RUDOLF STEINER

ENIGMELE FILOSOFIEI

O EXPUNERE SCHIȚATĂ A ISTORIEI ACESTORA

GA 18 - Vol. I

CUPRINS

PREFAȚA EDIȚIEI DIN 1924 5

PREFAȚA EDIȚIEI DIN 1918 10

PREFAȚA EDIȚIEI DIN 1914 14

VOLUMUL I LĂMURIRI PRIVIND LINIILE DIRECTOARE ALE EXPUNERII 18

CONCEPȚIA DESPRE LUME A GÂNDITORILOR GRECI ... 28

VIAȚA GÂNDIRII DE LA ÎNCEPUTUL CRONOLOGIEI CREȘTINE PÂNĂ LA IOAN SCOTUS SAU ERIGENA 74

CONCEPȚIILE DESPRE LUME ÎN EVUL MEDIU 78

CONCEPȚIILE ASUPRA LUMII DIN EPOCA TIMPURIE A DEZVOLTĂRII GÂNDURILOR 87

EPOCA LUI KANT ŞI A LUI GOETHE 121

CLASICII CONCEPȚIEI ASUPRA LUMII ŞI A VIEȚII 192

CONCEPȚII REACȚIONARE ASUPRA LUMII 233

CONCEPȚIILE RADICALE ASUPRA LUMII 260

INDICAȚII BIBLIOGRAFICE 290

PREFAȚA EDIȚIEI DIN 1924

Când, în 1914, cu ocazia apariţiei ediţiei a doua a cărţii mele „Concepţii asupra vieţii şi lumii în secolul al XIX-lea" am dezvoltat-o şi transformat-o în actuala lucrare „Enigmele filosofiei", am vrut, de fapt, să arăt ce se prezintă, din concepţiile asupra lumii ivite în decursul istoriei, pentru cercetătorul de azi, în aşa fel încât, la ivirea enigmelor filosofice în propria lui gândire, acestea să poată fi adâncite cu ajutorul gândurilor cugetătorilor ce s-au perindat în decursul timpurilor în legătură cu aceleaşi enigme. O astfel de adâncire are, pentru cel aflat în cursul dobândirii de cunoştinţe filosofice, un caracter liniştitor.

Năzuinţa propriului său suflet dobândeşte un plus de forţă văzând cum s-a concretizat această năzuinţă şi la oameni cărora viaţa le-a făcut parte de puncte de vedere mai apropiate sau mai depărtate de ale lui. În acest fel am vrut să vin în ajutorul acelora care, ca o completare a propriilor lor căutări, au nevoie de prezentarea drumului istoric parcurs de filosofie în trecut.

O astfel de completare va fi căutată de cei care, urmându-şi propriul lor drum, ar dori să se simtă uniţi cu munca omenirii desfăşurată pe planul spiritual sau care ar vrea să vadă că munca proprie pe planul spiritual îşi are rădăcinile într-o necesitate sufletească într-adevăr generală. Ei pot vedea aceasta în cazul în care le va fi prezentată esenţa concepţiilor asupra lumii în devenirea lor istorică.

Însă o astfel de prezentare are, pentru mulţi cercetători, un caracter oarecum neliniştitor deoarece le trezeşte sentimentul îndoielii. Ei văd cum cugetătorii succesivi se află în dezacord fie cu gânditorii premergători,

fie cu cei de după dânşii. Am dorit să prezint lucrurile în aşa fel încât această neliniște să fie înlăturată printr-un alt sentiment. Să ne îndreptăm atenţia asupra a doi gânditori oarecare. La început antagonismul dintre ei este de-a dreptul stânjenitor. Apoi încercăm să le pătrundem gândirea şi descoperim că unul dintre ei ne îndreaptă atenţia, de fapt, asupra unui domeniu al vieţii cu totul diferit decât celălalt. Să presupunem că unul dintre aceştia a dezvoltat în sinea lui o anumită dispoziţie a sufletului care îi îndreaptă atenţia asupra modului în care se dezvoltă gândurile în activitatea lăuntrică a sufletului. Pentru el devine însă o enigmă faptul că această activitate sufletească lăuntrică ar urma să devină decisivă în procesul de cunoaştere al esenţei lumii exterioare. Acest punct de plecare îşi va imprima specificul său asupra întregii sale gândiri. El va vorbi cu vigoare despre esenţa creatoare a gândirii, astfel că tot ce spune va purta o amprentă idealistă. Un alt gânditor va îndrepta privirile asupra fenomenelor evidente din exterior. Gândurile, cu ajutorul cărora el cuprinde şi ajunge să cunoască aceste fenomene, nu se înfăţişează nicidecum în conştienţa lui cu forţa lor independentă. El va imprima enigmelor lumii o expresie care va conduce la domeniul în care înseşi temeliile universului au un aspect ce aminteşte de lumea senzorială.

Dacă abordăm devenirea istorică a concepţiilor asupra lumii cu anumite premise – care rezultă dintr-o astfel de orientare a gândurilor – în ceea ce priveşte caracterul anihilator reciproc al acestor concepţii, ne putem înălţa cu gândirea proprie până la a descoperi factorul comun care le slujeşte ambelor de suport.

Hegel şi Haeckel, comparaţi între ei, prezintă la prima vedere cel mai desăvârşit antagonism. Adâncindu-ne în opera lui Hegel, vom putea parcurge împreună cu el

drumul unui om ce trăieşte cufundat cu totul în gânduri. El percepe gândul ca pe ceva ce îi preface propria fiinţă în realitate. Văzându-se în faţa naturii, el se întreabă: ce relaţie are, de fapt, natura cu lumea gândului? Ne vom putea asocia gândirii sale dacă vom intui caracterul relativ îndreptăţit şi rodnic al unei astfel de dispoziţii sufleteşti. Aprofundându-l pe Haeckel, vom putea reparcurge şi cu dânsul o porţiune a drumului urmat de el. El poate vedea numai cum este şi cum se transformă ceea ce este accesibil simţurilor. În această existenţă şi transformare percepe el ceea ce poate fi, pentru el, realitatea. El era satisfăcut numai când putea încadra întregul om – până sus, în activitatea gândirii – în această *existenţă* şi transformare. Indiferent de faptul că Haeckel l-ar considera pe Hegel drept un om care manipulează noţiuni nefondate, fără a lua în considerare realitatea, sau că Hegel – dacă ar fi ajuns să-l cunoască – ar fi văzut în Haeckel o personalitate ce şi-a pierdut facultatea de a vedea existenţa reală, cel ce se poate cufunda în ambele moduri de a gândi, va afla la Hegel posibilitatea întăririi gândirii autonome, iar la Haeckel capacitatea de a observa, printre formaţiile eterogene ale naturii, relaţii care pun gândirii umane întrebări semnificative. Puşi în acest fel unul lângă celălalt şi comparaţi, Hegel şi Haeckel nu pot genera în noi nici o îndoială neliniştitoare, ci ne vor permite să recunoaştem din câte direcţii diferite lăstăreşte viaţa.

Din astfel de consideraţiuni a rezultat poziţia de pe care mi-am elaborat expunerea problemelor. Nu am urmărit atenuarea antagonismelor ce au însoţit desfăşurarea în istorie a dezvoltării concepţiilor despre lume, dar am vrut să evidenţiez şi ceea ce este valabil în cadrul contradicţiilor întâlnite.

Numai cineva care nu ar putea recunoaşte rodnicia unei astfel de tratări a ceea ce este pozitiv mi-ar putea reproşa – după părerea mea – faptul că tratez în această carte pe Hegel şi Haeckel astfel încât în lucrările lor este evidenţiat numai ceea ce acţionează în mod pozitiv şi nu negativ.

