune această concepţie – stau lucrurile cu creaţiile artei. Legea lor este dată de forţa creatoare prin propria putere a spiritului omenesc. În cazul ştiinţei, orice amestec al subiectivităţii umane ar însemna o falsificare a realităţii, o depăşire a domeniului experienţei; dimpotrivă, arta îşi trage rădăcinile tocmai din subiectivitatea geniului. Creaţiile ei sunt plăsmuiri ale fanteziei omeneşti, nu imagini de oglindă ale lumii exterioare. În afara noastră, în existenţa obiectivă, se află originea legilor ştiinţifice; în noi, în individualitatea noastră, aceea a legilor estetice. Aşa că acestea din urmă nu au nici cea mai mică valoare de cunoaştere; ele creează nişte iluzii, fără cel mai mic grad de realitate.

Cine concepe lucrurile în acest fel nu va înţelege niciodată în mod clar care este legătura dintre creaţia literară a lui Goethe şi cercetările sale ştiinţifice. Dar atunci el n-o va înţelege nici pe una, nici pe cealaltă. Importanţa lui Goethe pentru întreaga istorie a lumii constă tocmai în faptul că arta lui curge direct *din izvorul originar al existenţei*, că ea nu are nimic iluzoriu, nimic subiectiv, ci apare drept vestitoarea acelei legităţi pe care poetul a auzit-o în străfundurile vieţii naturii de la Spiritul Lumii. Pe această treaptă, arta devine interpreta tainelor lumii, aşa cum este şi ştiinţa, în alt sens.

De altfel, Goethe aşa a şi conceput întotdeauna arta. Ea era pentru el *una* dintre manifestările legii originare a lumii, ştiinţa era *cealaltă* formă de manifestare a ei. Pentru el, ştiinţa şi arta îşi aveau originea în acelaşi izvor. În vreme ce omul de ştiinţă se cufundă în adâncurile realităţii pentru a exprima sub formă de gânduri forţele ei creatoare, artistul caută să imprime aceleaşi puteri de viaţă materialului pe care-l prelucrează. „Cred că ştiinţa ar putea fi definită drept cunoaştere a generalului, drept cunoaştere obţinută prin abstractizare; iar arta, drept ştiinţă folosită

pentru a acţiona; ştiinţa ar fi raţiunea, iar arta mecanismul acesteia; de aceea, ea ar mai putea fi numită şi ştiinţă practică. Şi astfel, în fine, ştiinţa ar fi teorema, iar arta problema.[87] „Ceea ce ştiinţa spune sub formă de idee (teoremă), arta trebuie să imprime materiei, aceasta trebuie să fie problema ei." „În lucrările omului, ca şi în cele ale naturii, intenţiilor merită să li se acorde cea mai mare atenţie", spune Goethe[88]. El caută pretutindeni nu numai realităţile date simţurilor din lumea exterioară, ci tendinţa care le-a dat naştere. S-o înţeleagă pe *aceasta* în mod ştiinţific, să-i dea o formă artistică, aceasta este misiunea lui. La propriile ei creaţii, natura dă de „obiecte specializate, intrând ca într-o stradă înfundată"; trebuie să mergem înapoi, până acolo unde putem afla ce ar fi trebuit să se nască, dacă tendinţa s-ar fi putut dezvolta nestânjenită, la fel cum matematicianul nu are niciodată în vedere un triunghi concret sau altul, ci caută întotdeauna acea legitate care stă la baza oricărui triunghi posibil. Nu este important ce a creat natura, ci după ce principiu l-a creat. Apoi acestui principiu trebuie să i se dea o formă potrivită cu propria lui natură, nu cu felul în care s-a exprimat în diferite lucruri din natură, dependente de mii de factori întâmplători. Artistul trebuie „să dezvolte din ceea ce este ordinar, ceva nobil, din ceea ce este inform, ceva frumos".

Goethe şi Schiller înţeleg arta în întreaga ei profunzime. Frumosul este „o manifestare a unor legi tainice ale naturii, care fără apariţia acestuia ne-ar rămâne în veci ascunse". Ajunge să ne îndreptăm atenţia spre „Călătoria în Italia" a lui Goethe, ca să ne dăm seama că

[87] [Maxime în proză; NW. vol. 4, secţ. 2, p. 535.]
[88] [Idem, p. 378.]

aceasta nu este nicidecum o frază, ci o profundă convingere interioară. Când spune: „Marile opere de artă au fost create de către om, totodată, drept operele cele mai sublime ale naturii, după legi *adevărate şi naturale*. Tot ce este arbitrar, închipuit, dispare; aici este necesitate, aici este Dumnezeu", înţelegem că, pentru el, natura şi arta au aceeaşi origine. Referindu-se la arta grecilor, el spune, în acest sens, următoarele: „Am impresia că au lucrat după legile după care lucrează natura însăşi şi cărora am început să le dau de urmă." Iar despre Shakespeare: „Shakespeare se întovărăşeşte cu Spiritul Lumii, el pătrunde lumea ca şi acesta, nici unuia nu-i rămâne nimic ascuns; dar dacă spiritul trebuie să păstreze tainele înainte, ba uneori şi după ce şi-a săvârşit lucrarea, menirea poetului este să dezvăluie taina."

Aici trebuie să ne aducem aminte şi de ceea ce a spus Goethe despre „fericita perioadă din viaţa sa" pe care o datorează scrierii „Critica puterii de judecată" a lui Kant şi pe care o datorează, în fond, numai faptului că aici el „a văzut tratate creaţiile artei şi cele ale naturii în acelaşi mod, că puterea de judecată estetică şi cea teleologică aruncă lumină alternativ una asupra celeilalte". „Mă bucura" – spune poetul – „faptul că arta poetică şi ştiinţele comparate ale naturii sunt atât de strâns înrudite între ele încât se supun amândouă aceleiaşi puteri de judecată." În articolul „Impuls important dat de un singur cuvânt bogat spiritual" [NW, vol 2, p. 31 şi urm.], Goethe opune, în acelaşi scop, *gândirii s*ale aplicate la obiect *arta poeziei* aplicată la obiect.

Astfel, lui Goethe arta îi apare la fel de obiectivă ca ştiinţa. Numai forma este diferită. Amândouă se prezintă ca emanaţii ale unei singure *fiinţe*, trepte necesare ale unei *singure* evoluţii. Lui Goethe îi displace orice concepţie care susţine că arta sau frumosul trebuie să aibă o poziţie

izolată, *în afara* imaginii globale a evoluţiei omeneşti. Astfel, el spune: „Pe tărâmul esteticii, nu face bine cel care spune: ideea de frumos; prin aceasta, el izolează frumosul, care nu poate fi gândit izolat[89] ", sau: „Stilul are la bază cele mai adânci temelii ale *cunoaşterii*, esenţa lucrurilor, în măsura în care ne este permis să *cunoaştem* această esenţă în forme vizibile şi pipăibile[90]." Prin urmare, *arta are la bază cunoaşterea*. Aceasta din urmă are sarcina de a re-crea pe calea gândirii ordinea după care este alcătuită lumea; arta o are pe aceea de a dezvolta în mod concret ideea acestei ordini a întregului lumii. Tot ceea ce artistul poate percepe din legitatea universală e transpus de el în opera sa. Aceasta se înfăţişează astfel ca o lume în mic. Iată deci cauza pentru care direcţia artei lui Goethe trebuie să fie întregită prin ştiinţă. Deja, ca artă, ea este o formă de cunoaştere. Dar Goethe tocmai că nu voia nici ştiinţa, nici arta: *el voia ideea*. Şi pe aceasta o exprimă sau o înfăţişează din direcţia din care ea i se oferă. Goethe a căutat să se întovărăşească cu Spiritul Cosmic şi să ne reveleze modul cum acesta lucrează; a făcut-o prin mijlocirea artei sau a ştiinţei, după cum era necesar. În Goethe nu trăia o năzuinţă ştiinţifică sau una artistică unilaterală, ci dorul de a vedea „forţele creatoare, pe toate, şi tot ce-i sămânţă" [WA, secţiunea 1]

Goethe nu este, cu toate acestea, un poet-filosof, pentru că poeziile lui nu sunt mai întâi nişte gânduri, care iau apoi o formă senzorială concretă; ele curg în mod nemijlocit din izvorul a toată devenirea, după cum cercetările lui ştiinţifice nu sunt saturate de fantezie

[89] [Maxime în proză; NW vol. 4, secţiunea 2, p. 379.]

[90] [Einfache Nachamuhng der Natur, Manier, Stil, în: Schriften zur Kunst, 1788-1800]

poetică, ci se întemeiază în mod nemijlocit pe perceperea ideilor. Fără ca Goethe să fie un poet-filosof, tendința fundamentală a spiritului său îi apare filosofului care-l privește drept tendință filosofică.

Prin aceasta, întrebarea dacă lucrările științifice ale lui Goethe au sau nu vreo valoare filosofică dobândește o formă absolut nouă. Important este ca din ceea ce ne-a rămas de la el să tragem concluzii în legătură cu principiile. Ce premise trebuie să stabilim pentru ca rezultatele cercetărilor științifice ale lui Goethe să ne apară ca urmări ale acestor premise? Trebuie să spunem lucrurile pe care le-a lăsat nespuse, singurele care ne ajută să-i înțelegem concepțiile.

IX. TEORIA GOETHEANĂ A CUNOAȘTERII

Am arătat deja în capitolul anterior că nu există nicăieri concepția științifică despre lume a lui Goethe ca sistem închegat, dezvoltat pe baza unui principiu. Avem de-a face numai cu diverse manifestări izolate, din care ne dăm seama cum apare o idee sau alta în lumina gândirii sale. E cazul lucrărilor sale științifice, al explicațiilor succinte legate de o noțiune sau alta, așa cum le găsim în „Maxime în proză" sau în scrisorile adresate prietenilor săi. În sfârșit, expresia artistică a concepției goetheene despre lume, care ne permite să tragem cele mai diferite concluzii în legătură cu ideile sale fundamentale, ne întâmpină în creațiile sale literare. Dar dacă recunoaștem fără rezerve că Goethe nu și-a expus niciodată principiile fundamentale sub forma unui sistem închegat, nu trebuie să considerăm imediat că e justificată și afirmația potrivit căreia concepția despre lume a lui Goethe nu izvorăște dintr-un centru ideatic care poate fi cuprins într-o formă riguros științifică.

Înainte de toate, trebuie să ne fie clar despre ce este vorba aici. Ceea ce trăia în spiritul lui Goethe drept principiu motrice lăuntric al tuturor creaţiilor sale, străbătându-le şi dându-le viaţă, nu s-a putut manifesta *ca atare*, în mod izolat. Tocmai pentru că acest principiu străbate *totul* la Goethe, el nu s-a putut înfăţişa în acelaşi timp conştienţei sale ca ceva *izolat*. Dacă ar fi fost aşa, atunci el ar fi trebuit să păşească în faţa spiritului lui Goethe ca ceva încheiat, static, în loc să fie, cum era în realitate, ceva veşnic activ, aflat în veşnică mişcare. Cel ce încearcă să-l explice pe Goethe trebuie să caute variatele moduri de a acţiona şi a se revela ale acestui principiu, curgerea lui permanentă, pentru a-l descrie apoi şi ca sistem închegat, sub formă de idei precis conturate. Numai dacă vom reuşi să expunem conţinutul ştiinţific al acestui principiu în mod clar şi precis şi să-l dezvoltăm în toate direcţiile, cu consecvenţă ştiinţifică, explicaţiile exoterice ale lui Goethe ni se vor înfăţişa în adevărata lor lumină, fiindcă le vom vedea în evoluţia lor, avându-şi punctul de plecare într-un centru comun.

În acest capitol urmează să ne ocupăm de teoria goetheană a cunoaşterii. În ceea ce priveşte sarcina acestei ştiinţe, trebuie spus că, din păcate, de la Kant încoace, aici a apărut o rătăcire, pe care am vrea s-o explicăm pe scurt, înainte de a trece la raporturile lui Goethe faţă de ea. Kant credea că filosofia dinaintea lui a mers pe un drum greşit din cauză că voia să cunoască esenţa lucrurilor, fără a se întreba mai întâi cum este posibilă o asemenea cunoaştere. După părerea lui, greşeala întregii gândiri filosofice de până la el a constat în faptul că filosofii au reflectat la natura obiectului ce trebuia cunoscut, înainte de a fi examinat posibilităţile cunoaşterii înseşi. El a făcut din această examinare problema fundamentală a filosofiei, inaugurând astfel o nouă direcţie de gândire. De atunci

încoace, filosofia care se reclamă de la Kant a cheltuit nespus de multe forţe ştiinţifice pentru a da răspuns la această întrebare; iar astăzi, cercurile filosofice încearcă mai mult ca oricând să se apropie de rezolvarea problemei. Teoria cunoaşterii, care a devenit problema ştiinţifică fundamentală a epocii noastre, nu vrea să fie însă altceva decât un răspuns amănunţit la întrebarea: Cum este posibilă cunoaşterea? Aplicată la Goethe, întrebarea ar suna astfel: Cum îşi imagina Goethe că este posibilă cunoaşterea?

La o privire mai atentă se constată însă că nu avem voie să punem la începutul teoriei cunoaşterii răspunsul la întrebarea amintită. Dacă mă întreb în legătură cu posibilităţile unui lucru, trebuie ca eu să fi cercetat mai întâi acel lucru. Dar ce ne facem dacă se dovedeşte că ideea pe care Kant şi adepţii lui şi-o făceau despre cunoaştere – despre care ei întreabă dacă este posibilă sau nu – este ea însăşi atacabilă şi nu poate să reziste în faţa unei critici pătrunzătoare? Ce ne facem dacă procesul cunoaşterii noastre este cu totul altceva decât ceea ce a definit Kant? Atunci, întreaga muncă ar fi de prisos. Kant şi-a însuşit noţiunea de cunoaştere în sensul ei curent şi s-a întrebat dacă ea este posibilă. Potrivit cu această noţiune, cunoaşterea constă în copierea unor raporturi existenţiale aflate în afara conştienţei, fiinţând în sine. Nu se va putea răspunde însă la întrebarea referitoare la posibilităţile cunoaşterii înainte de a se fi răspuns la întrebarea: Ce este cunoaşterea? Întrebarea: *Ce este cunoaşterea?* devine astfel prima problemă a teoriei cunoaşterii. Referitor la Goethe, sarcina noastră va fi, deci, aceea de a arăta ce-şi reprezenta el prin *cunoaştere*.

Conturarea unei judecăţi izolate, constatarea unui fapt sau a unui şir de fapte, care, după Kant, ar putea fi numită deja cunoaştere, pentru Goethe nu este încă

nicidecum cunoaştere. Altfel n-ar fi spus despre stil că se bazează pe cele mai adânci temelii ale *cunoaşterii*, şi că prin aceasta el se deosebeşte de simpla imitare a naturii, în cazul căreia artistul îşi îndreaptă atenţia spre obiectele din natură, imitând formele şi culorile acestora cât mai fidel, mai zelos şi cu cea mai mare precizie, evitând conştiincios să se *îndepărteze* vreodată de ea. Această *îndepărtare* de lumea senzorială *imediată* este caracteristică pentru părerea pe care Goethe o avea despre adevărata *cunoaştere*. Ceea ce ni se dă în mod nemijlocit este *experienţa*. Prin *cunoaştere* noi ne facem însă o imagine a ceea ce ni se oferă în mod nemijlocit, şi această imagine conţine mult *mai mult* decât ne pot da simţurile, care sunt, totuşi, mijlocitoarele oricărei experienţe. Ca să cunoaştem natura în sensul lui Goethe, nu trebuie s-o reţinem în aspectul ei concret, ci în procesul cunoaşterii ea trebuie să se dezvăluie drept ceva mult superior formei sub care ni se înfăţişează la prima vedere. Şcoala lui Mill presupune că tot ce putem face cu experienţa este, pur şi simplu, să adunăm obiectele disparate în grupe, pe care le reţinem apoi sub formă de noţiuni abstracte. Aceasta nu este o cunoaştere adevărată. Fiindcă noţiunile abstracte de care vorbeşte Mill nu au altă menire decât pe aceea de a grupa ceea ce se oferă simţurilor, cu toate calităţile date prin experienţa directă. O cunoaştere adevărată trebuie să admită că forma imediată a lumii, aşa cum ne-o dau simţurile, nu este încă forma ei esenţială, şi că aceasta ni se dezvăluie de-abia în procesul cunoaşterii. Cunoaşterea trebuie să ne dea ceea ce experienţa senzorială ne refuză, dar care este totuşi real. De aceea, cunoaşterea în sensul lui Mill nu este o cunoaştere adevărată, pentru că nu este decât o cunoaştere senzorială mai perfecţionată. Ea lasă lucrurile aşa cum ni le furnizează ochii şi urechile. Nu trebuie să depăşim tărâmul lumii sensibile, pentru a ne pierde într-o lume a fanteziei,

aşa cum le plăcea metafizicienilor din epocile mai vechi sau mai noi, ci, pornind de la acea formă a lumii senzoriale pe care ne-o dau simţurile, trebuie să ne înălţăm la una care să ne satisfacă raţiunea.

Dar acum se naşte pentru noi întrebarea: Cum se raportează ceea ce aflăm nemijlocit pe cale senzorială la acea imagine a lumii simţurilor care ia naştere în procesul cunoaşterii? Vom răspunde mai întâi în mod absolut independent la această întrebare, spre a arăta apoi că răspunsul nostru este o consecinţă a concepţiei goetheene despre lume.

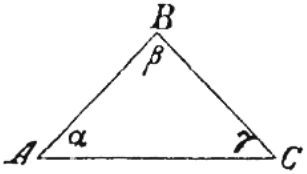
La prima vedere, lumea ni se înfăţişează ca o diversitate de forme existând în timp şi spaţiu. Percepem însuşiri disparate din punct de vedere spaţial şi temporal: ici o culoare, colo o formă; acum un sunet, apoi un zgomot etc. Să luăm mai întâi un exemplu din lumea anorganică şi să delimităm foarte exact ceea ce percepem prin simţuri de ceea ce ne furnizează procesul cunoaşterii. Vedem o piatră care se îndreaptă cu viteză către un geam, îl străpunge şi, după un anumit timp, cade la pământ. Ne întrebăm: Ce ne este dat ca experienţă nemijlocită? O serie de percepţii vizuale, începând cu locurile prin care piatra a trecut în mod succesiv, o serie de percepţii auditive când s-a spart geamul, la căderea cioburilor de sticlă etc. Dacă nu vrem să cădem pradă unei iluzii, va trebui să ne spunem: experienţei *nemijlocite* nu-i este dat altceva în afară de acest agregat de percepţii fără legătură între ele.

Aceeaşi delimitare riguroasă a ceea ce percepem în mod nemijlocit (experienţa senzorială) se găseşte şi în excelenta lucrare a lui Volkelt „Teoria kantiană a cunoaşterii, analizată în conformitate cu principiile ei fundamentale" [Hamburg, 1879], care se numără printre cele mai bune lucrări pe care le-a dat filosofia modernă. Totuşi, nu se înţelege nicidecum de ce Volkelt consideră că

imaginile incoerente pe care ni le dau simţurile sunt reprezentări, barându-şi astfel de la bun început calea spre o posibilă cunoaştere obiectivă. Este o prejudecată evidentă să concepi de la bun început experienţa nemijlocită drept o sumă de reprezentări. Dacă am în faţa mea un obiect oarecare, eu văd forma lui, îi văd culoarea, percep la el o anumită duritate etc. Că acest agregat de imagini pe care mi le dau simţurile mele este ceva care există în afara mea sau este numai un complex de reprezentări: acest lucru, în primă instanţă, nu-l ştiu. Pe cât de puţin ştiu, în primă instanţă – fără să fi reflectat asupra lucrurilor –, că încălzirea unei pietre este un efect al razelor solare, tot pe atât de puţin ştiu în ce raport se află lumea dată mie prin simţuri faţă de facultatea mea de reprezentare. Volkelt pune în fruntea teoriei cunoaşterii propoziţia: „ noi avem o diversitate de reprezentări de o natură sau alta". Că ne este dată o diversitate, este adevărat; dar de unde ştim că această diversitate constă din reprezentări? Volkelt face, de fapt, ceva cu totul inadmisibil când spune mai întâi: trebuie să reţinem ceea ce ne este dat prin experienţă nemijlocită, avansând apoi ideea preconceputǎ, ce nu poate fi acceptată ca axiomă, că lumea furnizată prin simţuri este o lume de reprezentări. Dacă pornim de la o premisă ca aceea a lui Volkelt, suntem constrânşi imediat să punem în mod greşit problema teoriei cunoaşterii, aşa cum am văzut mai sus. Dacă percepţiile noastre sunt reprezentări, atunci toate cunoştinţele noastre sunt bazate pe reprezentări şi se naşte întrebarea: Cum este posibil ca reprezentarea să coincidă cu obiectul pe care ni-l reprezentăm?

Dar când s-a preocupat vreodată o ştiinţă adevărată de această întrebare? Să luăm matematica! Ea are în faţa ei o formă care a luat naştere prin întretăierea a trei drepte: un triunghi. Cele trei unghiuri, α, β, şi γ se află într-un

raport constant; fac împreună un unghi suplementar sau două unghiuri drepte (90 grade + 90 grade = 180 grade). Aceasta este o judecată matematică. Ceea ce a fost perceput sunt unghiurile α, β, şi γ.



Datorită aprecierii bazate pe gândire, s-a ajuns la judecata de mai sus. Aceasta stabileşte un raport între trei forme perceptibile. Nu s-a reflectat la nici un fel de obiect situat în dosul reprezentării triunghiului. Şi la fel procedează toate ştiinţele. Ele întind fire de la o reprezentare la alta, fac ordine în ceea ce percepţiei nemijlocite i se înfăţişează ca haos; dar nu se caută nicăieri ceva aflat în afara a ceea ce ne furnizează simţurile. Adevărul nu este suprapunerea dintre o reprezentare şi obiectul respectiv, ci este expresia unui raport dintre două fapte reale percepute.

Ne întoarcem la exemplul nostru cu piatra aruncată. Legăm între ele percepţiile vizuale care apar în diferitele locuri în care s-a aflat piatra. Această legătură ne va da o linie curbă (traiectorie balistică), obţinem legea traiectoriei înclinate; dacă luăm apoi în considerare însuşirile materiale ale sticlei, şi dacă spunem că piatra ce zboară prin aer e *cauza*, iar spargerea geamului este *efectul* etc., am impregnat atât de bine cu noţiuni faptul dat, încât reuşim să-l înţelegem. Întreaga muncă prin care diversitatea percepţiilor este sintetizată într-o *unitate* noţională se petrece *în interiorul* conştienţei noastre. Legătura ideatică dintre percepţii nu e dată de simţuri, ci este sesizată în mod independent de către spiritul nostru. Pentru o fiinţă înzestrată numai cu facultatea percepţiei

senzoriale, această muncă, pur şi simplu, n-ar avea loc. Pentru o asemenea fiinţă, lumea exterioară ar rămâne acel haos incoerent de percepţii, care ne întâmpină în primă instanţă, în mod nemijlocit, aşa cum am arătat.

Locul unde percepţiile apar în legătura lor logică, unde aceasta din urmă este pusă în faţa celor dintâi ca *revers* noţional al lor, este conştienţa umană. Dar chiar dacă această legătură noţională (legică) este produsă, în ceea ce priveşte constituţia ei substanţială, *în* conştienţă, nu înseamnă încă nicidecum că ea este şi în ceea ce priveşte sensul ei doar subiectivă. Mai degrabă, în ceea ce priveşte *conţinutul* ei, ea izvorăşte tot atât de bine din obiectivitate, pe cât izvorăşte din conştienţă în ceea ce priveşte *forma*. Este întregirea obiectivă necesară a percepţiei. Tocmai pentru că percepţia este incompletă, nedesăvârşită în sine, noi suntem obligaţi să adăugăm acestei percepţii, în calitatea ei de experienţă senzorială, întregirea necesară. Dacă realitatea dată în mod nemijlocit şi-ar fi suficientă sieşi într-o măsură atât de mare încât pentru noi să nu se ivească în fiecare punct al ei o problemă, n-am avea nevoie niciodată să-i depăşim limitele. Dar percepţiile nu decurg una dintr-alta şi nu-şi urmează una alteia în aşa fel încât să le putem vedea că ele decurg unele din altele; ele decurg mai degrabă din altceva, care e inaccesibil percepţiei senzoriale. Intervine cunoaşterea noţională, sesizând şi acea parte a realităţii care le rămâne inaccesibilă simţurilor. Cunoaşterea ar fi, aşadar, un proces inutil, dacă prin experienţa senzorială ni s-ar transmite ceva complet, desăvârşit în sine. Orice sintetizare, ordonare, grupare a realităţilor concret-senzoriale n-ar avea nici o valoare obiectivă. Cunoaşterea are sens numai dacă recunoaştem că înfăţişarea în care ele se oferă simţurilor este incompletă, dacă pentru noi aceasta este numai o jumătate a realităţii care ascunde în

ea ceva superior, care nu mai poate fi perceput însă pe cale senzorială. Aici intervine spiritul. El percepe acel ceva superior. De aceea, gândirea nici nu poate fi concepută în sensul că ea adaugă ceva conţinutului realităţii. Ea este nici mai mult nici mai puţin decât un organ de percepţie, la fel ca ochiul şi urechea. După cum acestea din urmă percep culori, sunete, gândirea percepe idei. Iată de ce idealismul poate fi împăcat foarte bine cu principiul cercetării empirice. Ideea nu este un conţinut al gândirii subiective, ci un rezultat al cercetării. *Realitatea ne iese în întâmpinare atunci când ne apropiem de ea cu simţurile deschise. Dar ne iese în întâmpinare sub o formă pe care n-o putem considera forma ei adevărată; la aceasta din urmă ajungem de-abia atunci când ne punem în mişcare gândirea.* A cunoaşte înseamnă: a adăuga jumătăţii de realitate pe care ne-o dă percepţia senzorială percepţia gândirii, în aşa fel încât imaginea ei să devină întreagă.

Totul depinde de felul în care este gândit raportul dintre idee şi realitatea concret-senzorială. Prin aceasta din urmă eu înţeleg aici totalitatea imaginilor transmise omului prin simţuri. Concepţia cea mai răspândită este aceea că noţiunea ar fi un simplu instrument ce ţine de domeniul conştienţei, prin care aceasta ia în stăpânire datele realităţii. Esenţa realităţii se află în lucrurile înseşi, astfel încât, dacă am fi într-adevăr în stare să ajungem la substratul cel mai adânc al lucrurilor, n-am putea intra totuşi decât în posesia copiei noţionale a acestuia, dar nicidecum în posesia lui însuşi. Aşadar se presupune că există două lumi absolut separate. Lumea obiectivă exterioară, care poartă în ea însăşi esenţa ei, temeiurile existenţei ei, şi lumea interioară subiectiv-ideală, care este o copie noţională a lumii exterioare. Această lume interioară îi este absolut indiferentă celei obiective, nu este cerută de aceasta, există numai pentru omul care caută să

cunoască. Pentru o asemenea concepţie, idealul teoriei cunoaşterii ar fi congruenţa dintre aceste două lumi. Includ într-o asemenea concepţie nu numai direcţia de gândire a ştiinţei actuale, ci şi filosofia lui Kant, Schopenhauer şi pe cea a neokantienilor, şi nu în mai mică măsură ultima fază a filosofiei lui Scheling. Toate aceste direcţii de gândire se întâlnesc în faptul că ele caută esenţa lumii în ceva transsubiectiv şi că, de pe această poziţie a lor, sunt nevoite să admită că lumea subiectiv-ideală, care din această cauză este pentru ele o simplă lume de reprezentări, nu înseamnă nimic pentru realitatea însăşi, ci numai şi numai pentru conştienţa umană.

Am arătat deja că această concepţie duce la concluzia unei depline congruenţe între noţiune (idee) şi percepţia senzorială. Ceea ce se află în aceasta din urmă ar trebui să fie conţinut din nou în copia sa noţională, doar că sub formă de idee. În ceea ce priveşte conţinutul, aceste două lumi ar trebui să se suprapună perfect. Raporturile realităţii spaţial-temporale ar trebui să se repete exact la fel în idee; numai că în locul dimensiunii, formei etc. percepute, ar trebui să existe reprezentarea respectivă. Dacă văd, de exemplu, un triunghi, ar trebui să urmăresc cu gândul contururile, mărimea, orientarea laturilor lui etc. şi să-mi formez o fotografie noţională. În cazul unui al doilea triunghi ar trebui să fac exact acelaşi lucru, şi tot aşa cu fiecare obiect al lumii senzoriale exterioare şi interioare. Astfel, fiecare lucru s-ar regăsi întocmai în imaginea mea despre lume, potrivit cu locul şi cu însuşirile sale.

Trebuie să ne întrebăm acum: Corespunde această concluzie faptelor? Nicidecum! Noţiunea de triunghi pe care mi-o formez este una singură, care cuprinde toate triunghiurile individuale percepute; şi ori de câte ori mi le-aş reprezenta, ea rămâne mereu aceeaşi. Toate diferitele

mele reprezentări despre triunghi sunt identice între ele. Eu am, de fapt, *o singură* noţiune de triunghi.

În realitatea concretă, fiecare lucru se prezintă drept un „acesta" particular, precis determinat, căruia i se opun, la rândul lor, mulţi „acela", care sunt tot atât de precis determinaţi şi saturaţi cu realitate. Acestei diversităţi vine să i se opună, ca unitate riguroasă, noţiunea. În ea nu există separaţii, nu există părţi; ea nu se multiplică, reprezentată de nenumărate ori, este mereu aceeaşi.

Se impune acum întrebarea: Care este de fapt purtătorul acestei identităţi a noţiunii? Aceasta nu poate fi, desigur, forma sa de manifestare ca reprezentare, pentru că Berkeley avea perfectă dreptate atunci când a spus că reprezentarea de acum a unui copac nu are absolut nimic comun cu reprezentarea aceluiaşi copac, pe care o am peste un minut, dacă între timp îmi ţin ochii închişi; şi la fel de puţin au ceva comun diferitele reprezentări ale *unui* lucru care apar în conştiinţele mai multor indivizi. Aşadar identitatea nu poate consta decât în conţinutul reprezentării, în *ce-ul* ei. Ceea ce este important, conţinutul, trebuie să-mi garanteze identitatea.

Dar prin aceasta este infirmată în acelaşi timp concepţia care neagă faptul că noţiunea sau ideea au un conţinut independent. Ea crede că unitatea noţională ca atare nu are absolut nici un conţinut şi ia naştere numai pentru că se face abstracţie de anumite însuşiri ale obiectelor senzoriale, scoţându-se în evidenţă, în schimb, şi asimilându-se intelectului nostru ceea ce ele au comun, în scopul unei sintetizări comode a diversităţii realităţii obiective, după principiul de a circumscrie cu ajutorul spiritului, prin cât mai puţine unităţi generale – aşadar, după principiul minimului de efort –, întreaga lume a experienţei senzoriale. Alături de filosofia modernă a naturii, pe această poziţie se situează Schopenhauer. Dar în

consecinţa ei cea mai crasă şi deci şi cea mai unilaterală, această poziţie este susţinută în mica lucrare a lui Richard Avenarius: „Filosofia ca gândire asupra lumii, conform cu principiul minimului de efort. Prolegomene la o critică a experienţei pure” [Leipzig 1876.]

Ea se întemeiază însă exclusiv pe o totală neînţelegere nu numai a conţinutului noţiunii, ci şi a percepţiei senzoriale.

Pentru a aduce lumină în această problemă, este necesar să căutăm motivul pentru care se consideră că percepţia, ca ceva particular, este în opoziţie cu noţiunea, ca ceva general.

Va trebui să ne întrebăm: În ce constă de fapt caracteristica particularului? Poate fi el determinat pe cale noţională? Putem spune: *Această* unitate noţională trebuie să se divizeze în însuşirile concrete, particulare, cutare sau cutare? Răspunsul absolut sigur este: Nu. Noţiunea însăşi nu cunoaşte absolut deloc separaţia. Aceasta din urmă trebuie să existe deci în nişte elemente cu totul inaccesibile noţiunii ca atare. Dar, de vreme ce nu cunoaştem nici o verigă intermediară între percepţie şi noţiune – dacă nu vrem cumva să introducem schemele fantastic-mistice ale lui Kant, care azi nu mai pot fi considerate decât lucruri puerile –, atunci trebuie să admitem că aceste elemente aparţin percepţiei înseşi. Cauza separaţiei nu poate fi dedusă din noţiune, ci trebuie căutată în sânul percepţiei înseşi. Ceea ce constituie particularitatea unui obiect nu poate fi *înţeles*, ci numai *perceput*. Iată de ce este sortită eşecului orice filosofie care vrea să deducă din noţiunea însăşi întreaga realitate concretă, conform cu particularităţile ei. În aceasta constă şi eroarea clasică a lui Fichte, care voia să deducă întreaga lume din conştienţă.

Cel care reproşează însă filosofiei idealiste, drept scădere a ei, imposibilitatea unei asemenea deduceri,

căutând astfel s-o desființeze cu totul, nu dă dovadă de mai multă înțelepciune decât filosoful [W. T.] Krug, un urmaș al lui Kant, care cerea filosofiei identității să-i deducă pana lui de scris.

Ceea ce deosebește cu adevărat în mod esențial percepția senzorială de idee este tocmai acest element care nu poate fi cuprins în noțiuni și care, pur și simplu, trebuie perceput. Și astfel, noțiunea și percepția stau față în față, ca două laturi ale lumii, de aceeași esență, și totuși diferite. Și pentru că cea de-a doua are nevoie de prima, așa cum am arătat, ea dovedește că esența ei nu se află în caracterul ei particular, ci în generalitatea noțiunii. Dar generalul trebuie găsit mai întâi, conform cu forma de manifestare exterioară, în subiect; pentru că, ce-i drept, el poate fi găsit de către subiect *în contact* cu obiectul, dar nu *din* acesta.

Noțiunea nu-și poate împrumuta conținutul din experiența senzorială, pentru că ea nu preia în sine tocmai ceea ce este caracteristic experienței, adică particularul. Tot ceea ce este particular, îi este străin. Prin urmare, trebuie să-și dea conținutul din ea însăși.

Se spune de obicei că obiectul experienței este individual, percepție vie, pe când noțiunea este abstractă, în comparație cu percepția senzorială cea plină de conținut, că ea e săracă, goală, lipsită de consistență. Dar unde este căutată aici bogăția însușirilor concrete? În numărul lor, care, pentru că spațiul este infinit, poate fi infinit de mare. Dar noțiunea nu este de aceea mai puțin determinată. La ea, numărul din primul caz este înlocuit prin calități. Și, după cum în noțiune nu se află numărul, percepției îi lipsește elementul dinamic-calitativ al caracteristicilor. Noțiunea este tot atât de individuală, tot atât de plină de conținut ca și percepția. Deosebirea constă numai în faptul că pentru a sesiza conținutul percepției nu este nevoie decât de simțuri treze, de o atitudine absolut

pasivă în faţa lumii exterioare, în vreme ce sâmburele ideatic al lumii trebuie să se nască în spirit prin propria sa activitate spontană, dacă e ca acest sâmbure să se arate. Este un fel de a vorbi cu totul leneş şi inconsistent acela care spune: noţiunea este duşmanul percepţiei vii. Ea este esenţa acesteia, adevăratul ei principiu activ şi dinamic; noţiunea adaugă conţinutului percepţiei propriul ei conţinut, fără a-l anihila pe cel dintâi – pentru că n-o priveşte deloc acest conţinut, ca atare – şi tocmai ea să fie duşmanul percepţiei! Ea este duşmanul percepţiei numai dacă o filosofie care se înţelege pe sine în mod greşit vrea să depene din idee, ca dintr-un caier, întregul conţinut bogat al lumii senzoriale. Pentru că atunci în locul naturii vii, aceasta oferă o schemă făcută din fraze goale.

Numai în felul arătat de noi se poate ajunge la o explicaţie satisfăcătoare în legătură cu ceea ce este de fapt cunoaşterea bazată pe experienţă. Nimeni n-ar înţelege de ce e necesar să mergem mai departe, spre cunoaşterea noţională, dacă noţiunea n-ar adăuga nimic nou percepţiei senzoriale. Cunoaşterea bazată exclusiv pe experienţa senzorială n-ar avea dreptul să facă nici un pas dincolo de milioanele de însuşiri particulare care se află în faţa noastră în percepţia senzorială. Dacă este consecventă, cunoaşterea bazată pe experienţă trebuie să-şi nege propriul ei conţinut. Fiindcă: la ce bun să creezi încă o dată, ca noţiune, ceva care există oricum în percepţie? După aceste reflecţii, pozitivismul consecvent ar trebui să sisteze, pur şi simplu, orice muncă de cercetare ştiinţifică şi să se bazeze numai pe ceea ce este accidental. Pentru că nu procedează aşa, el face în realitate ceea ce teoretic neagă. În fond, atât materialismul cât şi realismul, recunosc în mod implicit ceea ce noi afirmăm. Felul lor de a cerceta este îndreptăţit numai de pe poziţia *noastră*, fiind în

contradicţia cea mai flagrantă cu propriile lor concepţii fundamentale.

De pe poziţia noastră, necesitatea cunoaşterii ştiinţifice şi depăşirea limitelor experienţei senzoriale îşi găsesc o explicaţie absolut necontradictorie. Lumea senzorială este aceea care ne vine în întâmpinare, drept ceea ce ne este dat în primă instanţă şi în mod nemijlocit; ea ne priveşte ca o enigmă covârşitoare, din cauză că nu vom putea găsi niciodată în ea însăşi principiul dinamic, activ. Aici intervine raţiunea şi, prin lumea ideilor, pune în faţa lumii senzoriale entitatea principială, care constituie dezlegarea enigmei. Pe cât de obiectivă este lumea senzorială, tot pe atât de obiective sunt şi aceste principii. Pentru conţinutul lor nu are nici o importanţă faptul că ele se pot arăta numai raţiunii, *nu* şi simţurilor. E drept că, dacă n-ar exista fiinţe gânditoare, aceste principii n-ar ieşi niciodată la lumină; dar pentru aceea ele n-ar constitui mai puţin esenţa lumii fenomenale.

Am opus astfel concepţiei transcendentale despre lume, reprezentată de Locke, Kant, Schelling din ultima sa perioadă, Schopenhauer, Volkelt, de neokantieni şi de naturaliştii moderni, o concepţie cu adevărat imanentă.

Cei dintâi caută esenţa ultimă a lumii în ceva străin de conştienţă, transcendental, pe când filosofia imanentă o caută în ceea ce se dezvăluie raţiunii. Concepţia transcendentală despre lume priveşte cunoaşterea noţională drept imagine a lumii; concepţia imanentă afirmă că aceasta este cea mai înaltă formă de manifestare a lumii. Prima concepţie poate oferi, de aceea, numai o teorie a cunoaşterii formală, bazată pe întrebarea: *Care este raportul dintre gândire şi existenţă?* Cea de-a doua pune la începutul teoriei cunoaşterii întrebarea: Ce este cunoaşterea? Cea dintâi porneşte de la prejudecata că există o diferenţă esenţială între gândire şi experienţă; cea

de-a doua o porneşte fără prejudecată pe linia unicului lucru sigur, gândirea, şi ştie că nu poate găsi nici un fel de existenţă în afara gândirii.

Sintetizând rezultatele obţinute în urma reflecţiilor legate de teoria cunoaşterii, se impun următoarele concluzii: Trebuie să pornim de la forma nemijlocită, absolut lipsită de determinări a realităţii, de la ceea ce ne furnizează simţurile înainte ca noi să ne fi pus în mişcare gândirea, de la ceea ce *numai* vedem, de la ceea ce *numai* auzim etc. Esenţialul este deci să ne dăm seama ce anume ne furnizează simţurile şi ce ne furnizează gândirea. Simţurile nu ne spun că între lucruri există vreo legătură, de exemplu, că *aceasta* este o cauză iar *acela* un efect. Pentru simţuri, toate lucrurile au aceeaşi importanţă în alcătuirea lumii. Observaţia *neînsoţită de gândire* nu ştie că grăuntele unei plante se află pe o treaptă de desăvârşire superioară în raport cu grăuntele de praf de pe stradă. Pentru simţuri, amândouă au aceeaşi importanţă, dacă din punct de vedere exterior arată la fel. Pe această treaptă de cercetare, Napoleon nu este mai important pentru istoria lumii decât Hinz sau Kunz din cel mai îndepărtat sat pierdut în munţi. Până aici a ajuns teoria cunoaşterii din ziua de azi. Dar ea nu a reflectat în nici un caz asupra acestor adevăruri până în ultimele lor consecinţe: o dovedeşte faptul că aproape toţi cei care se ocupă de teoria cunoaşterii fac greşeala de a atribui imediat acestei formaţiuni, deocamdată lipsite de însuşiri şi nedeterminată, care ni se înfăţişează pe prima treaptă de percepere a realităţii, predicatul că este *reprezentare*. Dar asta înseamnă să încalci în modul cel mai grosolan propriaţi concepţie, de-abia câştigată. Pe cât de puţin ştim, dacă ne oprim pe treapta percepţiei senzoriale nemijlocite, că piatra care cade este cauza adânciturii apărute în locul unde a căzut, tot pe atât de puţin ştim că ea este o

reprezentare. După cum la prima constatare putem ajunge numai după multe reflecţii, tot astfel la concluzia că lumea dată nouă este doar o reprezentare am putea ajunge, chiar dacă ea ar fi adevărată, numai reflectând la acest lucru. Simţurile mele nu-mi spun dacă ceea ce ele îmi transmit este o realitate sau o simplă reprezentare. Lumea senzorială apare în faţa noastră ca împuşcătura din pistol. Dacă vrem s-o vedem în puritatea ei, neamestecată cu altceva, trebuie să ne ferim de a-i alătura vreun predicat caracterizant. Putem spune doar atât: ea apare în faţa noastră, ne este dată. Prin aceasta n-am stabilit absolut nimic în legătură cu ea. Doar dacă procedăm în acest fel nu ne închidem calea spre aprecierea liberă de prejudecăţi a acestei lumi date.[91] Dacă de la bun început îi atribuim vreo caracteristică, nu mai suntem lipsiţi de prejudecăţi. Dacă spunem, de exemplu: realitatea dată este o reprezentare, atunci întreaga cercetare ulterioară nu mai poate fi efectuată decât sub premisa acestei afirmaţii. Şi atunci, n-am ajunge la o teorie a cunoaşterii neprezumţioasă, ci am răspunde la întrebarea: Ce este cunoaşterea? având deja *ideea preconceputǎ* că ceea ce este dat simţurilor este reprezentare. Aceasta este eroarea fundamentală a teoriei cunoaşterii formulate de Volkelt. La începutul acesteia, el proclamă în mod sever cerinţa ca teoria cunoaşterii să fie *liberă de idei preconcepute*. Dar pune în fruntea ei principiul: „că noi avem o diversitate de *reprezentări*". Aşa că teoria cunoaşterii creată de el nu este decât un răspuns

[91] Rudolf Steiner foloseşte în acest context două cuvinte de importanţă esenţială pentru teoria cunoaşterii: „voraussetzungslos" şi „unbefangen", pentru care nu există o traducere potrivită în limba română. De aceea suntem nevoiţi să folosim expresiile: „lipsit de idei preconcepute" şi „neprezumţios". Rugăm cititorul să aibă în vedere sensul caracterizat de Rudolf Steiner în acest paragraf. (nota trad.)

la întrebarea: Cum este posibilă cunoaşterea, având în vedere premisa că lumea dată este o diversitate de reprezentări? Pentru noi, problema se va pune cu totul altfel. Noi luăm lumea dată aşa cum este: ca diversitate a ceva, care ni se va dezvălui de la sine, dacă ne lăsăm conduşi de acest ceva. Avem astfel perspectiva de a ajunge la o cunoaştere *obiectivă*, pentru că lăsăm să vorbească obiectul însuşi. Putem spera că această plăsmuire în faţa căreia am fost puşi ne va dezvălui tot ceea ce ne este necesar, dacă nu închidem accesul liber al manifestărilor ei – prin idei preconcepute – spre puterea noastră de judecată. Căci chiar dacă ar fi ca realitatea să rămână în veci o enigmă pentru noi, un asemenea adevăr ar avea valoare numai dacă ar fi cucerit în contact cu lucrurile. Ar fi însă absolut fără sens afirmaţia: conştienţa noastră este constituită aşa şi aşa, de aceea nu putem înţelege lucrurile din lume. Dacă forţele noastre spirituale sunt sau nu suficiente pentru a înţelege esenţa lucrurilor – iată ceva ce trebuie încercat în contact cu lucrurile înseşi. Pot avea forţele spirituale cele mai desăvârşite; dacă lucrurile nu-mi spun nimic despre ele înseşi, facultăţile mele nu-mi folosesc la nimic. Şi invers: pot şti că forţele mele sunt slabe; dar nu pot fi sigur că ele nu sunt totuşi suficiente pentru a cunoaşte lucrurile.

Am mai înţeles apoi următoarele: Ceea ce ni se dă în mod nemijlocit ne lasă nesatisfăcuţi, aşa cum am văzut. Ne întâmpină ca o provocare, ca o enigmă care vrea să fie dezlegată. Ne spune: Sunt aici, dar aşa cum stau acum în faţa ta nu sunt eu sub forma mea adevărată. Când auzim această voce din afară, când ne dăm seama că ne aflăm în faţa unei jumătăţi, în faţa unui lucru care ne ascunde latura sa cea mai bună, în interiorul nostru se face simţită activitatea acelui organ prin care ne lămurim în legătură cu cealaltă parte a realităţii, prin care putem să întregim

jumătatea. Ne dăm seama că ceea ce nu vedem, ceea ce nu auzim etc. trebuie să întregim prin gândire. Gândirea este cea chemată să dezlege enigma pe care o pune în faţa noastră percepţia.

Ajungem la o înţelegere limpede a acestui raport numai dacă încercăm să aflăm de ce realitatea accesibilă simţurilor ne lasă *nesatisfăcuţi* şi de ce aceea gândită ne *satisface*. Realitatea accesibilă simţurilor ni se înfăţişează ca ceva gata făcut. Ea există, pur şi simplu; noi n-am făcut nimic pentru ca ea să fie aşa cum este. De aceea simţim că ne aflăm în faţa unui lucru străin, pe care nu noi l-am produs, ba la producerea căruia nici măcar n-am fost de faţă. Ne aflăm în faţa unui lucru care şi-a luat forma definitivă. Dar de înţeles noi putem înţelege numai ceva despre care ştim în ce fel a devenit aşa cum este, în ce fel a apărut; dacă ştim unde sunt firele de care atârnă ceea ce se află în faţa noastră. Cu gândirea noastră lucrurile stau altfel. O înlănţuire de gânduri nu mă întâmpină niciodată fără ca eu însumi să contribui la naşterea ei; ea intră în aria percepţiei mele numai dacă eu o scot din abisul întunecos a ceea ce nu e perceput. Un gând nu apare în minte drept ceva gata făcut, ca percepţia senzorială, ci sunt conştient că dacă îl fixez într-o formă finită, eu însumi l-am adus la această formă. Ceea ce se află în faţa mea nu-mi apare ca ceva *prim*, ci ca *ceva final*, ca sfârşit al unui proces, care este atât de strâns unit cu mine încât eu am fost tot timpul în sânul lui. Dar tocmai aceasta este ceea ce eu trebuie să cer de la un lucru care intră în orizontul percepţiilor mele, dacă vreau să-l înţeleg. Nimic nu trebuie să-mi rămână obscur; nimic nu trebuie să se prezinte ca ceva finit; eu însumi trebuie să-l urmăresc până pe treapta unde a devenit ceva finit. Iată de ce forma imediată a realităţii, pe care o numim de obicei *experienţă*, ne obligă s-o prelucrăm pe calea ştiinţei. Când ne punem în mişcare gândirea, ne

întoarcem la condiţiile realităţii date, care în primă instanţă ne rămân ascunse; ne înălţăm de pe treapta lucrului creat pe aceea a creării lui, ajungem în situaţia ca percepţia concret-senzorială să devină pentru noi transparentă, în acelaşi fel în care devine transparent gândul. Astfel, nevoia noastră de a cunoaşte este satisfăcută. Aşadar putem considera că am încheiat cercetarea ştiinţifică a unui lucru numai după ce am pătruns în întregime cu gândirea, fără să rămână nici un rest, ceea ce am perceput în mod direct. Un proces din lume este pătruns de noi în întregime numai dacă el este propria noastră activitate. Un gând se prezintă drept rezultatul final al unui proces în sânul căruia noi ne aflăm. Gândirea este însă unicul proces în sânul căruia noi putem să ne situăm total, cu care ne putem contopi. De aceea, observaţiei ştiinţifice realitatea percepută trebuie să i se înfăţişeze ca născându-se din dezvoltarea gândurilor, ca o idee pură însăşi. A cerceta esenţa unui lucru înseamnă a începe prin a te situa în centrul lumii gândurilor şi a lucra din acest punct până când în faţa sufletului se iveşte o formaţiune de gânduri care ne apare identică cu lucrul perceput. Dacă vorbim de esenţa unui lucru sau de esenţa lumii înseşi, nu putem deci să avem în vedere nimic altceva decât înţelegerea realităţii ca *gând*, ca *idee*. În idee, noi înţelegem ceva din care trebuie să deducem toate celelalte lucruri: principiul lucrurilor. Ceea ce filosofii numesc absolutul, existenţa veşnică, temelia Universului, ceea ce religiile numesc Dumnezeu, noi numim, pe baza cercetărilor noastre de teoria cunoaşterii: *idee*. Tot ceea ce în lume nu apare în mod *nemijlocit* ca idee este cunoscut, în ultimă instanţă, ca izvorând totuşi din aceasta. O gândire mai adâncă deduce din idee ceea ce o cercetare superficială consideră că n-are nici o legătură cu ideea. Nici o altă formă a existenţei nu ne poate satisface în afară de aceea

dedusă din idee. Nimic nu trebuie să rămână pe dinafară, totul trebuie să devină o parte a marelui tot pe care-l cuprinde Ideea. Dar ea nu cere să trecem dincolo de ea. Ea este entitatea clădită pe sine însăşi, avându-şi temeiul solid în sine însăşi. Aceasta nu pentru că o avem în mod nemijlocit prezentă în conştienţa noastră. Ci datorită ei înseşi. Dacă nu şi-ar spune singură esenţa, atunci ea ni s-ar înfăţişa la fel ca toate celelalte forme ale realităţii: având nevoie să fie explicată. Dar se pare că această afirmaţie o contrazice pe cea de mai sus: că ideea se înfăţişează într-o formă care ne satisface, pentru că noi contribuim activ la naşterea ei. Acest lucru nu este însă cauzat de organizarea conştienţei noastre. Dacă ideea n-ar fi o entitate întemeiată în ea însăşi, nici n-am putea avea deloc o asemenea conştienţă. Dacă ceva nu-şi are centrul din care izvorăşte în sine, ci în *afara* sa, atunci eu nu mă pot declara mulţumit cu el, când acesta mi se înfăţişează; trebuie să merg dincolo de el, până la acel centru. Numai dacă dau de ceva care nu mă trimite dincolo de el însuşi, ajung să am conştienţa următorului fapt: Acum eşti în interiorul centrului; aici te poţi opri. *Conştienţa faptului că mă aflu în interiorul unui lucru este numai consecinţa constituţiei obiective a acestui lucru, aceea de a-şi aduce cu sine principiul*. Intrând în posesia ideii, noi ajungem în miezul lumii. Ceea ce percepem aici este acel ceva din care izvorăsc toate. Noi devenim una cu acest principiu; de aceea ideea, care este realitatea cea mai obiectivă, ni se înfăţişează totodată şi drept realitatea cea mai subiectivă.