Aş mai adăuga câteva cuvinte despre ceva ce nu se referă direct la cele expuse în această carte, care însă se leagă cu conţinutul ei. Prezenta carte este una dintre lucrările mele folosită ca exemplu de persoane care vor să descopere contradicţii în evoluţia concepţiei mele despre lume. Cu toate că ştiu că la originea observaţiilor critice respective se află cu totul altceva decât intenţia de a căuta adevărul, doresc totuşi să spun ceva şi referitor la aceste afirmaţii. Se spune, bunăoară, că în capitolul despre Haeckel se foloseşte un ton de parcă textul respectiv ar fi fost scris de cel mai convins şi ortodox haeckelian. Însă cel ce va citi cele scrise tot în această carte despre Hegel, cu greu va mai putea menţine o astfel de afirmaţie. Privind însă lucrurile în mod superficial, s-ar părea că un om care s-a exprimat la adresa lui Haeckel aşa cum am făcut-o eu în această carte a trebuit să treacă printr-o metamorfoză spirituală totală, dacă, ulterior, a publicat cărţi ca: ***Ştiinţa ocultă***, ***Cum se dobândesc cunoştinţe despre lumile superioare?*** ş.a.m.d.

Însă acest lucru va fi apreciat într-un mod just numai dacă se va ţine seama de faptul că lucrările ulterioare – care le contrazic în aparenţă pe cele anterioare – au fost generate, de fapt, de una şi aceeaşi concepţie spirituală despre lumea spiritului. Cel ce vrea să aibă sau să păstreze o astfel de concepţie va trebui să-şi dezvolte capacitatea integrării sale absolut obiective în tot ceea ce cercetează, suprimând, concomitent, orice sentiment de simpatie sau

antipatie proprie faţă de obiectul cercetării sale. Expunând gândirea haeckeliană, el va trebui să se poată transpune cu adevărat în acest mod de gândire. Tocmai din această capacitate de transpunere în ceva aflat în afara lui va extrage facultatea intuirii spirituale. Modul meu de a expune şi de a compara diferitele concepţii asupra lumii îşi are originea în orientarea mea în direcţia unei concepţii spirituale. Dacă cineva ar vrea numai să teoretizeze într-un sens sau altul despre spirit, acela nu trebuie să se fi transpus nicicând în modul de gândire materialist. El se va putea mulţumi cu citarea tuturor argumentelor justificate împotriva materialismului, dirijându-şi expunerea privind această concepţie în aşa fel încât să dezvăluie fondul tuturor afirmaţiilor nejustificate. Însă dacă cineva ar vrea să acţioneze în sensul concepţiei spirituale, va trebui să poată gândi cu idealistul în mod idealist, iar cu materialistul în mod materialist. Pentru că numai în acest fel se va activa în el acea însuşire a sufletului care se poate implica în concepţia spirituală asupra lucrurilor.

S-ar putea însă replica: printr-o astfel de tratare a celor expuse, cartea îşi pierde caracterul unitar. Este o părere pe care nu mi-o însuşesc. Evenimentele istorice sunt redate cu atât mai fidel cu cât sunt lăsate să vorbească mai mult ele însele. Iar în ceea ce priveşte combaterea sau transformarea materialismului într-o imagine caricaturală, aşa ceva nu poate fi menirea unei expuneri istorice. Pentru că el are justificarea sa chiar dacă este limitată. Nu ne vom afla pe un drum greşit dacă vom expune în mod materialist evenimentele condiţionate material; vom ajunge însă pe un drum greşit numai dacă nu vom înţelege că urmărirea interacţiunilor materiale călăuzeşte până la urmă, inevitabil, la intuirea spiritului. A susţine că creierul nu este condiţia fundamentală, fără de care nu poate exista o

gândire îndreptată asupra a ceea ce este accesibil simţurilor, este o rătăcire; o altă rătăcire este aceea de a considera că spiritul nu este creatorul creierului, prin care el se revelează în lumea fizică prin formarea gândurilor.

Goetheanum, în Dornach, lângă Basel.
Noiembrie 1923
Rudolf Steiner

PREFAŢA EDIŢIEI DIN 1918

Gândurile care au generat şi care alcătuiesc substanţa expunerilor făcute în această carte sunt menţionate în prefaţa ediţiei din 1914, care urmează după prezenta. La cele spuse atunci, aş dori să mai adaug ceva ce se află în legătură cu o întrebare care trăieşte mai mult sau mai puţin conştient în sufletul tuturor celor care iau în mână o carte privind „Enigmele filosofiei". Este întrebarea referitoare la relaţia existentă între consideraţia filosofică şi *viaţa* nemijlocită. Oricare gând filosofic, ce nu este pretins de viaţa însăşi, este condamnat să rămână steril, chiar dacă mai reuşeşte să atragă, un timp oarecare, pe ici pe colo, câte un om dotat cu înclinaţii spre meditare. Un gând rodnic trebuie să-şi aibă rădăcinile în procesele evoluţiei pe care le parcurge omenirea în cursul devenirii sale istorice. Dacă cineva vrea să descrie istoria dezvoltării gândirii filosofice dintr-un anumit punct de vedere, el nu se poate lăsa condus decât de astfel de gânduri cerute de viaţă. Acestea trebuie să fie gânduri care, transpuse în atitudinea faţă de viaţă, să-l pătrundă pe om în aşa fel încât acesta să afle în ele forţa necesară dirijării cunoaşterii sale, precum şi să-i poată fi sfetnici şi ajutoare de nădejde în rezolvarea problemelor existenţei sale. Concepţiile filosofice asupra lumii au luat

naştere tocmai pentru că omenirea are nevoie de astfel de gânduri. Dacă cerinţelor vieţii cotidiene li s-ar putea face faţă şi fără astfel de gânduri, atunci omul nu ar mai fi fost nicicând motivat lăuntric pentru a se gândi la „Enigmele filosofiei". O epocă pătrunsă de aversiune faţă de o astfel de gândire demonstrează, prin aceasta, numai că nu simte nevoia organizării *vieţii* omului în aşa fel, încât aceasta să se manifeste, în toate direcţiile, conform misiunii sale. Însă această aversiune se răzbună ulterior în decursul evoluţiei omului, căci, în astfel de epoci, viaţa rămâne sărăcăcioasă. Dar oamenii nu remarcă această sărăcie spirituală, pentru că nu vor să ştie nimic despre nevoile lor sufleteşti care sunt totuşi prezente în adâncimile fiinţei lor, nevoi pe care ei refuză să le satisfacă. O epocă următoare scoate apoi la iveală aceste neîmpliniri. Nepoţii descoperă, în aspectul vieţii lor necorespunzătoare, deficienţe pricinuite de omisiunile bunicilor lor. Neîmplinirea epocii anterioare devine evidentă prin forma nedesăvârşită a vieţii din epoca în care trăiesc nepoţii. Filosofia trebuie să acţioneze în viaţa luată în *integralitatea* ei; este adevărat că împotriva acestei necesităţi se poate păcătui; dar păcatul produce în mod necesar efecte.

Mersul dezvoltării gândirii filosofice, existenţa „Enigmelor filosofiei", le vom înţelege numai dacă vom intui sarcina care revine cercetării filosofice a lumii în vederea asigurării unei existenţe umane depline. Un astfel de sentiment a fost cel care m-a determinat să scriu despre evoluţia „Enigmelor filosofiei". Descriind această evoluţie, am încercat să scot în evidenţă faptul că acest sentiment este lăuntric justificat.

În cugetul unora dintre cititorii acestei cărţi va exista a priori o reţinere în legătură cu acest sentiment, care are *aparenţa* unui fapt real. Cercetarea contemplativ-filosofică a

lumii trebuie să fie o necesitate vitală: şi totuşi, în decursul dezvoltării sale, gândirea omului nu ne oferă rezolvări univoce ale „Enigmelor filosofiei", ci dimpotrivă, sunt formulate diferite soluţii care se află între ele într-o aparentă şi totală contradicţie. Există multe lucrări de istorie care ar vrea să facă inteligibile – printr-o prezentare exterioară a dezvoltării – contradicţiile acumulate. Însă ele nu conving. Evoluţia trebuie luată mult mai serios în considerare decât se face de obicei, dacă vrem să ne clarificăm în acest domeniu. Trebuie să ajungem la recunoaşterea faptului că nu poate exista nici un fel de gând apt să rezolve o dată pentru totdeauna, într-un mod exhaustiv, enigmele lumii. În gândirea umană are loc mai de grabă un proces conform căruia o idee dobândită devine curând o enigmă nouă. Cu cât o idee este mai importantă, cu cât aruncă mai multă lumină într-o anumită epocă, cu atât devine ea mai enigmatică, mai discutabilă şi mai discutată într-o epocă următoare. Cel ce vrea să considere istoria dezvoltării gândirii umane într-un mod realist trebuie să fie capabil de a admira măreţia ideii unei epoci, dar totodată de a manifesta aceeaşi însufleţire şi atunci când, într-o epocă ulterioară, va vedea aceeaşi idee dezvăluindu-şi întreaga ei imperfecţiune. El trebuie să fie în stare a gândi chiar despre o concepţie care este şi a lui că, în viitor, ea va fi înlocuită cu o alta, de natură cu totul diferită. Însă acest gând nu trebuie să-l abată de la deplina recunoaştere a „justeţii" concepţiei cucerite de dânsul. Mentalitatea care consideră că ideile anterioare ar fi scoase din circulaţie prin alte idei mai „perfecte", nu ajută cu nimic la înţelegerea evoluţiei filosofice a omenirii. Am încercat să înţeleg mersul evoluţiei gândirii umane prin pătrunderea sensului pe care-l are combaterea filosofică a concepţiei unei epoci anterioare de către concepţia epocilor următoare. Ideile rezultate dintr-o

astfel de înţelegere, le-am formulat în explicaţiile introductive din capitolul „Indicaţii orientative asupra liniilor directoare ale expunerii". Aceste idei sunt de aşa natură, încât în mod firesc trebuie să întâmpine o anumită rezistenţă. La o primă vedere, ele apar ca şi cum ar fi fost consecinţa unei „întâmplări", iar apoi aş fi vrut să forţez expunerea întregii istorii a filosofiei într-un mod fantezist. Nu pot face altceva decât să sper că până la urmă se va descoperi totuşi că aceste idei nu au fost elaborate anterior şi impuse cu forţa apoi procesului de dezvoltare a filosofiei, ci că ele au fost obţinute în acelaşi fel cum îşi află şi biologul legile sale. Ele au rezultat din *observarea* evoluţiei gândirii filosofice. Şi nimeni nu are dreptul de a recuza rezultatele unei cercetări numai pe motivul că ar contrazice unele idei preconcepute, considerate a fi singurele juste, elaborate sub influenţa unei anumite înclinaţii a propriei gândiri. Superstiţia – căci păreri ca cele ce urmează se învederează a fi chiar nişte superstiţii – cum că în cadrul devenirii istorice a omenirii *nu* ar putea exista forţe care se revelează într-un mod specific, în decursul unor epoci clar delimitate, şi care în mod logic şi raţional domină pline de viaţă evoluţia gândurilor omeneşti, va fi opusă expunerii mele. Forma şi conţinutul celor spuse de mine mi s-au impus ca urmare a faptului că observarea evoluţiei gândirii umane mi-a demonstrat tocmai existenţa unor astfel de forţe; dar şi pentru că această observare mi-a arătat că istoria filosofiei devine o ştiinţă abia atunci când nu se mai dă speriată înapoi de la recunoaşterea existenţei unor astfel de forţe.

Mi se pare că *în prezent* este posibil să dobândeşti faţă de „Enigmele filosofiei" o atitudine rodnică pentru viaţă numai dacă cunoşti forţele care au dominat epocile trecute. Mai mult decât în cazul altei ramuri a cercetării istorice, când este vorba de istoria gândirii umane, singura

posibilitate a înţelegerii ei juste constă în a lăsa ca prezentul să crească de la sine din trecut. Pentru că temelia înţelegerii, care proiectează asupra trecutului o lumină justă, se află în cuprinderea cu mintea a acelor idei care corespund cerinţelor prezentului. Celui care nu poate dobândi un punct de vedere al concepţiei sale asupra lumii corespunzător forţelor care pun în mişcare propria lui epocă, va trebui să-i rămână în mod firesc ascuns şi sensul vieţii spirituale din trecut. Nu vreau să decid aici dacă în vreun alt domeniu al cercetării istorice ar putea exista o expunere rodnică fără să asocieze cel puţin o *perspectivă* asupra conjuncturii prezentului. Însă, în domeniul istoriei gândirii, o astfel de expunere nu poate fi decât sterilă. Pentru că în cazul acesteia, subiectul examinat trebuie să se afle în mod obligatoriu în legătură directă cu viaţa. Iar această viaţă, în care gândul devine *practică de viaţă*, poate fi numai cea a prezentului.

În cele de mai sus am dorit să caracterizez sentimentele care au generat prezenta expunere a „Enigmelor filosofiei". Scurtul răstimp scurs de la apariţia ultimei ediţii nu oferă nici un motiv pentru efectuarea vreunei modificări sau adăugiri suplimentare.

Mai 1918
Rudolf Steiner

PREFAŢA EDIŢIEI DIN 1914

Când m-am apucat de redactarea lucrării „Concepţii asupra vieţii şi lumii din secolul al XIX-lea", carte care a şi apărut în anul 1901, nu aveam intenţia să scriu, la începutul secolului nostru, o „carte ocazională". Propunerea ce mi s-a făcut, de a colabora la editarea unei culegeri de lucrări, n-a însemnat pentru mine nimic mai mult decât un imbold venit

din afară în vederea sintetizării unor rezultate dobândite de mine mai demult, pentru uzul meu personal, în legătură cu evoluţia filosofiei de la Kant încoace, rezultate pe care tocmai mă străduiam să le public. Când a devenit necesară reeditarea acestei cărţi, după ce conţinutul ei mi s-a perindat din nou prin faţa ochilor, mi s-a format convingerea că ceea ce fusese de fapt urmărit cu ocazia primei redactări putea fi atins şi concretizat numai printr-o lărgire esenţială a expunerii făcute cu acea primă ocazie. Mă limitasem atunci numai la caracterizarea ultimilor o sută treizeci de ani de dezvoltare a filosofiei. O astfel de limitare era justificată, pentru că dezvoltarea respectivă cuprinde în sine într-adevăr ceva complet, ceva rotunjit, care putea fi caracterizat chiar şi dacă nu s-ar fi scris o „carte a secolului". Însă concepţiile filosofiei acestei ultime epoci vieţuiau latent în sufletul meu ca nişte sunete fundamentale, în aşa fel încât, expunând probleme filosofice, le simţeam cum reverberau împreună cu încercările mele de a rezolva problemele filosofice legate de evoluţia de la începuturi a concepţiilor asupra lumii. Acest sentiment s-a intensificat şi permanentizat când am trecut la prelucrarea vechii ediţii. Iată, în acest fel, a fost indicat motivul pentru care s-a renunţat la reeditarea vechii cărţi, şi s-a trecut la elaborarea uneia noi. Esenţa conţinutului vechii cărţi a fost de fapt păstrată întru totul, s-a mai adăugat însă ca introducere o scurtă expunere asupra evoluţiei filosofiei începând din veacul al şaselea de dinainte de Christos, urmând ca, în volumul al doilea, caracterizarea filosofiilor să fie continuată până în prezent. În plus, scurtele observaţii de la sfârşitul celui de-al doilea volum, care purtaseră anterior titlul de „Perspective", vor fi reformulate printr-o expunere mai detaliată a perspectivelor cunoaşterii filosofice actuale. S-ar putea face, firește, unele obiecţii împotriva compunerii

actuale a cărţii, pentru că volumul expunerilor iniţiale nu a fost redus, iar în ceea ce îi priveşte pe filosofii din veacul al şaselea de dinainte de Christos până la cei din secolul al nouăsprezecelea de după Christos, aceştia au fost prezentaţi numai în rezumate extrem de scurte. Însă pentru că ţelul meu *nu este numai* acela de a prezenta un scurt rezumat al istoriei problemelor filosofice, ci de a vorbi despre aceste probleme şi de încercările de a le soluţiona tocmai prin examinarea lor istorică, am considerat că este just să rezerv o desfăşurare mai amănunţită a prezentării pentru ultima perioadă analizată. Felul în care au fost considerate şi prezentate aceste probleme de filosofii secolului al XIX-lea este încă apropiat de acela al curentelor de gândire obişnuite şi de necesităţile filosofice actuale. Ceea ce a precedat semnifică pentru viaţa sufletească actuală ceva asemănător numai în măsura în care aruncă lumină asupra ultimei perioade. „Perspectivele" de la sfârşitul celui de al doilea volum au izvorât din aceeaşi năzuinţă de a dezvolta filosofia însăşi prin expunerea istoriei filosofiei.