Realitatea senzorială este atât de enigmatică pentru noi tocmai din cauză că nu găsim în ea însăşi centrul ei. Ea încetează să mai fie o enigmă, dacă înţelegem că ea şi lumea gândurilor care ajunge să iasă la lumină *în noi* au unul şi *acelaşi* centru.

Acest centru nu poate fi decât *unul şi acelaşi*. Şi trebuie să fie aşa: întreg restul lumii trimite la el, ca la cauza ce-l explică. Dacă ar exista mai multe centre ale lumii – mai multe principii prin care lumea să poată fi explicată – şi dacă un tărâm al realităţii ne-ar trimite la *acest* principiu universal, iar un al doilea la *acela*, atunci, de îndată ce ne-am afla pe un anumit tărâm al realităţii, am fi trimişi la unul dintre centre. Nici nu ne-ar trece prin minte să mai întrebăm şi de un altul. Un tărâm al realităţii n-ar şti nimic despre celălalt. Pur şi simplu, ele ar fi inexistente unul pentru celălalt. Iată de ce nu are nici un sens să spunem că există mai mult decât o lume. Şi de aceea *ideea* este în toate locurile din lume, în toate cunoştinţele, *una şi aceeaşi*. Faptul că există diferite conştienţe şi că fiecare din ele îşi reprezintă ideea, nu schimbă deloc situaţia. Conţinutul de idei al lumii este clădit pe el însuşi, este desăvârşit în sine. Noi nu-l producem; căutăm doar să-l înţelegem. Gândirea nu-l produce, ci îl percepe. Ea nu este o producătoare, ci un organ de percepţie. La fel cum diferiţi ochi văd unul şi acelaşi obiect, conştienţe diferite gândesc unul şi acelaşi conţinut al lumii. Variatele conştienţe gândesc unul şi acelaşi lucru; doar că se apropie de principiul unic din direcţii diferite. De aceea, el li se înfăţişează modificat în diferite feluri. Această modificare nu reprezintă însă o diversitate a obiectelor, ci numai o înţelegere din unghiuri de vedere diferite. Diversitatea părerilor omeneşti poate fi explicată exact la fel ca şi diferenţele pe care le prezintă un peisaj pentru doi observatori aflaţi în locuri diferite. Dar dacă suntem în stare să răzbatem până la lumea ideilor, putem fi siguri că, în ultimă instanţă, avem o lume de idei comună cu toţi oamenii. Şi atunci se mai poate, cel mult, să înţelegem această lume într-un mod absolut unilateral, să ne aflăm situaţi pe o poziţie din care ea ne apare în lumina cea mai nefavorabilă.

Firește, niciodată noi nu ne aflăm în fața unei lumi senzoriale golite de orice conținut ideatic. Cel mult la vârsta primei copilării, când în noi încă nu s-a ivit nici o umbră de gândire, ne apropiem de percepția concret-senzorială pură. În viața de toate zilele avem de-a face cu o experiență senzorială pe jumătate îmbibată de gândire, care pare că s-a înălțat deja, mai mult sau mai puțin, din întunericul percepției la claritatea percepției spirituale. Științele se străduiesc să învingă cu totul această întunecime și să nu lase nimic neîntrețesut cu gânduri. Dar ce sarcină a îndeplinit teoria cunoașterii, în raport cu celelalte științe? Ea ne-a făcut să înțelegem scopul și misiunea științei. Ne-a arătat ce importanță are conținutul oricărei activități științifice. *Teoria cunoașterii, așa cum o concepem noi aici, este știința despre rostul tuturor celorlalte științe*. Ea ne-a făcut să înțelegem că datele obținute de diferitele științe sunt temelia obiectivă a existenței universale. Științele ajung la o serie de noțiuni; teoria cunoașterii ne învață care este misiunea propriu-zisă a noțiunilor. Prin această concluzie caracteristică, teoria noastră despre cunoaștere, concepută în sensul gândirii goetheene, se deosebește de toate celelalte teorii ale cunoașterii din epoca prezentă. Ea nu vrea să stabilească doar o legătură formală între gândire și existență; ea nu vrea să rezolve problema teoriei cunoașterii doar din punct de vedere logic, ci vrea să ajungă la un rezultat pozitiv. Ea arată *ce-ul* care constituie conținutul gândirii noastre și constată *că* acest ce este totodată conținutul obiectiv al lumii. Astfel, teoria cunoașterii devine știința cea mai importantă pentru om. Ea îl lămurește pe om asupra lui însuși, îi arată locul lui în lume; prin aceasta, ea este un izvor de mulțumire pentru om. De-abia *ea* îi spune care este menirea lui. Posedând adevărurile ei, omul se simte înnobilat; activitatea lui de

cercetare ştiinţifică dobândeşte un sens nou. De-abia acum el ştie că este unit în modul cel mai direct cu sâmburele existenţei universale, că *el* e acela care dezvăluie acest sâmbure, care le rămâne ascuns tuturor celorlalte creaturi, că în el ajunge să se manifeste Spiritul Lumii, că acesta locuieşte în interiorul lui. Vede că el însuşi este cel care desăvârşeşte procesul cosmic; vede că el este fiinţa chemată să desăvârşească ceea ce trebuie să încoroneze creaţiunea. Dacă religia ne învaţă că Dumnezeu l-a creat pe om după chipul şi asemănarea sa, teoria noastră despre cunoaştere ne învaţă că Dumnezeu a dus creaţiunea numai până într-un anumit punct. El l-a făcut pe om şi acesta, cunoscându-se pe sine şi uitându-se în jur, îşi asumă sarcina de a acţiona mai departe, de a desăvârşi ceea ce a început forţa originară. Omul se cufundă în lume şi află ce poate fi clădit în continuare pe solul care i-a fost dat, vede ce i-a sugerat Spiritul originar şi aduce la îndeplinire cele sugerate. Văzută aşa, teoria cunoaşterii este, totodată, învăţătura despre importanţa şi menirea omului; şi ea se achită de această sarcină (a „menirii omului"), într-un mod mult mai precis decât a făcut-o Fichte, la răscrucea dintre secolele XVIII şi XIX. Prin edificiul de gânduri ale acestui spirit puternic nu ajungi deloc la acea mulţumire deplină pe care trebuie să ne-o dea o adevărată teorie a cunoaşterii.

Faţă de orice existenţă particulară, noi avem sarcina de a o transforma în aşa fel încât să se vadă că ea izvorăşte din idee, să se volatilizeze cu totul ca existenţă particulară şi să se contopească în idee, în elementul căreia ne simţim transpuşi. *Spiritul nostru are sarcina de a se dezvolta în aşa fel încât, în cele din urmă, să fie în măsură să vadă întreaga realitate aşa cum izvorăşte ea din idee*. Trebuie să ne dovedim lucrători permanenţi, în sensul că transformăm orice obiect al experienţei concret-senzoriale în aşa fel încât el să se manifeste ca parte componentă a imaginii

noastre ideatice despre lume. Prin aceasta, am ajuns la punctul de unde porneşte modul goethean de a cerceta lumea. Trebuie să aplicăm cele spuse reprezentându-ne că raportul dintre idee şi realitate este în cercetarea goetheană o acţiune; Goethe se apropie de obiecte aşa cum am motivat noi. Căci el consideră propria sa activitate lăuntrică o euristică vie, care, recunoscând o regulă necunoscută, presimţită (ideea), încearcă să o găsească în lumea exterioară şi să o introducă în lumea exterioară (Maxime în proză, NW, vol. 4, secţiunea 2, p. 374). Dacă Goethe cere ca omul să-şi educe organele (Maxime în proză, idem, p. 350), prin aceasta se înţelege numai că omul să nu se dăruiască pur şi simplu celor ce i se oferă prin simţuri, ci el să dea simţurilor sale acea direcţie din care ele îi arată lucrurile în adevărata lor lumină.

X. CUNOAŞTERE ŞI ACŢIUNE ÎN LUMINA GÎNDIRII GOETHEENE

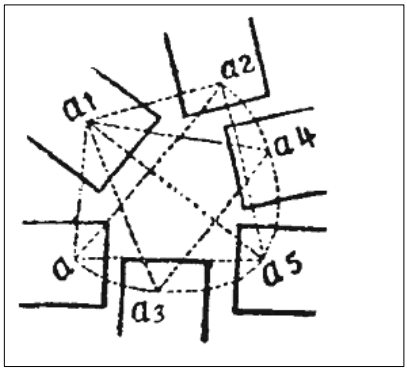
1. Metodologie

Am stabilit care este raportul dintre lumea de idei obţinută prin gândirea ştiinţifică şi datele experienţei imediate. Am făcut cunoştinţă cu începutul şi sfârşitul unui proces: experienţa senzorială golită de idei şi perceperea saturată de idei a realităţii. Dar între acestea două se află activitate umană. Prin activitatea lui, omul trebuie să facă în aşa fel încât sfârşitul să izvorască din început. Felul *cum* face el acest lucru este metoda. Se înţelege de la sine că acest mod al nostru de a concepe raportul dintre începutul şi sfârşitul ştiinţei va cere, de asemenea, o metodă proprie. De unde va trebui să pornim spre a dezvolta o astfel de metodă? Gândirea ştiinţifică trebuie să rezulte, pas cu pas, drept depăşire a acelei forme întunecate a realităţii, pe care am numit-o realitate dată în mod nemijlocit, şi drept

înălţare a acesteia în sfera limpezimii de cristal a ideii. Metoda va trebui să constea, aşadar, în faptul că, în faţa oricărui obiect, noi răspundem la întrebarea: În ce măsură participă acesta la lumea unitară a ideilor; ce loc ocupă în imaginea ideatică pe care eu mi-o fac despre lume? Dacă am văzut aceasta, dacă am înţeles în ce fel un lucru se asociază ideilor mele, nevoia mea de a cunoaşte este satisfăcută. Rămâne nesatisfăcută într-un singur caz: dacă îmi iese în întâmpinare un lucru care nu vrea să se asocieze nicăieri concepţiei mele. Trebuie depăşită această stare de nemulţumire a gândirii, care se naşte prin faptul că există ceva despre care ar trebui să-mi spun: văd că el există; dacă stau în faţa lui, mă priveşte ca un semn de întrebare; dar nicăieri în armonia gândurilor mele nu găsesc punctul în care aş putea să-l includ şi pe el; întrebările pe care simt nevoia să mi le pun văzându-l, rămân fără răspuns; pot să-mi sucesc şi răsucesc cât vreau sistemul meu de idei. De aici ne dăm seama de ce avem nevoie atunci când privim un lucru. Dacă mă aflu în faţa lui, el se uită la mine ca ceva individual. În mine, lumea gândurilor se mişcă spre punctul în care se află noţiunea lucrului respectiv. Eu nu mă liniştesc până când ceea ce m-a întâmpinat, la început, ca lucru individual, apare ca mădular în cadrul lumii gândurilor. În acest fel, obiectul individual ca atare se dizolvă şi apare într-un mare tot. Acum el este luminat de restul masei de gânduri, acum el este un mădular care slujeşte întregul; iar mie îmi este absolut limpede care este rostul său în sânul acestui tot armonios. Iată ce se petrece în noi, atunci când ne apropiem de un obiect al experienţei imediate şi cugetăm asupra lui. Întregul progres al ştiinţei are la bază sesizarea punctului în care un fenomen oarecare poate fi integrat în armonia lumii gândurilor. Nu avem voie să înţelegem greşit această afirmaţie. Ei nu i se poate atribui sensul că orice fenomen trebuie să poată fi

explicat cu ajutorul noţiunilor tradiţionale; ca şi cum lumea noastră de idei ar fi ceva încheiat şi tot ceea ce mai trebuie să aflăm ar trebui să coincidă cu o noţiune pe care o avem deja. Lumea noastră de idei se poate mişca şi spre un punct care n-a fost gândit până acum de absolut nici un om. Iar progresul ideatic din istoria ştiinţei se bazează tocmai pe faptul că gândirea aduce la suprafaţă formaţiuni de idei noi. Fiecare dintre aceste formaţiuni de idei este legată prin mii de fire de toate celelalte idei posibile. Cu o noţiune într-un fel, cu alta în alt fel. Iar metoda ştiinţei constă în faptul că noi arătăm noţiunea unui fenomen individual în legătura sa cu restul lumii ideilor. Numim acest proces deducere (dovedire) a noţiunii. Dar orice gândire ştiinţifică constă numai în faptul că noi găsim trecerile care există de la o noţiune la alta, în faptul că facem ca o noţiune să izvorască din alta. O mişcare încoace şi încolo a gândirii noastre de la noţiune la noţiune: iată ce este metoda ştiinţifică. Se va spune că aceasta este vechea poveste a suprapunerii dintre lumea noţiunii şi lumea experienţei: trebuie să pornim de la premisa că lumea din afara noastră (transsubiectivul) corespunde cu lumea noţiunilor noastre, dacă e să credem că pendularea încoace şi încolo, de la o noţiune la alta, duce la o imagine a realităţii. Dar aceasta nu este decât o înţelegere eronată a raportului dintre lucrul particular şi noţiune. Dacă mă aflu în faţa unei formaţiuni din lumea senzorială, nu ştiu absolut deloc ce este acesta. De-abia după ce am depăşit, după ce în mintea mea a apărut noţiunea sa, ştiu ce se află în faţa mea. Dar nu înseamnă că acea formaţiune individuală şi noţiunea sunt două lucruri diferite. Nu, ele sunt acelaşi lucru; ceea ce mă întâmpină în particular nu este decât noţiunea. Eu văd acel lucru ca pe o parte izolată, separată de restul realităţii tocmai din cauză că nu-l cunosc încă în entitatea sa, că el nu-mi apare încă drept ceea ce este. De aici rezultă

posibilitatea de a caracteriza mai departe metoda noastră ştiinţifică. Fiecare formaţiune individuală a realităţii reprezintă în cadrul sistemului de gândire un anumit conţinut. Ea îşi are temeiul în totalitatea lumii ideilor şi nu poate fi înţeleasă decât în contextul ei. Astfel, orice lucru trebuie să ne invite în mod necesar la o dublă activitate de gândire. Mai întâi trebuie cuprins în contururi precise gândul care îi corespunde şi apoi trebuie găsite toate firele care duc de la acest gând la totalitatea lumii ideilor. Cele două mari cerinţe pe care le pune în faţa noastră realitatea sunt: claritate în ceea ce priveşte particularul şi profunzime în ceea ce priveşte întregul. Cea dintâi este sarcina intelectului, cea de-a doua sarcina raţiunii. Intelectul creează formaţiuni de gânduri în legătură cu lucrurile individuale care există în realitate. El se achită cu atât mai bine de sarcina sa, cu cât le circumscrie pe acestea mai precis, cu cât trasează contururi mai precise. Raţiunea trebuie apoi să integreze aceste formaţiuni de gânduri în ansamblul armonios al lumii ideilor. Aici trebuie să presupunem, firește, următorul lucru: în conţinutul formaţiunilor de gânduri create de intelect, există deja acea unitate, în el trăieşte deja una şi aceeaşi viaţă; numai că intelectul desparte totul în mod artificial. Raţiunea, fără a anula claritatea, nu face decât să restabilească unitatea. Intelectul ne îndepărtează de realitate, raţiunea ne readuce la ea. În mod grafic situaţia s-ar prezenta astfel:

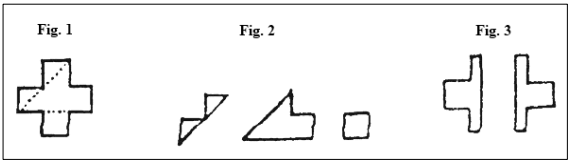


În formaţiunea din jur, toate sunt legate între ele; în toate părţile trăieşte acelaşi principiu. Intelectul operează separarea diferitelor formaţiuni, pentru că în realitatea dată ele apar în mod individual[92], iar raţiunea recunoaşte unitatea[93]. Dacă avem următoarele două percepţii: 1. razele solare revărsându-se în jos şi 2. o piatră încălzită, intelectul separă aceste *două* lucruri, căci ele ni se înfăţişează ca dualitate; intelectul consideră că una este cauză şi cealaltă efect; apoi intervine raţiunea, dărâmă peretele despărţitor şi recunoaşte *unitatea în dualitate*. Toate noţiunile pe care le creează intelectul: cauză şi efect, substanţă şi însuşire, trup şi suflet, idee şi realitate, Dumnezeu şi lume etc., există numai pentru a dezmembra în mod artificial realitatea unitară, iar raţiunea, fără să şteargă conţinutul creat cu această ocazie, fără să întunece în mod mistic claritatea intelectului, trebuie să caute în multiplicitate unitatea interioară. Şi astfel se întoarce la realitatea unitară de care se îndepărtase intelectul. Dacă vrem să avem o terminologie precisă, putem desemna formaţiunile intelectului drept *noţiuni*, iar creaţiile raţiunii

[92] Această separare este caracterizată prin liniile de delimitare, nepunctate.

[93] Aceasta este simbolizată prin liniile punctate.

drept *idei*. Şi vedem atunci că drumul ştiinţei este acesta: a ne înălţa prin noţiune spre idee. Şi aici este locul unde sesizăm cu cea mai mare claritate deosebirea dintre elementul subiectiv şi cel obiectiv al cunoaşterii noastre. Putem vedea că separarea nu poate fi decât subiectivă, că ea este făcută numai de intelectul nostru. Dacă eu descompun una şi aceeaşi realitate obiectivă în formaţiuni ale gândirii care sunt diferite de acelea ale unui alt om, aceasta nu împiedică raţiunea mea să ajungă din nou, în faza unificării, la aceeaşi unitate obiectivă de la care am plecat amândoi. Vom reprezenta simbolic formaţiunea unitară a realităţii (figura 1). Eu o separ, cum face intelectul, ca în figura 2; altcineva o separă altfel, ca în figura 3. Le reunim, cum face raţiunea, şi obţinem aceeaşi formaţiune.



Prin aceasta devine explicabil pentru noi faptul că oamenii pot avea noţiuni, concepţii despre realitate atât de diferite, cu toate că aceasta nu poate fi totuşi decât una. *Diversitatea îşi are originea în diversitatea lumilor noastre intelectuale*. Ajungem astfel să înţelegem mai bine evoluţia diferitelor puncte de vedere ştiinţifice. Înţelegem de unde provin diferitele puncte de vedere filosofice şi nu simţim nevoia să considerăm că doar unul dintre ele este adevărat. Ştim de asemenea ce punct de vedere trebuie să adoptăm noi faţă de pluralitatea concepţiilor omeneşti. Nu vom întreba în mod exclusivist: Ce este adevărat, ce este fals? Vom căuta întotdeauna să aflăm cum izvorăşte lumea intelectului unui gânditor din armonia universală; vom

căuta să înţelegem şi nu să emitem aprecieri considerând imediat că este o eroare ceea ce nu e în concordanţă cu propria noastră concepţie. Acestei surse a diversităţii punctelor noastre de vedere ştiinţifice i se alătură una nouă, aceea că fiecare individ are o altă arie de observaţie. Din realitatea întreagă, fiecăruia îi iese în cale doar o porţiune a ei. Pe aceasta o prelucrează intelectul lui şi aceasta este cea care-i mijloceşte drumul spre idee. Astfel încât, chiar dacă percepem cu toţii aceeaşi idee, aceasta se întâmplă mereu pe alte tărâmuri ale realităţii. Prin urmare, numai *rezultatul final* la care ajungem poate fi *acelaşi*; căile însă pot fi *diferite*. De fapt nu are nici o importanţă dacă diferitele judecăţi şi noţiuni din care se compun cunoştinţele noastre coincid, ci important este numai faptul că, în cele din urmă, ele ne aduc în situaţia de *a înota în apele navigabile ale ideii*. În aceste ape navigabile trebuie să se întâlnească în cele din urmă toţi oamenii, dacă o gândire energică îi duce dincolo de punctul lor de vedere individual. Este posibil ca o experienţă de viaţă limitată, sau un spirit neproductiv, să ne ducă la o concepţie *unilaterală*, incompletă; dar chiar şi cea mai modestă sumă a ceea ce aflăm prin experienţa noastră trebuie să ne ducă în cele din urmă la idee; căci în sfera acesteia nu ne ridicăm printr-o experienţă mai mult sau mai puţin bogată, ci numai prin capacităţile noastre ca personalitate umană. O experienţă limitată poate face numai ca noi să *exprimăm* ideea în mod unilateral, să dispunem de mijloace modeste pentru a face să se manifeste lumina ce străluceşte în noi; dar ea nu ne poate împiedica să facem ca această lumină să răsară în noi. Dacă *concepţia* noastră ştiinţifică sau, în general, concepţia noastră despre lume este şi completă, aceasta este, alături de aceea a profunzimii ei spirituale, o cu totul altă problemă. Dacă ne apropiem acum iarăşi de Goethe, vom recunoaşte în multe dintre afirmaţiile sale,

dacă le luăm împreună cu expunerile noastre din acest capitol, nişte simple consecinţe ale acestora din urmă. Noi considerăm că acesta este singurul raport just dintre autor şi comentator. Când Goethe spune: „Dacă cunosc raportul meu cu mine însumi şi cu lumea exterioară, îl numesc adevăr. Şi astfel fiecare poate avea propriul lui adevăr şi adevărul este totuşi mereu acelaşi" [Maxime în proză; NW, vol. 4, sect. a II-a], aceste cuvinte trebuie înţelese doar pe baza a ceea ce am explicat eu aici.

2. Metodă dogmatică şi metodă imanentă

O judecată ştiinţifică ia naştere prin faptul că noi legăm între ele două noţiuni sau o percepţie şi o noţiune. În prima categorie intră judecata: nici un efect fără cauză; în cea de-a doua: laleaua este o plantă. Viaţa zilnică mai cunoaşte apoi şi judecăţi prin care este legată o percepţie de altă percepţie, de exemplu: Trandafirul este roşu. Când noi emitem o judecată, o facem dintr-un motiv sau altul. Pot exista două păreri diferite în legătură cu acest motiv. Una presupune că *motivele obiective* pentru care judecata emisă este *adevărată* se află dincolo de ceea ce ne este dat prin noţiunile sau percepţiile implicate în judecată. Conform cu această părere, *motivul pentru care o judecată este adevărată nu coincide cu motivele subiective pe baza cărora noi emitem judecata*. Motivele noastre *logice* – spune ea – nu au nimic comun cu cele *obiective*. Poate că această părere propune o cale oarecare spre a se ajunge la bazele obiective ale concepţiei noastre; mijloacele pe care le posedă *gândirea noastră cunoscătoare* nu sunt suficiente pentru aceasta. Pentru cunoaştere, entitatea obiectivă care condiţionează afirmaţiile mele se află într-o lume necunoscută mie; afirmaţia, cu bazele ei formale (noncontradicţie, sprijinirea pe diferite axiome etc.), se află numai în lumea mea. O ştiinţă care se bazează pe o

asemenea concepţie este o ştiinţă *dogmatică*. O astfel de ştiinţă dogmatică este atât filosofia teologizantă, care se sprijină pe credinţa în revelaţie, cât şi ştiinţa modernă bazată pe experienţa senzorială; căci nu există numai o *dogmă a revelaţiei*, există şi o *dogmă a experienţei*. Dogma revelaţiei transmite omului, prin tradiţie, adevăruri asupra unor lucruri care se sustrag cu totul razei sale vizuale. El nu cunoaşte lumea în care îi cer să creadă afirmaţiile gata făcute; nu se poate apropia de *temeiurile* originare ale acestora din urmă. De aceea nu poate să afle niciodată *de ce* sunt adevărate. El nu poate ajunge la *cunoaştere*, ci numai la *credinţă*. Pe de altă parte, tot simple dogme sunt şi afirmaţiile acelei ştiinţe experimentale care crede că trebuie să ne oprim la lumea experimentală pură şi doar să observăm, să descriem şi să sintetizăm în sisteme transformările acesteia, fără a ne ridica la nivelul condiţiilor care *încă nu* sunt date în experienţa nemijlocită. De fapt, nici în acest caz nu obţinem adevărul prin înţelegerea fenomenului, ci adevărul ne este impus din afară. Eu văd lucrurile care se petrec şi există şi le înregistrez; cauza pentru care sunt aşa, se află în obiect. Eu văd numai consecinţa, nu şi cauza. Odinioară, în ştiinţă domnea *dogma revelaţiei*, astăzi domneşte *dogma experienţei*. Odinioară se considera că este o îndrăzneală de neiertat să reflectezi la *temeiurile adevărurilor revelate*; astăzi se consideră că este o imposibilitate să ştii altceva decât ceea ce spun faptele. Se consideră că „*motivul* pentru care ele vorbesc aşa şi nu altfel" nu poate fi perceput prin experienţă şi deci este inaccesibil.

Expunerile noastre au arătat că este absurd să presupui existenţa unei cauze pentru care o judecată este *adevărată*, alături de existenţa unei cauze care ne face *să recunoaştem* că ea este o absurditate. Dacă ajungem până în punctul unde entitatea unui lucru răsare în interiorul nostru

ca idee, vedem că aceasta din urmă este ceva desăvârşit în sine, ceva care se sprijină şi se întemeiază pe sine însuşi, care nu mai are nevoie de absolut nici o explicaţie din afară, astfel încât aici ne putem opri. Vedem în idee – numai să avem facultatea necesară – că ea are în sine însăşi tot ceea ce o constituie, vedem că, având-o pe ea, avem răspuns la tot ceea ce s-ar putea ivi drept întrebare. Întreaga temelie a existenţei s-a contopit cu ideea, s-a revărsat în ea fără rezerve, aşa că nu mai trebuie să căutăm această temelie decât în ea. În idee nu avem o *imagine* a ceea ce căutăm să adăugăm lucrurilor; avem chiar ceea ce căutam. Când părţile izolate ale lumii noastre de idei se reunesc formând judecăţi, propriul lor conţinut face să se întâmple aşa, nu nişte cauze care există în afară. În gândirea noastră sunt prezente în mod nemijlocit cauzele obiective, nu numai cele formale, ale afirmaţiilor noastre.

Am respins astfel concepţia despre existenţa unei realităţi absolute aflate în afara ideii, pe care se întemeiază toate lucrurile, inclusiv gândirea. Această concepţie consideră că, în lumea accesibilă nouă, cauza sau temeiul existenţei nu poate fi găsit. Acest temei nu este înnăscut lumii existente, ci se află în afara ei; o entitate în sine, care există alături de ea. Această concepţie poate fi numită *realism*. Ea apare sub două forme. Presupune că există fie o pluralitate de fiinţe reale, care stau la baza lumii (Leibniz, Herbart), fie o realitate *unitară* (Schopenhauer). O astfel de *existenţă* nu poate fi niciodată cunoscută ca fiind identică cu ideea; se presupune de la bun început că este esenţial diferită de aceasta. Cel care devine conştient de sensul clar al întrebării referitoare la esenţa fenomenelor, nu poate fi un adept al acestui realism. Ce sens are să te întrebi care este *esenţa lumii*? Nu are nici un alt sens în afară de acesta: când mă aflu în faţa unui lucru, aud în mine un glas care-mi spune că, în ultimă instanţă, lucrul acela mai este şi altceva,

total diferit de ceea ce percep eu prin simţuri. Ceea ce el este în plus, lucrează în mine, tinde în interiorul meu să iasă la lumină, în timp ce eu privesc lucrul aflat în afara mea. Eu cer o astfel de explicaţie numai pentru că lumea de idei care lucrează în mine mă îmboldeşte să explic din ea lumea înconjurătoare. Pentru o fiinţă în care nu există idei ce tind să se ridice la suprafaţă, nu există nevoia de *a explica* şi mai departe lucrurile; ea este deplin mulţumită cu ceea ce vede drept fenomen concret-senzorial. Cerinţa de a avea explicaţia lumii izvorăşte din nevoia gândirii de a topi într-un tot unitar conţinutul accesibil ei cu realitatea fenomenală, de a împânzi totul cu noţiuni; din nevoia de a transforma ceea ce *vedem*, *auzim* etc., în ceva *ce înţelegem*. Cine reflectează la aceste propoziţii, cu vastele lor implicaţii, nu poate fi un adept al realismului mai sus caracterizat. A vrea să explici lumea prin ceva real, care nu este idee, este o contradicţie atât de mare, încât e de neînţeles cum de ea a găsit totuşi adepţi. Noi nu putem simţi nevoia şi nici nu este posibil să încercăm să explicăm realitatea accesibilă nouă prin ceva care nu se manifestă deloc în cadrul gândirii noastre, ba este chiar fundamental diferit de aceasta. În primul rând: de unde să provină nevoia noastră de a explica lumea prin ceva care nu ne îmboldeşte de nicăieri, care ni se ascunde? Şi hai să presupunem că aşa ceva ne iese în întâmpinare; atunci se pune o altă întrebare: sub ce formă şi unde? Că doar nu în gândire. Şi, pe de altă parte, în percepţia exterioară sau în cea interioară? Ce sens poate avea să explici lumea senzorială prin ceva echivalent cu ea din punct de vedere calitativ? Ar mai rămâne o a treia posibilitate: să presupunem că avem o facultate de a ajunge la esenţa extra-ideatică cea mai reală pe o altă cale decât aceea a gândirii şi percepţiei. Cine presupune aşa ceva, a căzut în prada misticismului. Nu este treaba noastră să ne ocupăm

de acesta, pentru că pe noi ne priveşte numai raportul dintre gândire şi existenţă, dintre *idee* şi *realitate*? pentru misticism, ar trebui să scrie o teorie a cunoaşterii un mistic. Punctul de vedere al lui *Schelling*, din ultima perioadă a activităţii sale, că prin raţiunea noastră noi dezvoltăm doar *ce-ul* conţinutului lumii, dar nu putem ajunge să-l înţelegem pe *că*, ne pare a fi cea mai mare aberaţie. Fiindcă pentru noi *că* este premisa lui *ce*, şi n-am şti cum să ajungem la *ce-ul* unui lucru de al cărui *că* nu ne-am asigurat în prealabil. *Că* există deja în conţinutul raţiunii mele când eu sesizez *ce-ul* său. Această presupunere a lui Schelling, că putem avea un conţinut pozitiv al lumii, fără convingerea că el există, şi că trebuie să cucerim acest *că* de-abia prin *experienţă superioară*, pare atât de lipsită de sens în faţa unei gândiri care se înţelege pe sine însăşi, încât trebuie să presupunem că în perioada din urmă a activităţii sale Schelling n-a mai înţeles punctul său de vedere din tinereţe, care făcuse o impresie atât de puternică asupra lui Goethe.*

Nu merge să presupunem că există nişte forme de existenţă superioare celor ce revin lumii ideilor. Numai fiindcă adeseori omul nu este în stare să înţeleagă că existenţa ideii este mult superioară, mult mai plină de conţinut decât aceea a realităţii perceptibile, el mai caută o altă realitate. El consideră că existenţa ideii este ceva himeric, neîmbibat cu realitate şi nu este mulţumit cu aceasta. Pur şi simplu nu poate înţelege ideea în pozitivitatea ei, o are numai ca pe ceva abstract; nu bănuieşte plinătatea, desăvârşirea şi soliditatea ei lăuntrică. Dar noi trebuie să pretindem culturii să se înalţe până la acel punct de vedere superior unde este considerată *reală* şi o *existenţă* care nu poate fi văzută cu ochii şi nu poate fi apucată cu mâinile, ci trebuie sesizată cu raţiunea. De fapt, prin aceasta am pus bazele unui *idealism*

care este totodată *realism*. Iată raţionamentul nostru: gândirea simte nevoia explicării realităţii prin idee. Ea camuflează această nevoie a ei în întrebarea: *Care este esenţa realităţii?* Noi ne întrebăm care este conţinutul însuşi al acestei esenţe, de-abia după ce ştiinţa şi-a încheiat misiunea; nu procedăm ca realismul, care presupune că există ceva real, pentru a deduce apoi realitatea din acesta. Ne deosebim de realism prin aceea că avem conştienţa deplină a faptului că avem un singur instrument de explicare a lumii, şi acesta este *ideea*. Realismul are tot numai acest instrument, dar n-o ştie. El deduce lumea din idei, dar crede că o deduce dintr-o altă realitate. Lumea monadelor lui Leibniz nu este altceva decât o lume de idei; dar Leibniz crede că posedă astfel o realitate superioară celei ideatice. Toţi realiştii fac aceeaşi greşeală: născocesc diferite fiinţe şi nu-şi dau seama că, de fapt, nu ies din sfera ideii. Noi am respins acest realism pentru că se înşeală în privinţa naturii ideatice a ceea ce el crede că se află la temelia lumii; dar am respins şi acel idealism greşit care crede că, dacă nu ieşim din sfera ideii, nu ieşim nici din sfera conştienţei noastre şi că deci toate reprezentările care ne sunt date şi întreaga lume nu sunt decât o aparenţă subiectivă, un vis pe care-l visează conştienţa noastră (Fichte). Aceşti idealişti nu înţeleg că, deşi nu ieşim din sfera ideii, avem totuşi realitatea obiectivă, care este întemeiată în ea însăşi în idee, nu în subiect. Ei nu se gândesc la faptul că, chiar dacă nu ieşim din lumea unitară a gândirii, cu gândirea raţională pătrundem chiar în inima deplinei obiectivităţi. *Realiştii nu înţeleg că realitatea obiectivă este idee, idealiştii nu înţeleg că ideea este obiectivă*.

Mai trebuie să ne ocupăm de empiricii realităţii senzoriale, care consideră că orice explicare a realului prin idee este o deducţie filosofică nefondată şi cer să ne

limităm la ceea ce poate fi perceput prin simţuri. Împotriva acestui punct de vedere putem spune, pur şi simplu, că cerinţa sa poate fi numai de ordin *metodic*, *formal*. Afirmaţia că trebuie să ne limităm la realitatea dată înseamnă, în fond, doar atât: trebuie să ne însuşim realităţile care ne întâmpină în mod nemijlocit. În legătură cu *ce-ul* lor, *acest* punct de vedere ne poate lămuri cel mai puţin; căci acest ce trebuie să-i vină, fireşte, de la însăşi realitatea imediată. Pentru noi e cu totul de neînţeles cum – după ce s-a proclamat necesitatea exclusivă a experienţei pure – se cere totodată să nu se depăşească limitele lumii senzoriale, de vreme ce şi ideea poate îndeplini la fel de bine condiţia de a fi realitate dată. Principiul pozitivist al experienţei trebuie să lase absolut deschisă întrebarea: *ce* ne este dat? şi prin aceasta se împacă foarte bine cu un rezultat al cercetării idealiste. Dar atunci această cerinţă coincide cu a noastră. Iar în concepţia noastră reunim toate punctele de vedere, în *măsura în care ele sunt îndreptăţite*. Punctul nostru de vedere este idealism, pentru că vede în idee esenţa lumii; el este realism, pentru că spune că realul este ideea; el este pozitivism sau empirism, pentru că nu vrea să ajungă la conţinutul ideii printr-o construcţie apriorică, ci ca la o realitate dată. Noi avem o metodă empirică, care pătrunde realul şi care-şi găseşte mulţumirea, în cele din urmă, în rezultatul idealist al cercetării. Noi nu tragem niciodată concluzii pornind de la ceva dat, considerat cunoscut, asupra a ceva care nu ne este dat. Respingem orice deducţie din care lipseşte o verigă a ei. Deducţia este doar o trecere de la nişte elemente date la alte elemente, tot date. Când facem o deducţie, noi unim pe a cu b prin c; dar toate acestea trebuie să fie date. Dacă Volkelt spune că gândirea noastră ne îndeamnă să emitem o premisă în legătură cu realitatea dată şi s-o depăşim, noi spunem: în gândirea noastră,

îndemnul ni-l dă deja ceea ce vrem să adăugăm realităţii date în mod nemijlocit. *De aceea noi trebuie să respingem orice metafizică*. Pentru că metafizica vrea să explice realitatea dată printr-o *realitate care nu ne este dată*, pe care o deducem (Wolff, Herbart). Noi vedem în deducţie doar o activitate formală, care nu ne duce la nimic nou, care nu face decât să lege nişte fire între realităţi care există în mod pozitiv (obiectiv).*

3. Sistemul ştiinţei

Ce formă are, în lumina gândirii goetheene, ştiinţa care şi-a îndeplinit misiunea? Trebuie să reţinem, înainte de toate, că întregul *conţinut* al ştiinţei este ceva dat; în parte, este dat ca lume senzorială, din exterior, în parte, ca lume de idei, din interior. Întreaga noastră activitate ştiinţifică va consta, aşadar, în faptul că noi depăşim forma sub care ne iese în întâmpinare acest întreg conţinut al realităţii date şi facem din ea o formă care să ne satisfacă. Este necesar acest lucru, pentru că unitatea lăuntrică a realităţii date rămâne ascunsă atunci când ni se prezintă sub această primă formă, când vedem numai suprafaţa exterioară. Această activitate metodică, prin care stabilim un astfel de raport, poate lua diferite forme, după domeniul realităţii de care ne ocupăm. Primul caz este următorul: avem o diversitate de elemente furnizate de simţuri. Ele se află în diverse raporturi de interacţiune. Aceste raporturi ne devin clare dacă ne adâncim cu gândirea în fenomenul respectiv. Atunci constatăm că unul dintre elemente este determinat într-o măsură mai mare sau mai mică, într-un fel sau altul, de celelalte. Raporturile existenţiale ale unuia devin inteligibile pentru noi prin raporturile existenţiale ale celuilalt. Deducem unul dintre fenomene din celălalt. Fenomenul pietrei încălzite îl deducem drept efect al razelor solare purtătoare de căldură, considerate cauză.

Am explicat aici ce percepem la un lucru, atunci când îl deducem din alt lucru perceptibil. Vedem în ce fel se manifestă pe acest tărâm legea ideatică. Ea cuprinde în sine lucrurile senzoriale, e situată deasupra lor. Ea determină felul legic de a acţiona al unuia dintre cele două lucruri, făcând ca acesta să fie determinat de un altul. Aici noi avem sarcina de a ordona seria fenomenelor în aşa fel încât unul să rezulte cu necesitate din altul, încât toate împreună să formeze un întreg cu totul şi cu totul legic. Domeniul realităţii care trebuie explicat în acest fel este natura *anorganică*. Dar în cadrul experienţei senzoriale fenomenele individuale nu ni se înfăţişează în nici un caz în aşa fel încât faptul cel mai apropiat în timp şi spaţiu să fie cel mai apropiat şi în ceea ce priveşte natura interioară. Trebuie mai întâi să facem pasul de la faptul cel mai apropiat în timp şi spaţiu spre cel mai apropiat din punct de vedere noţional. Pentru un fenomen trebuie să căutăm un altul, care să i se alăture în mod nemijlocit, conform cu natura sa. Trebuie să încercăm să adunăm la un loc o serie de fenomene care se întregeşte ea însăşi, o serie de fapte care se susţin, se sprijină reciproc. De aici obţinem un grup de elemente concret-senzoriale ale realităţii care acţionează unul asupra celuilalt, iar fenomenul care se derulează în faţa noastră rezultă direct în mod transparent, clar, din factorii care intră în considerare. Un asemenea fenomen îl numim, cu Goethe, fenomen originar sau fapt fundamental. *Acest fenomen originar este identic cu legea obiectivă a naturii*. Alăturarea de fapte amintită poate avea loc numai sub formă de gânduri, ca atunci când reflectez la cei trei factori care trebuie luaţi în considerare în cazul unei pietre aruncate pe orizontală: 1. forţa de aruncare; 2. forţa de atracţie a pământului şi 3. rezistenţa aerului, deducând apoi din aceşti factori traiectoria pietrei; sau pot face ca cei trei factori să se întâlnească în mod real şi să

aştept apoi fenomenul care va rezulta din interacţiunea lor. Aşa se întâmplă în cazul *experimentului*. În timp ce un fenomen din lumea exterioară nu ne este clar, pentru că noi cunoaştem numai lucrul condiţionat (fenomenul), dar nu şi condiţia, fenomenul pe care ni-l furnizează experimentul ne este clar, pentru că am adunat noi înşine la un loc cei trei factori determinanţi. *Aceasta este calea cercetării naturii: să pornească de la datele experienţei, pentru a vedea ce este real; să ajungă apoi la observaţie, spre a vedea de ce este el real şi să se înalţe apoi până la experiment, spre a vedea ce poate fi real*.

Din păcate, se pare că s-a pierdut acel articol al lui Goethe care ar putea sprijini cel mai bine aceste concepţii. El era o continuare a articolului „Experimentul ca mijlocitor între subiect şi obiect". Pornind de la acesta din urmă, ne propunem să reconstituim conţinutul probabil al celui dintâi, folosind unica sursă pe care o avem la dispoziţie, corespondenţa dintre Goethe şi Schiller. Articolul „Experimentul ..." s-a născut din acele studii pe care Goethe le-a întreprins pentru a-şi justifica lucrările din domeniul opticii. El a rămas neluat în seamă, până când, în anul 1798, poetul a reluat aceste studii cu o energie reînnoită şi, în colaborare cu Schiller, a supus principiile fundamentale ale metodei ştiinţelor naturii unei cercetări temeinice şi făcute cu cea mai mare seriozitate ştiinţifică. La 10 ianuarie 1798 (vezi corespondenţa dintre Goethe şi Schiller), el îi trimite articolul amintit lui Schiller, cu rugămintea de a reflecta la el, iar la 15 ianuarie îşi anunţă prietenul că vrea să dezvolte într-un nou articol concepţiile expuse acolo. El se şi pune pe treabă, şi deja la 17 ianuarie îi trimite lui Schiller un mic articol, în care caracterizează metodele ştiinţelor naturale. Dar acest articol nu se găseşte printre scrierile sale. El ne-ar oferi, fără îndoială, cele mai potrivite puncte de reper pentru

aprecierea concepţiilor fundamentale ale lui Goethe despre metoda ştiinţelor moderne ale naturii. Din lunga scrisoare a lui Schiller, cu data de 19 ianuarie 1798 (corespondenţa dintre Goethe şi Schiller), putem recunoaşte însă ideile care au fost puse acolo pe hârtie, cu menţiunea că pentru ceea ce este sugerat aici există numeroase dovezi şi completări în „Maximele în proză" ale lui Goethe.*[94]

Goethe distinge trei metode ale cercetării ştiinţifice. Ele au la bază trei feluri de a aborda fenomenele. Prima metodă este aceea a *empirismului vulgar*, care nu depăşeşte *fenomenul empiric*, starea de lucruri dată în mod *nemijlocit*. El se opreşte la fenomenele individuale. Dacă empirismul vulgar vrea să fie consecvent, el trebuie să-şi limiteze întreaga activitate la descrierea exactă, în toate detaliile, a fiecărui fenomen care-i iese în întâmpinare, adică la perceperea stării de lucruri empirice. Ştiinţa nu poate fi pentru el decât suma tuturor acestor descrieri izolate ale unei stări de lucruri pe care le-a perceput. Faţă de empirismul vulgar, *raţionalismul* reprezintă treapta imediat superioară. El îşi îndreaptă atenţia spre *fenomenul*

[94] Comp. şi NW, vol. 4, secţiunea 2, p. 593, obs.: „În introducerea mea la vol. 34 al acestei ediţii Goethe, pag. XXXVIII, am spus: Din păcate s-a pierdut, se pare, articolul care ar putea servi cel mai bine drept sprijin concepţiilor lui Goethe despre experienţă, experiment şi cunoaştere ştiinţifică. Dar el nu s-a pierdut, ci a fost găsit în forma de mai sus în arhiva Goethe (Comp. Ediţia Goethe de la Weimar, secţiunea II, vol. 11, p. 38 şi urm.). El este datat 15 ianuarie 1798 şi i-a fost trimis lui Schiller la 17 ianuarie. El se prezintă ca o continuare a articolului „Experimentul ca mijlocitor între subiect şi obiect". Eu am luat înlănţuirea de idei a acestui articol din corespondenţa Goethe – Schiller şi am redat-o în introducerea amintită, exact în forma în care a fost găsită acum. Acest articol nu adaugă nimic conţinutului expunerilor mele; *dar părerea pe care mi-am format-o, pe baza celorlalte lucrări ale lui Goethe, despre metoda sa şi despre calea goetheană a cunoaşterii, va fi confirmată, fără îndoială, în toate punctele ei*."