S-ar putea să fie resimţită ca o lipsă, absenţa din această carte a unor amănunte, cum ar fi bunăoară părerile lui Hobbes sau a multor altora, şi care ar putea fi aflate fără nici o dificultate în orice „Istorie a filosofiei". Scopul meu nu era însă citarea tuturor părerilor filosofice, ci expunerea desfăşurării evoluţiei problemelor filosofice. În cadrul unei astfel de expuneri, citarea unei păreri filosofice ivite pe parcursul istoriei ar fi nepotrivită dacă esenţialul părerii respective se află caracterizat într-un alt context.

Celui ce ar vrea să descopere în această carte o dovadă în plus cum că în decursul anilor mi-aş fi „modificat" propriile mele concepţii, aceluia desigur că nu-i voi putea scoate din cap o astfel de „părere" nici atrăgându-i atenţia asupra faptului că expunerea sistemelor filosofice făcută de

mine în ediţia primă a lucrării „Concepţii asupra vieţii şi lumii” – cu toate că între timp a fost mult *dezvoltată şi adăugită* – a fost înglobată *nemodificat*, cuvânt cu cuvânt, în noua ediţie. Modificările neînsemnate care apar în unele locuri izolate, mi-au părut a fi necesare nu pentru că aş fi simţit nevoia – după cincisprezece ani – să expun câte ceva altfel decât anterior, ci pentru că am descoperit că modificarea parţială a modului de a mă exprima este impusă de contextul mai larg în care apar în noua carte unele idei, în timp ce în ediţia anterioară nu era încă vorba de evidenţierea unei astfel de conjuncturi. Vor exista însă desigur întotdeauna unii oameni care în scrierile succesive ale unui autor ar dori să descopere cu plăcere contradicţii, evident din cauză că nu pot sau nu vor să ia în considerare într-un mod just *dezvoltarea*, ce nu poate fi trecută cu vederea, a năzuinţei de a cunoaşte a unei astfel de personalităţi. Faptul că în cadrul unei astfel de dezvoltări, câte ceva se spune în alt mod decât anterior, nu înseamnă neapărat o contradicţie, ci se datorează dezvoltării vii a unei personalităţi. Pentru a nu fi traşi la răspundere – de oameni care ignoră acest lucru – şi a nu fi învinuit de schimbarea părerilor, ar trebui să se repete mereu aceleaşi idei.

Aprilie 1914
Rudolf Steiner

VOLUMUL I
LĂMURIRI PRIVIND LINIILE DIRECTOARE ALE EXPUNERII

Dacă urmărim munca spirituală depusă de oameni pentru dezlegarea enigmelor lumii şi a problemelor vieţii, vom vedea că sufletului aflat în contemplare i se impun mereu cuvintele înscrise pe frontispiciul templului lui Apollo, ca o maximă: „*Cunoaşte-te pe tine însuţi*". Faptul că la reprezentarea acestor cuvinte sufletul omului poate resimţi o anumită influenţă, constituie temelia unei concepţii despre lume. Fiinţa unui organism viu poartă în sinea ei necesitatea perceperii senzaţiei de foame; însă pe o anumită treaptă a evoluţiei sale fiinţa sufletului uman mai produce o necesitate asemănătoare, care se exprimă prin nevoia de a prelua de la viaţă un bun de natură spirituală care corespunde cerinţei interioare sufleteşti ca alimentul foamei: „Cunoaşte-te pe tine însuţi". Această simţire poate acţiona atât de profund asupra sufletului încât el trebuie să gândească: Sunt *cu adevărat* om abia după ce în lăuntrul meu voi dezvolta o relaţie cu lumea care-şi are caracteristica sa fundamentală exprimată prin dictonul „Cunoaşte-te pe tine însuţi". Sufletul poate ajunge până acolo încât să considere această simţire ca *trezirea* sa din visul vieţii pe care l-a parcurs anterior trăirii străbătută de acest sentiment.

În prima parte a vieţii sale omul se dezvoltă în aşa fel încât i se întăreşte puterea memoriei cu ajutorul căreia, în viaţa de mai târziu, îşi aminteşte de întâmplările prin care a trecut până la un anumit punct al perioadei copilăriei sale. Ceea ce s-a întâmplat *înainte* de acest punct este perceput de el ca vis al vieţii din care s-a trezit. Sufletul omului n-ar fi

ceea ce trebuie să fie dacă din trăirile confuze ale copilăriei n-ar răsări şi creşte această capacitate a memoriei. Pe o treaptă mai elevată a existenţei sale, omul poate gândi într-un mod asemănător la trăirea stării „Cunoaşte-te pe tine însuţi". El poate simţi că nu tot ce este reprezintă vieţuiri ale sufletului corespund înclinaţiilor sale, care nu se trezesc din visul vieţii prin această trăire.

Diferiţi filosofi au subliniat în repetate rânduri că sunt puşi în încurcătură când trebuie să răspundă la întrebarea: „Ce este filosofia în adevăratul sens al cuvântului?". Un lucru este însă cert, că în filosofie trebuie văzută o formă deosebită de a da satisfacţie acelei necesităţi sufleteşti umane care-şi stabileşte revendicarea prin „Cunoaşte-te pe tine însuţi". Putem cunoaşte existenţa acestei revendicări după cum ştim ce este foamea, cu toate că am ajunge poate în încurcătură dacă ar trebui să formulăm o explicaţie, satisfăcătoare pentru toţi oamenii, a senzaţiei de foame.

O idee de acest fel s-a manifestat în sufletul lui Fichte, când a spus: „Omul îşi alege filosofia în funcţie de propriile sale însuşiri". Încurajaţi de astfel de gânduri, ne putem apropia de examinarea încercărilor făcute în decursul istoriei pentru aflarea unei rezolvări mulţumitoare a enigmelor filosofiei. În aceste încercări vom descoperi apoi relevări ale însăşi entităţii umane. Pentru că deşi – atunci când vrea să vorbească în calitate de filosof – omul caută să reducă la tăcere propriile sale interese, totuşi, într-o concepţie filosofică apare cu totul nemijlocit ceea ce poate face din sine însăşi *personalitatea umană* prin desfăşurarea forţelor sale primordiale proprii.

Din acest punct de vedere, cercetarea realizărilor filosofice în problema enigmelor lumii poate trezi anumite speranţe. Se poate adică trage concluzia că prin aceste cercetări se obţin anumite rezultate în legătură cu natura

evoluţiei sufletului omenesc. Iar autorul acestei cărţi crede că în decursul studierii concepţiilor filosofice apusene a obţinut astfel de rezultate. I s-a dezvăluit existenţa a patru epoci, ce pot fi deosebite cu claritate în cadrul dezvoltării străduinţelor filosofice ale omenirii. Autorul a trebuit să stabilească diferenţe între aceste epoci, tot atât de caracteristic exprimate pe cât de clar sunt definite deosebirile dintre speciile unui regn al naturii. Aceasta l-a călăuzit la recunoaşterea faptului că istoria dezvoltării filosofice a umanităţii aduce dovada existenţei unor impulsuri obiective, care se dezvoltă pe măsura trecerii timpului cu totul independent de voinţa oamenilor. Ceea ce oamenii produc în calitate de filosofi apare ca manifestarea dezvoltării acestor impulsuri care acţionează în subsolul istoriei exterioare. Se impune convingerea că un astfel de rezultat este obţinut prin cercetarea *imparţială* a realităţilor istorice, la fel cum poate decurge şi cunoaşterea unor legi ale naturii din observarea atentă a fenomenelor naturii. Autorul acestei cărţi crede că nu a fost ademenit de nici un fel de părere preconceptă de construire arbitrară a devenirii istorice, ci că faptele *constrâng* la recunoaşterea rezultatelor de felul celor amintite mai sus.

Este evident că dezvoltarea străduaniilor filosofice umane permite împărţirea în epoci istorice, fiecare având o durată de şapte până la opt secole. În fiecare dintre aceste epoci, sub aparenţa istoriei exterioare acţionează un alt impuls spiritual, care iradiază oarecum personalitatea umană în interior, impuls care, prin propria sa evoluţie, atrage după sine progresul filosofării umane.