ştiinţific. Această concepţie nu se mai limitează acum la simpla descriere a fenomenelor, ci caută să le *explice*, prin dezvăluirea cauzelor, prin emiterea de ipoteze etc. E treapta pe care raţiunea *trage concluzii* din fenomene asupra cauzelor lor şi a raporturilor dintre ele. Goethe arată că atât prima, cât şi cea de a doua metodă, sunt unilaterale. Empirismul vulgar este antiştiinţa brută, pentru că nu depăşeşte niciodată stadiul simplei perceperi a faptelor întâmplătoare; iar raţionalismul introduce în interpretarea lumii fenomenale cauze şi raporturi inexistente în ea. Cel dintâi nu se poate înălţa de la multitudinea fenomenelor la gândirea liberă, cel de al doilea pierde de sub picioare terenul sigur al acestei multitudini de fenomene, căzând în prada fanteziei arbitrare şi a inspiraţiei subiective. Goethe critică în termenii cei mai aspri mania de a lega imediat, cu arbitrar subiectivism, anumite consecinţe de anumite fenomene, de exemplu, în „Maxime în proză; NW, vol. 4, secţiunea 2, p. 375: „Este un lucru foarte rău, pe care totuşi îl întâlnim la unii observatori, acela de a lega imediat o consecinţă de un fapt perceput şi a le considera pe amândouă valabile în egală măsură", şi: „Teoriile sunt de obicei afirmaţii pripite ale unui intelect nerăbdător, care ar vrea să scape de fenomene şi, de aceea, strecoară în locul lor imagini, noţiuni, ba adeseori numai cuvinte. Bănuieşti, ba chiar îţi dai seama prea bine, că sunt doar nişte subterfugii; dar oare patimii şi spiritului sectar nu le-au plăcut dintotdeauna subterfugiile? Ba da, şi pe bună dreptate, căci au mare nevoie de ele." Goethe dojeneşte în special abuzurile provocate de determinismul cauzal. Raţionalismul, cu tendinţa sa nestăpânită de a fantaza, caută cauzalitatea acolo unde, printre fapte, ea nu există. În „Maxime în proză", citim: „Noţiunea cea mai firească, cea mai necesară, aceea de *cauză* şi *efect*, prin aplicarea în

practică devine o sursă de erori nenumărate, care se repetă mereu." Şi anume, setea sa de raporturi simple îl îndeamnă pe raţionalist să gândească fenomenele ca şi cum ar fi verigile unui şirag de mărgele, înşirate una după alta, potrivit cauzei şi efectului, numai după *lungime*; pe când adevărul este acela că un fenomen oarecare, condiţionat *cauzal* de un altul, care s-a petrecut în timp înaintea lui, depinde totodată de multe alte influenţe. În acest caz este luată în considerare, din natură, numai *lungimea*, nu şi *lăţimea*. Ambele căi, atât empirismul vulgar, cât şi raţionalismul, sunt pentru Goethe, desigur, nişte *puncte de trecere* spre cea mai înaltă metodă ştiinţifică, dar, oricum, numai nişte puncte de trecere, care trebuie să fie depăşite. Şi aceasta se întâmplă în cazul *empirismului raţional*, care se ocupă de *fenomenul pur*, care este identic cu legea naturală obiectivă. *Empirismul vulgar*, experienţa nemijlocită, ne furnizează numai *aspecte individuale*, fără nici o legătură între ele, un agregat de fenomene. Adică, ceea ce el ne oferă nu este rezultatul cercetării ştiinţifice, ci doar *primul contact* cu realitatea. Nevoile noastre ştiinţifice caută însă numai fenomene care au legătură unele cu altele, înţeleg fenomenul individual numai ca verigă a unei înlănţuiri de fenomene. În acest fel, nevoia de a înţelege şi faptele din natură par să fie divergente între ele. În spirit există numai unire; în natură, numai separare; spiritul caută *specia*, natura creează numai indivizi. Această contradicţie îşi găseşte rezolvarea dacă ne gândim că, pe de o parte, fiinţa unificatoare a spiritului este lispsită de conţinut şi deci *nu* poate cunoaşte nimic *pozitiv* singură, prin ea însăşi, că, pe de altă parte, separaţia dintre obiectele din natură nu îşi au temeiul în însăşi fiinţa acestora, ci în forma lor de manifestare în spaţiu, că, mai degrabă, dacă pătrundem în fiinţa lucrului individual, particular, acesta ne trimite el însuşi la specia respectivă.

Deoarece obiectele din natură sunt separate în formele de manifestare exterioare, este necesară puterea unificatoare a spiritului, ca să se vadă unitatea lor *interioară*. Deoarece, în sine, unitatea intelectului este goală, trebuie s-o umple cu obiectele din natură. Pe această *a treia treaptă*, fenomenul şi facultatea spirituală vin unul în întâmpinarea celuilalt şi se contopesc devenind *una*, iar spiritul de-abia acum poate fi deplin mulţumit.

Un alt domeniu de cercetare este acela unde obiectul particular, cu modul lui de a exista, nu ni se înfăţişează drept consecinţa altui lucru particular care există alături de el, şi de aceea nici nu-l înţelegem apelând la un alt fenomen de acelaşi fel. Aici o serie de elemente ale fenomenelor concret-senzoriale ne apar drept forma nemijlocită pe care a luat-o un principiu unitar şi noi trebuie să ajungem până la acest principiu dacă vrem să înţelegem fenomenul particular. În acest domeniu nu ne putem explica fenomenul prin influenţe exterioare, trebuie să-l deducem din lăuntru în afară. Ceea ce mai înainte avea un rol determinant, este acum numai factor declanşator. În vreme ce, în cazul domeniului de cercetare anterior, am înţeles totul, dacă am reuşit să-l consider o consecinţă a altuia, să-l deduc dintr-o împrejurare exterioară, aici sunt obligat să pun altfel problema. Dacă ştiu care este influenţa exterioară, încă n-am ajuns să înţeleg de ce fenomenul are loc tocmai în acest fel şi nu în altul. Trebuie să-l deduc din principiul central al acelui lucru asupra căruia s-a exercitat influenţa exterioară. Nu pot spune: această influenţă exterioară are acest efect; ci numai: la *această* influenţă exterioară anume, principiul activ interior răspunde în *acest* fel anume. Ceea ce se întâmplă este consecinţa unei legităţi *interioare*. Trebuie să cunosc, aşadar, această legitate interioară. Trebuie să caut şi să studiez ceea ce îşi dă formă din lăuntru în afară. Acest principiu, care-şi dă el

însuşi formă, care în acest domeniu de cercetare stă la baza oricărui fenomen şi pe care trebuie să-l caut în toate, este *tipul*. Ne aflăm în domeniul naturii organice. Ceea ce în natura anorganică este fenomenul originar, în cea organică este *tipul*. Tipul este o *imagine generală a organismului*: ideea acestuia, animalitatea din animal. Am fost nevoiţi, din cauza contextului, să înşirăm încă o dată aici punctele principale ale explicaţiilor referitoare la „tip", date deja într-un capitol anterior. În ştiinţele etice şi istorice avem apoi de-a face cu ideea în sens restrâns. Etica şi istoria sunt ştiinţe ideatice. Realitatea lor sunt ideile. Ştiinţelor particulare le revine sarcina de a prelucra datele realităţii până când se ajunge la fenomenul originar, la tip, la ideile călăuzitoare ale istoriei. „Dacă ... fizicianul poate ajunge să cunoască ceea ce noi am numit fenomen originar, el se află în siguranţă, şi, o dată cu el, şi filosoful; el este în siguranţă pentru că se convinge că a ajuns la limita extremă a ştiinţei lui, că se află pe culmea empirismului, de unde poate privi atât în urmă, spre ansamblul experienţei senzoriale pe toate treptele, cât şi în faţă, spre sfera teoriei, în care nu poate intra, dar poate arunca o privire. Filosoful este în siguranţă fiindcă ia din mâinile fizicianului un rezultat final, care la el va deveni acum un punct de plecare." („Schiţă a unei teorii despre culori", 720 [NW, vol. 3, p. 275 şi urm.]) − Căci aici intervine filosoful cu munca lui. El ia în stăpânire fenomenele originare şi le pune în contextul ideatic care e în măsură să-l satisfacă. Vedem prin ce trebuie înlocuită metafizica, în sensul concepţiei goetheene despre lume: printr-o observare, sintetizare şi deducere, făcute cu gândirea, a fenomenelor originare. În acest sens vorbeşte Goethe în repetate rânduri despre relaţia dintre ştiinţa empirică şi filosofie: o face cu deosebită claritate în scrisorile adresate lui Hegel. În Anale, Goethe vorbeşte în repetate rânduri despre o schemă a ştiinţelor naturii. Dacă

am avea această schemă, am vedea de acolo cum şi-a imaginat el însuşi raporturile reciproce dintre diferitele fenomene originare şi cum le-a reunit într-o înlănţuire necesară. Putem să ne facem o reprezentare despre acest raport, dacă ţinem seama de tabelul pe care îl dă în vol. 1, caietul 4, „Despre ştiinţele naturii", şi care cuprinde toate felurile de influenţe posibile:

Accidental	Psihic
Mecanic	Etic
Fizic	Religios
Chimic	Genial
Organic	

După această serie ascendentă ar trebui să ne orientăm atunci când ordonăm fenomenele originare.* [NW, vol. 4, secţiunea 2]

4. Despre limitele cunoaşterii şi emiterea de ipoteze

Se vorbeşte mult astăzi despre limitele cunoaşterii noastre. Se spune că facultatea noastră de a explica realitatea existentă merge numai până la un anumit punct, la care trebuie să ne oprim. Noi credem că am găsit adevărul în această problemă, dacă o punem în mod just. Pentru că de foarte multe ori totul depinde numai de punerea justă a problemei. Dacă ea este pusă în mod just, se risipeşte o întreagă ceată de erori. Dacă ne gândim că obiectul care declanşează în noi nevoia de a-l explica trebuie să fie dat, este limpede că însuşi obiectul dat nu poate pune o limită în faţa noastră. Căci pentru a ridica pretenţia de a fi explicat, înţeles, el trebuie să ni se înfăţişeze în sânul realităţii date. Ceea ce nu intră în orizontul realităţii date, nu are nevoie să fie explicat. Limita ar putea consta, aşadar, numai în faptul că, aflându-ne în faţa realităţii date, ne lipsesc mijloacele prin care s-o explicăm. Dar nevoia noastră de a înţelege

apare tocmai din cauză că în orizontul a ceea ce ne este dat sub formă de gânduri caută să pătrundă acel ceva drept care vrem să luăm această realitate dată, prin care vrem s-o explicăm. Nici vorbă ca *esența* care explică un lucru să ne fie necunoscută; mai degrabă ea este aceea care, prin faptul că apare în spirit, face necesară explicarea. Ceea ce trebuie explicat și mijlocul prin care acesta trebuie explicat, există. A explica nu înseamnă a căuta ceva necunoscut, ci doar a stabili raportul reciproc dintre două lucruri cunoscute. Niciodată n-ar putea să ne vină ideea de a explica o realitate dată prin ceva despre care nu avem nici cea mai mică noțiune. Așadar nici nu poate fi vorba de niște limite principiale ale explicării. Dar aici intră acum în discuție ceva care dă teoriei despre limitele cunoașterii o aparentă justificare. Se poate întâmpla să bănuim despre o realitate că există, dar ca ea să nu se afle totuși în raza percepției noastre. Putem percepe niște urme, niște efecte ale unui lucru și să presupunem apoi că acest lucru există. Aici se poate vorbi, într-un anumit sens, de o limită a cunoașterii. Dar acest lucru, despre care presupunem că ne este inaccesibil, nu este nici de natură să poată fi explicat în mod principial din ceva; este ceva ce trebuie perceput direct; chiar dacă, deocamdată, n-a fost perceput. Piedicile care nu mă lasă să-l percep nu sunt niște limite principiale ale cunoașterii, ci numai niște limite pur întâmplătoare, exterioare. Ceea ce astăzi doar bănuiesc, pot percepe mâine. Dar cu un principiu, lucrurile nu stau la fel; aici nu există piedici exterioare, care de cele mai multe ori sunt legate doar de spațiu și de timp; principiul îmi este dat în interior. Eu nu-l bănuiesc din altceva, dacă nu-l văd eu însumi.

De aceasta se leagă teoria ipotezelor. O ipoteză este o presupunere pe care o facem și de adevărul căreia nu ne putem convinge în mod direct, ci numai prin efectele ei. Vedem un șir de fenomene. El poate fi explicat numai dacă

ne bazăm pe ceva ce nu percepem în mod nemijlocit. Avem dreptul să extindem o astfel de propunere dându-i valoare de principiu? Evident că nu! Căci o realitate interioară a cărei existenţă o presupun fără a o percepe, este o contradicţie absolută. *Ipoteza poate presupune numai nişte lucruri pe care, ce-i drept, nu le percep, dar pe care le-aş percepe de îndată ce aş înlătura piedicile exterioare*. Firește, ipoteza nu poate presupune nişte lucruri percepute, dar trebuie să presupună nişte lucruri perceptibile. Aşa că orice ipoteză este în situaţia că o experienţă ulterioară poate să-i confirme conţinutul în mod direct. Sunt îndreptăţite *numai* ipotezele care pot înceta să fie ipoteze. Ipotezele emise în legătură cu *principiile centrale ale ştiinţei* n-au nici o valoare. Ceea ce nu este explicabil printr-un principiu dat în mod obiectiv, nu poate fi explicat şi nici nu are nevoie de explicaţie.

5. Ştiinţele etice şi ştiinţele istorice

Răspunsul la întrebarea: „Ce este cunoaşterea?" ne-a arătat care este locul omului în Univers. Nu se poate deci ca această concepţie pe care am dezvoltat-o pentru a răspunde la această întrebare să nu aducă lumină şi în ceea ce priveşte valoarea şi importanţa faptelor umane. Doar trebuie să atribuim o importanţă mai mare sau mai mică faptelor pe care le săvârşim în lume, după cum considerăm că menirea noastră este de mai mare sau mai mică importanţă.

Prima sarcină care ne revine acum va fi aceea de a cerceta caracterul activităţii umane. Cum se raportează ceea ce trebuie să considerăm că este efectul faptelor omeneşti la alte activităţi din cadrul procesului universal? Să observăm două lucruri: un obiect din natură şi o creaţie a activităţii umane, forma de cristal şi, să zicem, o roată de căruţă. În ambele cazuri, obiectul din faţa noastră ni se

prezintă drept rezultatul unor legi ce pot fi exprimate prin noțiuni. Deosebirea constă numai în faptul că în cristal trebuie să vedem un produs *nemijlocit* al legităţilor naturale care-l determină, pe când, în cazul roţii, între noțiune şi obiect se interpune omul. Cea ce, în cazul obiectului din natură, stă la baza lui drept realitate – după cum credem –, este introdus de noi în realitate, prin faptele noastre. Prin cunoaştere aflăm care sunt condiţiile ideatice ale experienţei senzoriale; scoatem la suprafaţă lumea de idei care există deja în sânul realităţii; noi încheiem, aşadar, procesul vieţii universale, în sensul că-l chemăm să iasă la lumină pe producătorul care face să apară veşnic produsele, dar care fără gândirea noastră ar rămâne mereu ascuns în ele. Prin faptele noastre, noi întregim însă acest proces prin aceea că transpunem în realitate lumea ideilor, în măsura în care ea nu este încă realitate. Ei bine, noi am cunoscut ideea drept ceea ce stă la baza oricărui lucru real, drept cea care condiționează, drept intenție a naturii. Cunoaşterea noastră ne duce în direcţia unde putem găsi tendinţa procesului vieţii universale, intenţia creaţiunii, din ceea ce ne dă de înțeles natura înconjurătoare. Dacă am ajuns aici, atunci activităţii noastre îi va reveni misiunea de a colabora în mod independent la realizarea acelei intenţii. Şi astfel, activitatea noastră ni se înfăţişează drept o continuare directă a acelui tip de activitate pe care o desfăşoară şi natura. Ea ne apare ca izvorând în mod nemijlocit din temelia lumii. Şi totuşi, ce deosebire faţă de cealaltă activitate (a naturii) ! Obiectul natural nu are în nici un caz în el însuşi legitatea ideatică de care e guvernat. În cazul lui, este nevoie să-i vină în întâmpinare ceva superior, gândirea umană; şi *atunci* acesteia i se arată principiul care-l guvernează. Altfel stau lucrurile cu activitatea umană. Aici ideea locuieşte chiar în obiectul care acţionează; şi dacă în faţa acestuia ar păşi o fiinţă

superioară, ea n-ar putea găsi în activitatea lui altceva decât ceea ce el însuşi a pus în fapta lui. Căci un mod omenesc de a acţiona desăvârşit este rezultatul intenţiilor noastre şi nimic altceva. Dacă privim un obiect din natură, care acţionează asupra altuia, situaţia se prezintă în felul următor: Vedem un efect; acest efect este determinat de nişte legi exprimabile în noţiuni. Dar dacă vrem să înţelegem acest efect, nu este suficient să-i alăturăm nişte legi oarecare, trebuie să avem un al doilea lucru de perceput – în orice caz, iarăşi unul care să poată fi total dizolvat în noţiuni. Dacă vedem o urmă întipărită pe sol, căutăm obiectul care a lăsat-o. Aceasta ne conduce spre noţiunea unei acţiuni prin care cauza unui fenomen apare din nou sub forma unei percepţii exterioare, adică spre noţiunea de *forţă*. Forţa ne poate întâmpina numai acolo unde ideea apare mai întâi concretizată într-un obiect perceptibil şi de-abia sub această formă acţionează asupra unui alt obiect. La antipod se situează cazul în care dispare intermediarul, cazul în care ideea se aproprie în mod nemijlocit de lumea senzorială. Atunci ideea însăşi se arată a fi cauză. Şi aici este punctul în care vorbim de *voinţă*. *Voinţa este, aşadar, ideea însăşi, concepută ca forţă*. Este cu totul lipsit de sens să vorbim de o voinţă independentă. Când omul săvârşeşte o faptă, nu se poate spune că reprezentării i se alătură voinţa. Dacă se afirmă aşa ceva, înseamnă că n-au fost înţelese cu claritate noţiunile, căci ce este personalitatea umană, dacă facem abstracţie de lumea de idei care o umple? O existenţă activă, bineînţeles. Cel care ar concepe-o altfel, ca produs mort, inactiv, al naturii, ar pune-o pe aceeaşi treaptă cu piatra de pe stradă. Dar această existenţă activă este ceva abstract, nu este reală. N-o putem percepe, nu are conţinut. Dacă vrem, totuşi, să o percepem, dacă vrem un conţinut, obţinem tocmai lumea de idei care acţionează. E. v. Hartmann consideră că, alături

de idee, acest ceva abstract este un al doilea principiu constitutiv al lumii. Dar acest principiu nu este altceva decât ideea însăşi, numai că sub o formă de manifestare. Voinţa fără idee n-ar fi *nimic*. Nu se poate spune acelaşi lucru despre idee, căci activitatea este un element al ei, în timp ce ea este entitatea întemeiată în sine însăşi.*

Am spus acestea pentru a caracteriza activitatea umană. Trecem la o altă caracteristică esenţială a acesteia, care rezultă cu necesitate din cele spuse până acum. A explica un proces din natură înseamnă a merge înapoi, pe urmele condiţiilor care l-au provocat: înseamnă a căuta să aduci producătorul alături de produsul dat. Dacă eu percep un efect şi-i caut cauza, aceste două percepţii nu-mi satisfac nicidecum nevoia de a avea o explicaţie. Trebuie să caut legile după care *această* cauză produce *acest* efect. Cu activitatea umană lucrurile stau altfel. Aici intră în acţiune însăşi legitatea care face să apară unul dintre fenomene; ceea ce constituie un produs, păşeşte el însuşi în arena activităţii. Avem de-a face cu o existenţă perceptibilă la care ne putem opri, la care nu trebuie să căutăm cauzele mai adânci. Am înţeles o operă de artă dacă am găsit ideea întruchipată în ea, nu trebuie să mai căutăm vreo altă legătură legică dintre idee (cauză) şi operă (efect). Înţelegem felul de a acţiona al unui om de stat dacă-i cunoaştem intenţiile (ideile); nu e nevoie să mergem dincolo de ceea ce se manifestă în mod concret. *Aşadar, procesele din natură se deosebesc de acţiunile oamenilor prin faptul că la cele dintâi legea trebuie considerată ca fundal care condiţionează existenţa fenomenală, în timp ce la acestea din urmă existenţa însăşi este lege şi ea nu este condiţionată decât de sine însăşi*. Şi astfel, orice proces din natură se dovedeşte a fi scindat în două părţi, cea care condiţionează şi cea condiţionată, iar aceasta din urmă decurge cu *necesitate* din prima, în timp ce faptele

oamenilor se condiţionează numai pe ele înseşi. Dar aceasta înseamnă a acţiona în *libertate*. Când intenţiile naturii, care se află în dosul fenomenelor şi le condiţionează, pătrund în om, devin ele însele *fenomene*; dar acum ele sunt, aş zice, libere în mişcări. Dacă toate procesele din natură nu sunt altceva decât manifestări ale ideii, faptele omeneşti sunt însăşi ideea în acţiune.

Deoarece teoria cunoaşterii schiţată aici ne-a dus la concluzia că conţinutul conştienţei noastre nu este doar un instrument cu ajutorul căruia ne facem o copie a temeiului lumii, că acest temei se manifestă el însuşi în gândirea noastră, sub forma lui cea mai pură, nu putem face altfel decât să recunoaştem, de asemenea, că în activitatea umană trăieşte în mod nemijlocit activitatea acelui temei originar însuşi. Un conducător al lumii, care să dea ţel şi direcţie acţiunilor noastre, în afara noastră, aşa ceva nu cunoaştem. Conducătorul lumii a renunţat la puterea sa, a dat totul oamenilor, nimicind existenţa sa izolată şi dând omului misiunea: lucrează tu mai departe. Omul se trezeşte în lume, îşi îndreaptă privirile spre natură, vede sugerat în aceasta ceva mai adânc, ceva determinant, o intenţie. Gândirea sa îi dă posibilitatea de a înţelege această intenţie. Ea devine bunul lui spiritual. Şi astfel, omul a pătruns în lume; el începe să acţioneze pentru a duce mai departe acele intenţii. Filosofia expusă aici devine astfel adevărata *filosofie a libertăţii*. Ea consideră că faptele omului nu sunt guvernate nici de necesitatea naturală, nici de influenţa vreunui creator sau conducător din afara lumii. Într-un caz, ca şi în celălalt, omul ar fi *neliber*. Dacă în el ar lucra, ca şi în celelalte fiinţe, necesitatea naturală, atunci el ar săvârşi faptele sale din constrângere, atunci şi în cazul lui ar trebui să căutăm condiţiile care stau la baza existenţei sale concrete, iar despre libertate nu s-ar putea vorbi deloc. Nu este exclus, desigur, să existe nenumărate

acţiuni omeneşti care se încadrează numai în acest punct de vedere; dar nu acestea intră aici în considerare. În măsura în care este o fiinţă a naturii, omul trebuie înţeles tot conform cu legile valabile pentru procesele din natură. Dar nici ca fiinţă cunoscătoare, nici ca fiinţă cu adevărat morală, felul său de a se manifesta nu poate fi înţeles prin simplele legi ale naturii. Aici el iese din sfera realităţilor naturale. Iar cele constatate aici sunt valabile pentru această supremă potenţă a existenţei sale, care este mai mult un ideal decât o realitate. Drumul vieţii umane constă în faptul că el evoluează, transformându-se dintr-o fiinţă a naturii într-o fiinţă de felul celei pe care am prezentat-o noi aici; el urmează să se elibereze de toate legile naturii şi să devină propriul său legiuitor.*

Dar noi trebuie să respingem şi părerea că destinele umane sunt influenţate de un conducător aflat în afara lumii. Nici acolo unde se presupune existenţa unui astfel de conducător nu poate fi vorba de o adevărată libertate. Căci atunci *el* stabileşte direcţia activităţii umane, iar omul trebuie să execute ceea ce i-a spus acesta să facă. El nu simte imboldul spre faptele sale drept ideal pe care el însuşi şi l-a ales, ci drept poruncă a acelui conducător; şi iarăşi, faptele sale nu sunt *ne-condiţionate*, ci *condiţionate*. Atunci, omul nu s-ar mai simţi liber în acţiunile lui, ci dependent, doar un instrument pentru realizarea intenţiilor unei puteri superioare.

Dogmatismul costă, după cum am văzut, în faptul că se caută cauzele pentru care un lucru este adevărat în ceva aflat dincolo de conştienţa noastră, inaccesibil (transsubiectiv), spre deosebire de concepţia noastră, care recunoaşte adevărul unei judecăţi numai pentru că ea îşi are temeiul în noţiunile aflate în conştienţă şi care intră în judecata respectivă. Cel care-şi imaginează vreun temei al lumii în afara lumii noastre de idei, acela îşi imaginează că

motivul ideatic pentru care noi *recunoaştem ceva drept adevărat* este altul decât acela pentru care el *este* adevărat în mod obiectiv. Astfel, adevărul este conceput ca dogmă. Iar pe tărâmul eticii, *porunca* este ceea ce este *dogma* în ştiinţă. Când caută impulsurile acţiunilor sale în porunci, omul acţionează conform unor legi al căror temei nu depinde de el; el îşi imaginează o normă prescrisă din exterior faptelor lui. El acţionează pentru că i-o cere *datoria*. Are sens să se vorbească despre datorie numai în cadrul acestei concepţii. Trebuie să simţim impulsul venit din afară şi să recunoaştem *necesitatea* de a-i da ascultare şi atunci acţionăm din simţul *datoriei*. Teoria cunoaşterii pe care o schiţăm aici nu poate accepta un asemenea mod de a acţiona, acolo unde omul apare ca fiinţă desăvârşită din punct de vedere moral. Ştim că lumea ideilor este însăşi desăvârşirea nesfârşită; ştim că, prin ea, impulsurile faptelor noastre se află în noi; şi, în consecinţă, trebuie să considerăm moral numai un mod de a acţiona în cazul căruia fapta izvorăşte exclusiv din ideea ei, care există în noi. De pe această poziţie, omul săvârşeşte o faptă numai pentru că realitatea ei este o necesitate pentru el. El acţionează pentru că îl îndeamnă la aceasta nu o putere exterioară, ci un impuls interior (propriu). Obiectul acţiunii sale, de îndată ce el şi-a făcut o idee despre acesta, îl umple atât de mult, încât vrea să-l înfăptuiască. De fapt, unicul mobil al faptelor noastre trebuie să constea în nevoia de a da realitate unei idei, în imboldul de a da formă unei intenţii. În idee trebuie să se manifeste tot ceea ce ne îndeamnă să acţionăm. Atunci nu acţionăm împinşi de datorie, nu acţionăm supunându-ne unei porniri, *acţionăm din iubire faţă de obiectul* asupra căruia urmează să se exercite acţiunea noastră. Când ni-l reprezentăm, obiectul face să apară în noi dorinţa de a săvârşi o faptă conformă cu el. Numai un asemenea mod de a acţiona este liber. Căci

dacă la interesul nostru faţă de obiectul respectiv s-ar mai adăuga un al doilea motiv de a acţiona, venit din altă parte, ar însemna că nu vrem obiectul de dragul lui însuşi, ci că vrem un altul, dar îl înfăptuim pe *acesta*, pe care *nu* îl vrem; am săvârşi o faptă *împotriva* voinţei noastre. Cam aşa stau lucrurile cu acţiunile izvorâte din *egoism*. În acest caz, acţiunea însăşi nu ne interesează deloc; nu simţim nevoia ei, ci numai a folosului pe care ni-l aduce. Dar atunci vom resimţi, totodată, o constrângere în faptul că trebuie să săvârşim acea acţiune numai pentru că vrem să ne atingem scopul. Ea însăşi nu constituie pentru noi o necesitate interioară; căci am renunţa la ea, dacă nu ne-ar aduce folosul aşteptat. Dar o faptă pe care n-o săvârşim pentru ea însăşi, este neliberă. *Egoismul acţionează neliber*. Neliber acţionează orice om care săvârşeşte o faptă mânat de vreun motiv ce nu izvorăşte din conţinutul obiectiv al faptei înseşi. A săvârşi o faptă pentru ea însăşi înseamnă a acţiona din iubire. *Acţionează cu adevărat liber numai acela pe care îl îndeamnă la acţiune iubirea, dăruirea faţă de obiectivitate*. Cine nu este capabil de o asemenea dăruire lipsită de egoism, nu va putea considera niciodată că activitatea lui este liberă.

Dacă activitatea omului nu trebuie să fie altceva decât înfăptuirea propriului său conţinut de idei, este firesc ca acest conţinut să existe chiar în el. Spiritul său trebuie să desfăşoare o activitate productivă. Fiindcă, ce altceva ar putea să-l umple de dorinţa de a săvârşi o faptă dacă nu o idee care caută să se înalţe din propriul său spirit? Această idee se va dovedi cu atât mai fecundă, cu cât ea apare în spirit cu nişte contururi mai precise, cu un conţinut mai clar. Căci nu poate să ne îndemne cu toată puterea spre realizarea sa decât ceva al cărui „ce" este deplin conturat. Un ideal pe care ni-l reprezentăm doar confuz, pe care-l lăsăm într-o formă imprecisă, nu este un imbold potrivit

pentru acţiune. Cum să ne înflăcăreze la acţiune, când conţinutul său nu stă clar şi deschis la lumina zilei? De aceea, impulsurile acţiunilor noastre trebuie să apară întotdeauna sub forma unor intenţii individuale. Toate faptele rodnice pe care omul le săvârşeşte izvorăsc din asemenea impulsuri individuale. Legile morale generale, normele etice etc., care trebuie să fie valabile pentru toţi oamenii, se dovedesc a fi cu totul lipsite de valoare. Kant consideră că este moral numai ceea ce poate fi acceptat ca lege pentru toţi oamenii; noi trebuie să-i replicăm: dacă fiecare ar trebui să facă numai ceea ce este valabil pentru toţi, n-ar mai exista nici o acţiune pozitivă, ar dispărea din lume tot ceea ce este măreţ. Nu, acţiunile noastre nu trebuie să fie călăuzite de asemenea norme etice vagi, generale, ci de idealurile cele mai individuale. Nu se potriveşte pentru toţi să săvârşească acelaşi fel de fapte, ci aceasta se potriveşte pentru acest om, pentru acela se potriveşte altă faptă, după cum se simte fiecare chemat pentru o cauză sau alta. J. Kreyenbühl a scris în acest sens nişte cuvinte foarte nimerite în articolul său „Libertatea etică la Kant" (Caiete filosofice, vol. XVIII, Caietul 3. [Berlin etc. 1882, p. 129 şi urm.]): „Dacă e ca libertatea să fie libertatea *mea*, fapta morală să fie fapta *mea*, ceea ce e bine şi just să fie înfăptuit prin *mine*, prin fapta acestei personalităţi individuale anume, nu-mi poate fi suficientă o lege generală, care face abstracţie de întreaga individualitate şi specificitate a împrejurărilor ce concură la săvârşirea faptei şi care-mi porunceşte să cercetez de fiecare dată, înainte de a acţiona, dacă motivul care mă îndeamnă la aceasta corespunde normei abstracte a naturii umane generale, dacă sub forma în care trăieşte şi acţionează în mine ar putea deveni maximă general valabilă ... O asemenea conformare la ceea ce este obişnuinţă şi uz general ar face imposibilă orice libertate

individuală, orice depăşire a unui mod de a acţiona comun şi limitat, orice faptă etică importantă, măreaţă şi deschizătoare de drumuri noi."

Aceste cuvinte aduc lumină în acele probleme la care trebuie să găsească răspuns o etică generală. Cei mai mulţi o privesc de parcă ar fi o sumă de norme după care omul trebuie să-şi orienteze faptele. Pornind de la acest punct de vedere, ei opun etica ştiinţelor naturii şi, în general, ştiinţei despre realităţile existente. Şi anume, în vreme ce ştiinţa trebuie să ne dea legile a ceea ce *există*, a ceea ce este, etica trebuie să ne înveţe legile a ceea ce ar trebui să fie. Etica trebuie să fie deci un codex al tuturor idealurilor omului, un răspuns amănunţit la întrebarea: *Ce este bine?* Dar o asemenea ştiinţă este o imposibilitate. Nu poate exista un răspuns general la această întrebare. Căci un mod de a acţiona moral este un produs a ceea ce se face simţit în individ; el este dat mereu numai în cazuri individuale, niciodată în general. Nu există legi generale în legătură cu ceea ce trebuie sau nu trebuie să facem. Nu cumva să priviţi constituţiile individuale ale diferitelor popoare drept asemenea coduri de norme etice generale. Nici ele nu sunt altceva decât o expresie a unor intenţii individuale. Ceea ce o personalitate sau alta a resimţit ca motiv etic, a fost comunicat unui popor întreg, a *devenit „jurisprudenţă a acestui popor"*. Un drept natural general, care să fie valabil pentru toţi oamenii şi toate timpurile, este o aberaţie. Concepţiile juridice şi noţiunile morale vin şi pleacă o dată cu popoarele, ba chiar o dată cu indivizii. Întotdeauna decisivă e individualitatea. Aşadar, este lipsit de sens să se vorbească de o etică în sensul de mai sus. Există însă alte întrebări la care trebuie să se răspundă în cadrul acestei ştiinţe, întrebări care, în parte, au fost clarificate pe scurt în cursul acestor expuneri. Amintesc doar atât: constatarea deosebirii dintre faptele omeneşti şi activitatea naturii,

problema esenţei voinţei şi libertăţii etc. Toate aceste întrebări izolate pot fi subsumate acesteia: În ce măsură este omul o fiinţă morală? Dar răspunsul la această întrebare cere nici mai mult nici mai puţin decât cunoaşterea naturii morale a omului. Nu se pune întrebarea: Ce trebuie să facă omul? ci: Ce *este*, în esenţa sa interioară, ceea ce el face? Şi, o dată cu aceasta, cade acel perete despărţitor care separă întreaga ştiinţă în două sfere: o teorie despre ceea ce este şi una despre ceea ce trebuie să fie. *Etica este, la fel ca toate celelalte ştiinţe, o învăţătură despre ceea ce este*. O aceeaşi tendinţă unitară străbate toate ştiinţele: ele pornesc de la ceva dat şi caută cauzele acestui ceva. Dar nu poate exista o ştiinţă despre activitatea umană însăşi; căci ea este necondiţionată, productivă, creatoare. Jurisprudenţa nu este o ştiinţă, ci numai o *culegere de notaţii* ale uzanţelor juridice care sunt proprii individualităţii unui popor.*

Dar omul nu-şi aparţine numai lui însuşi; el este membru a două totalităţi superioare. În primul rând, el este un membru al poporului său, de care îl leagă nişte datini comune, o viaţă culturală comună, o limbă şi nişte concepţii comune. Dar el mai este apoi şi un cetăţean al istoriei, o verigă izolată a marelui proces istoric al evoluţiei omenirii. Se pare că activitatea sa liberă este stânjenită de această dublă apartenenţă la un întreg. Se pare că ceea ce el face nu este izvorât numai din propriul său eu individual; el pare *condiţionat* de ceea ce are comun cu poporul său, individualitatea sa pare a fi nimicită de caracterul poporului. Oare sunt liber, dacă faptele mele pot fi explicate nu numai din natura mea, ci şi, într-o măsură esenţială, din aceea a poporului meu? Oare nu acţionez eu aşa cum acţionez, pentru că natura a făcut să fac parte din *acest* popor? Şi nu altfel stau lucrurile cu cea de a doua apartenenţă. Istoria îmi indică locul unde urmează să-mi

desfăşor activitatea. Depind de epoca culturală în care m-am născut; sunt un copil al epocii mele. Dar dacă-l concepem pe om în acelaşi timp ca fiinţă cugetătoare şi ca fiinţă de acţiune, contradicţia se rezolvă. Prin facultatea de cunoaştere, omul pătrunde caracterul individualităţii poporului său; înţelege încotro navighează concetăţenii săi. El depăşeşte elementele care par că-l determină şi le primeşte în fiinţa sa, ca reprezentare deplin cunoscută; atunci aceasta devine în el individuală şi primeşte întru totul caracterul personal pe care-l are o acţiune săvârşită în *libertate*. La fel se prezintă lucrurile şi cu evoluţia istorică în cadrul căreia omul acţionează. El se înalţă până la cunoaşterea ideilor conducătoare, a forţelor morale care acţionează aici; şi atunci ele nu-l mai determină, ci devin în el impulsuri individuale. Totul este ca omul să se ridice la acest nivel, pentru ca să nu fie condus, ci să se conducă el însuşi. Nu trebuie să se lase condus orbeşte de caracterul poporului său, ci trebuie să se înalţe la cunoaşterea acestuia, spre a acţiona în mod *conştient* în sensul poporului său. El nu are voie să se lase dus de curentul progresului cultural, ci trebuie să facă în aşa fel încât ideile epocii să devină ale sale. Pentru aceasta este necesar, în primul rând, ca omul să înţeleagă epoca în care trăieşte. Atunci el va îndeplini în libertate sarcinile pe care aceasta i le pune în faţă, atunci el îşi va începe propria lui muncă în punctul potrivit. Aici trebuie să intervină ştiinţele spirituale (istoria, istoria culturii şi istoria literaturii etc.), jucând rolul de mijlocitor. În cadrul ştiinţelor spirituale, omul are de-a face cu propriile sale realizări, cu creaţiile culturii, literaturii, artei etc. Spiritualul este înţeles prin spirit. Iar scopul ştiinţelor spirituale nu este altul decât acela ca omul să înţeleagă unde l-a aşezat întâmplarea; el trebuie să înţeleagă ce a fost realizat deja, ce-i rămâne *lui* de făcut. Cu ajutorul ştiinţelor spirituale, el trebuie să

găsească punctul potrivit din care poate lua parte cu personalitatea lui la viaţa lumii. Omul trebuie să cunoască lumea spiritului şi, după ce a cunoscut-o, să stabilească în ce fel ia el însuşi parte la viaţa ei.*

Gustav Freytag spune în prefaţa la volulul I al cărţii sale „Imagini din trecutul Germaniei" [Leipzig, 1859]: „Toate marile creaţii ale forţei poporului, religia tradiţională, morala, dreptul, organizarea statală, nu mai sunt pentru noi realizări ale unor indivizi, ele sunt creaţiile organice ale unei vieţi superioare, care se manifestă în fiecare epocă numai prin mijlocirea individului şi care în fiecare epocă reunește în sine, într-un ansamblu impresionant conţinutul spiritual al indivizilor ... Aşadar putem vorbi foarte bine de un *suflet al poporului*, fără a ne gândi prin aceasta la ceva mistic ... Dar viaţa unui popor nu lucrează mai conştient decât puterea de voinţă a uni bărbat. Bărbatul reprezintă ceea ce este în istorie liber, raţional, forţa poporului acţionează neîncetat cu *constrângerea* oarbă a unei *puteri originare*." Dacă Freytag ar fi cercetat această viaţă a poporului, ar fi aflat, fără îndoială, că ea se dizolvă în activitatea unui număr de indivizi izolaţi, care învinq acea constrângere oarbă, care ridică la nivelul conştienţei lor ceea ce e inconştient, şi el ar fi văzut că ceea ce el numeşte *suflet al poporului, constrângere oarbă*, ia naştere din impulsurile de voinţă individuale, din activitatea liberă a omului.

Dar în legătură cu activitatea omului în sânul poporului său, mai intră în considerare şi un alt aspect. Fiecare personalitate reprezintă o potenţă spirituală, o sumă de forţe care caută să acţioneze în funcţie de posibilităţile existente. De aceea, fiecare om trebuie să găsească locul unde actvitatea lui se poate încadra cel mai eficient în organismul poporului său. Nu trebuie lăsată la voia întâmplării întrebarea dacă el va găsi sau nu acest loc.

Constituţia unui stat nu are alt scop în afară de acela de a avea grijă ca fiecare să găsească un cerc de activitate potrivit. Statul este forma sub care se manifestă organismul unui popor.

Etnografia şi ştiinţele politico-administrative trebuie să studieze în ce măsură o personalitate individuală poate să-şi pună în valoare posibilităţile în cadrul statului respectiv, într-un mod potrivit cu personalitatea lui. Constituţia trebuie să izvorască din fiinţa cea mai lăuntrică a unui popor. Caracterul poporului exprimat în propoziţii lapidare – aceasta este cea mai bună constituţie. Conducătorul unui stat are misiunea de a căuta să cunoască trăsăturile specifice ale poporului său şi, prin constituţie, să dea tendinţelor care dormitează în acesta direcţia care li se potriveşte. Se poate întâmpla ca marea majoritate a poporului să vrea s-o ia pe nişte căi care se îndreaptă împotriva propriei sale naturi. Goethe consideră că, în acest caz, omul de stat trebuie să se lase condus de aceasta din urmă şi nu de cerinţele întâmplătoare ale majorităţii; în acest caz, el trebuie să susţină poporul, împotriva voinţei poporului („Maxime în proză", NW, vol. 4, secţiunea 2, p. 480 şi urm.).

Trebuie să adăugăm aici încă un cuvânt despre *metoda istoriei*. Istoria trebuie să aibă necontenit în vedere faptul că cauzele evenimentelor istorice trebuie căutate în intenţiile individuale, în planurile individuale etc. ale oamenilor. Este o eroare să se caute explicarea faptelor istorice în nişte planuri care ar sta la baza istoriei. Este vorba întotdeauna numai de ce ţeluri îşi propune o personalitate sau alta, pe ce căi a pornit ea etc. La baza istoriei trebuie să punem natura umană. Trebuie să căutăm voinţa ei, tendinţele ei.

Putem atesta şi cele spuse aici în legătură cu ştiinţa etică, tot prin diferite maxime ale lui Goethe. Dacă el spune:

„Lumea raţiunii trebuie considerată un mare individ nemuritor, care face ca în permanenţă să aibă loc ceea ce este necesar şi prin aceasta devine stăpân chiar şi peste ceea ce este întâmplător” [Maxime în proză, idem, p. 482], această afirmaţie trebuie explicată numai din raportul omului faţă de evoluţia istorică. – Prin cuvintele ce urmează, el face aluzie la un substrat individual obiectiv al activităţii: „O activitate necondiţionată, de orice natură ar fi ea, până la urmă dă faliment (idem, p. 463). Aceeaşi idee în: „Omul cel mai neînsemnat poate fi complet dacă se mişcă între limitele facultăţilor şi deprinderilor sale.” (idem, p. 443) – Necesitatea ca omul să se înalţe la cunoaşterea ideilor conducătoare ale poporului şi vremii sale este exprimată în (idem, p. 487): „Să se întrebe fiecare prin ce organ poate să acţioneze şi va acţiona, în orice caz, asupra epocii sale” şi (idem, p. 455): „Trebuie să ştim unde ne aflăm şi încotro vor să meargă ceilalţi.” Iar concepţia noastră despre datorie o putem recunoaşte în (idem, p. 460): „*Datorie*: când iubeşti ceea ce însuţi îţi porunceşti.”

Am arătat că omul, ca fiinţă cunoscătoare şi făptuitoare, stă întru totul pe propriile lui picioare. Am spus că lumea ideilor sale coincide cu temeiul lumii şi am constatat că tot ceea ce face el izvorăşte din propria sa individualitate. Noi căutăm miezul existenţei în omul însuşi. Nimeni nu-i revelează vreun adevăr dogmatic, nimeni nu-l îmboldeşte să facă ceva. Îşi e suficient lui însuşi. Trebuie să fie totul prin sine însuşi şi nimic din el să nu se datoreze unei alte fiinţe. Trebuie să găsească totul în sine însuşi. Deci, şi izvorul fericirii sale. Am văzut că nu poate fi vorba să existe vreo putere care să-l dirijeze pe om, care să hotărască sensul şi conţinutul existenţei lui, condamnându-l la nelibertate. De aceea, dacă e ca omul să fie fericit, această fericire şi-o poate face numai el însuşi. Pe cât de puţin există o putere exterioară care prescrie normele acţiunilor

noastre, tot pe atât de puţin o asemenea putere exterioară va conferi capacitatea de a trezi în noi sentimentul de mulţumire, dacă n-o facem noi înşine. Plăcerea şi neplăcerea există pentru om numai dacă el le-a atribuit mai întâi lucrurilor posibilitatea de a trezi în el aceste sentimente. Un creator care ar hotărî din afară ce să ne producă plăcere, ce să ne producă neplăcere, ne-ar duce de lesă.*

Prin aceasta, am infirmat orice optimism sau pesimism. Optimismul presupune că lumea este desăvârşită, că ea trebuie să fie pentru om izvorul celei mai înalte mulţumiri. Dar dacă aşa ar sta lucrurile, omul ar trebui să dezvolte mai întâi el *însuşi* necesităţile prin care să dobândească această mulţumire. El ar trebui să-şi câştige din lucrurile înseşi ceea ce doreşte. Pesimismul crede că lumea este astfel alcătuită încât îl lasă pe om veşnic nemulţumit, încât el nu poate fi niciodată fericit. Ce creatură jalnică ar fi omul, dacă natura i-ar oferi din exterior mulţumirea! Orice încercare de a deplânge o existenţă care nu ne satisface, această lume aspră, trebuie să tacă la gândul că nici o putere din lume nu ne-ar putea da mulţumirea, dacă nu i-am da mai întâi noi înşine acea putere fermecată prin care ea să ne înalţe, să ne bucure. Mulţumirea noastră trebuie să ne vină de la ceea ce facem noi din lucruri, de la propriile noastre creaţii. Numai aşa ceva este demn de nişte fiinţe libere.

XI. RAPORTUL GÂNDIRII GOETHEENE CU ALTE CONCEPȚII

Dacă se vorbește de influența unor gânditori mai vechi sau contemporani asupra evoluției spirituale a lui Goethe, prin aceasta nu se poate înțelege deloc că el și-a format concepțiile pe baza teoriilor acestora. Felul în care el a trebuit să gândească, felul în care privea lumea, exista dinainte, ca predispoziție fundamentală a naturii sale. Ea a existat în ființa lui de la cea mai fragedă vârstă. În această privință, el nu s-a schimbat apoi deloc pe parcursul întregii sale vieți. Intră în considerare aici, mai ales, nevoia de a căuta izvoarele, străfundurile întregii existențe. În ultimă instanță, aceasta este credința în idee. În permanență, sufletul lui Goethe e plin de presimțire a ceva superior, mai bun. Am putea spune că ea ține de o profundă religiozitate a caracterului lui Goethe. El nu cunoaște ceea ce pentru atâția este o necesitate: a coborî lucrurile la nivelul tău, negându-le orice sfințenie. *În el trăiește însă cealaltă necesitate, aceea de a presimți că există ceva superior și de a te ridica la nivelul acestuia*. În fiecare lucru, Goethe caută să descopere un aspect prin care acesta să poată deveni sfânt pentru noi. K. J. Schröer a arătat-o în modul cel mai spiritual când a vorbit despre atitudinea lui Goethe în dragoste. Tot ce e frivol, ușuratic, este înlăturat și iubirea devine pentru Goethe o stare de evlavie. Această trăsătură fundamentală a ființei sale emană mai ales din cuvintele sale:

În puritatea inimii tălăzuiește o dorință,
De a ne dărui unui ceva *superior, mai pur, necunoscut*,
De bună voie, din recunoștință.
- -
Și-aceasta o numim: *A fi evlavios!*

Trăsătura descrisă mai sus a caracterului său [Trilogia pasiunii / Elegie] este indisolubil legată de o a

doua. El nu caută niciodată să abordeze în mod nemijlocit acest ceva superior; el caută întotdeauna să se apropie de el prin mijlocirea naturii. „Adevărul este asemenea lui Dumnezeu: el nu se revelează în mod direct, trebuie să-l ghicim din manifestările sale." (Maxime în proză: NW, vol. 4, secţiunea 2) Alături de credinţa în idee, Goethe o mai are şi pe cealaltă, că noi ajungem la idee cercetând realitatea; nici nu-i trece prin minte să caute divinitatea altundeva decât în operele naturii, dar în acestea el caută să descopere pretutindeni latura lor divină. Dacă, băiat încă, el înalţă un altar marelui zeu care se află „*în legătură nemijlocită cu natura*" [Poezie şi adevăr, Partea I, Cartea 1], acest altar s-a născut, fără îndoială, din credinţa fermă că suprema realitate la care putem ajunge ni se dezvăluie printr-o cultivare fidelă a relaţiilor cu natura. Aşadar, lui Goethe îi este înnăscut acel mod de a privi lumea pe care noi l-am justificat din punctul de vedere al teoriei cunoaşterii. El se apropie de realitate cu convingerea că totul nu este decât o manifestare a ideii, pe care noi o dobândim numai dacă transformăm percepţia concret-senzorială în contemplare spirituală. Această convingere trăia dintotdeauna în sufletul lui şi, încă din tinereţe, el a privit lumea prin prisma ei. Nici un filosof n-a putut să-i dea această convingere. Aşadar nu asta căuta Goethe în operele filosofilor. Era vorba de altceva. Chiar dacă modul său de a privi lucrurile era adânc înrădăcinat în fiinţa lui, el avea totuşi nevoie de un limbaj pentru a-l exprima. Goethe era o natură filosofică, astfel încât ea poate fi exprimată numai prin mijlocirea unor formule filosofice, poate fi justificată numai pe baza unor premise filosofice. Şi pentru a-şi aduce cu *claritate* la nivelul conştienţei ceea ce el *era*, pentru a şi şti ceea ce era în fiinţa lui *activitate* vie, Goethe a căutat prin operele filosofilor. La filosofi, el a căutat o explicaţie şi o justificare a fiinţei lui. Iată care sunt

raporturile lui Goethe cu filosofii. În acest scop l-a studiat în tinereţe pe Spinoza, şi mai târziu, a întreţinut discuţii pe teme ştiinţifice cu filosofii contemporani. La vârsta primei tinereţi, poetului i se pare că Spinoza şi Giordano Bruno exprimă cel mai bine propria lui fiinţă. E ciudat faptul că el a făcut cunoştinţă cu cei doi gânditori din lucrările unor adversari şi că şi-a dat seama totuşi cât de bine se potriveau ideile lor cu natura sa. Această afirmaţie se verifică cel mai clar dacă studiem relaţia sa cu *Giordano Bruno*. Pe acesta îl cunoaşte din dicţionarul lui Bayle, care îl atacă acolo în mod vehement. Dar Giordano Bruno face asupra lui o impresie atât de adâncă, încât în acele părţi din „Faust" care au fost concepute în perioada 1770, când el citea din cartea lui Bayle, găsim formulări apropiate de acelea ale lui Giordano Bruno (v. Anuarul Goethe, vol. VII, Frankfurt/M 1886). În jurnalele pe zile şi pe ani, poetul povesteşte că şi în anul 1812 s-a ocupat din nou de Giordano Bruno. Şi de astă dată, acesta îi face o puternică impresie şi, în multe din poeziile scrise după această dată, recunoaştem ecouri ale ideilor filosofului din Nola. Dar toate acestea nu trebuie luate în sensul că Goethe a împrumutat sau a învăţat ceva de la Giordano Bruno; la acesta el a găsit numai forma în care să poată turna ceea ce exista de mult în natura sa. El era de părere că-şi poate exprima cel mai clar propria viaţă sufletească dacă foloseşte cuvintele acestui gânditor. Bruno consideră că raţiunea universală este creatoarea şi conducătoarea Universului. O numeşte *artistul lăuntric*, care dă formă materiei şi o plăsmuieşte din *lăuntru* în afară. Ea este cauza a tot ce există şi nu există fiinţă la viaţa căreia ea să nu ia parte cu cea mai mare dragoste. „Fie un lucru cât de mic şi fragil, el conţine în sine o părticică de substanţă spirituală." (Giordano Bruno, „Despre cauză etc., ed. de A. Lasson, Heidelberg 1882). Dar aceasta era şi părerea lui Goethe, şi

anume că ştim să spunem ceva despre un lucru numai după ce am văzut cum raţiunea universală l-a aşezat la locul lui, cum el a devenit tocmai ceea ce ne apare în faţa ochilor. Nu este suficient să percepem cu simţurile, pentru că simţurile nu ne spun în ce fel se încadrează un lucru în ideea generală a lumii, ce reprezintă el în marele Tot. Şi de aceea trebuie să privim în aşa fel încât raţiunea noastră să ne creeze un fundal ideatic pe care să ne apară ceea ce ne transmit simţurile; trebuie, după cum se exprimă Goethe, să vedem cu *ochii spiritului*. Şi pentru a da glas acestei convingeri, el a găsit la Giordano Bruno o formulare potrivită: „Căci, după cum nu putem recunoaşte culorile şi sunetele cu unul şi acelaşi simţ, nu vedem cu unul şi acelaşi ochi nici substratul artelor şi substratul naturii", fiindcă „pe primul îl vedem cu *ochii fizici*, pe cel de-al doilea, cu *ochiul raţiunii*" (v. Lasson). Iar cu Spinoza, lucrurile stau la fel. Filosofia lui Spinoza are la bază ideea că Divinitatea s-a revărsat cu totul în lume. Cunoaşterea umană nu poate avea deci alt scop decât pe acela de a se adânci în lume, spre a-l recunoaşte în ea pe Dumnezeu. Unui om care gândeşte consecvent în sensul spinozismului trebuie să-i apară absurdă orice altă cale de a încerca să ajungem la Dumnezeu. Fiindcă Dumnezeu a renunţat la orice existenţă proprie; el nu se află nicăieri în afara lumii. Dar noi trebuie să-l căutăm acolo unde el se află. Prin urmare, orice cunoaştere adevărată trebuie să fie de aşa natură încât, prin fiecare părticică de lume cunoscută, să ne dea cunoaşterea unei părţi din Dumnezeu. *Cunoaşterea*, pe treapta ei cea mai înaltă, este deci o contopire cu Divinitatea. Noi o numim aici *cunoaştere intuitivă*. Noi cunoaştem lucrurile „sub specie aeternitatis", adică drept ceva ce se revarsă din Divinitate. Legile pe care spiritul nostru le regăseşte în natură *sunt*, aşadar, Dumnezeu în entitatea lui, nu sunt doar făcute de el. Ceea ce recunoaştem

drept necesitate logică, este o necesitate logică pentru că în ea locuiește ființa Divinității, adică legitatea veșnică. Aceasta era o concepție care se potrivea cu spiritul lui Goethe. Credința sa fermă că, în tot ceea ce face, natura revelează ceva divin, i se înfățișa aici sub forma unor fraze cât se poate de clare. „Mă leg din ce în ce mai tare și mai tare de felul cum ateul (Spinoza) îl venerează pe Dumnezeu", îi scrie el lui Jacobi, atunci când acesta a vrut să prezinte filosofia lui Spinoza într-o altă lumină. [WA 7, 214] Aici e înrudirea lui Goethe cu Spinoza. Și dacă, în fața acestei armonii adânci, lăuntrice, dintre ființa intimă a lui Goethe și filosofia lui Spinoza, se scoate mereu în evidență un aspect pur exterior: că Goethe s-a simțit atras de Spinoza deoarece nu voia nici el să accepte în explicarea lumii ideea unor cauze ultime, aceasta arată că întreaga situație este privită în mod superficial. Faptul că Goethe, ca și Spinoza, a respins ideea de cauze ultime, este numai o *consecință* a concepțiilor lor. Să vedem ce înțelege teoria cauzelor ultime. Ea explică existența și alcătuirea unui lucru demonstrând necesitatea lui pentru un alt lucru. Ea arată că un lucru este alcătuit așa și așa pentru că acel alt lucru este așa și așa. Dar atunci trebuie să presupunem că există o temelie a lumii situată deasupra amândurora, și care face ca ele să fie potrivite unul cu altul. Dar dacă temelia lumii se află în lăuntrul fiecărui lucru, acest mod de a explica lumea nu mai are nici un sens. Căci atunci natura unui lucru trebuie să ne apară drept consecință a principiului care lucrează în el. Vom căuta în natura unui lucru cauza pentru care el este așa și nu altfel. Dacă avem convingerea că în fiecare lucru există ceva divin, nu ne va trece prin minte să căutăm, pentru a explica legitatea lui, vreun principiu exterior. Nici legătura lui Goethe cu Spinoza nu trebuie înțeleasă decât în sensul că la acesta el a găsit formele, limbajul științific prin care să poată exprima lumea existentă în el însuși.

Dacă trecem acum la felul cum s-a raportat Goethe la filosofii din vremea sa, trebuie să vorbim în primul rând de *Kant*. Kant este privit în unanimitate drept întemeietorul filosofiei actuale. În timpul vieţii, el a pus atât de mult spiritele în mişcare, încât orice om cult simţea nevoia să se confrunte cu el. Şi pentru Goethe, confruntarea cu Kant a devenit o necesitate. Dar pentru el, de aici n-a putut ieşi ceva rodnic. Căci există o mare deosebire între ceea ce susţine filosofia kantiană şi ceea ce noi recunoaştem drept gândire goetheană. Ba putem spune chiar că întreaga gândire germană înaintează în două direcţii paralele: una îmbibată de gândirea kantiană, cealaltă, apropiată de gândirea lui Goethe. Dar, apropiindu-se tot mai mult de Kant, filosofia de azi se îndepărtează de Goethe şi astfel epoca noastră pierde din ce în ce mai mult posibilitatea de a înţelege şi aprecia la justa ei valoare concepţia despre lume a lui Goethe. Vom expune aici principiile fundamentale ale filosofiei kantiene, în măsura în care ele prezintă interes pentru concepţiile lui Goethe. După Kant, punctul de plecare al gândirii umane este experienţa, adică lumea dată simţurilor (între care este inclus şi simţul interior, care ne transmite realităţile psihice, istorice etc.). Această lume dată constă dintr-o diversitate de obiecte situate în spaţiu şi de procese care se desfăşoară în timp. Nu are importanţă faptul că-mi iese în cale tocmai acest lucru, că sunt martor tocmai la acel proces; ar putea tot aşa de bine să fie altceva. Ba pot chiar să fac abstracţie cu totul de întreaga diversitate a lucrurilor şi proceselor. Nu pot face abstracţie însă de *timp* şi de *spaţiu*. Nu poate exista pentru mine nimic care să nu existe în timp şi spaţiu. Chiar dacă există vreun obiect nesituat în timp sau în spaţiu, eu nu pot şti nimic despre el, căci fără timp şi spaţiu nu-mi pot reprezenta nimic. Nu ştiu dacă lucrurilor în sine le este inerent spaţiul şi timpul; ştiu numai că mie lucrurile

trebuie să mi se înfăţişeze în aceste forme. Aşa că timpul şi spaţiul sunt condiţiile necesare ale percepţiei *mele* senzoriale. Despre lucrul în sine, nu ştiu nimic; ştiu numai în ce fel trebuie să-mi *apară* mie, dacă e ca el să existe pentru mine. Prin aceste teze, Kant inaugurează o problematică nouă. El apare în ştiinţă cu o nouă întrebare. În loc să întrebe, ca filosofii dinaintea lui: Care este natura lucrurilor, Kant întreabă: cum trebuie să ne apară lucrurile, ca să poată deveni obiect al cunoaşterii noastre? Pentru Kant, filosofia este ştiinţa despre condiţiile care dau lumii posibilitatea de a fi percepută de către om. Despre lucrul în sine, nu ştim nimic. Încă nu ne-am îndeplinit misiunea dacă am ajuns să percepem în mod concret-senzorial o diversitate situată în timp şi spaţiu. Vrem să unim această diversitate într-un tot unitar. Iar aceasta este sarcina intelectului. Intelectul trebuie înţeles deci ca o sumă de activităţi care au drept scop să sintetizeze lumea senzorială conform cu anumite forme, care sunt deja prefigurate în el. Intelectul sintetizează două percepţii concret-senzoriale, spunând, de exemplu, că una este cauză, cealaltă efect, sau că una este substanţă, cealaltă calitate etc. Şi aici sarcina ştiinţei filosofice este aceea de a arăta în ce condiţii intelectul reuşeşte să-şi formeze un sistem al lumii. Astfel, pentru Kant, lumea este de fapt un fenomen subiectiv, care apare în formele lumii senzoriale şi ale intelectului. Doar atâta e sigur, că există un lucru în sine; felul în care el ni se înfăţişează depinde de organizarea noastră. Şi atunci, normal că nu are nici un sens să-i atribuim lumii create de intelect în colaborare cu simţurile vreo altă importanţă în afară de aceea pe care o are pentru facultatea noastră de cunoaştere. Lucrul acesta se vede cel mai clar acolo unde Kant vorbeşte de importanţa lumii ideilor. Ideile nu sunt pentru el altceva decât punctele de vedere superioare ale raţiunii, de pe poziţia cărora înţelegem unităţile inferioare

create de intelect. De exemplu, intelectul stabileşte o legătură între fenomenele sufleteşti; raţiunea, ca facultate de a gândi idei, înţelege apoi această legătură în aşa fel încât *parcă* totul ar izvorî dintr-un singur suflet. Dar, pentru problema ca atare, acest lucru nu are nici o importanţă, el este numai un mijloc de orientare pentru facultatea noastră de cunoaştere. Acesta este conţinutul filosofiei kantiene, în măsura în care ne poate interesa el aici. Vedem imediat că acest mod de a gândi e situat la polul opus filosofiei lui Goethe. Kant spune că noi înşine determinăm realitatea dată; ea este aşa, pentru că noi ne-o reprezentăm aşa. Kant sare peste întrebarea propriu-zisă a teoriei cunoaşterii. La începutul operei sale „Criticia raţiunii", el face doi paşi pe care nu-i justifică, şi din cauza acestei greşeli, întregul său sistem filosofic este şubred. El stabileşte de la bun început că există o prăpastie între obiect şi subiect, fără să mai întrebe ce înseamnă de fapt că intelectul face o separaţie între două tărâmuri ale realităţii (aici, subiectul cunoscător şi obiectul de cunoscut). Apoi caută să stabilească pe cale *noţională* raportul reciproc dintre aceste două tărâmuri ale realităţii, iarăşi fără a întreba ce sens are stabilirea unui asemenea raport. Dacă n-ar fi văzut într-o falsă lumină problema fundamentală a teoriei cunoaşterii, el ar fi observat că separaţia dintre subiect şi obiect este numai un punct de trecere a cunoaşterii noastre, că la baza amândurora se află o unitate mai profundă, accesibilă raţiunii, şi că ceea ce noi recunoaştem drept însuşire a unui lucru, în măsura în care îl gândim în raport cu un subiect cunoscător, nu are nicidecum doar o valabilitate subiectivă. Lucrul este o unitate a raţiunii, iar separaţia în „lucru în sine" şi „lucru pentru noi" este făcută de intelect. Nu merge deci să spunem că ceea ce recunoaştem despre un lucru într-o anumită situaţie poate fi revocat în alta. Chiar dacă eu

privesc unul şi acelaşi lucru o dată dintr-un punct de vedere şi altă dată din alt punct de vedere: este vorba totuşi despre un tot unitar.

Este greşeala care se perpetuează de-a lungul întregului sistem filosofic al lui Kant: el priveşte diversitatea concret-senzorială ca pe ceva imuabil şi crede că rolul ştiinţei este acela de a ordona această diversitate într-un sistem. El nu bănuieşte nicidecum că diversitatea nu este un stadiu final, ci un stadiu pe care trebuie să-l *depăşim*, dacă vrem să-l înţelegem; de aceea, pentru el orice teorie devine un simplu ingredient, pe care intelectul şi raţiunea îl adaugă experienţei. Pentru el, ideea nu este ceea ce-i apare raţiunii – când aceasta a depăşit diversitatea situată la suprafaţă –, drept temeiul mai profund al realităţii date, ci doar un principiu metodic, după care ea ordonează fenomenele, pentru a ajunge mai uşor la o viziune de ansamblu asupra lor. După Kant, am fi pe o poziţie absolut greşită dacă am considera că lucrurile pot fi deduse din idee; după părerea lui, putem doar să ne ordonăm percepţiile *ca şi cum* ele ar izvorî dintr-o unitate. Despre temeiul lucrurilor, despre „în sinele" lor, spune Kant, noi nu ştim absolut nimic. Ceea ce ştim despre lucruri este valabil numai în raport cu noi, numai *pentru* individualitatea noastră. Din această concepţie despre lume, Goethe nu se putea alege cu mare lucru. Pentru el, observarea lucrurilor în raport cu noi înşine a rămas întotdeauna ceva cu totul secundar, care se referă la impresia de plăcere sau neplăcere pe care obiectele o fac asupra sensibilităţii noastre; de la ştiinţă el cere mai mult decât să spună doar cum sunt lucrurile în raport cu noi. În articolul „Experiemntul – mijlocitor între obiect şi subiect" (NW, vol. 2, p. 10 şi urm.), el precizează misiunea omului de ştiinţă: El nu trebuie să ia etalonul cunoaşterii, datele pe baza cărora emite judecăţi, din sine însuşi, ci din cercul

lucrurilor pe care le observă. Această mică afirmaţie caracterizează adânca opoziţie dintre gândirea kantiană şi cea goetheană. În timp ce la Kant orice judecată asupra lucrurilor nu este decât un produs dintre subiect şi obiect, furnizând doar cunoaşterea felului în care subiectul priveşte obiectul, la Goethe subiectul se confundă, uitându-se pe sine, cu obiectul, îşi ia datele judecăţii din cercul lucrurilor. De aceea, Goethe însuşi spune, referindu-se la discipolii lui Kant: „M-au ascultat, ce-i drept, dar n-au putut să-mi răspundă nimic, nici *să mă stimuleze în vreun fel*." (NW, vol. 2, p. 29) Poetul era de părere că a câştigat ceva mai mult din „Critica puterii de judecată" a lui Kant.

În ceea ce priveşte filosofia, Schiller l-a stimulat pe Goethe mult mai mult decât Kant. El l-a ajutat într-adevăr pe Goethe să urce încă o treaptă spre cunoaşterea propriului său fel de a vedea lumea. Până la acea celebră primă convorbire cu Schiller, Goethe* practicase un anumit fel de a privi lumea. El studiase multe plante, pusese la baza lor o plantă originară şi derivase din aceasta diferitele forme particulare. Această plantă originară (şi, respectiv, animalul originar) luase în spiritul său contururi precise, îl ajuta să explice fenomenele întâlnite. Dar nu se întrebase niciodată ce este această plantă originară, în esenţa ei. Schiller i-a deschis ochii, spunându-i: este o *idee*. De-abia de acum înainte, Goethe îşi dă seama că el este un idealist. De aceea, până la acea convorbire, el spunea că planta originară este o percepţie, deoarece credea că o vede cu ochii. În introducerea pe care o adaugă mai târziu articolului său despre metamorfoza plantei, el spune însă: „Astfel, de acum înainte am căutat să găsesc animalul originar, adică, în ultimă instanţă, totuşi, noţiunea, *ideea* de animal." [NW, vol. 1, p. 15] Trebuie să reţinem însă că Schiller nu i-a dat lui Goethe ceva străin de firea sa, ci mai degrabă el însuşi s-a înălţat la cunoaşterea *idealismului obiectiv* de-abia prin

contactul cu spiritul goethean. Schiller a găsit numai termenul prin care putea fi desemnat acel mod de a privi lumea, pe care-l înţelesese şi-l admira la Goethe.

Puţin a aflat Goethe de la Fichte. Fichte se mişca într-o sferă mult prea străină gândirii lui Goethe, pentru ca aceasta să poată fi prea mult influenţată de el. Fichte a întemeiat în modul cel mai pătrunzător posibil ştiinţa despre conştienţă. El a dedus cu o acurateţe inegalabilă activitatea prin care „eul" transformă lumea dată într-una gândită. El a făcut însă aici greşeala că nu a conceput această activitate a eului doar ca pe o activitate care aduce conţinutul dat la o formă satisfăcătoare, care plasează în contextele corespunzătoare detaliile lipsite de legătură între ele care ne sunt date, şi a considerat că această activitate e creatoare a tot ceea ce are loc în cadrul „eului". Prin aceasta, filosofia lui se prezintă ca un idealism unilateral, care-şi ia întregul conţinut din conştienţă. Goethe, care căuta mereu ceea ce există în mod obiectiv, a găsit, firește, prea puține lucruri care să-l atragă în filosofia fichteană despre conştienţă. Pentru domeniul în care ea e valabilă, Goethe era prea puţin receptiv; iar în forma generalizată pe care Fichte i-a dat-o – el însuşi o considera ştiinţă universală –, poetul nu putea să vadă decât o eroare.

Mult mai multe puncte comune a avut Goethe cu tânărul Schelling. Acesta fusese un discipol al lui Fichte. Dar el nu numai că a dus mai departe analiza activităţii „eului", ci a urmărit şi acea activitate din cadrul conştienţei, prin care aceasta din urmă înţelege *natura*. Lui Schelling i se părea că ceea ce se petrece în eu atunci când el cunoaşte natura, este în acelaşi timp şi esenţa obiectivă a naturii, principiul propriu-zis existent în ea. Natura de afară era pentru el numai o formă solidificată a noţiunilor noastre despre natură. Ceea ce trăieşte în noi drept concepţie despre natură, ni se înfăţişează încă o dată afară, numai că

dezmembrat, sub formă spaţial-temporală. Ceea ce ne întâmpină din exterior, ca natură, este un produs finit, este doar ceva condiţionat, forma încremenită a unui principiu viu. La acest principiu nu putem ajunge din exterior, prin experienţă. Trebuie să-l creăm mai întâi în lăuntrul nostru. De aceea „A filosofa asupra naturii înseamnă a *crea* natura", spune filosoful nostru[95]. Natura ca simplu rezultat al activităţii (natura naturarata) o numim natură ca obiect (spre acesta se îndreaptă în mod exclusiv orice empirie). Natura ca activitate creatoare (natura naturans) o numim natură ca subiect (spre aceasta se îndreaptă în mod exclusiv orice teorie)." (Introducere la o schiţă ..., Jena şi Leipzig 1799) „Opoziţia dintre empirie şi ştiinţă constă tocmai în faptul că cea dintâi îşi priveşte obiectul drept *existând*, drept ceva care a fost produs şi e terminat, pe când ştiinţa îşi priveşte obiectul în *devenire* şi ca pe ceva care de-abia de acum înainte urmează să fie produs." Această filosofie, pe care a cunoscut-o în parte din scrierile lui Schelling, în parte prin contactul personal cu acesta, l-a ajutat pe Goethe să urce încă o treaptă. Acum se dezvoltă în el concepţia că tendinţa lui este aceea de a înainta de la produsul finit, de la lucrul creat, spre ceea ce este creator, în devenire. Şi în mod evident influenţat de Schelling, el scrie în articolul „Putere de judecată intuitivă" că năzuinţa lui era „prin contemplarea unei naturi mereu creatoare, să mă fac demn de a fi părtaş spiritual la *creaţiile* ei". (NW, vol. 1)

În sfârşit, prin Hegel, Goethe a primit ultimul impuls stimulator din direcţia filosofiei. Datorită lui Hegel, el a reuşit să înţeleagă cum se încadrează în filosofie ceea ce el

[95] Schelling, Primă schiţă a unui sistem al filosofiei naturii. Jena şi Leipzig, 1799, p. 6

numea *fenomen originar*. Hegel a înţeles cel mai adânc sensul şi importanţa fenomenului originar, caracterizându-l într-un mod foarte nimerit în scrisoarea adresată lui Goethe la 20 februarie 1820, prin cuvintele: „Dvs. puneţi în centru lucrul acela simplu şi abstract, pentru care aţi găsit denumirea foarte potrivită de fenomen originar, arătaţi apoi că fenomenele mai concrete iau naştere prin faptul că se alătură noi circumstanţe şi influenţe, şi dirijaţi întregul proces în aşa fel încât şirul progresează de la condiţiile simple către cele mai complexe şi, aranjat astfel, ceea ce părea atât de încurcat, apare în toată claritatea, datorită acestei decompoziţii. Faptul că ştiţi să detectaţi fenomenul originar, să-l eliberaţi de celelalte împrejurări accidentale, să-l concepeţi în mod abstract, cum spunem noi, mă îndreptăţeşte să consider că posedaţi un deosebit simţ spiritual pentru natură, după cum mai consider că drumul descris mai sus este adevărata cale ştiinţifică a cunoaşterii, pe acest tărâm" ... „Să îngăduie Excelenţa Voastră să vă mai vorbesc acum şi despre interesul deosebit pe care-l prezintă pentru noi, filosofii, un fenomen originar scos în evidenţă în acest fel, şi să spun că noi putem folosi un asemenea preparat de-a dreptul în slujba filosofiei! Căci, dacă noi am elaborat absolutul nostru, care, în primă instanţă, e atât de auster, de cenuşiu sau negru de tot, îndreptându-l spre aer şi lumină, în aşa fel încât el a ajuns să înseteze după ele, avem nevoie de ferestre, pentru a-l scoate în întregime la lumina zilei; schemele noastre s-ar preface în aburi, dacă am vrea să le transpunem de-a dreptul în societatea pestriţă, încâlcită, a lumii potrivnice. Şi acum, fenomenele originare ale Excelenţei Voastre vin tocmai la timp; în această lumină crepusculară, spirituală şi uşor de înţeles în simplitatea ei, vizibilă sau tangibilă prin concreteţea ei – cele două lumi, abstrasul (abstractul) nostru şi existenţa fenomenală se salută." În acest fel, datorită lui Hegel, în Goethe se

limpezește gândul că cercetătorul empiric trebuie să meargă până la fenomenele originare și că, de aici, drumul este continuat de filosof. De aici mai reiese și faptul că ideea fundamentală a filosofiei hegeliene este o consecință a gândirii goetheene. Depășirea realității, adâncirea în aceasta pentru a te ridica de la lucrul creat la creație, de la lucrul condiționat la condiție, sunt idei care stau atât la baza concepției lui Goethe, cât și a celei hegeliene. De fapt, Hegel nu vrea să ofere în filosofie altceva decât procesul veșnic din care se naște tot ceea ce este pieritor. El vrea să înțeleagă realitatea dată drept consecință a ceea ce el poate considera că este necondiționat.

Astfel, faptul că a făcut cunoștință cu unii filosofi și cu curente filosofice i-a adus lui Goethe o clarificare progresivă a concepției care exista deja în el. Ele n-au adăugat nimic concepției sale; i-au fost numai puse la îndemână mijloacele de a vorbi despre ceea ce făcea, despre ceea ce se petrecea în sufletul său.

Concepția despre lume a lui Goethe oferă, așadar, destule puncte de referință pentru a putea fi constituită în sistem filosofic. Dar acestea au fost folosite, deocamdată, numai de discipolii lui Hegel. Restul filosofiei respinge cu superioritate concepția goetheană. Numai Schopenhauer se sprijină, în câteva puncte, pe poetul pe care-l venera. Vom vorbi într-un alt capitol despre apologia făcută de el teoriei culorilor. Aici ne interesează raportul general al filosofiei lui Schopenhauer față de Goethe.[96] Într-un punct,

[96] Merită să fie citit articolul Dr. Adolf Harpf „Schopenhauer și Goethe" (Caiete filosofice lunare 1885). Harpf, care a scris deja un tratat excelent despre „Principiul goethean al cunoașterii" (Caiete filosofice lunare 1884), subliniază identitatea dintre „dogmatismul imanent" al lui Schopenhauer și cunoașterea „obiectuală" a lui Goethe.. Dar Harpf, care este el însuși un schopenhauerian, nu descoperă deosebirea de principiu dintre Goethe și Schopenhauer, aș acum am

filosoful de la Frankfurt se apropie de Goethe. Şi anume, Schopenhauer respinge orice încercare de a deduce din cauze exterioare fenomenele date nouă şi recunoaşte numai o legitate lăuntrică, numai evoluţia unui fenomen dintr-altul. În aparenţă, acest principiu este identic cu cel al lui Goethe, şi anume acela de a lua din lucrurile însele datele necesare explicării lor; dar numai în aparenţă. Fiindcă, în timp ce Schopenhauer vrea să rămână în cadrul lumii fenomenale, pentru că, după el, nu putem ajunge în actul cunoaşterii la „în sinele" aflat în afara acesteia, deoarece toate fenomenele date nouă sunt numai reprezentări, iar facultatea noastră de reprezentare nu ne scoate niciodată din sfera conştienţei noastre, Goethe vrea să rămână în interiorul fenomenelor, pentru că el caută în ele înseşi datele necesare explicării lor.

În încheiere, ne mai propunem să facem o comparaţie între concepţia despre lume a lui Goethe şi cel mai important fenomen ştiinţific al epocii noastre, concepţiile lui Eduard von Hartmann. „Filosofia inconştientului" a acestui gânditor este o operă de cea mai mare importanţă istorică. Împreună cu celelalte lucrări ale lui Hartmann, care dezvoltă în toate direcţiile ceea ce este schiţat acolo, ba în multe privinţe asociază chiar puncte de vedere noi acelei lucrări fundamentale, în ea se oglindeşte întregul conţinut al epocii noastre. Hartmann se distinge printr-o profunzime demnă de admiraţie şi printr-o extraordinară stăpânire a materialului pe care-l oferă ştiinţele particulare. El se situează pe culmile culturii actuale. Nu e nevoie să fii adeptul lui, pentru a recunoaşte fără rezerve acest lucru.

---

caracterizat-o noi mai sus. Cu toate aceste, articolele lui Harp merită toată atenţia.

Concepţia lui nu este chiar atât de îndepărtată de cea a lui Goethe, cum s-ar putea crede la prima vedere. Cine nu are în faţă decât „Filosofia inconştientului", bineînţeles că nu-şi va putea da seama de acest lucru. Căci îţi dai seama de punctele esenţiale în care cei doi gânditori se întâlnesc de-abia dacă studiezi *concluziile* pe care Hartmann le-a tras din principiile sale şi pe care le-a pus pe hârtie în lucrările de mai târziu.

Filosofia lui Hartmann este idealistă. De fapt, el nu vrea să fie *doar* un idealist. Numai că, oriunde are nevoie de ceva pozitiv pentru a explica lumea, el recurge la ajutorul ideii. Şi lucrul cel mai important este acesta: el gândeşte că la baza tuturor lucrurilor se află ideea. Presupunerea sa despre existenţa unui inconştient nu are alt sens decât că acesta, care există în conştienţa noastră ca idee, nu este legat în mod necesar – în cadrul conştienţei – de această formă de manifestare. Ideea nu există (lucrează) numai acolo unde e *conştientizată*, ci şi în altă formă. Ea este mai mult decât un fenomen pur subiectiv; are o importanţă întemeiată în sine însăşi. Ideea nu e prezentă numai în subiect, ci este un principiu obiectiv al lumii. Chiar dacă, printre principiile constitutive ale lumii, Hartmann include *alături* de idee şi voinţa, este totuşi de neînţeles cum mai există unii filosofi care-l consideră un schopenhauerian. Schopenhauer a împins la extrem concepţia potrivit căreia orice conţinut noţional este numai subiectiv, numai un fenomen al conştienţei. La el nici nu poate fi vorba ca ideea să fi participat la constituirea lumii ca principiu real. După el, la temelia lumii se află *exclusiv* voinţa. De aceea, Schopenhauer n-a fost niciodată în stare să trateze într-un mod plin de conţinut ştiinţele filosofice speciale, în timp ce Hartmann şi-a urmărit principiile pe tărâmul tuturor ştiinţelor particulare. Pe când Schopenhauer nu ştie să spună despre bogatul conţinut al

istoriei nimic altceva decât că el e o manifestare a voinţei, Ed. von Hartmann ştie să găsească sâmburele ideatic al fiecărui fenomen istoric în parte şi să-l situeze în ansamblul evoluţiei istorice a omenirii. Pe Schopenhauer nu-l poate interesa fiinţa individuală, fenomenul individual, căci despre ele nu poate spune decât un *singur* lucru esenţial, că sunt diverse forme pe care le ia voinţa. Hartmann abordează fiecare existenţă individuală şi arată cum că ideea poate fi percepută în toate. Caracteristica fundamentală a concepţiei lui Schopenhauer despre lume este uniformitatea; cea a concepţiei lui Hartmann – unitatea. Schopenhauer pune la baza lumii un impuls gol de conţinut, uniform, Hartmann pune la baza ei bogatul conţinut al ideii. Schopenhauer pune la bază unitatea abstractă, la Hartmann găsim ca principiu ideea concretă, pentru care unitatea – mai bine zis, caracterul unitar – este doar o însuşire. Schopenhauer n-ar fi putut crea niciodată, cum a făcut Hartmann, o filosofie a istoriei sau o ştiinţă a religiei. Dacă Hartmann spune: „Raţiunea este principiul logic formal al ideii indisolubil legate cu voinţa şi ea reglementează şi determină, ca atare, conţinutul vieţii lumii, fără rest" („Probleme filosofice ale epocii contemporane „; Leipzig 1885), această presupunere îi dă posibilitatea de a căuta în fiecare fenomen care ne întâmpină în natură sau în istorie, sâmburele logic, care, ce-i drept, *nu* este accesibil simţurilor, dar poate fi perceput de gândire, şi de a explica astfel aceste fenomene. Cel care nu porneşte de la această presupunere, nu va putea justifica niciodată încercarea de a explica lumea pe calea gândirii, cu ajutorul ideilor.

Cu idealismul său obiectiv, Ed. von Hartmann se situează pe tărâmul concepţiei goetheene despre lume. Dacă Goethe spune: „Toate câte le percepem şi despre care putem vorbi, sunt numai manifestări ale ideii" („Maxime în

proză", NW, vol. 4, secţiunea 2), şi dacă el afirmă că omul trebuie să dezvolte în el o facultate de a cunoaşte prin care ideea să devină perceptibilă pentru el tot aşa cum lumea exterioară este perceptibilă pentru simţuri, el se situează pe acea poziţie pentru care ideea nu este un simplu fenomen de conştienţă, ci principiul obiectiv constituent al lumii; gândirea este străfulgerarea în conştienţă a ceea ce constituie lumea în mod obiectiv. Aşadar, esenţialul la idee nu este ceea ce reprezintă ea pentru noi, pentru conştienţa noastră, ci ceea ce este ea în sine. Căci prin propria ei entitate, ea stă la baza lumii, ca principiu. De aceea, gândirea este perceperea a ceea ce există în şi pentru sine. Deşi ideea n-ar ajunge, deci, să se manifeste, dacă n-ar exista o conştienţă, ea trebuie totuşi înţeleasă în sensul că nu faptul de a fi percepută în conştienţă este caracteristica ei principală, ci ceea ce este ea în sine, ceea ce zace în ea însăşi, la care faptul de a fi perceput sau nu de o conştienţă nu schimbă nimic. De aceea, după Eduard von Hartmann, trebuie să considerăm că ideea, indiferent de faptul că este sau nu conştientizată, stă la baza lumii, ca principiu activ inconştient. Acesta este esenţialul la Hartmann, că trebuie să căutăm ideea în tot ce este inconştient.

Dar prin stabilirea deosebirii dintre conştient şi inconştient nu s-a realizat mare lucru. Căci aceasta este o deosebire valabilă numai *pentru conştienţa mea*. Dar noi trebuie să ne apropiem de idee în obiectivitatea ei, în plinătatea conţinutului ei, nu trebuie să avem în vedere doar faptul că ideea e activă în mod inconştient, ci să căutăm să înţelegem ce este acest ceva activ. Dacă Hartmann s-ar fi oprit la părerea că ideea este inconştientă şi dacă ar fi explicat lumea prin acest inconştient – deci, printr-o însuşire unilaterală a ideii –, el ar mai fi creat, pe lângă numeroasele sisteme care deduc lumea dintr-un principiu-formulă abstract, un nou sistem uniform. Şi nu

putem spune că prima sa lucrare fundamentală este cu totul scutită de această uniformitate. Dar spiritul lui Hartmann lucrează prea intens, prea cuprinzător şi prea adânc, pentru a nu-şi fi dat seama: ideea nu poate fi concepută doar ca ceva inconştient; mai degrabă trebuie să ne adâncim tocmai în ceea ce numim inconştient, trebuie ca, trecând dincolo de această însuşire, să ne îndreptăm spre conţinutul lui concret şi să deducem din acesta lumea fenomenelor particulare. În acest fel, Hartmann a evoluat de la monismul abstract din „Filosofia inconştientului" la monismul concret de mai târziu. Ideea concretă este aceea la care se gândeşte Goethe, când vorbeşte de cele trei forme: fenomen originar, tip şi „idee în sens restrâns".

Ceea ce regăsim din concepţia despre lume a lui Goethe în filosofia hartmanniană este sesizarea a ceva obiectiv în lumea ideilor noastre, şi faptul de a ne dărui acestui ceva obiectiv, care decurge din sesizarea lui. Filosofia inconştientului l-a dus pe Hartmann la această contopire cu ideea obiectivă. Deoarece şi-a dat seama că esenţa ideii nu se află în sfera conştientului, el a trebuit să admită că aceasta este ceva care există în şi prin sine, ceva obiectiv. Faptul că el include şi voinţa printre principiile constitutive ale lumii îl deosebeşte, bineînţeles, de Goethe. Totuşi, acolo unde spiritul lui Hartmann este cu adevărat rodnic, motivul voinţei nu intră deloc în considerare. Totuşi, el preia acest motiv din cauză că vede în idee ceva aflat în stare de repaos, care, pentru a intra în acţiune, are nevoie de impulsul voinţei. După Hartmann, voinţa singură n-ar putea ajunge niciodată să creeze lumea, fiindcă ea este impulsul gol, orb, de a exista. Dacă este ca aceasta să creeze *ceva*, ei trebuie să i se alăture ideea, căci numai aceasta dă *conţinut* activităţii sale. Dar ce să facem noi cu acea voinţă? Ea ne scapă printre degete atunci când vrem s-o percepem; că doar nu putem percepe un gol, lipsit de conţinut. Şi aşa

se face că tot ceea ce noi percepem cu adevărat din principiul lumii este, totuşi, idee, căci *ceea ce e perceptibil trebuie, firește, să aibă conținut*. Noi putem înțelege doar ceva plin de conţinut, dar nu ceva lipsit de conţinut. Dacă este să înțelegem, deci, noțiunea de *voință*, aceasta trebuie să ni se arate, totuşi, din conţinutul ideii; ea poate să se înfăţişeze numai în idee şi o dată cu ideea, ca formă de manifestare a ei, dar niciodată în mod independent. Ceea ce există, trebuie să aibă un *conținut*; nu este posibilă o existenţă goală, ci numai una plină. De aceea, Goethe îşi reprezintă ideea ca pe ceva *activ*, ca principiu activ, care nu mai are nevoie de nici un impuls. Căci ceva plin de conţinut nu are voie să primească, şi nici nu poate primi, impulsul de a intra în existenţă de la ceva lipsit de conţinut. De aceea, ideea trebuie înțeleasă, în sensul lui Goethe, ca *entelehie*, deci ca existenţă deja activă; iar dacă vrem apoi să readucem această existenţă sub numele de *voință*, trebuie să facem mai întâi abstracţie de forma sa de principiu activ. Iar pentru ştiinţa pozitivă motivul voinţei este cu totul lipsit de valoare. Nici Hartmann nu-l foloseşte acolo unde abordează fenomenele concrete.

Dacă în concepţia despre natură a lui Hartmann am găsit nişte asemănări cu concepţia goetheană despre lume, în etica filosofului aceste asemănări sunt şi mai mari. Eduard von Hartmann consideră că întreaga căutare a fericirii, întreaga cursă a egoismului, este lipsită de valoare etică, pentru că pe această cale nu putem ajunge niciodată la mulţumire. Hartmann consideră că acţiunile izvorâte din egoism şi din încercarea de a-i da acestuia satisfacţie sunt ceva iluzoriu. Noi trebuie să sesizăm misiunea pe care o avem în lume şi să acţionăm de dragul acesteia, făcând abstracţie de sinea noastră. Trebuie să ne găsim împlinirea în faptul de a ne dărui obiectului, fără pretenţia de a trage vreun folos pentru subiect, pentru noi înşine. Dar aceasta

este caracteristica fundamentală a eticii goetheene. Hartmann n-ar fi trebuit să reprime cuvântul care exprimă caracterul eticii sale: *iubirea*.[97] Acţionăm moral atunci când nu avem nici o pretenţie personală, când acţionăm pentru că ne îndeamnă la aceasta ceva obiectiv, când găsim în fapta însăşi motivele de a o săvârşi. *Dar în acest caz noi acţionăm din iubire*. Aici trebuie să dispară orice voinţă proprie, orice element personal. Este caracteristic pentru spiritul sănătos şi puternic al lui Hartmann faptul că în teorie, deşi a conceput mai întâi ideea în mod unilateral, ca pe ceva inconştient, a ajuns totuşi la idealismul concret şi că, deşi în etică a pornit de la pesimism, acest punct de vedere greşit l-a dus la *etica iubirii*. Căci pesimismul lui Hartmann nu are sensul pe care i-l atribuie acei oameni cărora le place să se plângă de sterilitatea acţiunilor noastre, pentru că ei speră să găsească astfel o justificare a faptului că-şi pun braţele în poală şi nu fac nimic. Hartmann nu se opreşte la faza celor care se plâng; el se ridică deasupra oricărei tendinţe de acest fel, la nivelul unei etici pure. El arată lipsa de valoare a goanei după fericire, dezvăluind sterilitatea ei. Prin aceasta, el ne trimite la acţiune. Marea sa eroare constă în faptul că se crede pesimist. Aceasta este, poate, o reminiscenţă din stadiile mai vechi ale gândirii sale. Dar de acolo unde se află acum, el ar trebui să-şi dea seama că dovada empirică potrivit căreia în lumea realului predomină insatisfacţia,

[97] N-am afirmat prin aceasta că în etica hartmanniană noţiunea *iubirii* este cu totul neglijată. Hartmann s-a ocupat de ea în sens fenomenal şi metafizic (vezi „Conştienţa etică", ed. a 2-a, p. 223-247, 629-631, 641, 638-641). Numai că el nu admite ca iubirea să fie ultimul cuvânt al eticii. Dăruirea plină de iubire, jertfelnică, pentru viaţa lumii, nu-i apare drept ţelul *ultim*, ci numai drept *mijlocul* prin care putem scăpa de neliniştea existenţei şi de a recâştiga fericita linişte pierdută.

nu poate justifica pesimismul. Fiindcă omul superior nici nu-şi poate dori altceva, decât să trebuiască să-şi cucerească el însuşi fericirea. El nu vrea să o primească drept dar din afară. Vrea să-şi găsească fericirea numai în faptele sale. Pesimismul hartmannian se dizolvă în faţa unei gândiri superioare (a lui Hartmann însuşi). *Pentru că lumea ne lasă nemulţumiţi, ne creăm noi înşine fericirea cea mai frumoasă prin faptele noastre.*

În acest fel, filosofia lui Hartmann este pentru noi o nouă dovadă în sprijinul afirmaţiei că, pornind de la puncte de vedere diferite, ajungi la aceeaşi ţintă. Hartmann porneşte de la alte premise decât Goethe; dar, în dezvoltarea lor, la fiecare pas ne întâmpină o gândire asemănătoare celei goetheene. Am expus aici aceste idei pentru că am vrut să arătăm profunda soliditate lăuntrică a concepţiei goetheene despre lume. Ea e atât de adânc întemeiată în esenţa lumii, încât dăm în mod inevitabil de liniile ei principale oriunde o gândire energică vrea să ajungă la izvoarele cunoaşterii. În acest Goethe, totul era atât de sincer, atât de străin de orice concepţie la modă a epocii, încât până şi cel care-l contrazice trebuie să gândească în spiritul *lui*. Căci enigma veşnică a lumii îşi spune cuvântul prin indivizi izolaţi; în epoca modernă, ea o face în modul cel mai pregnant prin Goethe; tocmai de aceea putem îndrăzni să afirmăm: Înălţimea de gândire a unui om poate fi măsurată astăzi prin *raportul în care se află ea faţă de cea goetheană.*

XII. GOETHE ŞI MATEMATICA

Printre principalele piedici care fac ca importanţa lui Goethe pentru ştiinţă să nu fie apreciată la justa ei valoare, se numără şi prejudecata legată de raporturile lui cu matematica. De fapt, este vorba de o dublă prejudecată. În

primul rând, se crede că Goethe a fost un dușman al acestei științe și că a negat cu înverșunare marea ei importanță pentru cunoașterea umană; în al doilea rând, se afirmă că Goethe a exclus orice procedeu matematic din ramurile de fizică ale științelor naturii, de care s-a ocupat, numai pentru că, neavând cultură matematică, aceasta îi era incomodă.

Împotriva primei afirmații se poate spune că, în repetate rânduri, Goethe și-a exprimat cu atâta hotărâre admirația față de știința matematicii, încât nici nu poate fi vorba de o subapreciere a acesteia. Dimpotrivă, el vrea ca toate științele naturii să fie pătrunse de aceeași rigurozitate care-i este proprie matematicii. „Trebuie să învățăm de la matematicieni această meticulozitate de a ordona un lucru alături de cel imediat următor, sau, mai degrabă, de a deduce un lucru numai din cel imediat premergător și, chiar acolo unde nu ne folosim de nici un calcul matematic, trebuie să pornim la lucru ca și cum ar trebui să dăm socoteală geometrului celui mai sever." [NW, vol.] „Am auzit reproșându-mi-se că aș fi un adversar, un dușman al matematicii, în general, pe care, de fapt, *nimeni n-o poate prețui mai mult decât mine* ..."

Cât despre cel de-al doilea reproș, el este de așa natură, încât cineva care a aruncat o privire în ființa intimă a lui Goethe nu poate să-l ia în serios. De câte ori nu s-a pronunțat Goethe împotriva obiceiului unor naturi problematice de a tinde către niște țeluri, fără a se întreba dacă se mișcă astfel între limitele facultăților lor! Și tocmai el să fi încălcat această poruncă, să fi formulat păreri științifice fără a ține seama de nepriceperea lui într-ale matematicii? Goethe știa că numărul drumurilor ce duc la adevăr este infinit și că fiecare poate merge pe acela care se potrivește cu facultățile sale și că va ajunge la țintă. „Fiecare om trebuie să gândească în felul care-i este propriu: căci pe calea lui, el va găsi întotdeauna ceva

adevărat sau apropiat de adevăr, care-l va ajuta să răzbată prin viaţă; numai că nu are voie să se lase la voia întâmplării; trebuie să se controleze ..." („Maxime în proză" [NW, vol. 4, secţ. a II-a]). „Omul cel mai neînsemnat poate fi complet, dacă se mişcă între limitele facultăţilor şi priceperilor sale; dar chiar şi talente frumoase sunt întunecate, desfiinţate şi distruse, dacă lipseşte acea proporţie armonioasă care se cere în permanenţă respectată."

Ar fi ridicol să se afirme în general că, pentru a realiza ceva, Goethe s-ar fi aventurat pe un tărâm situat în afara orizontului său. Totul este să constatăm care este misiunea matematicii şi unde începe aplicabilitatea ei în domeniul ştiinţelor naturii. La această problemă, Goethe a cugetat cu adevărat în modul cel mai conştiincios. Acolo unde se cerea să precizeze limitele propriei sale forţe creatoare, poetul dovedeşte o agerime care nu este întrecută decât de profunzimea sa genială. Vrem să atragem atenţia asupra acestui lucru în special acelora care nu sunt în stare să spună despre gândirea ştiinţifică a lui Goethe nimic altceva decât că era lipsit de gândirea bazată pe reflecţia logică. Felul în care Goethe a trasat limita dintre metoda ştiinţifică folosită de el şi aceea a matematicienilor, dovedeşte o adâncă înţelegere pentru *natura* ştiinţelor matematice. El ştia cu precizie pe ce se întemeiază certitudinea principiilor matematice; îşi formase o imagine clară despre raportul dintre legitatea matematică şi celelalte legităţi din natură.

Dacă este ca o ştiinţă să aibă vreo valoare pentru cunoaştere, ea trebuie să ne deschidă accesul la un anumit tărâm al realităţii. În ea trebuie să se întipărească un anumit aspect al conţinutului lumii. Felul cum face ea acest lucru reprezintă spiritul ştiinţei respective. Acest spirit al matematicii, Goethe trebuia să-l cunoască, pentru a şti ce

se poate realiza în ştiinţele naturii fără ajutorul calculului şi ce nu. Aici este punctul esenţial al problemei. Goethe însuşi a atras atenţia asupra lui în modul cel mai energic. Felul în care face acest lucru dovedeşte că înţelegea în profunzime natura matematicii.

Ne vom ocupa mai îndeaproape de această natură. Obiectul de cercetare al matematicii este mărimea; ceea ce admite un „mai mult" sau „mai puţin". Dar mărimea nu are o existenţă proprie. În orizontul larg al experienţei umane nu există nici un lucru care să fie *numai* mărime. Alături de alte însuşiri, fiecare obiect are şi unele care pot fi determinate numeric. Deoarece matematica se ocupă de mărimi, obiectul cercetării ei nu sunt nişte obiecte ale lumii experienţei desăvârşite în ele înseşi, ci numai ceea ce, la ele, poate fi măsurat sau numărat. Ea izolează din lucruri tot ceea ce poate fi supus acestor operaţii. Ea obţine astfel o întreagă lume de abstracţiuni, în cadrul căreia lucrează apoi. Ea nu se ocupă de lucrurile ca atare, ci studiază lucrurile numai în măsura în care acestea sunt mărimi. Ea trebuie să admită că se ocupă numai de *un* aspect al realităţii, dar că există încă multe alte aspecte, asupra cărora nu are nici o putere. Judecăţile matematice nu sunt nişte judecăţi care îmbrăţişează întreaga viaţă a obiectelor reale, ele sunt valabile numai între limitele lumii ideatice a abstracţiunilor, pe care noi înşine le-am izolat, cu ajutorul noţiunilor, din realitate, drept *unul* dintre aspectele acesteia din urmă. Matematica extrage prin abstractizare din lucruri mărimea şi numărul, stabileşte raporturile pur ideatice dintre mărimi şi numere şi pluteşte astfel într-o lume pură de idei. Lucrurile din realitate, în măsura în care sunt mărime şi număr, permit să fie folosite adevărurile matematice. Este, aşadar, o eroare categorică să se creadă că natura în totalitatea ei poate fi înţeleasă prin judecăţile matematice. Fiindcă natura nu este numai cât [quantum];

ea este şi ce fel de [quale], iar matematica se ocupă numai de cel dintâi. Modul de cercetare matematic şi cel care caută elementul pur calitativ trebuie să lucreze mână în mână; ele se vor întâlni în lucrul din care fiecare înţelege *unul dintre aspectele* lui. Goethe desemnează acest raport prin cuvintele: „Matematica este, la fel ca dialectica, un organ al simţului lăuntric superior; practicarea ei este o artă, ca şi elocinţa. Pentru amândouă, numai forma are valoare; conţinutul le este indiferent. Că matematica socoteşte pfenigi sau guinee, că retorica apără ceva adevărat sau eronat, lor le este absolut indiferent." („Maxime în proză" NW, vol. 4, sec. a II-a). Şi în „Schiţă pentru o teorie a culorilor" 724 [idem, vol. 3]: „Cine nu-şi dă seama că matematica, unul dintre cele mai splendide organe ale omului, i-a folosit foarte mult fizicii, dintr-o anumită direcţie?" Goethe vedea aici posibilitatea ca un spirit ce nu are cultură matematică să se ocupe de problemele fizice. El trebuie să se limiteze la aspectele calitative.