Din cuprinsul cărţii urmează să reiasă modul cum vorbesc faptele reale în favoarea delimitării acestor epoci. În măsura în care îi va fi posibil, autorul doreşte să lase să vorbească înseşi faptele. În prezentul capitol sunt

prezentate numai unele linii directoare care *nu au stat* la baza cercetării care a condus la scrierea acestei cărţi, *ci care s-au conturat ca rezultat* al acestei cercetări.

Ar putea exista părerea că locul potrivit al acestor „linii directoare" ar fi abia la sfârşitul cărţii, pentru că veridicitatea lor ar rezulta numai din conţinutul celor spuse anterior. Ele trebuie totuşi să preceadă ca o *comunicare provizorie*, deoarece justifică structurarea lăuntrică a întregii expuneri. Căci, deşi aceste linii directoare au rezultat pentru autorul cărţii ca o concluzie a cercetărilor întreprinse, ele se aflau totuşi în mod firesc în spiritul său încă înaintea expunerii conţinutului cărţii, fiind decisive pentru scrierea ei. Pentru cititor poate fi însă important să nu afle abia la sfârşitul unei cărţi *de ce* şi-a expus autorul opiniile sale într-un anumit fel, ci de a-şi putea formula deja în timpul citirii o părere asupra modului autorului de a-şi expune opiniile din punctul său de vedere. Totuşi, aici nu va fi comunicat decât ceea ce este luat în considerare pentru structurarea interioară a expunerilor.

Prima epocă a dezvoltării ideilor filosofice începe în antichitatea elenă. Ea poate fi urmărită istoric-retrospspectiv cu claritate până la Pherekydes din Syros şi Thales din Milet, terminându-se o dată cu ivirea timpurilor în care avea loc întemeierea creştinismului. Aspiraţia spirituală a omenirii manifestă în această epocă un caracter fundamental deosebit de cel al timpurilor precedente. Este epoca în care gândirea omului se află în curs de trezire. Anterior, sufletul uman vieţuia în reprezentări metaforice (simbolice) despre lume şi existenţă. Oricât am vrea să le dăm dreptate celor ce ar dori să vadă o viaţă a gândirii filosofice anterioară timpurilor dinaintea grecilor, totuşi, o cercetare imparţială nu ne permite s-o facem. Începutul filosofiei formulate în gânduri adevărate trebuie să fie plasat

în Grecia. Ceea ce în contemplările orientale şi egiptene pare a fi asemănător unor elemente ale gândirii nu este, la un examen temeinic, decât imagine, simbol. Năzuinţa de a recunoaşte interdependenţele existente în lume prin ceea ce ar putea fi numit, în prezent, gânduri, s-a născut în Grecia. Atâta timp cât sufletul omului îşi reprezintă fenomenele lumii prin imagini, el se simte încă intim legat de ele. Sufletul se simte ca fiind o parte a organismului universal şi nu ca o entitate independentă de acest organism. Când gândul se trezeşte în lipsa sa de imagine, el resimte separaţia dintre suflet şi lume. Gândul devine educatorul său spre independenţă. Dar grecul vieţuieşte gândul altfel decât omul actual. Acesta este un fapt trecut, de obicei, cu vederea. Grecul simţea gândul aşa cum simţim astăzi o percepţie senzorială, aşa cum resimţim „roşu" sau „galben". Aşa cum atribuim astăzi unui „obiect" perceperea culorii sale sau a sunetelor emise de el, la fel vedea grecul gândul *în şi prin* lumea obiectelor. Din această cauză gândul mai rămâne în acest timp legătura care uneşte sufletul cu lumea. Desfacerea sufletului de lume abia începe, încă nu este desăvârşită. De fapt, sufletul vieţuieşte gândul în sinea lui; însă el trebuie să accepte că l-a primit din lume, din care cauză el se poate aştepta ca trăirea gândului să-i dezvăluie enigmele lumii. În cadrul unei astfel de trăiri a gândului se desăvârşeşte dezvoltarea filosofiei, care începe cu Pherekydes şi Thales, atinge punctul culminant prin Platon şi Aristotel, pentru ca după aceea să decadă, aflându-şi sfârşitul în timpul întemeierii creştinismului. Din temeliile dezvoltării spirituale, viaţa gândului se revarsă în sufletele umane, generând în ele concepţii filosofice, care le educă să-şi resimtă independenţa faţă de lumea exterioară.

În timpul creştinismului incipient începe o nouă epocă. Sufletul omului nu mai poate simţi gândul ca percepţie

venită din lumea exterioară. El simte acum gândul ca pe un produs al propriei sale fiinţe (lăuntrice). Un impuls, cu mult mai puternic decât era viaţa gândului, radiază din temeliile devenirii spirituale şi pătrunde înlăuntrul sufletului. Conştienţa de sine se trezeşte abia acum în omenire, într-un mod care corespunde esenţei propriu-zise a acestei conştienţe de sine. Ceea ce fusese trăit de oameni anterior, a fost numai prevestirea a ceea ce urma să fie denumit conştienţa de sine trăită lăuntric în sensul cel mai profund. Se poate nutri speranţa că cercetarea viitoare a dezvoltării spirituale va denumi perioada indicată mai sus „timpul trezirii conştienţei de sine". În adevăratul sens al cuvântului, de-abia acum devine omul conştient de întreaga dimensiune a vieţii sufletului său ca „Eu". Spiritele filosofice ale acelui timp resimt întreaga pondere a acestui fapt mai degrabă într-un mod confuz. Acest caracter confuz îi este imprimat năzuinţei filosofice aproximativ până la apariţia lui Scotus Erigena (m. 877 d. Chr.). Filosofii acestui timp se cufundă cu gândirea lor filosofică în întregime în reprezentarea religioasă. Prin această reprezentare, sufletul omului – care datorită trezirii conştiinţei de sine se vede pus cu totul pe propriile sale picioare – caută să dobândească conştienţa propriei sale integrări în viaţa macroorganismului lumii. Gândul devine un simplu mijloc de exprimare a concepţiei, dobândite din izvoare religioase, asupra raportului dintre sufletul omului şi Univers. Inclus în această concepţie, hrănit de reprezentarea religioasă, viaţa gândului creşte ca germen vegetal din sânul pământului, până răsare din acesta. În filosofia elenă, viaţa gândului îşi dezvoltă propriile sale forţe; ea călăuzeşte sufletul omului până la resimţirea independenţei sale; atunci, din subsolul spiritului irumpe înlăuntrul omenirii ceea ce este de o cu totul altă natură decât viaţa gândului, adică ceea ce împlineşte sufletul cu o

trăire lăuntrică nouă, ceea ce îi permite să conştientizeze că este o lume proprie bazată pe propriul ei centru de greutate. Conştienţa de sine este la început *trăită, încă nu este cuprinsă cu gândul*. În căldura conştienţei religioase, gândul se dezvoltă în taină mai departe. În acest fel se derulează primele şapte până la opt secole de după întemeierea creştinismului.

Epoca următoare prezintă un caracter cu totul diferit. Filosofii de frunte simt cum reînvie forţa vieţii gândului. Sufletul omenesc a consolidat lăuntric independenţa trăită de-a lungul secolelor. El începe să se întrebe: oare ce este de fapt însuşirea lui primordială, şi descoperă că aceasta este viaţa gândului. Toate celelalte îi sunt date dinafară; însă gândul îl produce din temeliile propriei sale individualităţi, astfel că, în decursul acestei operaţiuni, sufletul omului este prezent cu întreaga lui conştienţă. În sufletul omului se naşte imboldul dobândirii prin gânduri a unei cunoaşteri cu ajutorul căreia se poate lămuri în ceea ce priveşte raportul său cu lumea. Cum se poate exprima în viaţa gândului ceva ce nu este născocit numai de suflet? Aceasta devine întrebarea care îi preocupă cel mai mult pe filosofii de atunci. Curentele spirituale ale nominalismului, realismului, scolasticii, misticii medievale: ele sunt cele care dezvăluie caracterul fundamental al filosofiei epocii respective. Sufletul omului încearcă să dovedească caracterul real al vieţii gândului.