XIII. PRINCIPIUL GEOLOGIC FUNDAMENTAL AL LUI GOETHE

Foarte adesea Goethe este căutat acolo unde el nu poate fi deloc găsit. Aşa s-a întâmplat, printre altele, şi cu aprecierea cercetărilor lui din domeniul geologiei. Dar tocmai aici, mai mult decât oriunde, ar fi necesar ca tot ceea ce Goethe a scris despre unele aspecte de amănunt să fie apreciat avându-se în vedere intenţiile grandioase de la care a pornit. Mai ales aici trebuie să-l judecăm după propria lui maximă: „În operele oamenilor, ca şi în acelea ale naturii, sunt demne de luare-aminte în special intenţiile" ["Maxime în proză"; NW, vol. 4, secţ. a II-a] şi „Spiritul în care acţionăm este cel mai important." ["Anii de

ucenicie" VII, 9]. Trebuie să ne servească drept model nu ceea ce el a realizat, ci felul *cum* a tins să realizeze ceva. Nu e vorba de vreo părere competentă, ci de o metodă care trebuie făcută cunoscută. Cea dintâi depinde de posibilităţile ştiinţei epocii şi poate fi depăşită; cea de a doua a izvorât din măreţia naturii spiritului goethean şi rezistă chiar şi atunci când instrumentele ştiinţifice se perfecţionează, iar câmpul experienţei se extinde.

Goethe a fost condus spre geologie prin faptul că s-a ocupat de minele din Ilmenau, cu supravegherea cărora fusese însărcinat în mod oficial. Când Karl August a ajuns pe tron, el s-a dedicat cu cea mai mare seriozitate acestei mine, care mult timp fusese neglijată. Trebuiau studiate mai întâi cu precizie de către specialişti cauzele ruinării ei, apoi trebuia făcut tot posibilul pentru a fi repusă în funcţiune. În această acţiune, Goethe a fost mereu alături de Karl August. El s-a ocupat cu cea mai mare energie de întreaga problemă. De aceea, venea adeseori la minele din Ilmenau. El voia să-şi facă o imagine exactă a situaţiei de acolo. Pentru prima oară a venit la Ilmenau în mai 1776 şi după aceea de multe alte ori.

În mijlocul acestor treburi *practice*, în el s-a trezit acum nevoia *ştiinţifică* de a se apropia de legile fenomenelor pe care avea ocazia să le observe aici. Cuprinzătoarea concepţie despre natură, care se contura cu tot mai multă claritate în spiritul său (vezi articolul „Natura"; NW, vol. 2, p. 5 şi urm.), îl obliga să-şi explice în felul său propriu ceea ce i se înfăţişa ochilor.

Aici se face imediat simţită o particularitate care avea rădăcini adânci în natura lui Goethe. Nevoile sale spirituale sunt esenţial diferite de cele ale altor oameni de ştiinţă. În timp ce pentru aceştia din urmă principalul era cunoaşterea aspectelor particulare, în timp ce, de obicei, ei manifestă interes faţă de o construcţie ideatică, faţă de un

sistem, doar în măsura în care el le este de ajutor la observarea aspectelor particulare, pentru Goethe particularul reprezintă numai o fază de trecere spre o înţelegere cuprinzătoare, de ansamblu, a existenţei. În articolul „Natura" citim: „Ea trăieşte numai în copiii ei, dar *mama*, ea unde este?" * Găsim aceeaşi năzuinţă de a înţelege nu numai realitatea imediată, ci şi temelia ei mai adâncă, şi în „Faust" („Priveşte întreaga forţă creatoare şi sămânţa.") Astfel încât şi ceea ce observă pe suprafaţa Pământului şi sub ea devine pentru Goethe un mijloc de a pătrunde în enigma felului cum e alcătuită lumea. Ceea ce-i scrie la 23 decembrie 1786 ducesei Luise: „Operele naturii sunt mereu ca un prim cuvânt rostit de Dumnezeu" [WA 8, 98], însufleţeşte toate căutările sale, iar ceea ce poate fi perceput prin simţuri devine pentru el o carte din care trebuie să citească acel cuvânt al creaţiunii. În acest sens, el îi scrie D-nei von Stein la 22 august 1784: „*Marea şi frumoasa carte* poate fi citită întotdeauna şi ea e indescifrabilă doar atunci când oamenii vor să-şi transfere măruntele reprezentări şi mărginirea lor asupra unor fiinţe infinite." [WA 6, 343] Aceeaşi tendinţă o găsim şi în „Wilhelm Meister": „Dacă eu aş trata aceste crăpături şi fisuri ca pe nişte litere, ca şi cum ar trebui să le descifrez, să formez cu ele cuvinte şi să învăţ să le citesc, ai avea ceva împotrivă?" [WA, secţ. I, 24, 46]

Aşadar, începând cu ultima perioadă a anilor '70, îl vedem pe poet străduindu-se neobosit să descifreze această carte. Eforturile lui aveau scopul de a-l duce la o asemenea concepţie, încât ceea ce vedea izolat, să-i *apară* într-o legătură lăuntrică, necesară. Metoda lui era „cea care dezvoltă, care lasă lucrurile să se desfăşoare, nicidecum cea care sintetizează, care ordonează". El nu putea fi mulţumit să vadă ici granitul, colo porfirul etc. şi să le clasifice, pur şi simplu, după însuşirile lor exterioare; el

căuta o lege care stă la baza formării tuturor rocilor şi pe care nu avea nevoie decât s-o perceapă în spirit, pentru a înţelege cum de a trebuit ca aici să ia naştere granit, dincolo porfir. El mergea înapoi, de la elementele distinctive spre cele comune. La 12 iunie 1784, el îi scrie D-nei von Stein: „Firul simplu pe care mi l-am tors, mă conduce chiar foarte frumos prin toate aceste labirinturi subpământene şi-mi dă o imagine clară chiar şi acolo unde totul pare încâlcit." [WA 6, 297 şi 298] El caută principiul comun, care dă naştere, în funcţie de diferite condiţii în care ajunge să se manifeste, o dată *acestui* fel de rocă, altă dată altuia. Nimic din ceea ce-i oferă experienţa senzorială nu este pentru el ceva încremenit, la care ne-am putea opri; încremenit este numai *principiul* care stă la baza tuturor. De aceea, el se străduieşte mereu să găsească *trecerile* de la o rocă la alta. Din ele, intenţia, tendinţa de a se produce, poate fi recunoscută mult mai bine decât din produsul ajuns la o formă *anumită*, în care natura îşi revelează fiinţa numai în mod unilateral, ba foarte adesea chiar se rătăceşte „cu particularizările ei ca într-o uliţă înfundată."

Este greşit să se creadă că această metodă a lui Goethe este infirmată dacă se atrage atenţia asupra faptului că geologia actuală nu cunoaşte asemenea treceri de la o rocă la alta. Goethe n-a afirmat niciodată că granitul se transformă cu adevărat în altceva. Ceea ce este deja granit, este un produs finit, gata făcut; el nu mai are impulsul lăuntric de a se transforma prin forţă proprie în altceva. Dar geologiei moderne îi lipseşte tocmai ceea ce căuta Goethe: *ideea*, principiul care formează granitul înainte ca el să fi devenit granit; iar *această* idee este aceeaşi care stă şi la baza tuturor celorlalte formaţiuni geologice. Dacă Goethe vorbeşte, aşadar, de o trecere a unei roci în alta, el nu are în vedere o transformare *reală*, ci o dezvoltare a ideii obiective care ia forma diferitelor roci,

care se fixează acum în această formă şi devine granit, apoi dezvoltă din sine o altă posibilitate şi devine ardezie ş.a.m.d. Şi în acest domeniu, concepţia lui Goethe nu este o teorie deşartă a metamorfozelor, ci un *idealism concret*. Dar acel principiu de formare a rocilor nu poate ajunge să-şi dezvolte toate posibilităţile existente în el decât în întregul corp al Pământului. De aceea, pentru Goethe problema principală devine istoria felului cum s-a format corpul Pământului, şi orice fenomen individual trebuie să se subordoneze acesteia. Pe el îl interesează ce loc ocupă o rocă în corpul Pământului ca întreg; particularul nu-l mai interesează decât ca parte a întregului. În sfârşit, el consideră că este just acel sistem geologic-mineralogic care reface procesele din corpul Pământului, care arată de ce într-un anumit loc a trebuit să apară tocmai această rocă, în altul alta. Cazurile întâlnite în natură dobândesc pentru el o importanţă hotărâtoare. De aceea, el critică în teoria lui Werner, pe care de altfel o preţuia atât de mult, faptul că mineralele sunt clasificate nu după felul cum le întâlnim în natură, care ne poate da lămuriri în ceea ce priveşte formarea lor, ci mai degrabă după însuşirile exterioare accidentale. *Sistemul desăvârşit nu-l face omul de ştiinţă, ci l-a făcut natura însăşi*.

Trebuie să reţinem faptul că Goethe vedea în întreaga natură o singură împărăţie mare, o armonie. El afirmă că toate lucrurile din natură sunt însufleţite de o tendinţă unică. Şi atunci, ceea ce este de aceeaşi natură trebuia să-i apară condiţionat de o aceeaşi legitate. El nu putea admite că în fenomenele geologice, care nu sunt de fapt altceva decât nişte entităţi anorganice, acţionează alte impulsuri decât în restul naturii anorganice. *Extinderea legilor după care acţionează lumea anorganică asupra geologiei este marea realizare a lui Goethe pe tărâmul acestei ştiinţe*. Acesta a fost principiul de care s-a lăsat condus în

explicarea munţilor boemieni, sau în explicarea fenomenelor observate la templul lui Serapis de la Pozzuoli. El a căutat să introducă un principiu în scoarţa pământească neînsufleţită, gândind că ea a luat naştere prin acţiunea acelor legi pe care le vedem lucrând mereu sub ochii noştri în cazul fenomenelor de fizică. Teoriile geologice ale unui [James] Hutton, Elie de Beaumont, erau într-un dezacord profund cu propriile lui concepţii. Ce ar fi putut face el cu nişte explicaţii care *întrerup* întreaga ordine a naturii? Este banal să auzim atât de des fraza că teoria ridicărilor şi coborârilor etc. ar fi contrazis *natura calmă* a lui Goethe. Nu, ea contrazicea simţul său pentru o contemplare *unitară* a naturii. El n-a putut s-o încadreze în ceea ce este conform cu natura. Acestui simţ îi datorează faptul că foarte devreme (deja în anul 1782) şi-a format o concepţie la care geologii de specialitate au ajuns de-abia după câteva decenii: concepţia că resturile pietrificate de animale şi plante se află într-o legătură necesară cu roca în care sunt găsite. Voltaire mai vorbea încă despre ele ca despre nişte *jocuri* ale naturii, pentru că nu avea nici cea mai mică idee despre consecvenţa legităţii naturii. Goethe putea găsi că un lucru dintr-un anumit loc este explicabil numai dacă descoperea o legătură simplă, naturală, între el şi ambianţa înconjurătoare. Este acelaşi principiu care l-a dus pe Goethe la *ideea rodnică despre era glaciară* (vezi „Probleme de geologie şi o încercare de a le rezolva", NW, vol. 2, p. 308). El a căutat o explicaţie simplă, naturală, a zăcămintelor de mase granitice aflate pe mari suprafeţe *foarte îndepărtate* una de alta. Şi a fost obligat să respingă explicaţia că acestea au fost azvârlite acolo cu ocazia ridicării năvalnice a munţilor, aflaţi mult mai departe în ţară, pentru că această explicaţie nu deducea un fenomen natural prin legile naturale care există şi acţionează, ci printr-o excepţie sau chiar printr-o încălcare a lor. El

presupunea că odinioară, în partea de nord a Germaniei, în condiţiile unei temperaturi foarte scăzute, nivelul general al apei era de o mie de picioare, că o mare suprafaţă era acoperită de o crustă de gheaţă şi că acele blocuri granitice au rămas acolo după ce gheaţa s-a topit. El dădea astfel o explicaţie bazată pe legi cunoscute, care pot fi constatate prin experienţă directă. Importanţa lui Goethe pentru geologie trebuie căutată în faptul de a fi arătat că şi aici este valabilă aceeaşi legitate naturală generală. Felul cum explică el muntele Kammer, faptul că a găsit sau nu explicaţia justă a apelor minerale de la Karlsbad, sunt lucruri fără importanţă. „Nu este vorba aici de vreo părere care să fie acceptată, ci de o metodă ce trebuie să fie împărtăşită şi altora, de care să se servească fiecare în felul său, ca de un instrument." (Goethe către Hegel, 7octombrie 1820 [WA 33, 294])*

XIV. REPREZENTĂRILE DE METEOROLOGIE ALE LUI GOETHE

Se face şi în meteorologie aceeaşi greşeală ca şi în geologie, când se iau în considerare rezultatele concrete ale cercetărilor lui Goethe şi se caută esenţialul în acestea (vezi ["Încercare a unei ştiinţe meteorologice", cap. „Autoanaliză"] NW, vol. 2, p. 397 şi urm.). Experimentele sale meteorologice n-au ajuns nicăieri să fie finalizate. Peste tot trebuie să vedem numai intenţiile. Gândirea sa tindea mereu să găsească punctul *pregnant*[98], pornind de la care un şir de fenomene se reglementează din lăuntru în afară. Orice explicaţie care adună de ici şi de colo manifestări exterioare, accidentale, pentru a reuni un şir de

[98] Vezi articolul „Stimulare importantă datorată unui singur cuvânt plin de duh", NW, vol. 2, p. 31 ş urm.

fenomene regulate, era străină spiritului său. Când întâlnea un fenomen, el căuta tot ceea ce era înrudit cu acesta, toate faptele care se încadrau în același cerc de fenomene; așa că avea în față un întreg, o totalitate. În cadrul *acestui* cerc, trebuia apoi să se găsească un principiu, care făcea ca întreaga regularitate, ba chiar întregul cerc de fenomene înrudite, să apară drept ceva necesar. Nu i se părea că e conform cu natura să se explice fenomenele acestui cerc introducându-se în el fenomene exterioare lui. Aici trebuia căutată cheia principiului pe care el l-a introdus în meteorologie. „Nepriceperea totală care atribuie nişte fenomene atât de constante planetelor, Lunii, unui misterios flux şi reflux al atmosferei, se face simţită pe zi ce trece ..." „Noi respingem însă orice influențe de acest fel; considerăm că fenomenele meteorologice de pe Pământ nu sunt nici cosmice, nici planetare, ci, conform premiselor noastre, trebuie să le explicăm pe cale *telurică*." Goethe voia să explice fenomenele atmosferice prin cauzele care se află în însăşi fiinţa Pământului. Era necesar, în primul rând, să fie găsit punctul în care își spune cuvântul în mod direct legitatea care determină tot restul. Un asemenea fenomen a fost oferit de nivelul barometrului. Pe acesta, Goethe l-a privit drept fenomenul originar, căutând să lege de el tot restul. A încercat să urmărească urcarea şi coborârea nivelului barometric, crezând că percepe în acesta o anumită periodicitate. A studiat tabelul lui Schrön şi a constatat că „ coborârea şi o urcarea menţionată în locuri de observaţie diferite, situate mai aproape sau mai departe şi pe diferite longitudini, latitudini sau înălţimi, *are un mers aproape paralel*". Deoarece această urcare şi coborâre îi apăreau ca manifestare directă a gravitației, el credea că vede în variațiile barometrului o expresie nemijlocită a calității forței gravitaționale. Nu avem voie să introducem în această explicație a lui Goethe mai mult decât conține de

fapt. Se ştie că Goethe respingea orice fel de ipoteze. El voia să ofere nu mai mult decât o expresie a unui fenomen ce trebuia observat, nu o cauză propriu-zisă, reală, în sensul ştiinţelor actuale. După *acest* fenomen trebuiau să se înşire în mod firesc celelalte fenomene atmosferice. Pe poet îl interesa cel mai mult procesul de formare a norilor. Pentru aceştia, el găsise în teoria lui Howard un mijloc de a fixa formaţiunile în permanentă mişcare sub forma anumitor stări fundamentale şi de a „consolida astfel prin gânduri permanente" „ceea ce trăieşte în fenomene mişcătoare". El n-a mai căutat apoi decât un mijloc care a venit în ajutorul transformării formei norilor, aşa cum în acea „scară spirituală" găsise un mijloc de a explica transformările prin care trece, la plantă, forma tipică de frunză. La fel ca acea scară spirituală, şi în meteorologie stările diferite de „înzestrare cu nişte însuşiri" ale atmosferei, la diferite înălţimi, reprezintă firul de care fixează formaţiunile particulare. Aici, ca şi acolo, trebuie să reţinem că lui Goethe nu-i putea niciodată trece prin minte să considere că acel fir este un obiect real. El era deplin conştient de faptul că numai formaţiunea particulară trebuie considerată ca ceva real, care se înfăţişează simţurilor în spaţiu şi că toate principiile explicative superioare există numai pentru ochii spiritului. De aceea, încercările actuale de a-l combate pe Goethe sunt o luptă cu morile de vânt. Li se atribuie principiilor sale o formă reală pe care el însuşi le-o nega şi se crede că în felul acesta concepţiile lui au fost depăşite o dată pentru totdeauna. Dar acea formă reală pe care el o punea la bază, ideea obiectivă, concretă, îi este cu totul necunoscută ştiinţei actuale despre natură. De aceea, din acest punct de vedere, Goethe trebuie să-i rămână străin.*

XV. GOETHE ŞI ILUZIONISMUL ŞTIINŢELOR NATURII

Capitolul de faţă n-a fost scris din cauză că într-o ediţie Goethe (Literatura Naţională Germană a lui Kürschner) trebuie să fie inclusă şi teoria culorilor, însoţită de un studiu introductiv. El izvorăşte dintr-o adâncă necesitate spirituală a celui care se îngrijeşte de această ediţie. Acesta a pornit de la studiul *matematicii* şi *fizicii* şi numeroasele contradicţii care împânzesc sistemul concepţiei noastre moderne despre natură l-au dus cu necesitate interioară la cercetarea critică a bazei metodologice a acesteia. La principiul cunoaşterii bazate strict pe experienţă a fost condus de studiile sale incipiente, iar la o teorie a cunoaşterii strict ştiinţifică l-a dus constatarea acelor contradicţii. Punctul său de plecare obiectiv l-a ferit s-o ia în direcţia unor construcţii ideatice pur hegeliene. În sfârşit, cu ajutorul studiilor sale legate de teoria cunoaşterii, el a găsit cauza multor erori ale ştiinţelor moderne ale naturii în faptul că ele acordă un loc greşit simplei percepţii senzoriale. Ştiinţa modernă transpune toate calităţile concret-senzoriale (sunet, culoare, căldură etc.), în subiect, şi crede că, „în afara" subiectului, acestor calităţi nu le corespunde altceva decât nişte procese de mişcare ale materiei. Aceste procese de mişcare, despre care se spune că sunt singurele fenomene cu existenţă reală în „împărăţia naturii", nu mai pot fi, bineînţeles, percepute. Ele sunt *deduse* pe baza calităţilor subiective.

Dar unei gândiri consecvente, această deducţie nu-i poate apărea decât ca ceva pe jumătate. *Mişcarea* este, în primă instanţă, doar o noţiune pe care noi am împrumutat-o din lumea senzorială, care ne întâmpină, deci, numai la lucrurile înzestrate cu acele calităţi concret-senzoriale. Nu cunoaştem mişcare în afară de aceea legată de obiectele concrete. Dacă transpunem acum acest predicat asupra

unor lucruri nesenzoriale, cum se spune că sunt elementele materiei discontinui (atomii), trebuie să ne fie totuşi clar că, prin acest transfer, unui atribut perceput pe cale concret-senzorială îi este atribuită o formă de existenţă concepută cu totul altfel decât ca ceva senzorial-concret. Ajungem la aceeaşi contradicţie dacă vrem să găsim un conţinut real al noţiunii atomului, noţiune care, în primă instanţă este cu totul goală de conţinut, a atomului. Acestuia trebuie să-i asociem nişte calităţi senzoriale, fie ele cât de sublimate. Unul atribuie atomului impermeabilitate, forţă, altul expansiune sau ceva asemănător, într-un cuvânt, fiecare îi atribuie nişte însuşiri împrumutate din lumea senzorială. Dacă nu facem acest lucru, rămânem cu totul suspendaţi în gol.

Aici vedem în ce constă jumătatea de măsură. Se trage o linie prin mijlocul lumii perceptibile pe cale senzorială şi se declară că una dintre cele două părţi este obiectivă, cealaltă subiectivă. Dar nu e consecventă decât afirmaţia următoare: dacă există atomi, ei sunt, pur şi simplu, nişte părţi ale materiei, având însuşirile materiei şi sunt imperceptibili numai din cauza dimensiunilor lor foarte reduse, inaccesibile simţurilor noastre.

Dar astfel dispare posibilitatea de a căuta în mişcarea atomilor ceva care să poată fi opus, drept realitate obiectivă, calităţilor subiective ale sunetului, culorii etc. Şi dispare, de asemenea, posibilitatea de a căuta în legătura dintre mişcare şi senzaţia de „roşu", de exemplu, mai mult decât în cea dintre două procese care aparţin în întregime lumii senzoriale.

Celui care s-a îngrijit de această ediţie i-a fost, deci, clar: mişcările eterului, modul de dispunere a atomilor etc. intră în aceeaşi categorie ca şi percepţiile senzoriale. Dacă cineva spune că acestea din urmă sunt subiective, o face pe baza unei reflexii neclare. Dacă declarăm subiectivă calitatea

senzorială, trebuie să facem la fel şi cu mişcările eterului. Nu dintr-o cauză principială nu le percepem pe acestea din urmă, ci numai pentru că organele noastre de simţ nu au o organizare suficient de subtilă. Aceasta este însă o împrejurare absolut întâmplătoare. S-ar putea ca omul să perceapă cândva mişcările eterului în mod nemijlocit, pe măsură ce organele sale de simţ ar deveni mai subtile. Dacă un om din acel viitor îndepărtat ar accepta atunci teoria noastră, potrivit căreia percepţiile sunt ceva subiectiv, el ar trebui să declare subiective şi aceste mişcări ale eterului, aşa cum facem noi azi cu sunetul, culoarea etc.

Vedem că această teorie din fizică duce la o contradicţie ireductibilă.

Această concepţie subiectivistă se sprijină, în al doilea rând, pe *consideraţii de fiziologie*.

Fiziologia afirmă că senzaţia apare de-abia ca rezultat al unui proces mecanic care, venind din acea parte a lumii corpurilor care se află în exteriorul substanţei noastre trupeşti, se transmite mai întâi organelor terminale ale sistemului nervos din organele de simţ; de aici ea e transmisă mai departe până la centrul suprem, spre a se declanşa de-abia acolo sub formă de senzaţie. Contradicţiile acestei teorii bazate pe fiziologie sunt expuse în capitolul „Fenomenul originar" al lucrării de faţă. Aici putem spune că subiectivă este numai forma de mişcare a materiei cenuşii a creierului. Oricât de departe am ajunge în cercetarea proceselor ce au loc în subiect, pe această cale rămânem mereu în sfera proceselor mecanice. Şi nu vom descoperi niciodată, în centru, senzaţia.

Nu mai rămân, aşadar, pentru a ne lămuri în privinţa subiectivităţii şi obiectivităţii senzaţiei, decât reflecţiile de ordin *filosofic*. Iar ele ne spun următoarele: Ce anume, la percepţie, poate fi considerat „subiectiv"? Nu putem înainta absolut deloc fără a face o analiză exactă a noţiunii

de „subiectiv". Subiectivitatea nu poate fi determinată, bineînţeles, de nimic altceva decât de ea însăşi. Nimic din ceea ce nu poate fi considerat că este determinat de către subiect nu poate fi socotit „subiectiv". Dar acum trebuie să ne întrebăm: Despre ce putem spune că este propriu subiectului uman? Ceea ce poate să perceapă la el însuşi prin percepţie exterioară sau interioară. Prin percepţie *exterioară* ne dăm seama de constituţia corporală, prin percepţie *interioară* de propria noastră gândire, simţire şi voinţă. Ce poate fi desemnat în primul şi în primul rând drept subiectiv? Constituţia organismului întreg, deci, şi cea a organelor de simţ şi a creierului, care probabil că la fiecare om se prezintă altfel. Dar tot ceea ce poate fi constatat aici pe această cale nu este decât o anumită formă de organizare şi funcţionare a substanţelor, prin care este transmisă senzaţia. Subiectivă este, de fapt, numai calea pe care trebuie să o parcurgă senzaţia înainte ca ea să poată fi considerată senzaţia mea. Organizarea noastră este aceea care transmite senzaţia, iar aceste căi de transmitere sunt subiective; nu însă şi senzaţia însăşi.

Ar mai rămâne acum calea experienţei interioare. Ce constat eu în interiorul meu, când spun despre o senzaţie că este a mea? Constat că o raportez pe aceasta, cu ajutorul gândirii mele, la individualitatea mea, că extind câmpul cunoştinţelor mele şi asupra acestei senzaţii; dar nu sunt conştient de faptul că eu creez *conţinutul* senzaţiei. Eu constat numai că ea se raportează la mine, calitatea senzaţiei fiind un fapt întemeiat în el însuşi.

De oriunde am începe, din lăuntru sau din afară, nu ajungem, până în punctul în care să putem spune: aici este dat caracterul subiectiv al senzaţiei. Conţinutului senzaţiei nu i se poate aplica noţiunea de „*subiectiv*".

Acestea sunt consideraţiile care m-au obligat să resping drept imposibilă orice teorie despre natură, care

merge, în principiu, *dincolo* de sfera lumii perceptibile şi să consider că lumea senzorială este unicul obiect de cercetare al ştiinţelor naturii. Dar atunci a trebuit să caut în interdependenţa faptelor care aparţin tocmai acestei lumi senzoriale, ceea ce noi exprimăm sub formă de *legi ale naturii*.

Şi astfel am fost împins către acea concepţie despre metoda ştiinţifică ce stă la baza teoriei goetheene a culorilor. Cel care găseşte juste aceste reflecţii, va citi teoria culorilor cu alţi ochi decât o pot face naturaliştii epocii moderne. El va vedea că aici ipoteza lui Goethe nu se opune celei newtoniene, ci că se caută răspuns la întrebarea: Poate fi acceptată fizica teoretică actuală sau nu? Dacă nu, atunci trebuie să fie înlăturată şi lumina pe care această fizică o aşterne asupra teoriei culorilor. Care sunt, în concepţia noastră, bazele teoretice ale fizicii, aceasta cititorul o va afla din capitolele următoare, pentru a vedea apoi, de pe această bază, în lumină justă, confruntările lui Goethe.

XVI. GHOETHE CA GÂNDITOR ŞI CERCETĂTOR

1. Goethe şi ştiinţele moderne ale naturii

Dacă n-ar exista datoria de a spune fără rezerve adevărul atunci când crezi că l-ai recunoscut, consideraţiile ce urmează ar fi rămas, fără îndoială, nescrise. Nu-mi fac nici un fel de iluzii în ceea ce priveşte primirea pe care le-o vor face specialiştii ce reprezintă direcţia dominantă în ştiinţele actuale. Se va vedea în ele încercarea unui diletant de a-şi spune cuvântul în favoarea unui lucru pe care „cei ce au înţeles" de mult l-au clasat. Când mă gândesc la surâsul plin de superioritate al tuturor acelora care cred că sunt singurii chemaţi să se pronunţe în problemele ştiinţei, trebuie să-mi mărturisesc că, în orice caz, o asemenea

încercare nu mi se pare deloc atrăgătoare, în sensul comun al cuvântului. Numai că toate aceste obiecţii pe care le întrevăd deja nu m-au putut face să dau înapoi. Căci îmi pot face eu însumi toate aceste obiecţii şi ştiu, de aceea, şi cât de puţin sunt justificate. A gândi „ştiinţific" în sensul ştiinţei moderne nu este greu deloc. Doar am fost martorii unui caz ciudat, cu puţin timp înainte. *Eduard von Hartmann* îşi publicase lucrarea „Filosofia inconştientului". Astăzi, inteligentul autor al acestei cărţi ar fi ultimul care să nege imperfecţiunile ei. Dar direcţia de gândire care ne întâmpină aici este una pătrunzătoare, căutând să ajungă până în miezul lucrurilor. De aceea, ea a impresionat puternic toate spiritele care năzuiau spre o cunoaştere mai adâncă. Ea se punea însă de-a curmezişul drumului bătut de savanţii care pipăiau orbeşte pe la suprafaţa lucrurilor. Aceştia s-au ridicat într-un glas împotriva ei. După ce diferite atacuri ale lor au rămas destul de ineficiente, a apărut lucrarea unui autor anonim, „Inconştientul din punctul de vedere al darwinismului şi al teoriei evoluţioniste" [1872], care îndrepta împotriva filosofiei proaspăt întemeiate argumentele cele mai acide ce se pot imagina, tot ceea ce poate fi spus împotriva ei de pe poziţia ştiinţei moderne. Această lucrare a făcut senzaţie. Adepţii direcţiei din ştiinţă erau satisfăcuţi în cel mai înalt grad. Ei au recunoscut în mod oficial că autorul era unul de-al lor şi s-au declarat adepţii acelei concepţii. Dar ce dezamăgire pentru ei: când autorul şi-a dezvăluit identitatea, acesta era Ed. von Hartmann. Dar prin aceasta a fost demonstrat, în modul cel mai convingător, un lucru: nu recunoaşterea rezultatelor cercetării ştiinţifice, nu diletantismul este motivul pentru care anumite spirite ce năzuiesc spre o cunoaştere mai profundă simt că le este imposibil să se alăture orientării ce vrea astăzi să preia conducerea în ştiinţă. Ei îşi dau seama că drumul acestei orientări nu este

cel just. Filosofiei nu-i va fi greu să se situeze, de probă, pe poziţiile concepţiei actuale despre natură. Prin atitudinea sa, Ed. von Hartmann a demonstrat-o într-un mod mai mult decât convingător, pentru oricine vrea să vadă. Am spus toate acestea în sprijinul afirmaţiei făcute mai sus, că nici mie nu-mi va fi greu să-mi aduc eu însumi obiecţiile ce pot fi ridicate împotriva consideraţiilor mele. Astăzi este socotit un diletant fiecare dintre aceia care iau în serios gândirea filosofică asupra esenţei lucrurilor. Gândirea „mecanicistă" şi chiar cea „pozitivistă" a contemporanilor noştri, este de părere că a avea o concepţie despre lume este o extravaganţă idealistă. Bineînţeles, începi să-ţi dai seama de valoarea acestei concepţii când vezi în ce întuneric neajutorat se află gânditorii pozitivişti, când îi auzi vorbind despre „esenţa materiei", „limitele cunoaşterii", „natura atomilor" şi alte asemenea lucruri. Pornind de la aceste exemple, se pot face adevărate studii despre diletantismul cu care sunt tratate problemele cele mai arzătoare ale ştiinţei. *

Trebuie să avem curajul de a recunoaşte toate aceste lucruri despre ştiinţa epocii contemporane, în pofida realizărilor impresionante, demne de admiraţie, pe care aceeaşi ştiinţă le-a consemnat pe tărâmul tehnicii. Fiindcă aceste realizări nu au nimic comun cu adevărata nevoie interioară de a cunoaşte natura. Tocmai la unii contemporani de-ai noştri, cărora le datorăm multe invenţii a căror importanţă pentru viitor este pe departe de a putea fi bănuită măcar, am observat lipsa unei nevoi *ştiinţifice* mai profunde. Una este să observi procesele din natură pentru a pune forţele lor în slujba tehnicii, şi cu totul altceva să cauţi cu ajutorul acestor procese să priveşti mai adânc în esenţa vieţii naturii. Ştiinţă adevărată este numai acolo unde spiritul caută să satisfacă *propriile lui* necesităţi, *fără nici un scop exterior*.

O adevărată ştiinţă, în sensul superior al cuvântului, are de-a face numai cu obiecte ideatice; *ea nu poate fi decât idealism*. Fiindcă temeiul ei cel mai profund sunt necesităţile care izvorăsc din spirit. Natura trezeşte în noi întrebări, probleme care-şi cer rezolvarea. Dar ea însăşi nu poate oferi această rezolvare. Numai faptul că o dată cu facultatea noastră de cunoaştere în faţa naturii se iveşte o lume superioară, creează şi cerinţe superioare. O fiinţă căreia nu i-ar fi proprie această natură superioară, pur şi simplu nu şi-ar pune asemenea întrebări. De aceea, ele nici nu-şi pot primi răspunsul de la altă instanţă decât tot de la această natură superioară. Deci, problemele ştiinţifice sunt, în esenţa lor, nişte chestiuni pe care spiritul trebuie să le rezolve cu sine însuşi. Ele nu-l scot din sfera propriului său element. Dar sfera în care spiritul, ca în propria sa lume originară, trăieşte şi urzeşte, este ideea, este lumea gândurilor. A rezolva problemele puse de gândire prin răspunsuri date tot de gândire: iată care este activitatea ştiinţifică în cel mai înalt sens al cuvântului. Toate celelalte activităţi de pe tărâmul ştiinţei există, în ultimă instanţă, numai pentru a sluji acestui scop suprem. Să luăm observaţia ştiinţifică. Ea trebuie să ne conducă spre cunoaşterea unei legi a naturii. Legea însăşi este o idee de natură pur ideatică. Deja nevoia de a găsi o legitate care acţionează în dosul fenomenelor, izvorăşte din spirit. O fiinţă neînzestrată cu spirit n-ar avea această necesitate. Acuma trecem la observaţie! Ce vrem, de fapt, să obţinem prin ea? Oare observaţia senzorială ne va oferi din afară ceva care să poată constitui răspunsul la întrebarea născută în spiritul nostru? Niciodată! Fiindcă, de ce ne-am simţi mai satisfăcuţi la o a doua observaţie decât la cea dintâi? Dacă spiritul ar fi satisfăcut de obiectul observat, el ar trebui să fie satisfăcut deja la prima observaţie. Dar adevărata problemă nu este deloc aceea a unei a doua observaţii, ci aceea a bazei

ideatice a observaţiilor. Ce explicaţie ideatică permite o asemenea observaţie, cum trebuie s-o *gândesc*, pentru ca ea să-mi pară posibilă? Acestea sunt întrebările care se nasc în noi în faţa lumii senzoriale. Trebuie să scot eu însumi din adâncurile spiritului meu ceea ce-mi lipseşte în raport cu lumea senzorială. Dacă nu-mi pot crea eu însumi natura superioară spre care năzuieşte spiritul meu când se află în faţa celei senzoriale, nici o putere din lumea exterioară n-o va crea pentru mine. Rezultatele ştiinţei pot veni, aşadar, numai din spirit; prin urmare, ele nu pot fi decât *idei*. Nu se poate obiecta nimic împotriva acestui raţionament necesar. Prin el este dovedit însă caracterul idealist al întregii ştiinţe.

Conform cu întreaga ei natură, ştiinţa modernă nu poate să creadă în caracterul ideal al cunoaşterii. Fiindcă pentru ea ideea nu este elementul prim, originar, creator, ci *produsul* ultim al proceselor materiale. Dar ea nu-şi dă seama de faptul că aceste procese materiale ale ei aparţin exclusiv lumii observabile pe cale concret-senzorială, care însă, sesizată mai profund, se dizolvă cu totul în idee. Procesul de care ne ocupăm aici se prezintă observaţiei în felul următor: Noi percepem cu ajutorul simţurilor noastre fapte, fapte ce se petrec în întregime conform cu legile mecanicii, apoi fenomenele de căldură, lumină, magnetism, electricitate, în fine, fenomenele proceselor vieţii etc. Pe treapta cea mai de sus a vieţii aflăm că ea se ridică până la nivelul la care este posibil să se formeze noţiuni, idei, al căror suport material este creierul uman. Dintr-o asemenea sferă a gândurilor vedem născându-se propriul nostru „eu". Acesta pare a fi produsul cel mai desăvârşit al unui proces complicat, care a avut loc datorită unui lung şir de procese fizice, chimice şi organice. Dacă studiem însă lumea de idei care constituie conţinutul acestui „eu", aflăm în ea *mai mult* decât un simplu produs final al acelui proces. Constatăm că diferitele ei părţi sunt legate între ele

în cu totul alt mod decât părţile acelui proces care a fost doar observat. Când în noi răsare un prim gând, care cheamă apoi pe un al doilea, aflăm că aici, între aceste două obiecte, există o legătură logică de o cu totul altă natură decât atunci când observ, de exemplu, cum se vopseşte un material, ca urmare a unui agent chimic. Este cu totul de la sine înţeles că stadiile succesive ale procesului ce are loc în creier îşi au izvorul în metabolismul organismului, deşi procesul din creier este el însuşi suportul material al acelor construcţii ideatice. Dar motivul pentru care cel de al doilea gând *decurge* din primul, este ceva a cărui cauză *nu* o voi afla în acest metabolism, ci în raţionamentul logic. Astfel, în lumea gândurilor domneşte, în afară *de necesitatea organică*, o *necesitate ideatică*. Dar spiritul caută şi în restul Universului această necesitate, pe care o găseşte în cadrul lumii sale de idei. Căci această necesitate se naşte în noi numai datorită faptului că nu doar *observăm*, ci şi *gândim*. Sau, cu alte cuvinte: Lucrurile nu mai apar legate numai printr-o interdependenţă faptică, pur exterioară, ci şi printr-o necesitate interioară, logică, atunci când nu ne mulţumim să le percepem prin observaţie, ci le şi cuprindem în gânduri.

Nu se poate obiecta aici: Ce rost are întreaga cuprindere a lumii fenomenale în gânduri, când poate că lucrurile acestei lumi nu permit deloc cuprinderea naturii lor pe această cale? Poate să pună această întrebare numai acela care n-a înţeles miezul întregii probleme. Lumea gândurilor se trezeşte în lăuntrul nostru, ea iese în întâmpinarea obiectelor observabile pe cale senzorială şi întreabă: Care este raportul dintre această lume din faţa mea şi eu însumi? Ce reprezintă ea faţă de mine? Eu sunt aici cu necesitatea mea ideatică ce pluteşte deasupra oricărui efemer; am în mine puterea de a mă explica pe

mine însumi. Dar cum explic ceea ce vine în întâmpinarea mea din afară?

Aici este punctul unde aflăm răspunsul la o întrebare atât de importantă pe care Theodor *Vischer*, de exemplu, a pus-o în repetate rânduri şi pe care el a declarat-o punctul nodal al oricărei gândiri filosofice: aceea referitoare la legătura dintre spirit şi natură. Ce fel de raport există între aceste două entităţi, care mi se înfăţişează în permanenţă despărţite una de alta? Dacă punem întrebarea în mod *corect*, răspunsul nu este atât de greu de găsit, cum se pare. Ce înţeles poate avea această întrebare? Doar ea nu este pusă de o fiinţă care stă *deasupra* naturii şi a spiritului, drept o a treia entitate, şi care cercetează acea legătură din această perspectivă a sa, ci e pusă de una dintre cele două entităţi, *de spiritul* însuşi. Acesta din urmă întreabă: Ce legătură există între mine şi natură? Dar aceasta, iarăşi, nu înseamnă altceva decât: Cum mă pot pune în legătură pe mine însumi cu natura din afara mea? Cum pot da expresie acestei legături, conform cu necesităţile din interiorul meu? Eu trăiesc în *idei*; ce idee corespunde naturii, cum pot exprima ceea ce *percep* ca natură sub formă de *idee*? Este ca şi cum, adeseori, prin faptul că punem în mod greşit o întrebare, ne-am bara singuri drumul ce duce la un răspuns satisfăcător. Dar o întrebare pusă în mod corect conţine deja jumătate din răspuns. *

Spiritul caută pretutindeni să depăşească succesiunea faptelor, aşa cum îi sunt ele date de simpla observaţie, şi să ajungă până la *ideile lucrurilor*. Ştiinţa începe, de fapt, acolo unde începe gândirea. În rezultatele ei există, sub formă de necesitate ideatică, ceea ce simţurilor li se înfăţişează doar ca succesiune de fapte. Aceste rezultate sunt numai în aparenţă produsul ultim al procesului descris mai sus; în realitate, ele sunt ceea ce trebuie să considerăm că este temelia a tot ceea ce există în Univers. Şi atunci, este

indiferent unde se înfăţişează ele observaţiei; căci, după cum am văzut, importanţa lor nu depinde de aceasta. Ele aştern reţeaua necesităţii lor ideatice peste întregul Univers.

De oriunde am porni: dacă avem suficientă forţă spirituală, până la urmă ajungem la *idee*.

Deoarece ignoră cu totul acest lucru, fizica modernă ajunge la o serie întreagă de erori. Vreau să atrag atenţia aici numai asupra unei singure asemenea erori, ca să dau un exemplu.

Să luăm definiţia *forţei de inerţie*, pe care fizica o include, de obicei, printre „însuşirile generale ale corpurilor". Aceasta este definită, în genere, după cum urmează: Nici un corp nu-şi poate schimba starea de mişcare în care se află, fără să existe o cauză exterioară. Această definiţie dă naştere părerii că noţiunea corpului inert în sine ar fi dedusă prin abstractizare din lumea fenomenală. Iar *Mill*, care nu se cufundă niciodată în obiectul însuşi, ci răstoarnă totul cu capul în jos pentru a sprijini o teorie forţată, n-ar ezita nici o clipă să explice lucrurile în acest fel. Dar aşa ceva este absolut fals. Noţiunea de corp inert se naşte printr-o construcţie pur noţională. Numind „corp" ceea ce are extindere în spaţiu, eu îmi pot reprezenta nişte corpuri ale căror transformări sunt determinate de nişte factori exteriori; şi alte corpuri, la care transformările au loc dintr-un impuls propriu. Dacă găsesc în lumea exterioară ceva care corespunde noţiunii pe care mi-am format-o: „corp care nu se poate transforma fără un impuls exterior", voi spune că el este *inert* sau supus legii inerţiei. Noţiunile mele nu au fost obţinute prin abstractizare din lumea senzorială, ci au fost construite liber din idee şi de-abia cu ajutorul acesteia eu mă orientez în lumea senzorială. Definiţia de mai sus ar putea suna numai: un corp care nu-şi poate schimba din sine starea de

mişcare se numeşte corp inert. Şi dacă mi-am dat seama că obiectul studiat de mine este un asemenea corp inert, pot aplica tot ceea ce se referă la un corp inert şi celui de care mă ocup.

2. „Fenomenul originar"

Dacă am putea urmări întregul şir de procese care au loc în cazul unei percepţii senzoriale, de la capătul periferic al nervilor din organul de simţ şi până la creier, n-am da nicăieri de acel punct în care încetează toate procesele mecanice, chimice şi organice, într-un cuvânt, procesele spaţial-temporale, şi în care apare ceea ce numim noi, propriu-zis, percepţie senzorială, de exemplu senzaţia de căldură, lumină, sunet etc. Nu poate fi găsit locul în care mişcarea-cauză se transformă în efectul ei, percepţia. Dar atunci, putem spune oare că cele două lucruri se află unul faţă de celălalt în raportul de cauză şi efect?

Să cercetăm lucrurile în mod absolut obiectiv. Să presupunem că în conştienţa noastră apare o anumită senzaţie. Ea apare în aşa fel încât ne trimite, totodată, la un obiect oarecare de la care provine. Dacă am senzaţia de roşu, de obicei, prin puterea conţinutului acestei reprezentări, o localizez imediat, adică leg de ea un anumit punct din spaţiu sau suprafaţa unui lucru căreia îi atribui ceea ce exprimă această senzaţie. Lucrurile stau altfel numai în cazul în care, datorită unei influenţe exterioare, însuşi organul de simţ reacţionează în felul său specific, ca atunci când, primind o lovitură în ochi, am o senzaţie luminoasă. Însă vom face abstracţie de aceste cazuri în care senzaţiile nu apar, de altfel, cu precizia lor obişnuită. Fiind cazuri de excepţie, ele nu ne pot edifica asupra naturii lucrurilor. Când am senzaţia de roşu localizată, sunt trimis mai întâi la un lucru oarecare din lumea exterioară, ca suport material al acestei senzaţii. Şi eu pot să mă întreb

acum, bineînţeles: Ce procese spaţial-temporale au loc în acest lucru în timp ce el îmi apare de culoare roşie? O să aflu atunci că drept răspuns la această întrebare ni se oferă nişte procese mecanice, chimice sau de altă natură. Dar eu pot să merg mai departe şi să cercetez procesele care au avut loc pe drumul de la acest lucru până la organul meu de simţ, pentru a mă face să am senzaţia de roşu. Dar nici aici nu mi se poate înfăţişa, drept asemenea transmiţători ai senzaţiei, altceva decât tot nişte procese de mişcare sau nişte curenţi electrici sau nişte transformări chimice. La acelaşi rezultat ar trebui să ajung dacă aş putea cerceta mai departe felul cum senzaţia este transmisă de la organul de simţ până la sediul central din creier: Ceea ce este transmis de-a lungul acestui întreg drum, este percepţia culorii roşii de care ne ocupăm. Felul *cum* se prezintă această percepţie într-un anumit obiect aflat pe drumul dintre excitator şi percepţie, depinde exclusiv de natura acestui obiect. Senzaţia este prezentă în orice punct al drumului, de la excitator şi până în creier, dar nu ca atare, nu în mod explicit, ci aşa cum se potriveşte cu natura obiectului aflat în acel loc.

De aici rezultă însă un adevăr care este în măsură să aducă lumină în ceea ce priveşte întreaga bază teoretică a fizicii şi a fiziologiei. Oare ce aflu, cercetând un lucru în care are loc un proces ce se iveşte în conştienţa mea sub forma unei senzaţii? Nu aflu decât felul cum acel lucru răspunde la acţiunea care porneşte de la senzaţie, sau, cu alte cuvinte: felul cum se *manifestă* o senzaţie într-un obiect oarecare al lumii spaţial-temporale. Nici vorbă ca un astfel de proces spaţial-temporal să fie *cauza* care declanşează *în* mine senzaţia, ci mai degrabă este adevărat exact contrariul: procesul spaţial-temporal este *efectul* pe care-l produce senzaţia într-un obiect care are extindere în timp şi spaţiu. Aş mai putea intercala în mod arbitrar încă

multe obiecte pe drumul de la excitator la organul de percepţie: atunci în fiecare din acestea va avea loc numai ceea ce poate să aibă loc în virtutea naturii sale. Dar *senzaţia* rămâne şi în acest caz ceea ce se manifestă în toate aceste procese.

Aşadar, în vibraţiile longitudinale ale aerului, în cazul transmiterii sunetelor, sau în oscilaţiile ipotetice ale eterului, în cazul transmiterii luminii, nu trebuie să vedem altceva decât felul cum senzaţiile respective pot să apară într-un mediu care, prin natura sa, nu este capabil decât de rarefiere sau densificare, respectiv de mişcări oscilatorii. Senzaţia ca atare n-o pot găsi în această lume, *pentru că, pur şi simplu, ea nu poate fi acolo*. Iar în acele procese, eu nu am deloc ceea ce este obiectiv în procesele senzoriale, ci numai o formă de manifestare a lor.

Să ne punem acum întrebarea: De ce natură sunt oare acele procese transmiţătoare înseşi? Oare pe ele le cercetăm cu alte mijloace decât cu ajutorul simţurilor noastre? Pot eu să-mi cercetez propriile simţuri cu alte mijloace decât tot numai cu ajutorul acestor simţuri înseşi? Oare terminaţiile nervoase periferice, circumvoluţiunile creierului, sunt date prin altceva decât prin percepţie senzorială? Toate acestea sunt subiective şi obiective în acelaşi timp, dacă această distincţie poate fi adoptată drept ceva justificat. Acum putem sesiza mai exact esenţialul problemei. Când urmărim percepţia de la agentul excitator şi până la organul de percepţie, noi nu cercetăm altceva decât trecerea continuă de la o percepţie la alta. „Roşul" ni se înfăţişează drept ceea ce a declanşat întreaga noastră cercetare. El ne trimite la agentul excitator respectiv. În acesta găsim alte senzaţii decât cele legate de acea culoare roşie. Acestea sunt procese de mişcare. Ele se înfăţişează acuma drept alte procese de mişcare, ce au loc între agentul excitator şi organul de simţ ş.a.m.d. Dar toate

acestea sunt, de asemenea, senzaţii percepute pe cale senzorială. Şi ele nu reprezintă altceva decât metamorfoza unor procese care, în măsura în care intră în considerare pentru observaţia concret-senzorială, se dizolvă integral în percepţii.

Prin urmare, lumea percepută nu este altceva, decât o sumă de percepţii metamorfozate.

Pentru a simplifica lucrurile, am fost nevoiţi să ne servim de o modalitate de exprimare care nu poate fi pe deplin pusă în acord cu rezultatul de acum. Am spus că orice lucru introdus în spaţiul intermediar dintre agentul excitator şi organul de simţ dă expresie unei senzaţii în felul care îi este propriu. Căci, luat în sens strict, lucrul nu este altceva decât suma acelor procese drept care el ni se înfăţişează.

Ni se va replica: prin acest fel al nostru de a face deducţii, excludem din procesul veşnic al lumii orice element permanent, procedăm ca şi Heraclit, făcând din curgerea lucrurilor, în care nimic nu este veşnic, unicul principiu universal. Ni se va spune: în dosul fenomenelor trebuie să existe un „lucru în sine", în dosul metamorfozelor, o „materie permanentă". Deci să vedem încă o dată, mai exact, ce este cu această „materie permanentă", cu această „permanenţă în transformare".

Dacă-mi îndrept ochii spre o suprafaţă roşie, în conştienţa mea se naşte senzaţia de roşu. La această senzaţie trebuie să distingem un început, o durată şi un sfârşit. Ni se spune că senzaţia trecătoare trebuie să aibă ca revers un proces obiectiv de durată, care, la rândul lui, este obiectiv limitat în timp, adică are un început, o durată şi un sfârşit. Dar, se spune mai departe, acest proces are loc în sânul unei materii care nu are nici început, nici sfârşit, adică este indestructibilă, veşnică. Acesta este elementul permanent propriu-zis din procesele schimbătoare. –

Întregul raţionament de mai sus ar fi oarecum îndreptăţit dacă noţiunea de timp ar fi aplicată senzaţiei în mod corect, aşa cum am arătat mai sus. Dar nu trebuie să facem o distincţie netă între conţinutul senzaţiei şi manifestarea ei exterioară? În percepţia mea, bineînţeles, amândouă sunt unul şi acelaşi lucru; căci conţinutul senzaţiei trebuie să fie prezent în ea, altfel ea n-ar intra deloc în considerare pentru mine. Dar pentru acest conţinut, luat în sine, nu este oare absolut indiferent că acum, în acest moment, intră tocmai în conştienţa mea şi că după atâtea şi atâtea secunde iese iarăşi afară? Ceea ce constituie conţinutul noţiunii, adică singurul lucru obiectiv care intră aici în considerare, este absolut independent de aceasta. Dar condiţia esenţială a existenţei unui lucru nu poate fi ceva care este absolut indiferent faţă de conţinutul lui.

Dar nici felul cum folosim noţiunea de timp în cazul unui proces obiectiv, care are început şi sfârşit, nu este corect. Dacă la un anumit lucru apare o însuşire nouă, care se menţine pentru un timp, pe parcursul diferitelor stadii de evoluţie, şi apoi dispare iar, trebuie să considerăm şi aici că esenţialul este *conţinutul* acestei însuşiri. Iar acesta, ca atare, nu are absolut nimic de-a face cu noţiunile de început, durată şi sfârşit. Prin esenţial înţelegem aici acel ceva prin care un lucru este tocmai ceea ce este. Important este nu faptul *că* într-un anumit moment apare ceva, important este *ce* apare. Suma tuturor acestor însuşiri exprimate cu ajutorul lui „ce" constituie conţinutul lumii. Iar acest „ce" se manifestă în însuşirile cele mai diverse, în formele cele mai variate. Toate aceste forme au legătură una cu alta, ele se condiţionează reciproc. Astfel, ele intră în relaţie de separare în *timp* şi *spaţiu*. Noţiunea de *materie* îşi datorează însă existenţa numai faptului că noţiunea de timp a fost concepută într-un mod cu totul greşit. Se crede că volatilizăm lumea, transformând-o într-o aparenţă

lipsită de conţinut, dacă n-am gândi că la baza sumei în veşnică schimbare a evenimentelor se află ceva care nu este supus timpului, ceva neschimbător, care rămâne, în timp ce însuşirile sale se schimbă mereu. Dar timpul nu este un vas în care să aibă loc schimbările; el nu există înaintea şi în afara lucrurilor. *Timpul* este expresia senzorială a faptului că, potrivit cu conţinutul lor, evenimentele depind unele de altele. Să presupunem că am avea de-a face cu complexul de fapte a1 b1 c1 d1 e1 care trebuie perceput. De el depinde cu necesitate lăuntrică un al doilea complex a2 b2 c2 d2 e2 ; eu înţeleg care este conţinutul acestuia din urmă, dacă-l deduc pe calea gândirii din cel dintâi. Să presupunem acuma că ambele complexe încep să se manifeste. Fiindcă ceea ce am discutat mai înainte este esenţa absolut aspaţială şi atemporală a acestor complexe. Dacă a2 b2 c2 d2 e2 urmează să se manifeste, trebuie ca şi a1 b1 c1 d1 e1 să se fi manifestat deja, şi anume în aşa fel încât a2 b2 c2 d2 e2 să apară şi el ca o consecinţă a lui. Cu alte cuvinte fenomenul a1 b1 c1 d1 e1 trebuie să se manifeste, să pregătească fenomenului a2 b2 c2 d2 e2 locul unde să se manifeste. Vedem aici că timpul apare de-abia acolo unde esenţa unui lucru începe să se manifeste. Timpul ţine de lumea fenomenală. El nu are încă nimic de-a face cu esenţa însăşi. Această esenţă este accesibilă numai gândirii. Numai cel care nu poate să parcurgă cu gândirea lui acest drum în sens invers, de la manifestare la esenţă, presupune că timpul ar fi cava premergător faptelor. Dar atunci el are nevoie de o existenţă care să dăinuiască dincolo de transformări. El consideră că aşa ceva este materia indestructibilă. Prin aceasta el a făcut rost de un lucru asupra căruia s-ar părea că timpul nu are nici o putere, care rămâne neschimbat în cadrul tuturor metamorfozelor. De fapt el şi-a arătat doar incapacitatea de a se înălţa de la

manifestarea în timp a faptelor la esenţa lor, care nu are nimic a face cu timpul. Pot eu spune oare despre esenţa unui lucru: ea se naşte sau piere? Pot spune numai că conţinutul lui condiţionează un alt conţinut şi că această condiţionare ne apare apoi drept succesiune în timp. Esenţa unui lucru nu poate fi distrusă; căci ea este absolut în afara timpului, pe care ea însăşi îl condiţionează. Din aceasta am aruncat lumină asupra a două noţiuni care sunt încă foarte puţin înţelese, cea a esenţei şi cea a *manifestării* (fenomenului). Cel care înţelege problema în mod just în sensul în care o înţelegem noi, nu poate căuta o dovadă a indestructibilităţii esenţei unui lucru, pentru că distrugerea cuprinde în sine noţiunea de timp, noţiune care nu are nimic comun cu esenţa.

În urma acestor reflecţii putem spune: *Imaginea concret sensibilă a lumii este suma conţinuturilor perceptibile în veşnică metamorfoză, fără o materie care să stea la baza lor*.

Dar observaţiile noastre ne-au mai arătat şi altceva. Am văzut că nu putem vorbi de un caracter subiectiv al percepţiilor. Dacă avem o percepţie, putem urmări procesele care se derulează de la agentul excitator până la organul nostru central: nu vom găsi nicăieri un punct despre care să putem dovedi că în el are loc saltul de la obiectivitatea lucrului neperceput la subiectivitatea percepţiei. Am infirmat astfel părerea că lumea percepţiilor are un caracter subiectiv. Lumea percepţiilor există drept conţinut întemeiat în sine însuşi, care deocamdată nu are nimic comun cu subiectul şi obiectul.

Cele spuse mai sus ating, firește, numai acea noţiune despre materie pe care fizica o pune la baza consideraţiilor ei şi pe care ea o identifică cu vechea şi tot atât de incorecta noţiune despre substanţă a metafizicii. Una este materia ca realitate propriu-zisă care stă la baza fenomenelor, şi

altceva e materia ca fenomen. Consideraţiile noastre au în vedere numai prima dintre aceste noţiuni. Ele nu o ating deloc pe cea de-a doua. Căci dacă eu numesc „materie" ceea ce umple spaţiul, acesta este doar un cuvânt pentru a desemna un fenomen căruia nu-i atribui o realitate superioară realităţii altor fenomene. De aceea, trebuie să am necontenit în minte numai acest caracter al materiei.

Obiectul de studiu al oricărei ştiinţe este lumea a ceea ce ni se înfăţişează drept percepţii, adică drept extindere, mişcare, stare de repaus, forţă, lumină, căldură, culoare, sunet, electricitate etc.

Dacă imaginea lumii percepute de noi ar fi de aşa natură încât, aşa cum se prezintă simţurilor noastre, şi-ar manifesta deja neştirbită esenţa, sau, cu alte cuvinte, dacă tot ceea ce intră în existenţa fenomenală ar fi o copie desăvârşită, de nimic tulburată, a esenţei interioare a lucrurilor, atunci ştiinţa ar fi lucrul cel mai inutil din lume. Pentru că misiunea cunoaşterii ar fi îndeplinită în mod complet şi desăvârşit deja prin percepţie. Ba chiar, nici n-am putea atunci să facem absolut deloc distincţie între esenţă şi fenomen. Amândouă s-ar suprapune cu totul, fiind identice.

Dar nu aşa stau lucrurile. Să presupunem că elementul A, conţinut în lumea faptelor reale, se află într-un anumit raport cu elementul B. Bineînţeles că, potrivit consideraţiilor noastre, ambele elemente nu sunt altceva decât nişte fenomene. Raportul dintre ele se manifestă, la rândul lui, tot sub formă de fenomen. Să spunem că acest fenomen se numeşte C. Ceea ce noi putem constata acum în sânul lumii faptelor reale, este raportul dintre A, B şi C. Dar alături de A, B şi C, în lumea perceptibilă mai există încă o infinitate de asemenea elemente. Să luăm la întâmplare un al patrulea element D; el intervine şi imediat totul va apărea modificat. În loc ca A, în colaborare cu B, să-l aibă ca

urmare pe C, prin intervenţia lui D va lua naştere un fenomen esenţial diferit, E.

Acesta este esenţialul. Când întâlnim un fenomen, vedem că el este condiţionat în multiple feluri. Dacă vrem să înţelegem fenomenul, trebuie să căutăm toate raporturile. Numai că aceste raporturi sunt diferite, mai apropiate şi mai îndepărtate. Faptul că-mi apare un fenomen E, este cauzat de alte fenomene aflate într-o legătură mai apropiată sau mai îndepărtată cu acesta. Unele dintre ele sunt absolut necesare pentru ca un asemenea fenomen să ia naştere, absenţa altora n-ar împiedica deloc apariţia unui astfel de fenomen; ele fac însă ca el să ia naştere tocmai aşa. Ne dăm seama de aici că trebuie să facem o distincţie între condiţiile necesare şi condiţiile accidentale ale unui fenomen. Fenomenele care iau naştere prin colaborarea condiţiilor necesare pot fi numite *primare*, iar celelalte, *derivate*. Dacă înţelegem fenomenele primare din condiţiile care le-au dat naştere, prin alăturarea unor condiţii noi le putem înţelege şi pe cele derivate.

Aici devine clar pentru noi în ce constă misiunea ştiinţei. Ea trebuie să răzbată prin lumea fenomenală până la fenomenele care depind numai de condiţii *necesare*. Iar expresia noţional-verbală a unor asemenea raporturi necesare sunt *legile naturii*.

Dacă ajungem în faţa unei sfere de fenomene, trebuie ca, de îndată ce am trecut de faza simplei descrieri şi inventarieri, să găsim mai întâi acele elemente care se intercondiţionează în mod necesar şi să arătăm că ele sunt fenomene originare. Acestora trebuie să le alăturăm apoi condiţiile aflate într-o legătură mai îndepărtată cu acele elemente, pentru a vedea cum modifică ele fenomenele primare.

Iată care este raportul dintre ştiinţă şi lumea fenomenală: în aceasta din urmă fenomenele se prezintă ca fenomene derivate, de aceea, în primă instanţă, noi nu le înţelegem; în cea dintâi, fenomenele originare apar la început, iar cele derivate drept consecinţe ale lor, şi astfel întregul raport devine inteligibil. Sistemul ştiinţei se deosebeşte de sistemul naturii prin faptul că, în cadrul celui dintâi, intelectul este cel ce stabileşte raportul dintre fenomene şi le face să devină inteligibile. Ştiinţa nu are şi nu va avea niciodată de adăugat nimic lumii fenomenale, sarcina ei este doar să dezvăluie raporturile ascunse existente în aceasta. Intelectul trebuie să se limiteze la această activitate. Căutând ceva ce nu apare în lumea fenomenală, pentru a explica fenomenele, intelectul şi întreaga activitate ştiinţifică îşi depăşesc atribuţiile.

Numai cel care-şi dă seama de justeţea necondiţionată a acestor raţionamente poate înţelege teoria goetheană a culorilor. Departe de Goethe gândul de a se întreba ce mai este o percepţie, de exemplu lumina, culoarea, în afară de entitatea pe care ne-o înfăţişează. Căci el ştia de acea unică atribuţie a gândirii intelectuale. După el, lumina e dată ca senzaţie. Dacă a vrut să lămurească raportul dintre lumină şi culoare, nu putea s-o facă pe cale speculativă, ci numai cu ajutorul unui *fenomen originar*, căutând condiţia necesară care trebuie să se alăture luminii pentru a face să ia naştere culoarea. Şi Newton a văzut culoarea născându-se în asociere cu lumina, dar el s-a mulţumit să reflecteze în mod speculativ: Cum ia naştere culoarea din lumină? Aşa ceva era pe linia gândirii lui speculative; dar nu era caracteristic gândirii obiectuale şi care se înţelegea pe sine în mod just, a lui Goethe. De aceea, ipoteza lui Newton: „Lumina este compusă din luminiţe colorate" trebuia să-i apară drept rezultatul unei speculaţii incorecte. El se considera îndreptăţit să spună ceva numai

despre *raportul* dintre lumină şi culoare, când se alătură o condiţie, dar nu şi despre lumina însăşi, alăturând o noţiune speculativă. De aceea, el a scris: „Lumina este entitatea cea mai simplă, mai nedivizată, mai omogenă pe care o cunoaştem. Ea nu este ceva compus." Toate afirmaţiile conform cărora lumina ar fi compusă, sunt numai nişte afirmaţii ale intelectului în legătură cu un fenomen. Dar atribuţia intelectului nu merge dincolo de afirmaţiile despre *raportul* dintre fenomene.

Am dezvăluit astfel cauza mai profundă care a făcut ca Goethe, privind prin prismă, să *nu poată deveni* adeptul teoriei newtoniene. Prisma ar fi trebuit să fie *prima condiţie* pentru naşterea culorii. Dar s-a dovedit că o altă condiţie, prezenţa întunericului, este condiţia primară a naşterii ei; iar prisma – doar condiţia secundă.

Cred că prin consideraţiile de mai sus am înlăturat din calea celui ce citeşte „Teoria culorii" de Goethe toate piedicile care ar putea să-i stânjenească accesul la această lucrare.

Dacă nu s-ar fi căutat întruna această diferenţă dintre cele două teorii asupra culorilor în două modalităţi de interpretare diametral opuse, care erau cercetate numai pentru a se vedea dacă sunt îndreptăţite, teoria goetheană a culorilor şi-ar fi găsit de mult înalta importanţă ce i se cuvine în domeniul ştiinţei. Numai cel care este cu totul stăpânit de concepţii atât de eronate ca aceea potrivit căreia de la percepţie trebuie să ne întoarcem, cu ajutorul gândirii intelectuale, la cauza percepţiilor, mai poate pune problema aşa cum o pune fizica actuală. Dar cine a înţeles cu adevărat că a explica fenomenele nu înseamnă altceva decât a le *observa* în cadrul unui raport construit de către intelect, trebuie să accepte *în principiu* teoria goetheană a culorilor. Căci ea este consecinţa unui mod just de a privi raportul dintre gândirea noastră şi natură. Newton nu avea

un asemenea mod de a privi. Nu am de gând, bineînțeles, să apăr toate detaliile teoriei goetheene asupra culorilor. Ceea ce aș vrea să știu că rămâne în picioare este numai *principiul*. Dar aici sarcina mea nu poate fi nici aceea de a deduce din principiul lui Goethe acele fenomene din cadrul teoriei culorilor care încă nu erau cunoscute în vremea lui. Dacă aș avea vreodată fericirea de a dispune de răgazul și de mijloacele necesare pentru a scrie o teorie a culorilor în sens goethean, care să fie situată întru totul pe culmile cuceririlor moderne ale științei, de-abia acolo aș duce la îndeplinire această sarcină.

Aș considera că ea se numără printre cele mai frumoase sarcini ale vieții mele. În introducerea de față am putut să mă ocup numai de justificarea strict științifică a *gândirii goetheene* în domeniul teoriei culorilor. În cele ce urmează aș vrea să mai aduc puțină lumină în ceea ce privește structura interioară a acesteia.

3. Sistemul științei

Ușor ar putea să ia naștere impresia că prin cercetările noastre, care-i atribuie gândirii doar un rol ce trebuie să se limiteze la sintetizarea percepțiilor, punem chiar noi sub semnul întrebării importanța independentă a noțiunilor și ideilor pe care am susținut-o mai întâi într-un mod atât de energic.

Dar numai o pătrundere insuficient de adâncă a acestor cercetări poate duce la o asemenea părere.

Ce realizează gândirea, atunci când stabilește raporturile dintre diferitele percepții?

Să luăm două percepții, A și B. Acestea ne sunt date, în primă instanță, ca niște entități lipsite de noțiune. Calitățile care sunt date percepției mele concret-senzoriale nu le pot transforma în altceva prin nici un fel de gândire noțională. Dar nici n-aș putea găsi vreo calitate de natură ideatică prin

care să construiesc ceea ce este dat în realitatea concret-senzorială, dacă n-aș avea percepția. Unui daltonist nu-i voi putea da niciodată o reprezentare a calității „roșu", chiar dacă aș încerca s-o circumscriu prin toate mijloacele noționale imaginabile. *Prin aceasta, percepția senzorială are un „ceva" care nu intră niciodată în conținutul noțiunii; ceva care trebuie să fie perceput, dacă e să devină obiect al cunoașterii noastre*. Ce rol joacă, așadar, noțiunea pe care o legăm de o percepție senzorială oarecare? În mod evident, ea trebuie să adauge un element absolut independent, ceva nou, care aparține, desigur, percepției senzoriale, dar nu ajunge să se arate în cadrul acesteia.

Dar, fără îndoială, de-abia acest „ceva" nou, pe care noțiunea îl adaugă percepției senzoriale, exprimă ceea ce vine în întâmpinarea nevoii noastre de a avea o explicație. Noi suntem în stare să înțelegem un element oarecare al lumii senzoriale numai dacă avem o noțiune despre el. Putem atrage oricând atenția asupra a ceea ce ne oferă realitatea concret-senzorială; și oricine are posibilitatea de a percepe tocmai acest element, la care ne referim acum, știe despre ce este vorba. Noțiunea ne dă posibilitatea de a spune despre lumea senzorială ceva care nu poate fi perceput.

De aici rezultă în mod nemijlocit următorul lucru: Dacă esența percepției senzoriale ar fi limitată la calitatea concret-senzorială, atunci, în forma noțiunii, nu s-ar putea adăuga ceva absolut nou. Percepția senzorială nu este, așadar, o totalitate, ci numai o latură a unei totalități. Și anume, acea latură care poate fi numai percepută. De-abia cu ajutorul noțiunii ajungem să înțelegem ce percepem.

Putem acum spune care este importanța, din punctul de vedere al *conținutului*, a ceea ce în capitolul anterior am dezvoltat numai din punct de vedere *metodic*: De-abia prin înțelegerea noțională a unei realități date în lumea senzorială iese la lumină *ce-ul* a ceea ce ne este dat prin

percepţie. Noi nu putem exprima conţinutul celor percepute, pentru că acest conţinut se epuizează în *cum-ul* a ceea ce am perceput, adică în *forma* de manifestare. Aşa că în *noţiune* noi găsim ce-ul, celălalt conţinut a ceea ce ne-a fost dat în lumea senzorială sub formă de percepţie.

Aşadar, de-abia în noţiune lumea îşi primeşte conţinutul ei deplin. Dar noi am constatat că noţiunea ne trimite dincolo de fenomenul individual, la legătura dintre lucruri. Şi astfel, ceea ce în lumea senzorială apare despărţit, izolat, noţiunii i se înfăţişează drept un tot *unitar*. Prin metodica noastră ştiinţifică ia naştere astfel, ca ţintă finală, *ştiinţa monistă despre natură*; dar ea nu este un monism abstract, care presupune dinainte unitatea ei şi care-i subsumează apoi, în mod forţat, faptele individuale ale existenţei *concrete*, ci este monismul concret, care arată pas cu pas că diversitatea aparentă a existenţei senzoriale se dovedeşte a fi, până la urmă, doar o unitate ideatică. Pluralitatea este numai o formă prin care se exprimă conţinutul unitar al lumii. Simţurile, care sunt incapabile să perceapă acest conţinut unitar, rămân în sfera pluralităţii; ele sunt nişte pluralişti înnăscuţi. Gândirea depăşeşte însă pluralitatea şi prin aceasta se întoarce, după o muncă îndelungată, la principiul unitar al lumii.

Felul *cum* noţiunea (ideea) se manifestă în lumea senzorială face să apară deosebirile dintre regnurile naturii. Dacă o entitate real-concretă ajunge numai la o existenţă prin care se află cu totul în afara noţiunii, dacă este numai dominată de aceasta în cursul metamorfozelor sale, ca de o lege, spunem că entitatea respectivă este *anorganică*. Tot ceea ce se întâmplă cu un asemenea lucru trebuie explicat prin influenţele exercitate de un alt lucru; iar felul în care acestea două acţionează unul asupra celuilalt poate fi explicat printr-o lege aflată în afara lor. În această sferă avem de-a face cu fenomene şi legi care, dacă

sunt primare, pot fi numite *fenomene originare*. În acest caz, noţiunea ce trebuie percepută se află în afara unei diversităţi percepute.

Dar o unitate concret-senzorială ne poate trimite ea însăşi la ceva aflat dincolo de ea; dacă vrem s-o cunoaştem, ea ne poate constrânge să mergem mai departe, până la alte calităţi decât cele accesibile nouă prin percepţie. Şi atunci, ceea ce poate fi înţeles pe cale noţională ni se înfăţişează drept unitate concret-senzorială. Este adevărat că amândouă, noţiune şi percepţie, nu sunt identice, dar noţiunea nu apare *în afara* diversităţii concret-senzoriale, ca lege, ci *în* ea, ca principiu. Noţiunea stă la baza acesteia drept realitate care o împânzeşte, dar nu mai poate fi percepută pe cale senzorială, şi pe care o numim *tip*. De acesta se ocupă ştiinţele despre *natura organică*.

Dar nici noţiunea nu apare încă în forma ei proprie, de noţiune, ci de-abia ca *tip*. Acolo unde noţiunea nu mai apare doar în acest fel, ca principiu ce împânzeşte lucrurile, ci în însăşi forma sa proprie de noţiune, ea apare drept *conştienţă*, şi astfel iese la lumină, în sfârşit, ceea ce pe treptele inferioare există numai ca entitate. Aici noţiunea însăşi devine percepţie. Avem de-a face cu omul conştient de sine.

Lege a naturii, tip, noţiune, acestea sunt cele trei forme prin care se manifestă ideea. O lege a naturii e abstractă, situată deasupra diversităţii concret-senzoriale; ea domină ştiinţa despre natura anorganică. Aici ideea şi realitatea sunt cu totul separate. Tipul le reuneşte deja pe amândouă într-o singură fiinţă. Spiritualul devine o fiinţă activă, dar încă nu activează ca atare, încă nu e prezent ca atare, ci, dacă e să fie văzut în existenţa lui, el trebuie *perceput* sub formă senzorială. Aşa stau lucrurile pe tărâmul naturii organice. Noţiunea există sub o formă perceptibilă. În conştienţa umană e perceptibilă noţiunea însăşi. Percepţie şi idee se suprapun. Ceea ce percepem

este ideea însăşi. De aceea, pe această treaptă pot ieşi la lumină şi germenii ideatici ai existenţei regnurilor inferioare ale naturii. Prin conştienţa umană este dată posibilitatea ca ceea ce, pe treptele inferioare ale existenţei, doar este, fără a ieşi la lumină, să devină acum şi realitate ce iese la lumină.

4. Sistemul teoriei culorilor

Activitatea lui Goethe cade într-o epocă în care toate spiritele erau pline de năzuinţa ardenţă de a găsi o cunoaştere absolută, care să-şi afle mulţumirea în ea însăşi. Cunoaşterea se încumetă o dată mai mult, cu o sfântă înflăcărare, să cerceteze toate posibilităţile de a cunoaşte, pentru a se apropia de rezolvarea problemelor supreme. Epoca teosofiei răsăritene, Platon şi Aristotel, apoi Descartes şi Spinoza sunt, în epocile trecute ale istoriei universale, reprezentanţii unei adânciri cvasi-lăuntrice. Pe Goethe nu ni-l putem imagina fără Kant, Fichte, Schlling şi Hegel. Dacă acestor spirite le era proprie, înainte de toate, privirea îndreptată spre adâncuri, ochiul ce ţintea spre suprema realitate, privirea lui Goethe se odihnea pe lucrurile realităţii imediate. Dar în acest fel de a privi lumea este ceva din acea profunzime însăşi. Goethe îşi exercita acest ochi contemplând natura. Spiritul acelei epoci s-a revărsat ca un fluid peste toate observaţiile făcute de el în natură. De aici măreţia acestora, care se păstrează întotdeauna, chiar şi atunci când el se dăruie, contemplându-le, unor amănunte. Ştiinţa practicată de Goethe ţintea întotdeauna spre ceea ce este central.

Putem percepe toate acestea, mai mult ca oriunde, în tratatul despre culori al lui Goethe. De altfel, alături de mica scriere despre metamorfoza plantei, numai acesta a ajuns să ia formă încheiată. Şi încă ce sistem unitar, cerut de însăşi natura problemei, ni se înfăţişează în acest tratat!

Să studiem puţin această construcţie, potrivit cu structura ei interioară.

Pentru ca ceva, care îşi are temeiul în fiinţa naturii, să iasă la lumină, e necesar să existe o cauză-prilej, un organ în care să se arate ceea ce am spus adineaori. Legile veşnice, imuabile, ale naturii ar domni, ce-i drept, chiar dacă nu s-ar exprima niciodată într-un spirit uman, dar ele, ca atare, n-ar putea să iasă la lumină. Ele ar exista numai ca esenţă, dar nu şi ca fenomen. Tot aşa ar sta lucrurile şi cu lumea luminii şi a culorii, dacă în faţa lor n-ar fi un ochi care să le perceapă. În maniera lui Schopenhauer, uloarea nu poatte fi dedusă, conform cu esenţa ei, din ochi; dar trebuie să arătăm că în ochi există posibilitatea ca o culoare să apară. Ochiul uman nu condiţionează culoarea, dar este cauza apariţiei ei.

Deci de aici trebuie să pornească teoria culorilor. Ea trebuie să studieze ochiul, să dezvăluie natura lui. Iată de ce Goethe pune la începutul ei teoria *fiziologică* a culorilor. Dar şi aici concepţia lui este fundamental deosebită de ceea ce se înţelege de obicei prin această parte a opticii. El nu vrea să explice funcţiile ochiului din structura sa, ci vrea să observe ochiul în diferite condiţii, pentru a ajunge să-i cunoască posibilităţile şi capacităţile. Şi aici procedeul său este unul bazat, în esenţă, pe *observaţie*. Ce fenomen are loc atunci când lumina şi întunericul acţionează asupra ochiului; şi ce se întâmplă când nişte imagini limitate intră în legătură cu el etc.? La început, el nu se întreabă ce procese au loc în ochi atunci când ia naştere o percepţie sau alta, ci caută să afle ce poate lua naştere, prin mijlocirea ochiului, în actul *viu* al văzului. Pentru scopul său, aceasta este, în primă instanţă, singura problemă importantă. Cealaltă, la o cercetare mai atentă, nu ţine de teoria fiziologică a culorilor, ci de ştiinţa care studiază organismul uman, adică de fiziologia generală. Pe Goethe îl interesează ochiul numai în măsura în care

acesta vede, dar nu şi încercările de a explica actul văzului pe baza acelor observaţii care pot fi făcute asupra ochiului neînsufleţit.

De aici, el trece apoi la procesele obiective care fac să apară fenomenele de culoare. Aici e important să reţinem că Goethe nu înţelege nicidecum prin aceste procese obiective nişte ipotetice procese materiale care nu mai pot fi percepute sau nişte procese de mişcare, el rămâne cu totul în cadrul lumii perceptibile. *Teoria fizică asupra culorilor*, a doua parte a tratatului său, caută condiţiile care sunt independente de ochi şi de care este legată naşterea culorilor. Dar aceste condiţii sunt încă tot percepţii. Aici el caută să afle în ce fel se nasc din lumină culorile, cu ajutorul prismei, lentilei ş.a.m.d. Dar, deocamdată, el se mulţumeşte să urmărească doar culoarea ca atare, în devenirea ei, să observe cum ia naştere în sine, despărţită de corpuri.

De-abia într-un capitol separat, în *teoria chimică a culorilor*, trece la culorile fixate, ataşate de corpuri. Dacă în teoria *fiziologică* a culorilor se dă răspuns la întrebarea: Cum, pot ajunge culorile să se manifeste? iar în cea fizică, la întrebarea: Cum iau naştere culorile în condiţii exterioare? aici el rezolvă problema: Cum se face că lumea corpurilor apare *colorată*?

Astfel, Goethe înaintează de la cercetarea culorii ca atribut al lumii fenomenale spre aceasta din urmă însăşi, care apare în acel atribut. El nu se opreşte aici, ci studiază în cele din urmă acţiunea mai înaltă a lumii corpurilor colorate asupra sufletului, în capitolul: „*Acţiunea senzorial-morală a culorii*".

Aceasta este calea riguroasă, unitară a unei ştiinţe: de la subiect, în calitate de condiţie, înapoi la subiect, ca fiinţă care-şi găseşte mulţumirea în şi cu lumea sa.

Cine nu va recunoaşte aici năzuinţa epocii – de la subiect la obiect şi iarăşi înapoi la subiect –, care l-a dus pe Hegel la arhitectonica întregului său sistem?

În acest sens, „Schiţa unei teorii a culorii" ni se înfăţişează drept principala lucrare a lui Goethe din domeniul opticii. Cele două fragmente: „Contribuţii la ştiinţa opticii" şi „Elemente de teoria culorilor" trebuie considerate studii preliminare. „Dezvăluiri ale teoriei lui Newton" sunt numai o anexă polemică a lucrării sale.

5. Noţiunea lui Goethe despre spaţiu

Deoarece lucrările de fizică ale lui Goethe nu pot fi deplin înţelese decât dacă avem o concepţie despre *spaţiu* absolut identică cu cea a lui Goethe, vom expune aici această concepţie. Cel care vrea să se apropie de ea, trebuie să fi dobândit din consideraţiile noastre de până acum următoarea convingere: 1. Lucrurile care ne întâmpină în mod izolat în cadrul experienţei imediate se află într-o legătură interioară unele cu altele. În realitate, ele sunt ţinute la un loc de o legătură universală unitară. În toate trăieşte acelaşi principiu comun. 2. Când spiritul nostru se apropie de lucruri şi caută să cuprindă printr-o legătură spirituală ceea ce este izolat, unitatea noţională pe care el o stabileşte nu le este exterioară obiectelor, ci e scoasă chiar din esenţa lăuntrică a naturii. Cunoaşterea umană nu este un proces ce are loc în afara lucrurilor, izvorând numai dintr-o viaţă arbitrar-subiectivă; ceea ce apare în spiritul nostru ca lege a naturii, ceea ce se manifestă în sufletul nostru este însăşi bătaia de inimă a Universului.

Pentru a ne atinge scopul pe care-l urmărim acum, vom supune unei analize legătura cea mai exterioară pe care spiritul nostru o realizează între obiectele experienţei imediate. Vom analiza cazul cel mai simplu în care experienţa ne cere să desfăşurăm o activitate spirituală. Să

presupunem că ne sunt date două elemente ale lumii fenomenale. Pentru a nu ne complica prea mult analiza, vom lua ceva cât se poate de simplu, de exemplu, două puncte luminoase. Vom face total abstracţie de faptul că, poate, chiar în fiecare dintre aceste puncte luminoase avem deja în faţa noastră ceva extrem de complicat, care pune spiritului nostru o anumită problemă. Vom face abstracţie şi de calitatea elementelor concrete din lumea senzorială pe care le avem în faţa noastră şi vom lua în considerare numai faptul că în faţa noastră se află două elemente separate unul de altul, adică două elemente care li se înfăţişează simţurilor ca fiind separate. Doi factori, fiecare fiind în măsură să facă o impresie asupra simţurilor noastre: asta e tot ce presupunem. Vom presupune în continuare că existenţa unuia dintre aceşti doi factori nu o exclude pe a celuilalt. *Unul şi acelaşi* organ de percepţie îl poate percepe şi pe unul şi pe celălalt.

Dacă presupunem că *existenţa* unuia dintre elemente depinde într-un fel oarecare de cea a celuilalt, ne vom afla în faţa unei probleme diferite de cea pe care vrem s-o elucidăm acum. Dacă existenţa lui B este de aşa natură încât exclude existenţa lui A, în esenţa sa depinzând totuşi de aceasta, atunci A şi B se vor afla într-un *raport temporal*. Fiindcă dependenţa lui B de A presupune, dacă ne gândim totodată că existenţa lui B o exclude pe aceea a lui A, că acesta din urmă îl precede pe cel dintâi. Dar aceasta este o altă problemă.

Pentru scopul pe care-l urmărim aici, nu vrem să presupunem *un asemenea* raport. Presupunem că lucrurile cu care avem de-a face nu se exclud în ceea ce priveşte existenţa lor, ci sunt mai degrabă lucruri ce coexistă. Dacă se face abstracţie de orice raport creat de natura interioară, mai rămâne doar cazul în care există un raport între calităţi particulare, cazul în care eu pot trece de la una

la alta. Eu pot ajunge de la un element perceptibil la cel de-al doilea. Nimeni nu poate rămâne nedumerit asupra naturii acestui raport, pe care eu îl stabilesc între lucruri, fără a mă ocupa de natura lor, de însăşi esenţa lor. Cel care se întreabă ce trecere poate fi găsită de la un lucru la altul, în cazul în care lucrul însuşi rămâne indiferent, trebuie să-şi răspundă neapărat: *spaţiul*. Orice alt raport trebuie să se întemeieze pe natura calitativă a ceea ce apare în mod izolat în existenţa universală. Singur spaţiul nu ia seama la absolut nimic altceva în afară de faptul că lucrurile sunt *izolate*. Dacă gândesc: A este sus, B este jos, rămâne absolut indiferent pentru mine ce sunt, de fapt, A şi B. Nu leg de ele absolut nici o altă reprezentare decât pe aceea că ele sunt doi factori separaţi ai lumii pe care o percep cu simţurile.

Ceea ce vrea spiritul nostru, când se apropie de lumea experienţei, este următorul lucru: să depăşească separaţia, să arate că în lucrul particular poate fi găsită forţa întregului. În cazul percepţiei spaţiale, el nici nu vrea să depăşească absolut nimic altceva decât izolarea ca atare. El vrea să *stabilească raportul cel mai general*. Că A şi B nu constituie fiecare câte o lume aparte, ci că fac parte dintr-o totalitate, aceasta ne-o spune percepţia spaţială. Acesta este sensul faptului că lucrurile există *unele lângă altele*. Dacă fiecare lucru ar fi o fiinţă aparte, n-ar exista nici o alăturare. Eu nici n-aş putea să raportez fiinţele unele la altele.

Să cercetăm acum ce mai rezultă prin stabilirea acestui raport exterior dintre două lucruri particulare. Două elemente aflate în acest raport, le pot gândi într-*un singur* fel. Îl gândesc pe A *alături* de B. Pot face acelaşi lucru cu alte două elemente ale lumii senzoriale, C şi D. Prin aceasta am stabilit un raport concret între A şi B şi tot un astfel de raport între C şi D. Vreau să fac acum cu totul abstracţie de elementele A, B, C şi D şi să raportez, la rândul lor, unul la celălalt, numai cele două raporturi

concrete. E clar că le pot raporta pe acestea unul la celălalt, ca pe două entităţi diferite, exact la fel cum le-am raportat unul la celălalt pe A şi B. Ce raportez eu aici sunt nişte raporturi concrete. Le pot numi a şi b. Dacă fac acum un pas şi mai departe, pot raporta iarăşi pe a la b. Dar acum am pierdut deja orice element distinctiv. Dacă-l cercetez pe a, nu mai găsesc un A şi un B diferiţi, care să fie raportaţi unul la celălalt; şi la fel de puţin în cazul lui b. În amândoi nu găsesc nimic altceva, în afară de faptul că a fost stabilit un raport. Dar această caracteristică este aceeaşi şi în a şi în b. Ceea ce-mi dădea posibilitatea de a mai face distincţie între a şi b era faptul că ele mă trimiteau la A, B, C şi D. Dacă las deoparte acest rest de elemente distinctive şi nu mai raportez decât pe a la b, adică faptul în sine că a fost stabilit un raport (nu că a fost raportat ceva anume), atunci am ajuns iarăşi, în mod absolut general, la raportul spaţial de la care am pornit. Mai departe nu pot merge. Am atins scopul pe care mi-l propusesem: *spaţiul* însuşi se află în faţa sufletului meu.

În aceasta constă misterul celor trei dimensiuni. În cadrul primei dimensiuni, raportez unul la celălalt două elemente fenomenale concrete ale lumii senzoriale; în cadrul celei de-a doua dimensiuni, raportez unul la celălalt chiar aceste două raporturi spaţiale. Am stabilit un raport între nişte raporturi. Am tras cu buretele peste fenomenele concrete, mi-au rămas raporturile concrete. Acum le raportez chiar pe acestea unul la celălalt, din punct de vedere spaţial. Adică: fac cu totul abstracţie de faptul că este vorba de nişte raporturi concrete; dar atunci trebuie să regăsesc în cel de-al doilea *exact acelaşi* lucru pe care-l găsesc în primul. Stabilesc raporturi între lucruri egale. Aici dispare orice posibilitate de a stabili raporturi, pentru că dispar deosebirile.

Ceea ce am adoptat mai înainte ca punct de vedere al cercetărilor mele, raportul absolut exterior, îmi apare acum din nou, ca reprezentare senzorială; de la cercetarea spaţială am ajuns acum, după ce am făcut de trei ori acea operaţie, la spaţiu, adică la punctul de unde am plecat.

Din această cauză, spaţiul nu poate avea decât trei dimensiuni. Ceea ce am făcut aici cu ideea de spaţiu este, de fapt, numai un caz special al metodei pe care o folosim întotdeauna când ne apropiem de lucruri, căutând să le înţelegem. Noi subsumăm nişte obiecte concrete unui punct de vedere general. Prin aceasta ajungem să avem noţiuni despre aspectele particulare; apoi studiem aceste noţiuni înseşi din aceleaşi puncte de vedere, în aşa fel încât să nu mai avem acum decât noţiunile noţiunilor; dacă le mai unim acum şi pe acestea, ele se vor contopi în acea unitate ideatică pe care n-am mai putea s-o subsumăm unui punct de vedere împreună cu nimic altceva decât cu ea însăşi. Să luăm un exemplu concret. Fac cunoştinţă cu doi oameni: A şi B. Îi privesc din punctul de vedere al prieteniei. În acest caz, eu îmi voi forma o noţiune foarte precisă – a, despre prietenia dintre aceşti doi oameni. Privesc acum alţi doi oameni, C şi D, din acelaşi punct de vedere. Îmi formez o altă noţiune – b, despre această prietenie. Acum pot să merg mai departe şi să raportez aceste două prietenii una la cealaltă. Ceea ce-mi rămâne, dacă fac abstracţie de elementele concrete în posesia cărora mă aflu, este *noţiunea de prietenie ca atare*. Dar această noţiune o pot obţine tot în mod real, dacă-i privesc din acelaşi punct de vedere pe oamenii E şi F, şi, de asemenea, pe G şi H. În acest caz, ca şi în nenumărate alte cazuri, pot obţine *noţiunea de prietenie ca atare*. Dar, ca esenţă, toate aceste noţiuni sunt identice una cu alta; şi dacă le privesc din acelaşi punct de vedere, voi constata că am găsit o unitate. M-am reîntors la lucrul de la care am plecat.

Spaţiul este, aşadar, un mod de a privi lucrurile, o cale prin care spiritul nostru le sintetizează într-un tot unitar. Cele trei dimensiuni se comportă în felul următor. Prima dimensiune stabileşte un raport între două percepţii senzoriale.[99] Deci ea este o *reprezentare concretă*. Cea de a doua dimensiune raportează una la alta două reprezentări concrete şi trece astfel în sfera *abstracţiunii*. În sfârşit, a treia dimensiune nu mai stabileşte decât *unitatea* ideatică dintre diferitele abstracţiuni. Aşadar, e cu totul greşit să se considere că cele trei dimensiuni ale spaţiului au absolut aceeaşi însemnătate. Care este cea dintâi, asta depinde, bineînţeles, de elementele percepute. Dar apoi celelalte au o însemnătate absolut precisă şi *diferită* de prima. S-a presupus în mod cu totul greşit despre Kant că el concepe spaţiul ca pe un totum şi nu ca pe o esenţă care se poate determina în sine din punct de vedere noţional.

Până acum am vorbit de spaţiu ca de un raport, ca de o relaţie. Dar se naşte întrebarea: Există oare numai acest raport de alăturare? Sau există pentru fiecare lucru o determinare spaţială absolută? Aceasta din urmă, bineînţeles, nu e deloc atinsă de consideraţiile noastre precedente. Dar ia să vedem dacă există într-adevăr un astfel de raport spaţial, un „aici" foarte precis determinat. Ce desemnez eu în realitate atunci când vorbesc de un asemenea „aici"? Nu fac decât să indic un obiect de care mă ocup de fapt. „Aici" înseamnă vecinătatea unui obiect desemnat de mine. Dar prin aceasta, localizarea absolută se transformă şi ea într-un *raport spaţial*. Şi astfel cade cercetarea pe care voiam s-o întreprindem.

Să mai presupunem o dată întrebarea în mod absolut precis: Ce este, după toate cercetările anterioare, spaţiul?

[99] Percepţie senzorială înseamnă aici acelaşi lucru pe care Kant îl numeşte senzaţie.

Nimic altceva decât o necesitate existentă în lucruri de a depăşi individualitatea lor pe o cale absolut exterioară, fără a intra în esenţa lor şi de a le reuni într-o unitate, într-o asemenea unitate exterioară.

Deci spaţiul este o modalitate de a înţelege lumea ca unitate. *Spaţiul este o idee*; nu cum credea Kant, o percepţie.

6. Goethe, Newton şi fizicieni

Când Goethe a început să se întrebe care este esenţa culorilor, principalul motiv care l-a determinat să facă cercetări în acest domeniu a fost un interes artistic. Spiritul său intuitiv şi-a dat seama curând că felul în care sunt folosite culorile în pictură are la bază o legitate profundă. În ce constă această legitate n-a putut descoperi nici el însuşi, atâta vreme cât s-a mişcat numai teoretizând pe tărâmul picturii, şi nici pictori experimentaţi n-au putut să-i dea un răspuns mulţumitor în această privinţă. E adevărat că aceştia ştiau în mod practic cum trebuie să amestece şi să utilizeze culorile, dar nu puteau să exprime aceste lucruri în noţiuni. Când, în Italia, Goethe s-a aflat în faţa nu numai a celor mai înălţătoare opere de artă de acest gen, ci şi a naturii de un colorit luxuriant, în el s-a deşteptat cu deosebită putere năzuinţa de a înţelege legile naturii pe care se întemeiază viaţa culorilor.

Despre faptele istorice, Goethe însuşi ne dă informaţii amănunţite în „Istoria teoriei culorilor". Aici intenţionăm să ne ocupăm numai de aspectul psihologic şi de cel strict legat de obiectul cercetării noastre.

Imediat după întoarcerea din Italia, Goethe şi-a început studiile asupra culorilor. Ele s-au intensificat în mod deosebit în anii 1790 şi 1791, pentru ca poetul să fie apoi preocupat de ele necontenit, până la sfârşitul vieţii sale.

Trebuie să ne readucem în amintire stadiul în care se afla concepţia lui Goethe despre lume în această perioadă de început a studiilor sale asupra culorilor. Pe atunci, el concepuse deja marea sa idee despre metamorfoza fiinţelor organice. Prin descoperirea osului intermaxilar i se revelase deja unitatea întregii existenţe a naturii. Fenomenul individual i se înfăţişa ca o modificare particulară a principiului-idee cu care lucrează natura în totalitatea ei. Deja în scrisorile din Italia el afirmase că o plantă este plantă numai prin faptul că poartă în sine „ideea plantei". Această idee era pentru el ceva concret, o unitate umplută cu un conţinut spiritual, existentă în toate plantele individuale. Ea nu putea fi percepută cu ochii trupeşti, dar ochiul spiritului o putea vedea foarte bine. Cel care o poate vedea, o vede în *fiecare* plantă.

Prin aceasta, întregul regn vegetal şi, prin extinderea acestei concepţii, întreaga împărăţia a naturii se revelează drept o unitate ce poate fi percepută de către spirit.

Nimeni nu poate însă construi numai pornind de la idee diversitatea ce se înfăţişează simţurilor exterioare. Ideea poate s-o cunoască spiritul intuitiv. Formele *individuale* îi sunt accesibile numai dacă el îşi îndreaptă simţurile înspre exterior, dacă observă, dacă priveşte. Cauza pentru care o modificare a ideii, ca realitate concret-senzorială, se prezintă aşa şi nu altfel, nu trebuie născocită, ci trebuie *căutată* pe tărâmul lumii reale.

Acesta este felul de a gândi caracteristic lui Goethe, care poate fi numit cel mai bine *idealism empiric*. El poate fi caracterizat pe scurt prin cuvintele: lucrurilor unei *diversităţi concret-senzoriale*, în măsura în care sunt de aceeaşi natură, le stă la bază o *unitate spirituală*, căreia i se datorează faptul că ele sunt de aceeaşi natură şi că au legătură între ele.

Pornind de aici, lui Goethe i s-a impus întrebarea: Ce unitate spirituală stă la baza diversităţii percepţiilor coloristice? Ce percep eu în *fiecare* modificare coloristică? Şi aici el a înţeles curând că *lumina* este temelia necesară oricărei culori. Culorile sunt însă modificări ale luminii. Şi, acum, el trebuie să caute acel element din realitate care modifică, diferenţiază lumina. El află că acest element este materia lipsită de lumină, întunericul în activitate, într-un cuvânt, ceea ce este opusul luminii. Astfel, pentru el culoarea era o lumină modificată de către întuneric. Este absolut greşit să se creadă cumva că Goethe înţelegea prin lumină, lumina solară concretă, „lumina albă" obişnuită. Numai faptul că nu ne putem dezobişnui de această părere şi vedem în lumina solară, care s-a compus într-un mod atât de complicat, reprezentanta luminii, ne împiedică să înţelegem teoria goetheană a culorilor. Lumina, aşa cum o concepe Goethe şi aşa cum o opune el întunericului, ca element contrar al acesteia, este o entitate pur spirituală, pur şi simplu ceea ce este comun tuturor senzaţiilor de culoare. Chiar dacă Goethe n-a spus nicăieri în mod clar acest lucru, întreaga sa teorie asupra culorilor este astfel constituită încât prin lumină nu se poate înţelege decât acest lucru. Când el face experienţe cu lumina solară pentru a-şi desăvârşi teoria, la aceasta îl determină numai faptul că lumina solară, deşi este rezultatul unor procese atât de complicate, ca acelea care au loc în corpul Soarelui, nouă ni se înfăţişează totuşi ca o unitate care îşi conţine părţile în sine, dar în aşa fel că ele sunt ca anihilate. Totuşi, pentru teoria culorilor, ceea ce noi aflăm cu ajutorul luminii solare este numai *ceva care se apropie* de realitate. Nu avem voie să interpretăm teoria lui Goethe ca şi cum ea ar susţine că în orice culoare ar fi conţinute în mod real lumină şi întuneric. Nu, ci realul care se înfăţişează ochiului nostru este numai o anumită nuanţă coloristică. Numai

spiritul poate distinge două entităţi spirituale în aceste fapte concret-senzoriale: Lumină şi Ne-Lumină.

Fenomenele exterioare prin care are loc acest lucru, procesele materiale din sânul materiei, nu sunt atinse câtuşi de puţin de toate acestea. Aceea este o cu totul altă problemă. Nu putem contesta faptul că în eter are loc un proces de vibraţie în timp ce mie mi se înfăţişează culoarea „roşu". Dar ceea ce dă naştere în mod real unei percepţii nu are absolut nimic comun, aşa cum am arătat, cu *esenţa conţinutului*.

Ni se va replica: Dar se poate dovedi că în senzaţie totul e subiectiv şi că numai procesul de mişcare care stă la baza ei există în mod real în afara creierului nostru. Atunci nici nu s-ar putea vorbi de o *teorie fizică* a percepţiilor, ci numai despre una a proceselor de mişcare care stau la baza acestora. Cu această dovadă, lucrurile stau cam aşa: Dacă cineva îmi trimite mie o telegramă din localitatea A, în vreme ce eu mă aflu în B, ceea ce am eu din telegramă în mână s-a născut în întregime în B. În B se află telegrafistul; el scrie pe o hârtie care n-a fost niciodată în A; el însuşi nu cunoaşte deloc A ş.a.m.d., într-un cuvânt, se poate dovedi că în ceea ce am în faţa mea nu există absolut nimic din A. Totuşi, tot ceea ce vine de la B nu are absolut nici o importanţă pentru conţinutul, pentru esenţa telegramei; ceea ce mă interesează mi-a fost numai mijlocit de către B. Dacă vreau să explic esenţa telegramei, trebuie să fac abstracţie de tot ceea ce vine din B.