După derularea celei de a treia epoci are loc o modificare a caracterului străduaniei filosofice. Conştienţa de sine a sufletului s-a întărit datorită muncii lăuntrice de veacuri, care a fost depusă în legătură cu examinarea realităţii vieţii gândului. A fost însuşită simţirea vieţii gândului legată de esenţa sufletului şi perceperea, prin această legătură, a unei certitudini lăuntrice a existenţei. Pe

cerul spiritului luminează ca un astru uriaş, ca un semn distinctiv al acestei trepte de dezvoltare, cuvintele: „Cuget, deci exist" ale lui Descartes (1596-1650). Este intuită revărsarea esenţei sufletului în viaţa gândului; şi, în cunoaşterea acestei revărsări, oamenilor li se pare că au parte de trăirea adevărată a existenţei sufletului însuşi. În lăuntrul acestei existenţe întrezărite în viaţa gândului este resimţită o siguranţă aşa de mare, încât se ajunge la convingerea că o cunoaştere adevărată poate fi numai aceea care este trăită în felul în care trebuie să fie aflată de viaţa gândului, întemeiată în suflet pe ea însăşi. Acesta devine punctul de vedere al lui Spinoza (1632-1677). De aici încolo apar concepţii filosofice care modelează imaginea lumii aşa cum ar trebui să fie ea reprezentată dacă sufletul uman conştient de sine, cuprins prin viaţa gândului, ar avea în această imagine locul său corespunzător. Cum trebuie să fie reprezentată lumea, pentru ca sufletul omului să poată fi gândit în aceasta aşa cum trebuie să fie gândit în sensul reprezentărilor privind conştienţa de sine? Aceasta devine problema care, în cazul unei cercetări nepărtinitoare, se află la baza filosofiei lui Giordano Bruno (1548-1600), fiind totodată întrebarea căreia îi va căuta răspunsul şi Leibniz (1646-1716).

Cu reprezentări ale unei imagini a lumii rezultate dintr-o astfel de întrebare începe cea de a patra epocă a dezvoltării concepţiilor filosofice asupra lumii. Timpul în care vieţuim acum formează aproximativ mijlocul acestei perioade. Expunerile acestei cărţi urmează să arate măsura în care cunoaşterea filosofică a ajuns la cuprinderea mentală a unei imagini a lumii în lăuntrul căreia sufletul conştient de sine descoperă pentru sine un loc atât de sigur, încât poate să-şi înţeleagă propriul său sens şi propria lui importanţă în cadrul existenţei generale. Când, în prima epocă a

străduaniilor filosofice, aceasta-şi primea forţele din viaţa trezită a gândului, în ea s-a născut speranţa dobândirii unei cunoaşteri a lumii de care aparţine sufletul uman, cu adevărata ei individualitate; cu acea individualitate care nu este epuizată prin viaţa cu ajutorul căreia corpul senzorial îşi găseşte propria sa revelare.

În epoca a patra, ştiinţele naturii, în curs de înflorire, alătură imaginii filosofice a lumii o imagine a naturii care devine treptat independentă, având un fundament propriu. Progresiv, în decursul dezvoltării sale, în această imagine a naturii nu se mai află nimic din lumea care trebuie să recunoască în sinea ei Eul conştient de sine, adică sufletul uman care se trăieşte pe sine ca entitate conştientă de sine. În prima epocă, sufletul omului începe să se despartă de lumea de dinafară şi să dezvolte o cunoaştere preocupată de propria sa viaţă sufletească. Această viaţă sufletească proprie îşi descoperă forţele în elementul gândului în curs de trezire. În epoca a patra se prezintă o imagine a naturii care s-a despărţit la rândul ei de propria sa viaţă sufletească. Ia naştere năzuinţa de a imagina natura în aşa fel încât în reprezentările ei să nu se amestece nimic din ceea ce extrage sufletul din sine însuşi şi nu din natură. Astfel sufletul, cu vieţuirea sa lăuntrică, este lăsat în această epocă în seama lui însuşi. El este ameninţat de a trebui să recunoască faptul că tot ceea ce poate cunoaşte despre sine are o semnificaţie numai pentru el însuşi, necuprinzând nici o indicaţie în legătură cu o lume în care adevărata lui fiinţă îşi are rădăcina. Pentru că, în imaginea naturii, sufletul nu poate afla nimic despre el însuşi.

Dezvoltarea vieţii gândirii a evoluat de-a lungul a patru epoci. În prima epocă, gândul acţiona ca ceva perceput din afară. El pune sufletul cunoscător al omului pe propriul său fundament. În epoca a doua, gândul şi-a epuizat forţa

îndreptată în această direcţie. Sufletul se întăreşte prin trăirea în sinea lui a fiinţei sale proprii; gândul trăieşte activând subteran şi se contopeşte cu cunoaşterea de sine. Gândul nu mai poate fi privit din exterior ca o percepţie. Sufletul învaţă să simtă gândul ca un produs al său propriu. El trebuie să ajungă până la a se întreba: „ce are gândul, acest produs lăuntric al sufletului, de a face cu o lume exterioară?". Epoca a treia se derulează preocupată de această întrebare. Filosofii dezvoltă acum o viaţă a cunoaşterii, care pune la încercare gândul, privitor la forţa lui lăuntrică. Forţa filosofiei acestei epoci se dezvăluie a fi însuşirea gânditorilor de a se transpune în elementul gândului, o forţă capabilă de a prelucra gândul în propria sa esenţă. În decursul acestei epoci sporeşte capacitatea vieţii filosofice de a se sluji de gând. La începutul epocii a patra, conştienţa de sine devenită cunoscătoare vrea să formuleze o imagine filosofică a lumii, pornind de la stăpânirea gândurilor. Ea este întâmpinată de imaginea naturii, care nu vrea să preia nimic din această conştienţă de sine. Iar sufletul conştient de sine stă în faţa acestei imagini a naturii cu sentimentul: „Cum ajung la o imagine a lumii în care sunt ancorate în mod sigur împreună atât lumea lăuntrică, cu adevărata ei esenţă, cât şi natura?" Impulsul provenit din această întrebare domină evoluţia filosofică – iar pe filosof, mai mult sau mai puţin conştient, de la începutul celei de a patra epoci. Şi tot acesta este impulsul dătător de ton şi în viaţa filosofică a contemporaneităţii noastre. În această carte urmează a fi caracterizate faptele reale izolate, care dezvăluie dominaţia exercitată de acest impuls. Primul volum al cărţii va expune dezvoltarea filosofiei până la mijlocul veacului al XIX-lea; cel de-al doilea va urmări această dezvoltare până în prezent, arătând la sfârşitul său cum dezvoltarea filosofiei de până acum atrage atenţia

sufletului asupra perspectivelor unei vieţi a cunoaşterii umane aflate în devenire, prin care sufletul omului poate dezvolta, din propria-i conştienţă de sine, o imagine a lumii în care poate fi reprezentată adevărata lui fiinţă concomitent cu imaginea naturii produsă de cea mai nouă evoluţie.

Din cunoaşterea dezvoltării istorice a concepţiilor filosofice asupra lumii ar trebui să fie dezvoltată, în această carte, o perspectivă filosofică corespunzătoare prezentului.

CONCEPŢIA DESPRE LUME A GÂNDITORILOR GRECI

În cadrul vieţii spirituale elene, prin *Pherekydes* din Syros – care a trăit în secolul al şaselea înainte de Christos – apare o personalitate a cărei existenţă coincide cu naşterea a ceea ce în expunerile următoare va fi denumit: „Concepţii asupra vieţii şi a lumii". Ceea ce are el de spus despre problemele lumii se mai aseamănă, pe de o parte, cu expunerile mitice şi simbolice ale unui timp anterior manifestării străduinţei dobândirii unei concepţii ştiinţifice asupra lumii; pe de altă parte, tot la el, reprezentarea prin imagine, prin mit se ridică până la o contemplare care urmăreşte să pătrundă, cu ajutorul *gândului*, enigmele existenţei, precum şi ale poziţiei ocupate de om în lume. El îşi mai reprezintă Pământul ca un stejar înaripat, căruia Zeus îi adaugă de jur-împrejur o suprafaţă urzită din uscat, mare, râuri, etc.; el îşi imagina lumea aflată sub influenţa fiinţelor spirituale de care vorbeşte mitologia greacă. Totuşi el vorbeşte şi despre *trei* origini ale Universului, personificate prin Cronos, Zeus şi Chthon.