Tot aşa stau lucrurile şi cu lumea ochiului. Teoria trebuie să se extindă asupra a ceea ce este accesibil ochiului şi să caute legăturile în *lăuntrul* acestuia. Se poate ca procesele materiale spaţial-temporale să fie importante pentru *naşterea* percepţiilor; cu *esenţa* acestora, ele nu au nimic comun.

La fel stau lucrurile şi cu problema atât de mult discutată în zilele noastre: dacă diferitele fenomene din natură, lumină, căldură, electricitate etc., nu au la bază una şi aceeaşi formă de mişcare în eter? Căci *Hertz* a arătat de curând că propagarea efectelor electrice în spaţiu se supune aceloraşi legi ca şi propagarea efectelor luminoase. De aici se poate trage concluzia că undele care sunt purtătoarele luminii stau şi la baza electricităţii. De fapt, şi până acum s-a presupus deja că în spectrul solar lucrează numai un singur fel de mişcare ondulatorie, care, după cum cade pe reactivi sensibili la căldură, lumină sau la influenţele chimice, creează efecte corespunzătoare de căldură, lumină sau chimice.

Dar acest lucru este de la bun început limpede. Dacă cercetăm ceea ce se petrece în cadrul celor ce au extindere în spaţiu, în timp ce sunt transmise entităţile de care vorbim, trebuie să ajungem la o mişcare *unitară*. Căci un mediu în care este posibilă *numai* mişcarea, trebuie să reacţioneze la orice prin mişcare. Iar, tot ceea ce trebuie el să transmită, va transmite prin intermediul mişcării. Dacă eu cercetez apoi formele acestei mişcări, nu voi afla: ce *este* ceea ce a fost transmis, ci în ce fel a ajuns acesta la mine. Este, pur şi simplu, un non-sens să se afirme: căldura sau lumina sunt mişcare. Mişcare este numai reacţia la lumină a materiei capabile de mişcare.

Goethe însuşi a mai apucat perioada de glorie a teoriei ondulatorii şi n-a văzut în ea nimic ce n-ar fi putut să fie pus de acord cu convingerile sale despre esenţa culorii.

Trebuie să renunţăm la părerea că pentru Goethe lumina şi întunericul ar fi nişte entităţi real-fizice şi să vedem în ele *nişte* principii pure, nişte entităţi spirituale; atunci ne vom forma o cu totul altă părere despre teoria goetheană a culorilor decât cea pe care oamenii o au de obicei despre aceasta. Dacă înţelegem prin lumină, ca şi

Newton, numai o combinaţie a tuturor culorilor, dispare orice noţiune a esenţei concrete „lumină”. Ea se dizolvă într-o reprezentare generală goală, căreia nu-i corespunde nimic în lumea reală. Astfel de abstracţiuni erau străine concepţiei despre lume a lui Goethe. Pentru el, fiecare reprezentare trebuie să aibă un conţinut *concret*. Numai că pentru el „concretul” nu se termina acolo unde se termină „fizicul”.

De fapt, fizica modernă nu are nici o noţiune despre ceea ce este „lumina”. Ea cunoaşte numai lumini particularizate, culori care, în anumite *amestecuri*, dau senzaţia: alb. Dar nici acest „alb” nu trebuie identificat cu lumina în sine. De fapt, nici albul nu este altceva decât tot o culoare rezultată dintr-un *amestec*. „Lumina” în sens goethean este necunoscută fizicii moderne; la fel şi „întunericul”. Prin aceasta, teoria goetheană a culorilor se mişcă pe un tărâm care nu atinge deloc noţiunile fizicienilor. Fizica, pur şi simplu, *nu cunoaşte* noţiunile fundamentale ale teoriei goeotheene a culorilor. Şi, astfel, ea nu poate aprecia deloc această teorie din punctul ei de vedere. Goethe începe chiar acolo unde fizica se opreşte.

Dovedeşte o înţelegere cu totul superficială a problemei acela care vorbeşte mereu de raportul lui Goethe cu Newton şi cu fizica modernă şi care nu se gândeşte deloc, totodată, că aici avem două modalităţi absolut diferite de a privi lumea.

Avem convingerea că cel care a înţeles în adevărata lor lumină consideraţiile noastre legate de natura senzaţiilor, nu-şi poate forma despre teoria goetheană a culorilor o altă părere decât cea pe care v-am prezentat-o. Bineînţeles că cel care *nu* admite aceste teorii fundamentale ale noastre, va rămâne la punctul de vedere al opticii fizice şi va respinge prin aceasta şi teoria goetheană a culorilor.

XVII. GOETHE ÎMPOTRIVA ATOMISMULUI

1.

Se vorbeşte mult astăzi despre evoluţia rodnică a ştiinţelor în secolul al XIX-lea. Eu cred că se poate vorbi cu îndreptăţire numai despre experienţa ştiinţifică importantă care a fost adunată şi despre schimbarea condiţiilor de viaţă concrete care se datorează acestor experienţe. Cât despre *ideile* fundamentale prin care concepţia modernă despre natură caută să înţeleagă lumea senzorială, eu consider că ele sunt nesănătoase şi nu rezistă în faţa unei gândiri energice. Mi-am exprimat această părere a acestei lucrări. Aceeaşi părere a exprimat-o recent un cunoscut om de ştiinţă contemporan, chimistul Wilhelm *Ostwald*.[100] El spune: „De la matematician până la medicul practicant, fiecare om preocupat de probleme ştiinţifice, dacă va fi întrebat cum îşi imaginează că e alcătuită lumea „în interior", va răspunde că lucrurile se compun din *atomi* în mişcare şi că aceşti atomi şi *forţele* care acţionează între ei sunt realităţile ultime din care constau diferitele fenomene. În zilele noastre, poate fi auzită şi citită de sute de ori propoziţia că nu se poate găsi o altă modalitate de a înţelege lumea fizică decât aceea de a o deduce din „mecanica atomilor"; materia şi mişcarea par a fi noţiunile ultime la care trebuie raportată diversitatea fenomenelor din natură. Această concepţie poate fi numită *materialism ştiinţific*". Am spus în această lucrare, că concepţiile fundamentale ale fizicii moderne sunt inacceptabile. Acelaşi lucru îl afirmă şi *Ostwald*, prin

[100] „Depăşirea materialismului în ştiinţă"; Conferinţă prezentată la a 3-a şedinţă generală a Adunării Societăţilor Naturaliştilor şi Medicilor Germani, Lübeck 20.9.1895; Leipzig 1895. – Scris la puţin timp după ce Ostwald a făcut afirmaţiile respective.

următoarele cuvinte: „*Că această concepţie mecanicistă despre lume nu-şi îndeplineşte misiunea pentru care a fost creată; că ea intră în conflict cu nişte adevăruri incontestabile şi general cunoscute şi recunoscute*." Afirmaţiile lui Ostwald şi ale mele coincid în continuare. Eu spun: „Imaginea concret-senzorială a lumii este suma conţinuturilor percepţiilor aflate în continuă metamorfozare, *fără o materie care să stea la baza lor*." Ostwald spune: „Dar dacă ne gândim că tot ceea ce ştim despre o anumită substanţă este cunoaşterea însuşirilor ei, ne dăm seama că afirmaţia potrivit căreia mai există, ce-i drept, *o substanţă anume, care nu mai are însă nici una dintre însuşirile ei, nu este prea departe de un pur nonsens*. De fapt, această supoziţie pur formală ne ajută numai să împăcăm realităţile generale ale proceselor chimice, în special legile masei stochiometrice, cu *noţiunea arbitrară a unei materii imuabile în sine*." Iar în această carte se poate citi: „Aceste consideraţii sunt cele care m-au obligat să consider că este imposibilă şi să resping orice teorie despre natură care trece, în principiu, *dincolo* de sfera lumii perceptibile şi mă face *să caut exclusiv în lumea senzorială unicul obiect de cercetare al ştiinţelor naturii*." Acelaşi lucru îl găsesc exprimat în conferinţa lui Ostwald, la: „Ce aflăm, de fapt, despre lumea fizică? În mod evident, numai ceea ce instrumentele simţurilor noastre fac să ajungă din ea până la noi." „A stabili legături precise între *realităţi*, între mărimi care pot fi măsurate şi dovedite, aşa încât, dacă unele ne sunt date, să le putem deduce din ele pe celelalte, în aceasta constă misiunea ştiinţei şi ea nu poate fi adusă la îndeplinire dacă punem la baza acestora vreo imagine ipotetică, *ci numai dacă dovedim existenţa unor raporturi reciproce de interdependenţă între mărimile măsurabile*." Dacă se face abstracţie de faptul că Ostwald vorbeşte în spiritul omului de ştiinţă contemporan şi că,

din această cauză, el nu vede în lumea senzorială nimic altceva decât mărimi care pot fi măsurate şi a căror existenţă poate fi dovedită, concepţia lui corespunde cu totul concepţiei mele, aşa cum am formulat-o, de exemplu, în propoziţia: „Teoria trebuie să se extindă asupra faptelor ... perceptibile şi *să caute legăturile în cadrul acestora*."

În consideraţiile mele despre teoria goetheană a culorilor am luptat împotriva aceloraşi concepţii ştiinţifice fundamentale ale epocii contemporane ca şi profesorul *Ostwald* în conferinţa sa „Depăşirea materialismului ştiinţific". În orice caz, ceea ce eu am pus în locul acestor concepţii fundamentale nu coincide cu ideile lui Ostwald. Căci acesta porneşte, aşa cum voi arăta în continuare, de la aceleaşi premise superficiale ca şi adversarii săi, adepţii materialismului ştiinţific. Am mai arătat că, de fapt, reprezentările fundamentale ale concepţiei moderne despre natură sunt vinovate de faptul că teoria goetheană a culorilor a fost şi mai este încă atât de greşit înţeleasă.

Aş vrea să discut acum cu ceva mai multă precizie poziţia concepţiei moderne despre natură. Din ţelul pe care ea şi l-a fixat, eu caut să-mi dau seama dacă este o concepţie sănătoasă sau nu.

Nu fără motiv se consideră că formula de bază cu ajutorul căreia concepţia modernă despre natură caută să înţeleagă lumea percepţiilor este cuprinsă în cuvintele lui *Descartes*: „Eu găsesc că, dacă examinez mai îndeaproape lucrurile corporale, în ele sunt conţinute foarte puţine lucruri pe care eu le înţeleg în mod *clar* şi *lămurit*, şi anume mărimea, sau extinderea în lungime, adâncime şi lărgime, forma care este determinată de capătul acestei extinderi, poziţia pe care o au între ele corpurile de diferite forme şi mişcarea sau schimbarea acestei poziţii, cărora li se mai poate adăuga substanţa, durata şi numărul. În ceea ce priveşte celelalte lucruri, cum sunt lumina, culorile,

sunetele, mirosurile, senzaţiile gustative, căldura, frigul şi celelalte calităţi accesibile simţului tactil (netezime, asprime), acestea apar în spiritul meu atât de *întunecate* şi de *confuze*, încât nu ştiu dacă sunt adevărate sau false, adică dacă ideile pe care mi le fac despre aceste lucruri sunt într-adevăr ideile unor lucruri reale sau dacă reprezintă doar nişte fiinţe himerice, care nu pot exista." Adepţii concepţiei moderne despre natură s-au obişnuit să gândească în spiritul acestei afirmaţii a lui *Descartes* într-o asemenea măsură, încât de-abia dacă mai găsesc demn de a fi luat în seamă vreun alt mod de a gândi. Ei spun: Ceea ce percepem drept lumină este produs de un proces de mişcare, care poate fi exprimat printr-o formulă matematică. Dacă o culoare apare în lumea senzorială, ei consideră că a fost produsă printr-o mişcare vibratorie şi calculează numărul de vibraţii dintr-o anumită unitate de timp. Ei cred că întreaga lume senzorială va fi explicată dacă vom reuşi să deducem toate percepţiile din nişte raporturi care pot fi exprimate prin asemenea formule matematice. După părerea acestor savanţi, spiritul care ar putea da o astfel de explicaţie ar ajunge pe culmea a ceea ce omul poate realiza în ceea ce priveşte explicarea fenomenelor din natură. *Du Bois-Reymond*, un reprezentant al acestui gen de savanţi, spune despre un asemenea spirit: El „ştie numărul firelor de păr de pe capul nostru şi fără ştiinţa lui n-ar cădea nici o vrabie la pământ". („Despre limitele cunoaşterii naturii", [ed. a V-a, Leipzig 1882] Idealul concepţiei moderne despre natură este să transforme lumea într-un exerciţiu de aritmetică.

Deoarece, fără existenţa unor forţe, părţile presupusei materii nu s-ar pune niciodată în mişcare, savanţii moderni includ şi *forţa* printre elementele cu ajutorul cărora explică lumea, *iar Du Bois-Reymond* spune: „A cunoaşte natura... înseamnă a găsi cauza transformărilor din lumea corpurilor

în nişte mişcări de atomi care sunt provocate de forţele lor centrale independente de timp, sau a dizolva procesele din natură în *mecanica atomilor*." Prin faptul că introduce *noţiunea de forţă*, matematica devine mecanică.

Filosofii din zilele noastre[101] sunt atât de mult influenţaţi de savanţi, încât au pierdut orice curaj de a gândi în mod independent. Ei îşi însuşesc fără rezerve afirmaţiile savanţilor. Unul dintre cei mai bine văzuţi filosofi germani, *W. Wundt*, spune în „Logica" sa („Logică. [Un studiu al principiilor cunoaşterii şi al metodelor cercetării ştiinţifice]", vol. II [Studiul metodelor], secţ. 1 [ed. a II-a, Stuttgart 1894]): „Respectând... şi aplicând principiul potrivit căruia din cauza stabilităţii calitative a materiei toate procesele din natură sunt în ultimă instanţă mişcări, se consideră că scopul final al fizicii este transformarea ei completă în... *mecanică aplicată*."

Du Bois-Reymond consideră că: „Este o constatare psihologică dată de experienţa concretă aceea că, acolo unde reuşeşte o astfel de transformare (a proceselor naturale în mecanica atomilor), nevoia noastră de a afla cauzele se simte pentru moment satisfăcută." [loc. cit., p. 10] Să admitem că pentru Du Bois-Reymond aceasta este o constatare psihologică dată de experienţa concretă. Dar trebuie să spunem că mai există şi alţi oameni, care nu se simt deloc satisfăcuţi de o explicare banală a lumii corpurilor – aşa cum o concepe Du Bois-Reymond.

Printre aceşti oameni se numără şi *Goethe*. Cel a cărui nevoie de a înţelege cauzele este satisfăcută atunci când a reuşit să-şi explice procesele din natură prin mecanica

[101] Am scris acest lucru la începutul anilor '90 ai secolului trecut. Ceea ce ar trebui spus azi pe aceeaşi temă * [comp. nota 9]

atomilor, este lipsit de organul prin care poate fi înţeles Goethe.

2.

Mărimea, forma, poziţia, forţa etc. sunt percepţii, exact în acelaşi sens ca şi lumina, culoarea, sunetele, mirosurile, senzaţiile gustative, căldura, frigul ş.a.m.d. Cel care desparte mărimea unui lucru de celelalte însuşiri ale lui şi o studiază separat nu mai are de-a face cu un lucru real, ci cu o abstracţiune a intelectului. Este lucrul cel mai absurd care se poate imagina, să atribui unei abstracţiuni deduse dintr-o percepţie concret-senzorială un alt grad de realitate decât unui lucru dat de percepţia senzorială însăşi. Raporturile spaţiale şi numerice nu sunt superioare celorlalte percepţii senzoriale decât prin faptul că sunt mai simplificate şi mai uşor de înţeles. Pe aceste două calităţi ale lor se întemeiază siguranţa studiilor ştiinţelor matematice. Dacă concepţia modernă despre natură explică toate procesele lumii corporale prin ceva exprimabil în formule matematice şi mecanice, aceasta se întâmplă pentru că formulele matematice şi mecanice pot fi mânuite de gândirea noastră cu mai multă comoditate şi uşurinţă. Iar gândirea umană înclină spre comoditate. Putem vedea acest lucru tocmai în conferinţa mai sus amintită a lui *Ostwald*. Acest om de ştiinţă vrea să pună *energia* în locul materiei şi forţei. Ascultaţi: „Care este condiţia ca unul dintre instrumentele noastre (de percepţie) să intre în activitate? Putem întoarce problema pe toate feţele, nu vom găsi nimic altceva comun, în afară de aceasta: *Instrumentele de percepţie senzorială reacţionează la diferenţele de energie dintre ele şi mediul înconjurător*. Într-o lume a cărei temperatură ar fi peste tot aceea a corpului nostru, n-am putea afla în nici un fel nimic despre căldură, după cum nu avem în nici un fel de

senzaţie despre presiunea constantă a atmosferei în care trăim; de-abia construind încăperi cu o altă presiune ajungem să luăm cunoştinţă de ea." Şi mai departe: „Imaginaţi-vă că primiţi o lovitură de baston! Ce simţiţi atunci, bastonul sau energia? Răspunsul nu poate fi decât: *energia*. Fiindcă bastonul este obiectul cel mai inofensiv din lume, câtă vreme n-a fost pus în mişcare. Dar ne putem ciocni şi de un baston în stare de repaus! Exact: ceea ce simţim sunt, aşa cum am subliniat, deosebiri ale stărilor energetice care se lovesc de aparatele organelor noastre de simţ şi, de aceea, nu are nici o importanţă dacă bastonul se mişcă spre noi, sau noi spre baston. Dar dacă amândoi au viteze egale şi de acelaşi sens, atunci, pentru sensibilitatea noastră, bastonul nu mai există, căci el nu mai poate să vină în contact cu noi şi să pună la cale un schimb de energii." Aceste reflecţii arată că *Ostwald* izolează *energia* din sfera lumii perceptibile, adică face abstracţie de tot ceea ce nu este energie. El deduce tot ceea ce este perceptibil dintr-o singură însuşire a perceptibilului, din manifestarea energiei, adică dintr-o noţiune abstractă. Aici se poate vedea limpede că *Ostwald* a rămas prizonierul obişnuinţelor de gândire ale ştiinţei contemporane. Dacă ar fi întrebat, nici el n-ar da drept justificare a modului său de a proceda, decât că, pentru el, este un fapt psihologic dat de experienţa concretă acela că nevoia sa de a cunoaşte cauzele lucrurilor este satisfăcută dacă a transformat procesele din natură în manifestări ale *energiei*. În esenţă, este indiferent: că *Du Bois-Reymond* transformă procesele din natură într-o mecanică a atomilor sau că *Ostwald* le dizolvă în manifestări ale energiei. Amândouă procesele izvorăsc din înclinaţia spre comoditate a gândirii umane.

Ostwald spune în încheierea conferinţei sale: „Oare energia, oricât de necesară şi folositoare ar fi ea pentru înţelegerea naturii, este şi suficientă acestui scop (şi

anume, pentru explicarea lumii corpurilor)? Sau există fenomene care nu pot fi descrise complet cu ajutorul legilor energetice cunoscute până acum?... Cred că nu mă pot achita mai bine de răspunderea pe care mi-am asumat-o azi faţă de dvs. prin expunerea mea, decât subliniind faptul că la această întrebare trebuie să răspundem: *Nu*. Oricât de imensă ar fi superioritatea concepţiei energetice despre lume asupra celei mecaniciste sau materialiste, putem consemna încă de pe acum, după câte mi se pare, unele puncte care nu-şi găsesc explicaţia prin principiile de bază cunoscute ale energeticii şi care, de aceea, ne trimit la existenţa unor principii situate dincolo de acestea. Energetica va rămâne în picioare alături de aceste principii noi. Numai că, în viitor, ea nu va mai fi, aşa cum trebuie s-o considerăm încă astăzi, principiul cel mai cuprinzător pentru explicarea fenomenelor naturii, ci se poate prevedea că ea va fi doar un caz particular al unor raporturi şi mai generale, *a căror formă noi azi de-abia o putem presimţi*".

3.

Dacă oamenii de ştiinţă ar mai citi şi lucrările unor oameni din afara breslei lor, prof. *Ostwald* n-ar fi putut face niciodată o observaţie ca aceasta. Căci în anul 1871, în introducerea amintită la teoria goetheană a culorilor, eu afirmam că trebuie să avem în orice caz o presimţire, şi chiar mai mult decât atât, a unor asemenea „forme" şi că sarcina ştiinţei viitorului va fi aceea de a dezvolta ideile ştiinţifice fundamentale ale lui Goethe.

Procesele lumii lucrurilor pot fi „dizolvate" la fel de puţin într-o mecanică a atomilor, ca şi în nişte raporturi energetice. Printr-un asemenea procedeu nu se realizează altceva, decât că atenţia este abătută de la conţinutul lumii senzoriale reale şi este îndreptată spre o abstracţiune ireală,

al cărei fond sărac în însuşiri este luat tot numai din aceeaşi lume senzorială. Nu putem explica una dintre grupele de însuşiri din lumea senzorială: lumină, culori, sunete, mirosuri, gusturi, raporturi calorice etc., „dizolvându-le" în cealaltă grupă de însuşiri ale aceleiaşi lumi senzoriale: mărime, formă, poziţie, număr, energie etc. Sarcina ştiinţelor naturii nu poate consta în „dizolvarea" unei categorii de însuşiri în cealaltă, ci în căutarea unor raporturi şi relaţii între însuşirile perceptibile ale lumii senzoriale. Descoperim atunci anumite condiţii în care o percepţie senzorială atrage în mod necesar după sine o alta. Aflăm că între anumite fenomene există o legătură mai intimă decât între altele. Şi atunci nu mai corelăm fenomenele după cum se oferă ele observaţiei întâmplătoare. Fiindcă ştim că anumite raporturi dintre fenomene sunt *necesare*. Spre deosebire de acestea, altele sunt *întâmplătoare*. Raporturile necesare dintre fenomene sunt numite de Goethe *fenomene originare*.

Expresia unui fenomen originar constă întotdeauna în faptul că se spune despre o anumită percepţie concret-senzorială că ea face în mod necesar să apară o alta. Această expresie este ceea ce numim o lege a naturii. Dacă spunem: „Prin încălzire un corp se dilată", am exprimat o legătură necesară dintre nişte fenomene ale lumii senzoriale (căldură, dilatare). Am recunoscut un *fenomen originar* şi l-am exprimat sub forma unei *legi a naturii*. Fenomenele originare sunt formele pe care le căuta Ostwald pentru raporturile cele mai generale ale naturii anorganice.

Legile matematicii şi ale mecanicii sunt şi ele tot numai expresiile unor fenomene originare, la fel ca şi legile care concentrează într-o formulă alte raporturi concret-senzoriale. Când *G. Kirchhoff* spune: Sarcina mecanicii este: „A descrie *în întregime* şi în *modul cel mai simplu* mişcările ce au loc în natură", el se înşeală. Mecanica nu descrie

mişcările ce au loc în natură numai în modul cel mai simplu şi în întregime, ci ea caută anumite procese de mişcare necesare, pe care le scoate din suma mişcărilor ce au loc în natură, şi exprimă aceste procese de mişcare *necesare* sub formă de *legi mecanice fundamentale*. Trebuie să vedem o culme a lipsei de gândire în faptul că afirmaţia lui Kirchhoff este citată iarăşi şi iarăşi, ca ceva deosebit de important, fără ca cineva să simtă că până şi stabilirea celei mai simple legi fundamentale a mecanicii o infirmă.

Fenomenul originar reprezintă o legătură necesară dintre nişte elemente ale lumii concret-senzoriale. De aceea, cu greu se poate spune ceva mai nepotrivit decât afirmaţia făcută de *H. Helmholtz* în cuvântarea sa din cadrul Simpozionului Goethe care a avut loc la Weimar, la 11 iunie 1892: „Este regretabil faptul că Goethe n-a cunoscut teoria ondulatorie a luminii, care în acea vreme fusese deja formulată de *Huyghens*; aceasta i-ar fi pus la îndemână un „fenomen originar" mult mai adevărat şi mai concret decât acel proces încâlcit şi foarte puţin potrivit, pe care şi l-a ales, în acest scop, în culorile mediilor tulburi."[102]

Aşadar, mişcările ondulatorii neperceptibile care sunt *adăugate* cu gândirea fenomenelor luminoase [de către adepţii concepţiei moderne despre natură], ar fi putut să-i pună la îndemână lui Goethe un „*fenomen originar*" mult mai adevărat şi mai concret decât procesul, în nici un caz încâlcit, ci care se desfăşoară chiar sub ochii noştri şi care constă în faptul că lumina văzută printr-un mediu tulbure apare *galbenă*, iar întunericul văzut printr-un mediu luminat apare *albastru*. „Dizolvarea" proceselor perceptibile pe cale senzorială în mişcări mecanice

[102] H. L. F. v. Helmholtz, „Anticipările goetheene ale unor idei ştiinţifice viitoare etc." Berlin 1892, p. 34.

neperceptibile a devenit într-o măsură atât de largă o obișnuință pentru fizicienii moderni, încât ei par să nu mai bănuiască măcar că pun în locul realității o abstracțiune. Vom fi îndreptățiți să facem afirmații de felul celei făcute de Helmholtz de-abia când vor fi fost alungate din lume toate frazele lui Goethe de tipul celei care urmează: „Suprema cunoaștere ar fi să înțelegem că toate faptele concrete sunt deja teorie. Albastrul cerului ne revelează legea fundamentală a cromaticii. *Nu căutați în dosul fenomenelor, ele înseși sunt teorie.*" ["Maxime în proză"; NW, vol. IV, secț. a II-a]. Goethe rămâne în cadrul lumii fenomenelor; fizicienii moderni spicuiesc doar câteva frânturi din lumea fenomenală și le transpun pe acestea în dosul fenomenelor, pentru a deduce apoi, din aceste realități ipotetice, fenomenele perceptibile în mod real.*

4.

Unii fizicieni mai tineri afirmă că ei nu atribuie noțiunii de materie în mișcare nici un înțeles care depășește experiența imediată. Unul dintre aceștia, realizând performanța nemaiauzită de a fi în același timp adept al concepției mecaniciste despre lume și al misticii indice, Anton *Lampa* [comp. „Nopțile căutătorului", Braunschweig 1893], observă, criticând expunerile lui *Ostwald*, că acesta „duce o luptă asemănătoare aceleia pe care o ducea odinioară bravul cavaler de la Mancha împotriva morilor de vânt. Oare unde se află gigantul materialismului științific (Ostwald se referă la materialismul științelor naturii)? El nu există deloc. A existat odată un așa-zis materialism al științelor naturii, reprezentat de domnii Büchner, Vogt și Moleschott, ba chiar, acesta mai există încă, dar în științele naturii înseși el nu există și, de fapt, în științele naturii el n-a fost niciodată acasă. Acest lucru i-a scăpat lui Ostwald, altfel el și-ar fi

îndreptat armele numai împotriva modului *mecanicist* de a înţelege lumea, lucru pe care el îl face, în urma confuziei sale, numai ca pe ceva de importanţă secundară, dar pe care, fără această confuzie, probabil că nu l-ar fi făcut deloc. Se poate crede oare că o cercetare a naturii, care merge pe căile pe care a apucat-o Kirchhoff, poate concepe noţiunea de materie în sensul în care a făcut-o materialismul? Aşa ceva este imposibil, este o contradicţie care iese clar la lumina zilei. Noţiunea de materie, la fel ca şi cea de forţă, poate avea numai un sens precizat de cerinţa unei descrieri cât mai simple cu putinţă, adică, exprimat în spirit kantian, un sens pur empiric. Iar dacă un cercetător oarecare leagă de cuvântul materie un sens aflat dincolo de ea, el nu face acest lucru în calitate de cercetător, ci ca filosof materialist." („Die Zeit", Viena, nr. 61, 30 nov. 1895)

După aceste cuvinte, *Lampa* trebuie considerat tipul savantului obişnuit din epoca noastră. El aplică modul mecanicist de a explica natura, pentru că el este uşor de manevrat. Dar se fereşte să reflecteze la adevăratul caracter al acestui mod de a explica natura, pentru că se teme să nu se încurce în plasa unor contradicţii cărora gândirea sa nu se simte în stare să le facă faţă.

Cum poate cineva care iubeşte gândirea clară să lege un sens de noţiunea de materie, fără a ieşi dintre limitele lumii experienţei? În lumea experienţei există corpuri de anumite mărimi şi situate în anumite poziţii, există mişcări şi forţe, mai există apoi fenomenele luminii, ale culorilor, căldurii, electricităţii, vieţii etc. Experienţa nu ne spune că mărimea, căldura, culoarea etc. sunt legate de vreo materie. În sânul lumii experienţei materia nu poate fi găsită nicăieri. Cel care vrea să gândească materia, trebuie să o *adauge* experienţei imediate prin gândire.

Putem observa cum materia este adăugată prin gândire fenomenelor din lumea experienţei, dacă studiem reflecţiile

de fiziologie şi de fizică încetăţenite în ştiinţele moderne ale naturii sub influenţa lui *Kant* şi a lui *Johannes Müller*. Reflecţiile lor au dus la părerea că procesele exterioare care fac să ia naştere sunetul în ureche, lumina în ochi, căldura în organul simţului termic etc. nu au nimic comun cu senzaţia sonoră, luminoasă sau termică etc. După ei, aceste procese exterioare sunt, mai degrabă, nişte mişcări ale materiei. Şi atunci, cercetătorul caută să afle ce fel de procese exterioare de mişcare fac să se nască în sufletul uman sunetul, lumina, culoarea etc. El ajunge la concluzia că în afara organismului uman în întregul Univers nu se află nici un fel de roşu, galben sau albastru, că există numai o mişcare ondulatorie a unei materii subtile, elastice, eterul, care, atunci când este percepută de către ochi, se prezintă sub forma culorii roşii, galbene sau albastre. Dacă n-ar exista un ochi care să le perceapă, n-ar exista nici culori, ci numai un eter în mişcare; iată ce crede omul de ştiinţă modern. Eterul este elementul obiectiv, culoarea doar ceva subiectiv, care se formează în corpul uman. De aceea, profesorul *Wundt* din Leipzig, despre care auzim spunându-se adesea că e unul dintre cei mai mari filosofi ai epocii noastre, afirmă că materia este un substrat „*care nu ni se arată niciodată el însuşi, sub formă vizibilă, ci devine perceptibil numai prin efectele sale*". Şi el e de părere că „ajungem la o explicaţie necontradictorie a fenomenelor" de-abia dacă admitem existenţa unui asemenea substrat. („Logica", vol. II, [secţ. I, ediţia a II-a]). Amăgirea lui Descartes, care presupunea că există reprezentări clare şi reprezentări confuze, a devenit modul de reprezentare pe care se întemeiază întreaga fizică.*

5.

Cel ce nu şi-a corupt cu totul facultatea de a-şi forma reprezentări sub influenţa lui Descartes, Locke, Kant şi a fiziologiei moderne, nu va înţelege niciodată cum se poate

considera că lumina, culoarea, sunetul, căldura etc. sunt numai nişte stări subiective ale organismului uman şi că există totuşi o lume obiectivă de procese în exteriorul organismului. Cel care consideră că organismul uman este creatorul proceselor sonore, de culoare, calorice etc., trebuie să creadă că tot el produce mărimea, extinderea, poziţia, mişcarea, forţele etc. Fiindcă, în sânul realităţii, aceste calităţi matematice şi mecanice sunt indisolubil unite cu restul conţinutului lumii senzoriale. Separarea raporturilor de spaţiu, număr şi mişcare, precum şi a manifestărilor de forţă a calităţilor calorice, sonore, de culoare şi a celorlalte calităţi senzoriale, este numai o funcţie a gândirii abstractizante. Legile matematicii şi mecanicii se referă la obiecte şi procese abstracte care au fost deduse prin abstractizare din lumea senzorială şi, de aceea, ele îşi pot găsi aplicarea tot numai în sfera lumii senzoriale. Dar dacă formele şi raporturile matematice şi mecanice sunt declarate stări pur subiective, nu mai rămâne nimic care să poată servi drept conţinut noţiunii obţinute de la lucrurile şi evenimentele obiective. Iar dintr-o noţiune goală de conţinut nu pot fi deduse nici un fel de fenomene.

Atâta vreme cât savanţii moderni şi cei ce le duc trena, filosofii moderni, nu renunţă la credinţa că percepţiile simţurilor sunt nişte stări pur subiective, provocate de nişte procese obiective, o gândire sănătoasă le va replica mereu că ei ori se joacă cu nişte noţiuni goale de conţinut, ori atribuie realităţii obiective un conţinut pe care-l împrumută din lumea experienţei pe care au declarat-o subiectivă. Eu am demonstrat într-o serie de lucrări absurditatea afirmaţiei că senzaţiile date de simţuri ar fi ceva subiectiv.[103]

[103] ***Linii fundamentale ale unei teorii a cunoaşterii în concepţia goetheană despre lume, cu referire specială la Schiller***

Vreau să fac abstracţie de întrebarea dacă proceselor de mişcare şi forţelor pe care acestea le fac să apară, prin care fizica modernă explică toate fenomenele din natură, le este atribuită o altă formă de realitate decât percepţiilor senzoriale sau dacă nu este aşa. Vreau să întreb acum numai ce este în măsură să realizeze concepţia matematic-mecanicistă despre natură. Anton *Lampa* spune („Nopţile căutătorului"): „Metoda matematică şi matematica nu sunt identice, fiindcă metoda matematică poate fi aplicată şi fără a face apel la matematică. O dovadă clasică a acestui fapt ne-o oferă, pe tărâmul fizicii, cercetările experimentale asupra electricităţii făcute de *Faraday*, care de-abia ştia să extragă rădăcina pătrată dintr-un binom. Matematica nu este, de fapt, decât un mijloc de a prescurta operaţiile logice şi de a le mai efectua şi în nişte cazuri atât de încâlcite, încât gândirea logică obişnuită ne-ar lăsa în pană. Dar ea realizează, totodată, mult mai mult: dat fiind faptul că orice formulă exprimă implicit procesul devenirii ei, ea creează o punte de legătură vie până la fenomenele elementare ce au servit drept punct de pornire al cercetării. Dar metoda care nu se poate servi de matematică – ceea ce se întâmplă întotdeauna când mărimile care intră în cadrul cercetării nu sunt măsurabile – trebuie să fie, din această cauză, spre a o egala pe cea matematică, nu numai foarte riguros logică, ci şi să se întoarcă în mod deosebit de atent la fenomenele fundamentale, pentru că, lipsită fiind de sprijinul matematicii, ea se poate poticni cel mai uşor tocmai aici; dar dacă reuşeşte să facă acest lucru, va avea tot dreptul să

(1886), Op. Compl. Dornach 1960; ***Adevăr şi ştiinţă. Preludiu la o filosofie a libertăţii*** (1892), Op. Compl. Dornach 1958; ***Filosofia libertăţii. Trăsăturile fundamentale ale unei concepţii moderne despre lume*** (1894), Op. Compl. Dornach 1972.

pretindă titlul de metodă matematică, în măsura în care prin aceasta este exprimat un anumit grad de exactitate."

Nu m-aş opri atât de mult asupra lui Anton Lampa, dacă el n-ar ilustra, în mod deosebit de grăitor, datorită unui anumit fapt, felul de a fi al omului de ştiinţă actual. El îşi adapă setea filosofică din mistica indiană şi, de aceea, nu impurifică concepţia mecanicistă despre natură, aşa cum fac alţii, cu tot felul de reprezentări secundare. Ştiinţa despre natură pe care o are în vedere este, ca să zicem aşa, concepţia despre natură a contemporaneităţii, pură din punct de vedere chimic. Cred că Lampa a nesocotit cu totul o caracteristică fundamentală a matematicii. Este adevărat că orice formulă matematică stabileşte o „punte de legătură vie" către fenomenele elementare care au servit cercetării drept punct de plecare. Dar aceste fenomene elementare sunt de acelaşi fel ca şi cele neelementare, de la care e construită puntea de legătură. Matematicianul deduce însuşirile unor construcţii numerice şi spaţiale complicate, ca şi raporturile dintre ele, din însuşirile şi raporturile celor mai simple construcţii numerice şi spaţiale. La fel face şi savantul mecanicist în domeniul său. În acest scop, el se serveşte de legile matematice, în măsura în care mişcările şi manifestările forţei pot fi exprimate cu ajutorul unor construcţii spaţiale sau prin numere. În cadrul unei formule matematice care dă expresie unei legi mecanice, diferitele părţi nu mai sunt nişte formaţiuni pur matematice, ci sunt forţe şi mişcări. Raporturile reciproce în care se află aceste părţi nu sunt determinate de o legitate pur matematică, ci de însuşirile forţelor şi mişcărilor respective. De îndată ce se face abstracţie de acest conţinut concret al formulelor mecanice, nu mai avem de-a face cu o legitate mecanică, ci exclusiv cu una matematică. Fizica se raportează la matematica pură. Sarcina fizicianului este să deducă procesele complicate

din domeniul fenomenelor de culoare, sunet, căldură, electricitate, magnetism etc., din nişte procese simple care au loc *în cadrul aceleiaşi sfere*. El trebuie, de exemplu, să deducă nişte fenomene de culoare complicate din cele mai simple fenomene de culoare. El trebuie să se slujească aici de legitatea matematică şi mecanică, în măsura în care procesele de culoare se desfăşoară în nişte forme ce pot fi determinate din punct de vedere spaţial şi numeric. Metodei matematice îi corespunde în fizică nu deducerea proceselor de culoare, sonore etc., din fenomenele de mişcare şi din raporturile de forţe din *cadrul* unei materii lipsite de culori şi sunete, ci căutarea corelaţiilor în cadrul fenomenelor de culoare, sonore etc.

Fizica modernă trece cu vederea fenomenele sonore, de culoare etc. ca atare şi studiază numai nişte forţe şi mişcări din spaţiu invariabile, de atracţie şi de respingere. Sub influenţa acestui fel de a gândi, fizica a devenit astăzi deja matematică şi mecanică aplicată, iar celelalte ramuri ale ştiinţei sunt pe cale de a face la fel.*

Este imposibil să se construiască o „punte de legătură vie" între faptul: În acest loc din spaţiu domneşte un anumit proces de mişcare a materiei lipsite de culoare – şi celălalt fapt: În acest loc, omul vede roşu. Din mişcare poate fi dedusă tot numai o mişcare. Şi din faptul că o mişcare acţionează asupra unui organ de simţ, şi prin aceasta asupra creierului, rezultă – conform metodei matematice şi mecanice - doar că lumea exterioară determină în creier anumite procese de mişcare, dar nu că şi acesta percepe culorile concrete, sunetele, fenomenele calorice concrete. De acest lucru şi-a dat seama şi Du Bois Reymond. Citiţi la p. 35 şi urm. din lucrarea sa: „Limitele cunoaşterii naturii" (ed. a V-a): „Ce legătură – ne putem imagina – există între anumite mişcări ale anumitor atomi din creierul meu, pe de-o parte, şi, pe de altă parte, faptele

elementare pentru mine, care nu pot fi definite mai departe, care nu pot fi negate: simt durere, simt plăcere; simt un gust dulce, miros parfumul de trandafiri, aud sunete de orgă, văd culoarea roşie" ... Iar la p. 34: „Mişcarea poate să producă numai mişcare." De aceea, Du Bois-Reymond este de părere că aici trebuie să consemnăm o limită în cunoaşterea naturii.

Cauza pentru care faptul: „văd roşu" nu poate fi dedus dintr-un anumit proces de mişcare poate fi indicată, după părerea mea, fără dificultate. În realitatea concretă, calitatea de „roşu" şi un anumit proces de mişcare sunt o unitate indestructibilă. Separarea celor două fenomene nu poate fi decât una noţională, operată în intelect. Procesul de mişcare corespunzător „roşului" nu are nici o realitate în sine; el este o abstracţiune. A voi să deduci faptul „văd roşu" dintr-un proces de mişcare, este la fel de absurd ca şi încercarea de a deduce din cubul geometric însuşirile reale ale unui corp de sare gemă cristalizat în formă de cub. Nu putem deduce din mişcări nici o altă calitate concret-senzorială, nu pentru că ne împiedică s-o facem vreo limită a cunoaşterii, ci pentru că este lipsit de sens să se ceară un asemenea lucru.

6.

Tendinţa de a trece cu vederea fenomenele de culoare, sonore, termice etc. ca atare şi de a cerceta doar procesele mecanice corespunzătoare poate izvorî numai din credinţa că legile simple ale matematicii şi mecanicii posedă un grad de abstractizare noţională mai înalt decât însuşirile şi raporturile reciproce ale celorlalte formaţiuni din lumea senzorială. Dar nu e deloc aşa. Se spune că cele mai simple însuşiri şi raporturi ale formaţiunilor spaţial-numerice pot fi înţelese fără dificultate, pentru că pot fi observate uşor şi în întregime. Întreaga înţelegere

matematică sau mecanică este reducerea la nişte stări de lucruri simple, care ne sunt clare imediat, prin percepţie nemijlocită. Afirmaţia că două mărimi egale cu o a treia trebuie să fie egale între ele este înţeleasă prin perceperea nemijlocită a acestei stări de lucruri. În acelaşi sens înţelegem şi fenomenele simple ale lumii sunetelor şi culorilor şi ale celorlalte percepţii concret-senzoriale, prin percepţie nemijlocită.

Numai pentru că se lasă înşelaţi de prejudecata că un fapt matematic sau mecanic simplu poate fi înţeles mai uşor decât un fenomen elementar ca atare al lumii sunetelor sau culorilor, fizicienii moderni izolează din fenomene specificul sunetului sau al culorii şi studiază numai fenomenele de mişcare ce corespund percepţiilor senzoriale. Şi pentru că nu pot gândi mişcările fără ceva care se mişcă, ei presupun că purtătorul mişcărilor este materia dezbrăcată de orice însuşiri concret-senzoriale. Cine nu este prizonierul acestei prejudecăţi a fizicienilor, trebuie să-şi dea seama că procesele de mişcare sunt nişte stări legate de calităţile concret-senzoriale. Conţinutul mişcărilor ondulatorii corespunzătoare fenomenelor sonore sunt calităţile sunetului însuşi. Ceva asemănător este valabil şi pentru celelalte calităţi concret-senzoriale. Înţelegem conţinutul mişcărilor oscilatorii din lumea fenomenală prin percepere nemijlocită, nu prin faptul că născocim o materie abstractă, pe care o adăugăm fenomenelor.

7.

Ştiu că exprimându-mi aceste concepţii spun ceva care, în urechile fizicienilor contemporani, sună ca nişte absurdităţi. Dar eu nu mă pot situa pe poziţia lui *Wundt*, care în „Logica" sa (1884) declară că obişnuinţele de gândire ale oamenilor de ştiinţă moderni sunt nişte norme

logice obligatorii. Lipsa de gândire de care se face vinovat poate fi remarcată mai ales acolo unde discută încercarea lui *Ostwald* de a pune în locul materiei în mişcare energia aflată în mişcare oscilatorie. Wundt spune următoarele: „Din existenţa fenomenelor de interferenţă ... rezultă necesitatea de a presupune că există o mişcare oscilatorie. Dar, pentru că mişcarea nu poate fi gândită fără un substrat care se mişcă implicit, şi încercarea de a deduce fenomenele luminoase dintr-un proces mecanic este o cerinţă inevitabilă. În orice caz, Ostwald a căutat să scape de aceasta din urmă presupunere, prin faptul că el nu deduce „energia radiantă" din vibraţiile unui mediu material, ci o defineşte drept energie aflată în mişcare oscilatorie. Dar tocmai această noţiune dublă, compusă dintr-o parte perceptibilă în mod concret şi una pur noţională, îmi pare a dovedi în mod neechivoc că însăşi noţiunea de energie cere să fie divizată, proces care duce înapoi, la elementele percepţiei concret-senzoriale. O mişcare reală poate fi definită numai ca schimbare a locului unui substrat real aflat în spaţiu. Acest substrat real ni se poate dezvălui numai prin efectele de forţă ce provin de la el sau prin funcţiunile de forţe al căror purtător considerăm că este. Dar că aceste funcţiuni de forţe, care pot fi fixate numai în noţiuni, se mişcă ele înseşi, iată o cerinţă care, după câte mi se pare, nu poate fi îndeplinită, dacă nu născocim şi un substrat oarecare." [loc. cit., p. 410].

Noţiunea de energie a lui Ostwald este cu mult mai apropiată de realitate decât substratul pretins „real" al lui Wundt. Fenomenele lumii senzoriale, lumină, căldură, electricitate, magnetism etc., pot fi înglobate în noţiunea generală de manifestare a forţei, adică de energie. Când lumina, căldura, provoacă o transformare într-un corp, înseamnă că a avut loc o manifestare a forţei. Dacă desemnăm lumina, căldura etc. drept energie, înseamnă că

am făcut abstracţie de specificul propriu diferitelor calităţi concret-senzoriale individuale şi am avut în vedere o însuşire generală, comună tuturor acestora.

Este adevărat că această însuşire nu epuizează tot ceea ce există în lucrurile realităţii; dar ea este o însuşire reală a acestor lucruri. Dimpotrivă, noţiunea însuşirilor pe care, aşa cum presupun în mod ipotetic fizicienii şi filosofii care-i susţin, o are *materia*, cuprinde în ea un nonsens. Aceste însuşiri sunt împrumutate din lumea senzorială şi se pretinde totuşi că au un substrat care nu aparţine lumii senzoriale.

Este de neînţeles cum Wundt poate afirma că noţiunea de „energie radiantă" este o imposibilitate din cauză că este constituită dintr-o parte *perceptibilă* şi una *noţională*. Aşadar, filosoful Wundt nu-şi dă seama că orice noţiune care se referă la un lucru din realitatea senzorială trebuie să conţină în mod necesar o parte perceptibilă şi una noţională. Dar noţiunea „cristal de sare gemă" conţine partea „*perceptibilă*" a sării geme, care poate fi percepută pe cale senzorială, şi cealaltă parte, *pur noţională*, pe care o constată stereometria.

8.

Dezvoltarea luată de ştiinţă în cursul ultimelor secole a dus la distrugerea tuturor reprezentărilor prin care această ştiinţă poate fi o parte componentă a unei concepţii despre lume, capabile să satisfacă cele mai înalte nevoi ale omului. Ea a determinat capetele ştiinţifice „moderne" să afirme că este o absurditate să se spună că *noţiunile* şi *ideile* fac parte din realitate exact la fel ca forţele ce lucrează în spaţiu şi ca materia ce umple spaţiul. Pentru aceste spirite, noţiunile şi ideile sunt nişte produse ale creierului uman şi nimic altceva. Scolasticii încă mai ştiau cum stau lucrurile în această privinţă. Dar ştiinţa modernă

dispreţuieşte scolastica. O dispreţuieşte fără s-o cunoască. Nu se ştie, în special, ce anume din scolastică este sănătos şi ce este bolnav. Sănătos este la ea intuirea faptului că noţiunile şi ideile nu sunt numai nişte fantome create de creier, pe care spiritul uman le născoceşte pentru a-şi explica lucrurile reale, ci că ele au ceva de-a face cu lucrurile înseşi, mai mult chiar decât are materia şi forţa. Această intuiţie sănătoasă a scolasticilor este o reminiscenţă moştenită de la marile perspective asupra lumii care trăiau în concepţiile lui Platon şi Aristotel. Bolnav este la scolastici faptul că ei amestecă acest sentiment cu reprezentările care au pătruns în evoluţia creştinismului, în cursul Evului Mediu. Această evoluţie găseşte izvorul a tot ce este spiritual, deci şi al noţiunilor şi ideilor, într-un Dumnezeu ce nu poate fi cunoscut, pentru că se află în afara lumii. Ea simte nevoia de a crede în ceva care nu este din această lume. O gândire umană sănătoasă rămâne, însă, în sfera acestei lumi. Nu se sinchiseşte de nici o alta. Dar ea spiritualizează totodată această lume. Ea vede în noţiuni şi idei nişte realităţi ale acestei lumi, exact la fel ca şi în lucrurile şi întâmplările pe care le percep simţurile. Filosofia greacă este un rod al acestei gândiri sănătoase. Scolastica şi-a mai asimilat ceva din reminiscenţele acestei gândiri sănătoase. Dar ea tindea să răstălmăcească ceea ce-i rămăsese din această gândire sănătoasă în sensul credinţei creştine într-o lume transcendentală. Nu ideile şi noţiunile sunt temeiul cel mai adânc pe care omul îl descoperă în procesele acestei lumi, ci Dumnezeu, lumea transcendentală. Pe acela care a sesizat ideea unui lucru, nimic nu-l obligă să mai caute şi o altă „origine" a acelui lucru. El a găsit ceea ce satisface nevoia umană de a cunoaşte. Dar ce le păsa scolasticilor de această nevoie a sufletului uman? Ei voiau să salveze ceea ce priveau drept reprezentare creştină despre Dumnezeu,

voiau să găsească originea lumii în Dumnezeul transcendent, deşi, căutând sâmburele lucrurilor, nu găseau decât noţiuni şi idei.