În istoria filosofiei a fost mult dezbătută problema sensului care trebuie acordat celor trei origini ale

Universului, indicate de Pherekydes. Deoarece informaţiile istorice despre ceea ce a vrut să expună Pherekydes în opera sa „Heptamychos" se contrazic, este de înţeles că şi până astăzi, în privinţa aceasta, există păreri divergente. Cel ce ar lua în considerare tradiţia istorică transmisă despre Pherekydes, ar putea căpăta impresia că în legătură cu dânsul se poate fără îndoială sesiza începutul meditării filosofice, însă şi faptul că această sesizare este dificilă, pentru că cuvintele sale au în realitate un înţeles destul de diferit de cel actual, este adică un înţeles care trebuie mai întâi descifrat.

La reeditarea acestei cărţi – din expunerile căreia urmează să reiasă o imagine de ansamblu a concepţiilor secolului al XIX-lea asupra vieţii şi lumii –, am adăugat o scurtă introducere care rezumă concepţiile mai vechi asupra vieţii şi lumii, în măsura în care ele se întemeiază pe cuprinderea mentală a lumii prin *gânduri*. Acest lucru l-am făcut din cauza unui sentiment că sensul lăuntric al ideilor secolului trecut se dezvăluie mai bine dacă nu sunt considerate izolat, ci dacă asupra lor se revarsă şi străfulgerări ale gândurilor din timpurile premergătoare. Însă, în mod firesc, într-o astfel de scurtă „introducere" nu poate fi consemnat întregul „material documentar" care trebuie să-i servească drept temelie. (Dacă scriitorului acestor expuneri îi va fi cândva hărăzit să transforme această „Introducere" într-o carte autonomă, se va vedea că „temelia" respectivă este pe deplin existentă. De altfel, autorul nu se îndoieşte că alte persoane care vor să vadă în această „Introducere" un stimul, vor afla, în ceea ce a fost transmis istoric, „dovezile" necesare expunerii lor.)

Pherekydes ajunge la imaginea sa despre lume într-un mod diferit de cel în care era dobândită o astfel de imagine în timpurile anterioare lui. Ceea ce constituie elementul cel mai

important la Pherekydes este faptul că el percepe omul ca ființă *dotată cu suflet*, altfel decât era perceput acesta înaintea lui. Pentru imaginea anterioară asupra lumii, expresia „suflet" încă nu avea sensul pe care-l va avea pentru concepţiile de mai târziu. Ideea de suflet nu există nici la Pherekydes în acelaşi fel ca la cugetătorii care i-au urmat. În primul rând el *resimte* elementul sufletesc al omului, pe când cugetătorii de mai târziu vorbesc şi gândesc clar despre suflet, vrând să-l şi caracterizeze. Oamenii timpurilor premergătoare încă nu făceau deosebirea între trăirea sufletească propriu-zisă a omului şi viaţa naturii. Ei nu se considerau ca nişte fiinţe deosebite coexistente cu natura; ei se trăiau *pe ei înşişi* în natură, aşa cum trăiau în aceeaşi natură fulgerul şi tunetul, mişcarea norilor, deplasarea stelelor sau creşterea plantelor. Ceea ce pune în mişcare mâna, ceea ce aşează piciorul pe pământ şi-l face să păşească aparţinea, pentru omul preistoric, domeniului unor forţe cosmice care pricinuiesc şi fulgerul şi goana norilor, şi toate fenomenele cosmice exterioare. Ceea ce simţea omul preistoric ar putea fi exprimat cam în felul următor: „Ceva provoacă fulgerul, tunetul, ploaia; îmi mişcă mâna, îmi împinge piciorul să păşească, mişcă în mine aerul respiraţiei, îmi întoarce capul". La exprimarea unor astfel de cunoştinţe trebuie folosite cuvinte care la prima vedere ar părea exagerate. Totuşi, adevăratul sens al lucrurilor va putea fi perceput pe deplin *numai* prin întrebuinţarea unor cuvinte aparent exagerate. Un om care are o imagine a lumii ca cea indicată aici, resimte în ploaia ce cade la pământ acţiunea unei forţe, pe care în prezent trebuie să o denumim „spirituală", forţă care este similară cu aceea pe care o simte când se apucă de cutare sau cutare acţiune personală. Poate prezenta un anumit interes faptul că acest mod de reprezentare este regăsit în anii de tinereţe ai lui Goethe, firește, într-o nuanţare caracteristică

unei personalităţi a veacului al XVIII-lea. În articolul „Natura”, Goethe scria: „Ea (natura) m-a încurcat până peste cap şi tot ea mă va scoate la liman. Mă încred în ea. Ea mă poate călăuzi după bunul ei plac. Ea nu-şi va urî propria ei creatură. Nu eu am vorbit despre ea. Nu, tot ceea ce este adevărat şi ceea ce este greşit, totul a fost spus de ea. Totul este vina ei, totul este meritul ei”.

Felul în care vorbeşte Goethe poate fi folosit numai dacă fiinţa proprie este simţită integrată întregului naturii, iar această simţire este dezvăluită printr-o *contemplare gânditoare*. Aşa cum *gândea* Goethe era *resimţit* şi de omul preistoric, fără ca trăirea lui sufletească să se transforme în gânduri. El încă nu trăia gândul, *în schimb*, în sufletul său, în locul gândului, se forma imaginea (simbolul). Observarea dezvoltării omenirii ne duce înapoi într-un timp în care trăirile gândite încă nu se născuseră, însă în care, în lăuntrul omului, învia imaginea (simbolul), în acelaşi fel în care în omul de mai târziu învie gândul atunci când contemplă fenomenele lumii. Pentru om, viaţa gândului se naşte într-un anumit timp; ea provoacă stingerea trăirii anterioare a lumii în imagini.

Pentru gândirea obişnuită a timpului nostru pare acceptabilă părerea că, în preistorie, oamenii au observat fenomenele naturii, vântul şi vremea, încolţirea seminţei, mersul aştrilor, *născocind şi asociindu-le* acestor fenomene diferite fiinţe spirituale care le-ar fi provocat; dimpotrivă, conştienţei actuale îi este străină ideea după care omul preistoric a trăit imaginile în acelaşi fel în care omul de mai târziu a trăit gândurile, adică ca pe o realitate sufletească.

Se va recunoaşte treptat că în decursul dezvoltării omenirii a avut loc o modificare a organizării lăuntrice a omului. A fost cândva un timp în care încă nu erau dezvoltate acele organe fine ale naturii umane care fac

posibilă evoluţia unei vieţi lăuntrice independente a gândului; în acele vremuri omul avea, în schimb, organe care îi reprezentau în imagini convieţuirea sa cu lumea.

Când se va recunoaşte acest lucru, pe de o parte, se va arunca o lumină nouă asupra semnificaţiei mitului, iar pe de altă parte asupra semnificaţiei creaţiei poetice şi a vieţii gândului. Când trăirea independentă a gândului a devenit o realitate a avut loc stingerea trăirii anterioare în imagini. Gândul s-a prezentat ca o unealtă a adevărului, însă în gând a continuat să trăiască numai o ramură a vechii trăiri în imagini, cea care se exprima prin mit. Într-o altă ramură mai vieţuia capacitatea stinsă a trăirii în imagini, în orice caz într-o formă mult atenuată, activând în continuare în creaţiile fanteziei, în operele poetice. Fantezia poetică şi concepţia despre lume ca rod al gândirii sunt copiii aceleiaşi mame, adică a vechii trăiri a realităţii în imagini, pe care însă nu ne este permis să o confundăm cu trăirea poetică.

Cel mai important lucru a fost metamorfoza organizării mai subtile a omului, care a produs la rândul ei viaţa gândului. În artă, în poezie, în mod firesc, *nu* acţionează gândul ca atare, acolo acţionează mai departe imaginea. Însă de acum încolo imaginea are un alt raport faţă de sufletul omenesc decât cel pe care îl avea pe când încă se mai forma ca imagine a cunoaşterii. Trăirea sufletească, ea însăşi, se prezintă ca *gând* numai în concepţia asupra lumii; celelalte ramuri ale trăirii sufleteşti umane se metamorfozează corespunzător, într-un alt mod, când gândul devine dominant în domeniul cunoaşterii.