9.

De-a lungul secolelor, concepţiile creştine au dobândit mai multă putere de influenţă decât sentimentele obscure moştenite de la antichitatea greacă. Simţul prin care poate fi percepută realitatea noţională şi a ideilor se pierduse. Dar, prin aceasta, s-a pierdut şi credinţa în spiritul însuşi. A început prosternarea în faţa a ceea ce este de natură pur materială: a început era lui Newton, a ştiinţei. Acum nu se mai vorbea despre unitatea ce stă la baza diversităţii lumii. Orice unitate era negată. Unitatea a fost coborâtă la nivelul de reprezentare „umană". În natură nu se mai vedea decât pluralitatea, diversitatea. Această concepţie fundamentală generală a fost aceea care l-a indus în eroare pe Newton, făcându-l să nu vadă în lumină o unitate originară, ci ceva compus. În „Materiale pentru o istorie a teoriei culorilor", Goethe a descris o parte din evoluţia concepţiilor ştiinţifice. Din descrierea sa se poate vedea că ştiinţa modernă a ajuns la nişte păreri nesănătoase în domeniul teoriei culorilor, din cauza concepţiilor generale de care ea se foloseşte pentru a înţelege natura. Această ştiinţă a pierdut capacitatea de a înţelege ce este lumina în şirul celorlalte calităţi din natură. De aceea, ea nu mai ştie nici cum se face că, în anumite condiţii, lumina apare colorată, nu mai ştie cum ia naştere culoarea în împărăţia luminii.

XVIII. CONCEPŢIA DESPRE LUME A LUI GOETHE ÎN „MAXIME ÎN PROZĂ”

Omul nu este satisfăcut cu ceea ce natura oferă de bunăvoie spiritului său, când acesta observă. Simte că, pentru a da naştere diversităţii creaţiilor ei, natura face uz de nişte resorturi pe care, în primă instanţă, le ascunde de ochii observatorului. Natura nu spune ea însăşi ultimu-i cuvânt. Experienţa ne arată ce poate natura să creeze, dar nu ne spune cum se desfăşoară munca ei creatoare. Mijlocul de a dezvălui resorturile naturii se află în însuşi spiritul uman. Din spiritul omului se înalţă ideile ce aduc explicaţia felului în care natura dă naştere creaţiilor ei. În interiorul omului devine perceptibil ceea ce fenomenele lumii exterioare ascund. Legile naturii, pe care spiritul uman le gândeşte, n-au fost născocite ca un adaos dat naturii, spiritul este doar scena pe care natura face să devină vizibile tainele activităţii ei. Ceea ce noi *observăm* la lucruri este numai o parte din ele. Cealaltă parte este ceea ce se înalţă din spiritul nostru, atunci când se află în faţa lucrurilor. Aceleaşi lucruri ne vorbesc din afară şi vorbesc în interiorul nostru. De-abia atunci când reunim ceea ce ne spune lumea exterioară cu ceea ce auzim în interiorul nostru avem realitatea întreagă. Ce voiau adevăraţii filosofi ai tuturor timpurilor? Nimic altceva decât să exprime esenţa/fiinţa lucrurilor, pe care o rostesc ele înseşi, atunci când spiritul li se oferă ca organ de vorbire.

Când omul lasă fiinţa sa interioară să vorbească despre natură, el îşi dă seama că natura rămâne în urma a ceea ce ar putea să creeze în virtutea forţelor ei creatoare. Spiritul vede sub o înfăţişare mai desăvârşită ceea ce conţine lumea experienţei. El găseşte că prin creaţiile ei natura nu-şi realizează intenţiile. Şi se simte chemat să realizeze aceste intenţii într-o formă mai desăvârşită. Dă la

iveală nişte creaţii prin care arată: iată ce a vrut natura; dar ea şi-a putut atinge acest scop numai până la un anumit punct. Aceste creaţii sunt operele de artă. În ele omul creează într-un mod mai desăvârşit ceea ce natura înfăţişează într-o formă nedesăvârşită.

Filosoful şi artistul au aproape acelaşi ţel. Când se dăruiesc influenţelor pe care natura le exercită asupra lor, ei caută să dea formă lucrurilor desăvârşite pe care le văd în spiritual. Dar fiecăruia îi stau la dispoziţie mijloace diferite de a atinge acest ţel. Când se află în faţa unui proces din natură, în filosof se aprinde un *gând*, o *idee*. Pe acestea le exprimă el în cuvinte. În artist se naşte o *imagine* a acestui proces, care-l arată sub o formă mai desăvârşită decât cea sub care poate fi observat în lumea exterioară. Filosoful şi artistul dezvoltă observaţia în continuare pe căi diferite. Artistul nu are nevoie să cunoască impulsurile creatoare ale naturii în forma în care ele se dezvăluie filosofului. Când el percepe un lucru sau un proces, în spiritul său ia naştere în mod nemijlocit o imagine în care legile naturii au luat o formă mai desăvârşită decât în lucrul sau procesul respectiv din lumea exterioară. Nu e necesar ca aceste legi să intre în spiritul său sub formă de gânduri. Totuşi, cunoaşterea şi arta sunt lăuntric înrudite. Amândouă arată *tendinţele* naturii, care în simpla natură exterioară nu ajung la deplina lor dezvoltare.

Dacă însă în spiritul unui artist autentic, în afara imaginilor mai desăvârşite ale lucrurilor îşi mai spun cuvântul sub formă de gânduri şi impulsurile creatoare ale naturii, în faţa ochilor noştri va apărea cu deosebită limpezime izvorul comun al artei şi filosofiei. Goethe este un astfel de artist. El ne dezvăluie aceleaşi taine şi sub forma operelor de artă şi sub forma gândurilor. Ceea ce plăsmuieşte în operele sale literare, spune şi în articolele ştiinţifice şi estetice şi în „Maximele în proză", sub formă de

gânduri. Adânca mulţumire pe care ne-o dau aceste articole şi maxime este cauzată de faptul că vedem întruchipat într-o singură personalitate acordul perfect dintre artă şi cunoaştere. Este ceva înălţător în sentimentul pe care ţi-l lasă orice idee a lui Goethe: Aici vorbeşte cineva care poate vedea şi în imagine perfecţiunea pe care o exprimă în idei. Forţa unui asemenea gând este intensificată de acest sentiment. Ceea ce izvorăşte din necesităţile cele mai înalte ale *unei singure* personalităţi trebuie să aibă unitate lăuntrică. Maximele lui Goethe dau răspuns la întrebarea: Ce fel de filosofie este conformă cu arta adevărată? Eu caut să retrasez sub forma unui tot contururile acestei filosofii, născute din spiritul unui artist adevărat.

Conţinutul de gânduri care izvorăşte din spiritul uman, când acesta se situează în faţa lumii exterioare, este adevărul. Omul nu poate să ceară nici o altă cunoaştere în afară de una produsă de el însuşi. Cel care caută în dosul lucrurilor încă ceva, care să reprezinte esenţa lor propriu-zisă, nu a ajuns să fie conştient de faptul că toate întrebările despre esenţa lucrurilor izvorăsc numai dintr-o nevoie a omului: aceea de a pătrunde şi cu gândul ceea ce percepe. Lucrurile ne vorbesc, iar fiinţa noastră interioară vorbeşte când noi observăm lucrurile. Aceste două limbaje îşi au izvorul în aceeaşi Fiinţă originară, iar omul este chemat să facă în aşa fel încât ele să se înţeleagă reciproc. În aceasta constă ceea ce numim cunoaştere. Acest lucru îl caută, şi nimic altceva, acela care înţelege nevoile naturii umane. Celui care nu ajunge la această înţelegere, lucrurile lumii exterioare îi rămân străine. El nu aude cum din interiorul fiinţei sale îi vorbeşte fiinţa lucrurilor. De aceea, el presupune că această fiinţă este ascunsă în dosul lucrurilor. El crede că mai există o lume exterioară în dosul lumii perceptibile. Dar lucrurile sunt lucruri exterioare

numai atâta vreme cât noi doar le observăm. Dacă gândim asupra lor, ele încetează să mai fie în afara noastră. Ne contopim cu fiinţa lor interioară. Pentru om, opoziţia dintre percepţia obiectivă exterioară şi lumea subiectivă interioară a gândurilor există numai cât timp nu-şi dă seama că aceste lucruri formează o unitate. Lumea interioară omului este faţa interioară a naturii.

Aceste gânduri nu sunt infirmate de faptul că diferiţii oameni îşi formează reprezentări diferite despre lucruri. Şi nici de faptul că fiinţele oamenilor sunt diferit constituite, astfel încât nu se poate şti dacă una şi aceeaşi culoare este văzută exact în acelaşi fel de oameni diferiţi. Fiindcă principalul nu este dacă oamenii îşi formează despre unul şi acelaşi lucru exact aceeaşi părere, ci dacă limba pe care o vorbeşte fiinţa interioară a omului este limba care exprimă esenţa lucrurilor. Părerile individuale sunt diferite, conform cu organizarea fiinţei omului respectiv şi cu punctul de vedere din care el priveşte lucrurile; dar toate părerile izvorăsc din acelaşi element şi conduc la esenţa lucrurilor. Aceasta poate ajunge să se exprime în diferite nuanţe de gândire; totuşi, ea rămâne esenţa lucrurilor.

Omul este organul prin care natura îşi dezvăluie tainele. În personalitatea subiectivă iese la lumină conţinutul cel mai adânc al lumii. „Când natura sănătoasă a omului lucrează ca un întreg, când el se simte în lume ca într-un întreg mare, frumos, demn şi preţios, când o tihnă armonioasă îi prilejuieşte o încântare pură, liberă, atunci Universul, dacă s-ar putea percepe pe sine, ar jubila până la cer, *simţindu-se ajuns la ţinta sa şi ar admira culmea propriei sale deveniri şi fiinţe*." (Goethe, „Winkelmann", Literatura Naţională a lui Kürschner, vol. XXVII, p. 42). Ţelul Universului şi al esenţei existenţei nu constă în ceea ce ne furnizează lumea exterioară, ci în ceea ce trăieşte în spiritul uman şi izvorăşte din el. De aceea, Goethe

consideră că este o greşeală dacă omul de ştiinţă caută să pătrundă în fiinţa intimă a naturii cu ajutorul instrumentelor şi al experimentelor obiective, fiindcă „omul în sine, în măsura în care se slujeşte de simţurile lui sănătoase, este cel mai măreţ şi mai exact aparat fizic din câte pot exista, iar nenorocirea cea mai mare a fizicii moderne constă în faptul că experienţele au fost, aş zice, separate de om şi că oamenii de ştiinţă vor să cunoască natura numai prin ceea ce le arată nişte instrumente artificiale, ba chiar vor să limiteze şi să dovedească pe această cale ceea ce ea poate să creeze". "Dar, de fapt, omul ocupă o poziţie atât de înaltă, încât în el se exprimă ceea ce nu se poate exprima nicăieri altundeva. Ce este o strună şi întreaga ei diviziune mecanică în comparaţie cu urechea muzicianului? Ba putem chiar întreba: ce sunt înseşi fenomenele elementare ale naturii în comparaţie cu omul, care trebuie mai întâi să le îndiguiască şi să le modifice, pentru a şi le putea asimila într-o oarecare măsură?" (Comp. NW, vol. IV, secţ. a II-a, p. 351)

Omul trebuie să facă în aşa fel încât lucrurile să vorbească din spiritul său, dacă vrea să cunoască fiinţa lor. Tot ceea ce are de spus despre această fiinţă este luat de la trăirile spirituale din interiorul lui. Omul poate emite judecăţi în legătură cu lumea numai pornind din el însuşi. El trebuie să gândească antropomorfic. În fenomenul cel mai simplu, de exemplu, în ciocnirea a două corpuri, introducem un antropomorfism când ne spunem părerea în legătură cu el. Judecata: „Unul dintre corpuri îl izbeşte pe celălalt" este deja antropomorfică. Fiindcă, dacă vrem să depăşim stadiul simplei observări a procesului respectiv, trebuie să transferăm asupra lui trăirea pe care o are propriul nostru corp atunci când pune în mişcare un corp al lumii exterioare. Toate explicaţiile date de fizică sunt antropomorfisme ascunse. Când explicăm natura, noi o

umanizăm, introducem în ea trăirile interioare ale omului. Dar aceste trăiri subiective sunt esenţa lăuntrică a lucrurilor. Şi nu se poate spune că omul nu cunoaşte adevărul obiectiv, „în sinele" lucrurilor, din cauză că îşi poate forma în legătură cu ele numai reprezentări subiective.[104] Nu poate fi vorba deloc de un alt adevăr în

[104] Concepţia lui Goethe stă în cel mai ascuţit contrast imaginabil faţă de filosofia lui Kant. Aceasta pleacă de la ideea că lumea de reprezentări este stăpânită de legităţile spiritului uman, şi din această cauză tot ceea ce îi este adus acestuia din exterior nu poate fi prezent în el decât ca reflex subiectiv. Omul nu percepe, deci, „în sinele" lucrurilor, ci aparenţa care ia naştere prin faptul că lucrurile sapă impresii în el şi că el leagă aceste impresii conform cu legile intelectului său şi ale raţiunii sale. Că prin mijlocirea acestei raţiuni vorbeşte fiinţa/esenţa lucrurilor, e un lucru pe care Kant şi kantienii nici nu-l bănuiesc. De aceea, filosofia kantiană n-a putut niciodată să însemne ceva pentru Goethe. Când şi-a însuşit diferite afirmaţii răzleţe din ea, le-a dat un cu totul alt sens decât cel pe care-l aveau în sistemul autorului lor. Datorită unei notiţe care a fost descoperită de-abia după inaugurarea Arhivei Goethe de la Weimar, a devenit clar că Goethe îşi dădea prea bine seama de deosebirea dintre propria sa concepţie despre lume şi cea kantiană. Pentru el, principala greşeală a lui Kant constă în faptul că acesta „priveşte însăşi facultatea de cunoaştere *subiectivă* drept *obiect* şi separă, ce-i drept, în mod riguros, dar nu absolut corect, punctul în care *subiectiv* şi *obiectiv* coincid." Subiectiv şi obiectiv se întâlnesc atunci când omul uneşte ceea ce spune lumea exterioară şi ceea ce fiinţa lui lăuntrică face să se audă, în esenţa unică a lucrurilor. Dar atunci opoziţia dintre subiectiv şi obiectiv dispare cu totul; ea dispare în realitatea unificată. Am mai sugerat această idee în cartea de faţă la pagina 218 şi urm. În caietul nr. 1 al revistei „Studii kantiene", *K. Vorländer* polemizează cu expunerile mele de atunci. El e de părere că această concepţie a mea despre opoziţia dintre concepţia goetheană despre lume şi cea kantiană este „cel puţin unilaterală şi în contradicţie cu nişte mărturii clare ale lui Goethe despre el însuşi" şi că ea îşi găseşte exlicaţia în faptul că eu „înţeleg în mod cu totul greşit metoda transcendentală a lui Kant". *Vorländer* habar nu are de concepţia despre lume în care trăia Goethe. Nu mi-ar folosi la nimic să polemizez cu el, pentru că vorbim două limbi diferite. Se vede cât de

limpede este gândirea sa din faptul că, citindu-mi considerațiile, nu știe niciodată ce vreau să spun. De exemplu, eu fac o remarcă referitoare la afirmația lui Goethe: „De îndată ce devine conștient de lucrurile din jurul său, omul le privește în raport cu el însuși; și pe bună dreptate, fiindcă întreaga lui soartă depinde de faptul că ele îi plac sau îi displac, că se simte atras sau respins de ele, că ele îi sunt utile sau dăunătoare. Acest mod absolut natural de a privi și judeca lucrurile pare să fie pe cât de ușor, pe atât de necesar ... O sarcină mult mai grea iau asupra lor aceia al căror imbold viu se îndreaptă spre cunoașterea lucrurilor din natură *așa cum sunt în sine* și în raporturile dintre ele, căutând ceea ce este, nu ceea ce le place." Observația sună astfel: „Aici se vede că concepția despre lume a lui Goethe este tocmai polul opus celei kantiene. Pentru Kant, nu există absolut deloc o părere despre lucrurile cum sunt ele în sine, ci numai una despre felul cum ele *apar* în raport cu noi. Pentru Goethe, această părere este doar o modalitate cu totul inferioară de a ne stabili un raport cu lucrurile." *Vorländer* ripostează: „Acestea (cuvintele lui Goethe) nu vor altceva decât să explice, în mod introductiv, deosebirea trivială dintre ceea ce este plăcut și ceea ce este adevărat. Căutătorul trebuie să găsească « ceea ce *este* și nu ceea ce-i *place* ». Cel care, ca Steiner, îndrăznește să afirme că această modalitate – în orice caz, *inferioară* – de a ne stabili un raport cu lucrurile, este proprie lui Kant, trebuie sfătuit să-și clarifice mai întâi noțiunile fundamentale ale sistemului kantian, de exemplu, deosebirea dintre senzația subiectivă și cea obiectivă, să zicem, din paragr. 3 al Criticii puterii de judecată." Ei bine, eu n-am afirmat absolut deloc, așa cum reiese clar din fraza mea, că acea modalitate de a ne stabili un raport cu lucrurile îi este proprie lui Kant, ci numai că Goethe socotește că modul în care Kant concepe raportul dintre subiect și obiect nu este corespunzător cu raportul în care omul se află față de lucruri când vrea să le cunoască așa cum sunt ele ca atare. Goethe este de părere că definiția dată de Kant nu corespunde cunoașterii umane, ci numai raportului în care omul se situează față de lucruri când le privește în funcție de plăcerea sau neplăcerea sa. Cineva care poate răstălmăci în acest fel o propoziție, așa cum o face *Vorländer*, ar putea renunța să mai dea altora sfaturi despre felul cum trebuie să-și dezvolte formația filosofică și să-și însușească mai întâi capacitatea de a citi în mod corect o propoziție. Oricine poate să caute citate din Goethe și să le ordoneze apoi din punct de vedere istoric; dar să le explice în sensul

afară de unul subiectiv uman. Căci adevărul este transpunerea trăirii subiective în contextul obiectiv al fenomenelor. Aceste trăiri subiective pot lua chiar un caracter absolut individual. Ele sunt, totuşi, expresia esenţei interioare a lucrurilor. Poţi transpune în lucruri numai ceea ce ai trăit tu însuţi în tine. Prin urmare, fiecare om va transpune în lucruri ceva diferit, într-un anumit sens, potrivit cu trăirile lui individuale. Felul în care eu îmi explic anumite procese din natură nu poate fi înţeles pe de-a-ntregul de un alt om, care nu a avut în interiorul său aceleaşi trăiri. Dar nici nu e necesar ca toţi oamenii să gândească asupra lucrurilor în acelaşi fel, ci important este numai ca, gândind asupra lucrurilor, să trăiască în elementul adevărului. De aceea, nu putem să luăm gândurile altcuiva, ca atare, şi să ni le însuşim sau să le respingem, ci trebuie să vedem în ele ceva care ne revelează individualitatea lui. „Aceia care se contrazic şi se ceartă ar trebui, mai bine, să se gândească la faptul că nu orice limbă este accesibilă oricărui om." (NW, vol. I, sect. a II-a) O filosofie nu poate oferi niciodată un adevăr general valabil, ci ea descrie trăirile interioare ale filosofului, prin care el îşi explică fenomenele exterioare.

Când un lucru îşi spune esenţa/fiinţa prin organul spiritului uman, realitatea deplină ia naştere numai prin contopirea a ceea ce există în mod obiectiv în exterior şi ceea ce trăieşte în mod subiectiv în interior. Omul nu cunoaşte realitatea nici prin observaţia unilaterală, nici prin gândirea unilaterală. Ea nu există în lumea obiectivă ca ceva gata făcut, ci e creată de-abia de către spiritul uman în uniune cu lucrurile. Lucrurile obiective sunt numai o

---

concepţiei despre lume a lui Goethe, iată un lucru pe care, în orice caz, *Vorländer* nu-l poate face.

parte a realităţii. Celui care preamăreşte în mod exclusivist experienţa concret-senzorială, trebuie să-i răspundem cu Goethe „că experienţa este numai o jumătate a realităţii" (NW, vol. IV, secţ. a II-a). Orice fapt al realităţii este deja teorie, adică, atunci când omul observă un fapt din realitate, în spiritul său se revelează o idee. Concepţia despre lume care recunoaşte că ideile sunt esenţa lucrurilor şi care concepe cunoaşterea ca pe o transpunere în esenţa lucrurilor, nu este o *mistică*. Dar ea are comun cu mistica faptul că nu priveşte adevărul ca pe ceva obiectiv, care există numai în lumea exterioară, ci ca pe ceva care poate fi perceput în mod real în interiorul omului. Concepţia despre lume opusă crede că temeiurile lucrurilor se află în dosul fenomenelor, într-un domeniu transcendental, inaccesibil posibilităţilor de percepere umane. Ea poate fie să cadă în prada unei *credinţe* oarbe în aceste temeiuri, care-şi primeşte conţinutul de la o religie bazată pe o revelaţie pozitivă, fie să emită tot felul de ipoteze şi teorii intelectuale despre felul în care va fi fiind constituit acest tărâm transcendental al realităţii. Misticul, ca şi adeptul concepţiei goetheene despre lume, resping atât credinţa într-o lume transcendentală, cât şi ipotezele legate de o asemenea lume, rămânând la spiritualul real, care-şi spune cuvântul chiar în om. Goethe îi scrie lui [F. H.] Jacobi: „Pe *tine*, Dumnezeu te-a pedepsit cu *metafizica* şi ţi-a împlântat o ţepuşă în carne, pe *mine* m-a *binecuvântat* cu fizica ... Eu mă leg tare şi tot mai tare de felul de a-l venera pe Dumnezeu al ateistului (Spinoza) .. şi vă las vouă tot ceea ce voi numiţi şi trebuie să numiţi religie ... Dacă tu spui că e suficient doar să *credem* în Dumnezeu ..., îţi voi spune că eu pun prea mult preţ pe ceea ce văd." [WA 7, 214] Ceea ce Goethe *vrea să vadă* este esenţa lucrurilor, care se exprimă în lumea ideilor lui. Şi misticul vrea să cunoască esenţa lucrurilor prin adâncirea

în propria sa fiinţă interioară, dar el respinge tocmai lumea de idei limpede şi transparentă în sine, considerând-o inaptă pentru cucerirea unei cunoaşteri superioare. El crede că trebuie să-şi dezvolte nu propria facultate de gândire, ci alte forţe din interiorul lui, pentru a vedea temeiurile ultime ale lucrurilor. De obicei, nişte senzaţii şi sentimente neclare sunt cele în care misticul crede că percepe esenţa lucrurilor. Dar senzaţiile şi sentimentele ţin numai de fiinţa subiectivă a omului. În ele nu se exprimă nimic despre lucruri. Lucrurile înseşi vorbesc numai în idei. Mistica este o concepţie despre lume superficială, deşi misticii se consideră mult superiori omului raţional, cu „profunzimea" lor. Ei nu ştiu nimic despre natura sentimentelor, altfel nu le-ar lua drept expresii ale esenţei lumii; şi nu ştiu nimic nici despre natura ideilor, altfel nu le-ar considera plate şi raţionaliste. Ei nici nu bănuiesc ce simt oamenii care au cu adevărat idei, ce trăiri au ei în acestea. Dar pentru mulţi, ideile sunt nişte simple cuvinte. Aceştia nu-şi pot însuşi infinita bogăţie a conţinutului lor. Deci, nici o mirare dacă ei simt propriile lor coji verbale drept ceva gol, lipsit de conţinut.

Cel ce caută conţinutul esenţial al lumii obiective în interiorul propriei lui fiinţe nu poate găsi nici esenţa *ordinii morale a lumii* decât tot numai în natura umană însăşi. Cel ce crede că există o realitate transcendentală în dosul celei umane trebuie să caute în aceasta şi izvorul moralei. Căci morala, în sens mai înalt, nu poate proveni decât din esenţa lucrurilor. De aceea, cel ce crede într-o realitate transcendentală îşi însuşeşte nişte comandamente morale cărora omul trebuie să li se supună. Aceste comandamente, fie că ajung la el pe calea unei revelaţii, fie că îşi fac apariţia ca atare în conştienţa lui, aşa cum este cazul cu imperativul categoric al lui Kant. Despre felul cum acesta intră în conştienţa noastră din „în sinele" transcendental al

lucrurilor, nu ni se spune nimic. El există, pur şi simplu, şi trebuie să ne supunem lui. Filosoful pozitivist, care aşteaptă salvarea exclusiv de la observaţia concret-senzorială pură, vede în morală numai o activitate a instinctelor şi patimilor umane. Din studierea acestora trebuie să decurgă normele care reglementează faptele morale.

Goethe consideră că morala se naşte din lumea de idei a omului. Faptele morale nu sunt determinate nici de nişte norme obiective, nici de o simplă lume de instincte; ci de ideile clare în sine prin care omul dă el însuşi direcţie faptelor sale. Acestor idei el nu li se supune împins de simţul datoriei, cum ar trebui să se supună unor norme morale obiective. Şi nici din constrângere, aşa cum omul se supune instinctelor şi patimilor sale. Ci le slujeşte din iubire. El le iubeşte cum iubeşti un copil. Vrea ca ele să devină realitate şi le dăruieşte tot ce are mai bun, pentru că ele sunt o parte a propriei lui fiinţe. În etica goethană, *ideea* este firul călăuzitor, iar *iubirea* este impulsul spre acţiune. Pentru el, datoria este „când iubeşti ceea ce singur îţi porunceşti" (NW, vol. IV, secţ. a II-a).

O faptă săvârşită în sensul eticii goetheene este o faptă liberă. Fiindcă omul nu depinde de nimic altceva decât de propriile lui idei. Şi el nu trebuie să dea socoteală nimănui, ci doar lui însuşi. Deja în cartea mea ***Filosofia libertăţii***[105] am arătat netemeinicia obiecţiei ieftine că o ordine morală a lumii în care fiecare ascultă numai de sine însuşi ar avea ca urmare dezordinea şi dizarmonia generală a faptelor omeneşti. Cel ce ridică această obiecţie, uită că toţi oamenii sunt de aceeaşi natură şi că, din această cauză, ei n-ar produce niciodată nişte idei morale care să

[105] (Berlin 1894 [Op. Compl., Dornach 1973]).

fie atât de esenţial diferite încât să dea împreună un acord dizarmonic.[106]

Dacă în om n-ar exista facultatea de a da naştere unor creaţii care să fie plăsmuite exact în sensul în care sunt plăsmuite şi operele naturii, dar care să scoată la lumină acest sens într-un mod mai desăvârşit decât o poate face natura, n-ar exista deloc artă în sensul goethean. Ceea ce creează artistul, sunt nişte obiecte ale naturii ajunse pe o treaptă superioară de desăvârşire. Arta este continuarea naturii, „căci, aflându-se pe treapta cea mai înaltă a naturii, omul se priveşte pe sine, la rândul său, ca pe o întreagă natură care trebuie să dea la iveală încă o culme. El se înalţă pe această culme prin faptul că se pătrunde cu toate virtuţile şi perfecţiunile, că face să apară alegere, ordine, armonie şi sens şi că, în cele din urmă, se înalţă *până acolo unde*

[106] Cât de puţină înţelegere au filosofii de profesie ai epocii noastre atât faţă de concepţiile etice, cât şi faţă de o etică a libertăţii şi a individualismului în general, o arată următorul fapt. În anul 1892, într-un articol din revista „Die Zukunft" (nr. 5), mi-am spus cuvântul în sensul unui mod strict individualist de a concepe morala [acum în „Gesammelte Aufsätze zur Kultur- und Zeitgeschichte 1887-1901" („Culegere de articole despre istoria culturii şi a epocii 1887-1901"); Op. Compl., Dornach 1966, p. 166 şi urm.]. Acestui articol i-a dat replica Ferdinand Tönnies din Kiel, într-o broşură intitulată „«Cultură etică» şi îndrumarea ei. Nebunii nietzscheeni în «viitor» şi «prezent»„ (Berlin 1893). El nu prezintă aici decât punctele principale ale moralei filistine exprimate în formule filosofice. Despre mine el spune însă că, „în drumul spre Hades, n-aş fi putut găsi un Hermes mai rău" decât pe Friedrich Nietzsche. Pentru mine a fost de-a dreptul comic să constat că Tönnies, pentru a mă condamna, citează câteva dintre „Maximele în proză" ale lui Goethe. El nu bănuieşte că, dacă am avut un Hermes, acela nu a fost Nietzsche, ci Goethe. Deja la p. 195 şi urm. a acestei cărţi am arătat legăturile dintre etica libertăţii şi etica lui Goethe. N-aş fi amintit acea broşură lipsită de valoare, dacă ea n-ar fi simptomatică pentru neînţelegera ce domneşte în cercurile filosofilor de profesie faţă de concepţia despre lume a lui Goethe

produce opere de artă" (Goethe, „Winckelmann"; Literatura Naţională a lui Kürschner, vol. XXVII). După ce contemplase operele de artă greceşti din Italia, Goethe scrie: „Aceste înalte opere de artă au fost create de către oameni, totodată, drept supreme opere ale naturii, după legi *adevărate* şi *naturale*."[107] În raport cu simpla realitate dată prin experienţa senzorială, operele de artă sunt nişte iluzii frumoase; pentru acela care poate privi mai în profunzime, ele sunt „o manifestare a legilor tainice ale naturii, care fără ele nu s-ar revela niciodată." ([citat reprodus în mod liber] comp. NW, vol. IV, secţ. a II-a).

Nu materialul pe care artistul îl ia din natură face opera de artă; ci numai ceea ce artistul pune din fiinţa sa interioară în acea operă de artă. Opera de artă cea mai desăvârşită este aceea care te face să uiţi că la baza ei se află o materie din natură şi care ne trezeşte interesul numai prin ceea ce artistul a făcut din această materie. Artistul creează în sensul naturii; dar nu creează ca natura însăşi. Mi se pare că în aceste propoziţii sunt cuprinse ideile fundamentale pe care Goethe le-a exprimat în aforismele sale despre artă.

Privire de ansamblu asupra activităţii desfăşurată de Rudolf Steiner ca editor între anii 1884-1897

Date privind editarea de către Rudolf Steiner a „Scrierilor de ştiinţe naturale ale lui Goethe" şi date referitoare la editarea volumelor lexiconului la care a colaborat Rudolf Steiner în calitate de specialist pentru ştiinţele naturii. (În afară de „Pierer", la celelalte este dată numai prima ediţie.)

[107] Călătorie în Italia, 6 sept. 1787.

Operele lui Goethe în „Literatura naţională germană” a lui Kürschner	Ediţia de la Weimar sau ediţia Sophie Secţiunea a II-a	Lucrări în completarea „Scrierilor de ştiinţe naturale”	Lucrări lexicale
1884 Vol. I (33)			1884. Lexiconul de conversaţie, în format mic, al lui Kürschner
		1886. Linii fundamentale ale unei teorii a cunoaşterii în concepţia goetheană despre lume, cu deosebita luare în consideraţie a lui Schiller. Totodată, un adaos la „Scrierile de ştiinţe naturale ale lui Goethe” în „Literatura naţională germana” a lui Kürschner	
1887 Vol.II			

(34)			
			1888. Lexiconul în format quart, al lui Kürschner, lexiconul de conversaţie, al lui Pierer, ediţia a 7-a. — Vol. I
			1889 — Vol. 2, 3, 4
1890 Vol.III (35)			1890 — Vol. 5, 6
	1891 Vol. VI		
	1892 Vol. VII, IX		
	1893 Vol. (VIII), XI		
	1894 Vol. X		
	1896 Vol. XII		
1897. Vol. IV secţ. 1 Vol. IV secţ. 2		1897 Concepţia despre lume a lui Goethe	

REGISTRU DE PERSOANE

Alton, Eduard (1803-1854) IV
Aristotel (384-322 î. Chr.) III, XVI.4, XVII.8
Avenarius, Richard (1843-1896) IX
Batsch, August Karl (1761-1802) II
Bayle, Pierre (1647-1706) XI
Blumenbach, Johann Friedrich (1752-1840) III
Böttiger, Karl August (1760-1835) IV
Bruno, Giordano (1548-1600) XI
Büchner, Ludwig (1824-189) XVII.4
Camper, Pierre (1722-1789) III
de Candolle, Augustin Pyrame (1778-1841) IV
Cohn, Ferdinand (1828-1898) II
Copernic, Nicolaus (1473-1543) IV
Cuvier, George Baron von (1769-1832) IV
Darwin, Charles (1809-1882) II, IV, V, XVI.1
Descartes, René (1596-1650) XVI.4, XVII.1, XVII.5
Lampa, Anton XVII.4-5
Langenbeck, Konrad Johann Martin (1776-1851) III
Lavater, Johann Kaspar (1741-1801) III, IV
Leibniz,Gottfried Wilhelm, Freiherr von (1646-1716) X.2
Linné, Karl (1707-1778) II
Locke, John (1632-1704) IX, XVII.5
Loder, Justus Christian von (1753-1832) III, IV
Martius, Karl Friedrich Philipp von (1794-1868) IV
Merck, Johann Heinrich (1741-1791) II, III
Mill, John Stuart (1806-1873) IX, XVI
Moleschott, Jakob (1822-1893) XVII.4
Moritz, Karl Philipp (1757-1793) II
Müller, Johannes (1801-1858) XVII.4
Nees von Essenbeck, Christian Gottfried (1776-1858) IV
Newton, Sir Isaak (1643-1727) XVI.2, XVI.6, XVII.9
Oken, Lorenz (1779-

Dietrich, Friedrich Gottlieb (1765-1850) II
Du Bois-Reymond, Emil (1818-1896) XVII.1-5
Eckermann, Johann Peter (1792-1854) IV
Einsiedel, August Hildebrand von (1721-1793) III
Elie de Beaumont, Léonce (1798-1874) XIII
Faraday, Michael (1791-1867) XVII.5
Fichte, Johann Gittlieb (1762-1814) IV, IX, X.2, XI, XVI.4
Forster, Georg (1754-1794) III
Freytag, Gustav (1816-1895) X.5
Galilei, Galileo (1564-1642) V
Geoffroy Saint-Hilaire, Etienne (1772-1844) IV
Gingins-Lassaraz, Frédéric Charles Baron de (1790-1863) IV
Gleichen, Wilhelm Friedrich von (1717-1783) II
Haeckel, Ernst (1834-1919) IV, V
Harp, Adolf (1857-1927) XI
Hartmann, Eduard von (1851) III
Paracelsus, Teophrastus (1493 sau 1494-1541) II
Platon (427-347 î. Chr.) XVI.4, XVII.8
Reiffenstein, Johann Friedrich (1719-1793) II
Rousseau, Jean-Jacqes (1712-1778) II
Sachsen-Weimar-Eisenach, Karl August, Conte de (1757-1828) II, III, XIII
Sachsen-Weimar-Eisenach, Luise Auguste, Contesă de (1757-1830) XIII
Schelling, Friedrich Wilhelm von (1755-1854) III, V, IX, X.2, XI
Schiller, Friedrich von (1759-1805) IV
Schleiden, Matthias Jakob (1804-1881) IV
Schopenhauer, Arthur (1788-1860) IX, X.2, XI, XVI.4
Schröer, Karl Julius (1825-1900) Prefaţa, XI
Schrön, Heinrich Friedrich (1799-1875) XIV
Shakespeare (1564-1616) IV, VIII
Sömmerring, Samuel Thomas (1755-1830) III, IV

(1842-1906) VI, X.5, XI, XIV
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1770-1831) IV, VI, X.3, XI, XIII, XVI.4
Helmholtz, Hermann von (1821-1894) XVI.4
Heraclit (aprox. 540-480 î. Chr.) XVI.2
Herbart, Johann Friedrich (1776-1841) X.2
Herder, Johann Gottfried von (1744-1803) II, III
Hertz, Heinrich (1857-1894) XVI
Hill, John (1716-1775) II
Holbach, Dietrich Baron von (1723-1789) II
Humboldt, Fraţii III
Hutton, James (1726-1797) XIII
Huyghens, Christian (1629-1695) XVII.4
Jacobi, Friedrich Heinrich (1743-1819) II, III, IV, V, XI, XVIII
Jacobi, Karl Maximilian (1775-1858) III
Josephi, Johann Wilhelm (1673-1845) III
Kalb, Charlotte von, născută Marschalk von Ostheim (1761-1843) III
Kant, Immanuel (1724-
Spinoza, Benedictus (1632-1677) IV, V, XI, XVI.4, XVIII
Stein, Charlotte von, născută Schardt (1742-1827) II, III, XIII
Stein, Friedrich von (1772-1844) III
Tönnies, Ferdinand (1855-1936) XVIII
Vic d'Azyr, Félix (1748-1794) III
Voigt, Friedrich Sigismund (1781-1850) IV
Volkelt, Johannes (1848-1930) IX, X.2
Vorländer, Karl (1860-1928) XVIII
Wackenroder,Wilhelm Heinrich (1773-1798) IV
Waitz, Johann Christian Wilhelm (1766-1796) III
Weber, Abraham Gottlob (1749-1817) III
Wolf, Friedrich August (1759-1824) IV
Wolff, Caspar Friedrich (1733-1794) IV, X.2
Wundt, Wilhelm (1832-1920) XVII.1, XVII.4, XVII.7
Zimmermann, Johann Georg (1728-1795) III

1804) IV, VIII, IX, X.5, XI, XVI.5, XVII.5, XVIII
Keil, Robert (1826-1894) II, III
Kepler, Johannes (1571-1630) IV
Kirchhoff, Gustav Robert (1824-1887) XVII.4
Klettenberg, Susanna Katharina von (1723-1774) II
Knebel, Karl Ludwig von (1744-1834) I, II, III
Krug, Wilhelm Traugott (1770-1842) IX

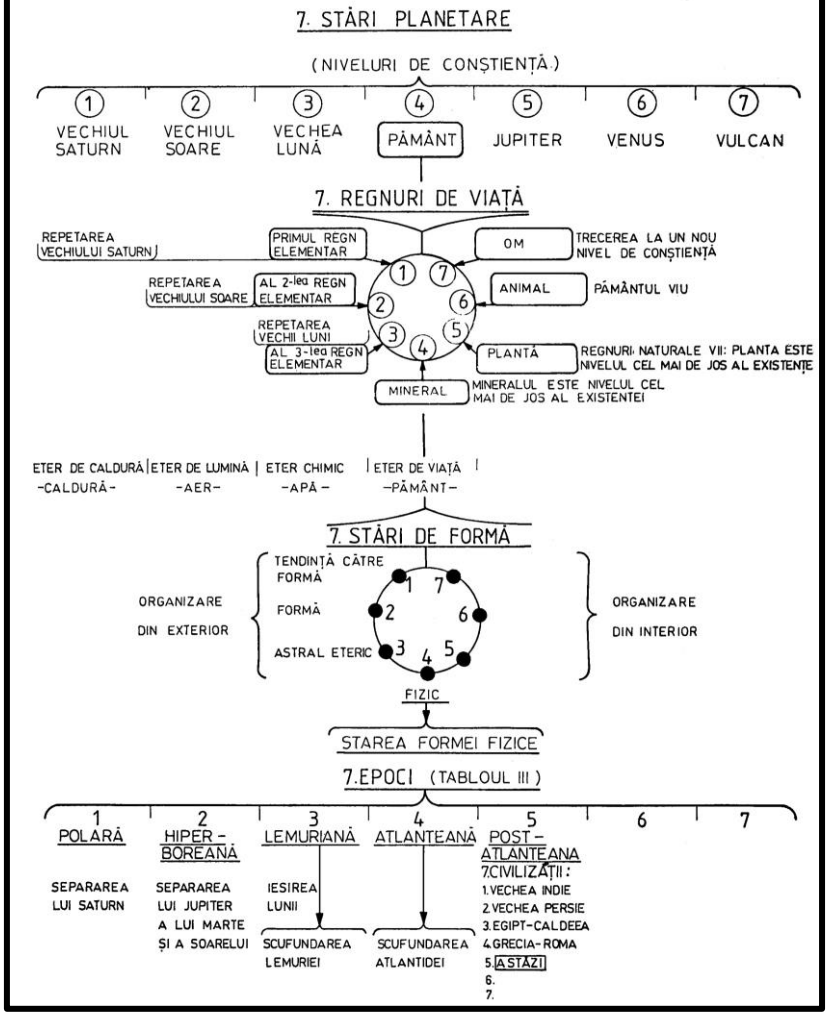
EPOCI DIN ISTORIA PĂMÂNTULUI ȘI PERIOADE GEOLOGICE

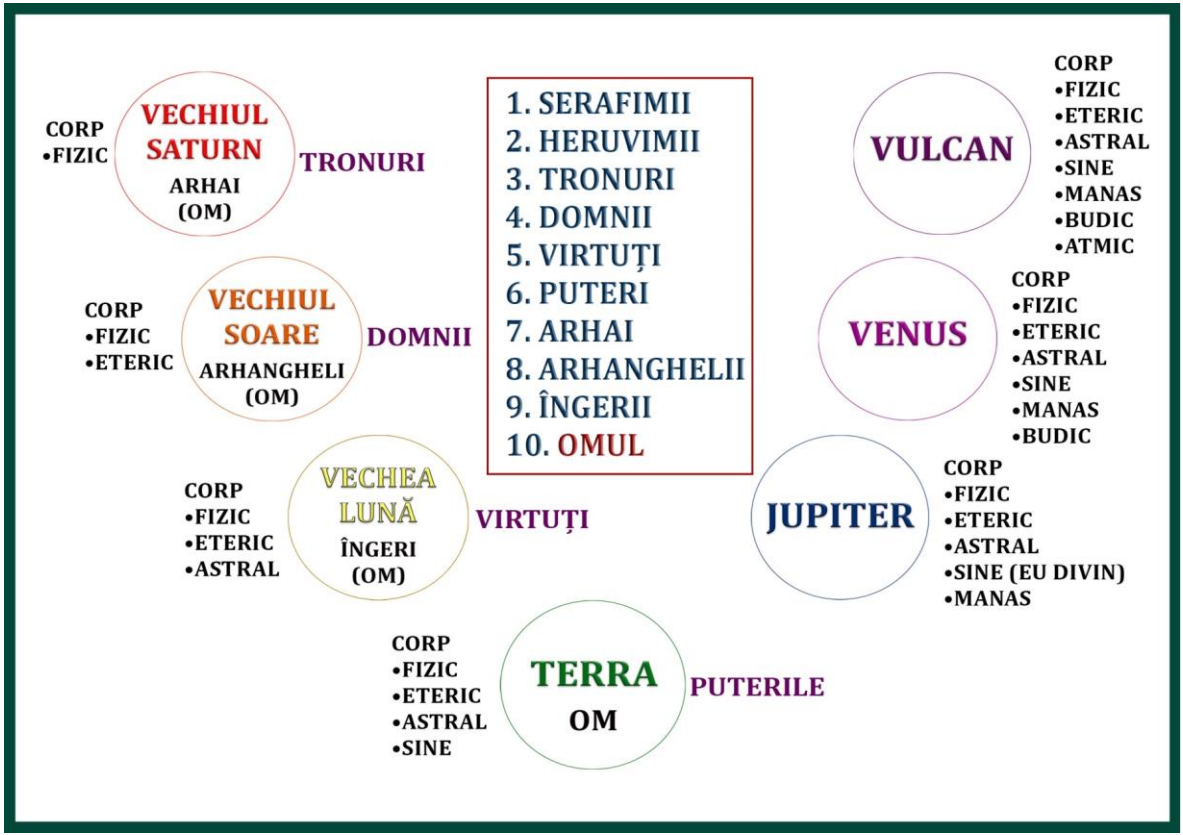
(cf. G. WACHSMUTH – Die Entwicklung der Erde)

REPETAREA FAZELOR MAI VECHI LA UN NIVEL SUPERIOR	ERA	ÎMPĂRȚIREA ÎN EPOCI			FAUNA	FLORA	FORMAREA ȘI STRUCTURA PĂMÂNTULUI
REPETAREA VECHIULUI SATURN	FAZE COSMICE	1. EPOCA POLARĂ		Stadii cosmice preliminare ale formării sistemului solar			
				Formarea sferei și a corpului lui Saturn			Diferențierea prin contracție a sferelor planetare
REPETAREA VECHIULUI SOARE		2. EPOCA HIPERBOREANĂ		Formarea sferei și a corpului lui Jupiter Formarea sferei și a corpului lui Marte Separarea Pământului și a Soarelui Pământul, organism planetar (înglobând și Luna) începe să evolueze în jurul Soarelui			
REPETAREA VECHII LUNI	PALEOZOIC	3. EPOCA LEMURIANĂ	INCEPUT	Epocă vitalizată Biosfera generatoare Diferențierea învelișurilor și a nucleului Archaic	Procese de schimb în atmosferă. Compuși albuminoizi Coloizi – suspensii		Formarea straturilor periferice. Atmosfera (TABLOU IV)
REPETAREA EPOCII POLARE ÎN EPOCA LEMURIANĂ					Primele forme animale și vegetale în atmosfera vitalizată.		Precipitare de substanțe primitive, viitoare roci primare
REPETAREA EPOCII HIPERBOREENE ÎN EPOCA LEMURIANĂ				Diferențierea internă și formarea straturilor Cambrian Silurian Devonian	Nevertebrate marine Trilobiți. Brahiopode. Corali. Pești primitivi Înmulțirea cochiliilor calcaroase	Forme vegetale primitive între două ape, alge, varec. Primele plante de uscat.	Sedimentare. Tendința de formare a unei suprafețe terestre plastice. Atmosferă apoasă și caldă.
MIJLOCUL EPOCII LEMURIENE			MIJLOC	Carbonifer	Amfibii	Ferigi Criptogame Lycopode	Cutarea suprafeței terestre (climat tropical în emisfera nordică)
				Permian Triasic	Reptile	Păduri de conifere	(Tendință puternică dar trecătoare de durificare)
SFÂRȘITUL EPOCII LEMURIENE	MEZOZOIC		SFÂRȘIT	Jurasic	Archeopterix Animale uriașe Saurieni Mamifere inferioare	Ferigi arborescente	Ieșirea Lunii Purificarea atmosferei Puternice transgresiuni marine.
				Cretacic Scufundarea Lemuriei	Păsări cu dinți Saurieni	Primii arbori foioși și plante cu flori angiosperme	Mobilitate reînoită a suprafeței terestre. Scufundarea Lemuriei
EPOCA ATLANTEANĂ	NEOZOIC (CENOZOIC)	4. EPOCA ATLANTEANĂ		1. Paleocen 2. Eocen 3. Oligocen Miocen Pliocen Terțiar	Primele copitate sălbatice. Mamifere superioare Vite Primate	Continuarea diferențierii plantelor până la flora actuală.	Atmosferă caldă încă, dar în curs de răcire. Deformarea plastică a Pământului până în Cuaternar. (TABLOU VII, VIII, IX)
				4. ♍ Diluviu 5. Cuaternar 6. ♍♑ 7. ♏♑ Scufundarea Atlantidei	(Schelete umane) Glaciații (TABLOU X) Nici o nouă specie, însă modificări geografice ale florei și ale faunei.		Glaciații Scufundarea Atlantidei
EPOCA POST-ANTLANTEANĂ		5. EPOCA POST-ATLANTEANĂ		1. ♋ Vechea Indie 2. ♊ Vechea Persie 3. ♉ Egipt-Caldeea 4. ♌ Grecia – Roma 5. ♐ Astăzi 6. ♒ 7. ♑	Actuală	Actuală	Creșterea căldurii și micșorarea căldurii pe Pământ (TABLOU XI)

STADII PRELIMINARE ȘI PERIOADE EVOLUTIVE IN ORGANISMUL COSMIC

(cf. G. WACHSMUTH – Die Entwicklung der Erde)




1. SERAFIMII
2. HERUVIMII
3. TRONURI
4. DOMNII
5. VIRTUȚI
6. PUTERI
7. ARHAI
8. ARHANGHELII
9. ÎNGERII
10. OMUL
VECHIUL SATURN
ARHAI (OM)
TRONURI
CORP •FIZIC
VECHIUL SOARE
ARHANGHELI (OM)
DOMNII
CORP •FIZIC •ETERIC
VECHEA LUNĂ
ÎNGERI (OM)
VIRTUȚI
CORP •FIZIC •ETERIC •ASTRAL
TERRA
OM
PUTERILE
CORP •FIZIC •ETERIC •ASTRAL •SINE
VULCAN
CORP •FIZIC •ETERIC •ASTRAL •SINE •MANAS •BUDIC •ATMIC
VENUS
CORP •FIZIC •ETERIC •ASTRAL •SINE •MANAS •BUDIC
JUPITER
CORP •FIZIC •ETERIC •ASTRAL •SINE (EU DIVIN) •MANAS