De progresul dezvoltării omului, descris mai sus, se leagă faptul că, începând cu vieţuirea gândului, omul trebuia să se simtă ca fiinţă izolată, ca „suflet", într-un fel cu totul diferit de cum se simţise anterior. „Imaginea" era trăită ca realitate aflată în lumea exterioară, însă această realitate era

totodată resimţită şi în interior, el fiind legat de ea. Prin „gând", precum şi prin imaginea poetică, omul se simte izolat de natură; el se simte în trăirea gândului ca ceva ce nu poate exista în natură în acelaşi fel în care el o vieţuieşte. În felul acesta se accentuează tot mai mult sentimentul contradicţiei dintre suflet şi natură.

În cultura diferitelor popoare, trecerea de la vechea trăire a imaginilor la trăirea gândurilor a avut loc în momente diferite. În Grecia veche putem sesiza această trecere dacă ne îndreptăm atenţia asupra lui Pherekydes. El vieţuia într-o lume a reprezentărilor la care participau în mod egal atât trăirea imaginii cât şi gândul. Cele trei idei fundamentale ale lui Pherekydes, şi anume Zeus, Cronos şi Chthon, pot fi reprezentate numai în sensul că în timp ce sufletul le vieţuieşte, el se simte aparţinând simultan şi întâmplărilor lumii exterioare. Avem de a face cu trei imagini trăite şi ne putem apropia de ele numai dacă nu ne vom lăsa induşi în eroare de toate reprezentările pe care le-ar putea genera actualele obişnuinţe ale gândirii.

De fapt, *Cronos* nu este timpul, aşa cum ni-l reprezentăm în prezent. Cronos este o fiinţă pe care, cu ajutorul limbajului contemporan, am putea-o denumi „spirituală", dacă vom fi totodată conştienţi că în acest fel sensul cuvântului nu este epuizat. Cronos trăieşte, iar activitatea lui constă din a mânca, a consuma viaţa unei alte fiinţe, adică a lui *Chthon*. Natura este dominată de Cronos, pe când omul este dominat de Chthon; în natură şi în om, Chthon este consumat de Cronos. Este indiferent că această consumare a lui Chthon de către Cronos este trăită interior de om ori că este trăită exterior, în procesele naturii. Pentru că în ambele locuri se întâmplă de fapt acelaşi lucru. De aceste două fiinţe spirituale este legat Zeus, a cărui reprezentare în sensul lui Pherekydes este tot atât de puţin

o ființă divină în sensul concepției actuale despre mitologie, cât și „spațiu” în sensul de azi, cu toate că el este acea *entitate* care dă o întruchipare spațială celor ce se întâmplă între Cronos și Chthon.

Colaborarea în sensul lui Pherekydes dintre Cronos, Chthon și Zeus este trăită nemijlocit prin imagine, așa cum este trăită reprezentarea faptului că mâncăm; însă aceeași colaborare este trăită și în lumea exterioară, așa cum se întâmplă cu culoarea albastră sau roșie. Această trăire poate fi imaginată în felul următor. Îndreptați-vă privirea asupra *focului*, care consumă obiectele prin ardere. În activitatea focului, în căldură, se manifestă Cronos. Cel ce contemplă focul în *acțiunea* lui, având activă în el însuși numai imaginea, nu încă și gândul independent, acela îl vede pe Cronos. Concomitent cu *acțiunea de ardere* a focului – însă nu cu focul fizic – el vede pe Cronos. Înainte de nașterea gândului încă nu exista o altă reprezentare a timpului. Ceea ce este denumit actualmente „timp”, este o idee formată de abia în epoca concepției despre lume elaborată cu ajutorul gândirii. Dacă ne îndreptăm privirea asupra apei, însă nu asupra formei sale lichide, ci așa cum se preface ea în aer sau în aburi, ori uitându-ne la norii aflați în curs de destrămare, vom trăi în imagine forța lui „Zeus”, a celui care este activ în transpunerea în spațiu; s-ar mai putea spune și a celui ce se împrăștie radiar. Iar dacă vom privi apa solidificându-se în timp ce îngheață, sau dacă vom urmări cum se formează solidul în mediul înconjurător lichid – atunci îl vom zări pe Chthon. El este ceea ce, în epoca concepțiilor despre lume formulate prin gândire, a devenit „materia”, „substanța”; Zeus a devenit „eter” sau chiar și „spațiu”, iar Cronos a devenit „timp”.

În opinia lui Pherekydes, lumea este constituită din coacționarea acestor trei temelii primordiale. Prin această

coacţionare sunt create, pe de o parte, cele patru elemente fundamentale ale materiei senzoriale: focul, aerul, apa şi pământul; iar pe de altă parte, iau naştere o mulţime de entităţi spirituale suprasenzoriale, invizibile, care însufleţesc cele patru elemente fundamentale ale materiei. Zeus, Cronos, Chthon sunt individualităţi faţă de care se pot desigur folosi expresiile „spirit", „suflet", „materie", însă prin aceste cuvinte semnificaţia lor este indicată numai aproximativ. Abia prin reunirea acestor trei entităţi primordiale iau naştere domeniile mai mult materiale ale lumii: focul, aerul, apa şi pământul, precum şi entităţile mai mult sufleteşti sau spirituale (suprasenzoriale). Folosindune de expresii ale concepţiilor despre lume de mai târziu, Zeus ar putea fi numit „eterul-spaţiu", Cronos poate fi denumit „creatorul-timpului", iar Chthon „producătorul materiei", adică cele trei „Mume primordiale" ale Universului. Le mai putem întrezări în scena din partea a doua a „Faust"-ului lui Goethe, în care Faust porneşte pe drumul ce duce la „Mume".

Prin felul în care sunt prezentate de Pherekydes aceste trei fiinţe primordiale, ele trimit retrospectiv la unele reprezentări întâlnite la premergători ai acestei personalităţi, la aşa-numiţii *orfici*. Aceştia erau adepţii unui mod de reprezentare care vieţuia încă cu totul în vechea lume a imaginilor. Şi la ei se găsesc trei fiinţe primordiale: Zeus, Cronos şi Haosul. În comparaţie cu aceste trei „Mume primordiale", cele ale lui Pherekydes au cu un grad mai puţin o natură de imagini. Pherekydes încerca deja să cuprindă mai mult prin viaţa gândului ceea ce era reţinut de orfici încă cu totul în imagine. Din acest motiv, Pherekydes ne apare ca fiind personalitatea la care se poate vorbi de „naşterea vieţii gândirii". Acest lucru se manifestă la Pherekydes mai puţin prin expunerea gândită a

reprezentărilor orfice, cât printr-o anumită dispoziție fundamentală a sufletului său, care se regăsește apoi într-un mod asemănător la unii dintre urmașii săi întru filosofare din Grecia. Pherekydes se vede silit să considere originea lucrurilor în noțiunea de „Bine" (Ariston), pe care nu o putea asocia cu „Lumea mitică a divinităților" din timpurile vechi. Entităților acestei lumi le erau atribuite anumite însușiri sufletești incompatibile cu noțiunea de „Bine". În cele trei „temelii primordiale" ale sale, Pherekydes a putut introduce prin gândire numai noțiunea de „Bine", de desăvârșire.

Cu acestea se leagă faptul că odată cu nașterea vieții gândului a avut loc o zdruncinare a simțirii sufletești. Nu trebuie să fie trecută cu vederea *această* trăire sufletească, ce a avut loc atunci când și-a făcut apariția concepția gândită despre lume. Acest început n-ar fi fost simțit ca un progres, dacă nu s-ar fi crezut că prin mijlocirea gândului s-a reușit cuprinderea a ceva mai desăvârșit decât cu ajutorul vechii trăiri în imagini. Este cu totul firesc că, pe această treaptă a dezvoltării concepției despre lume, sentimentul la care se face referire aici, nu a fost exprimat cu claritate. Este însă sigur că a fost simțit, putem afirma acum cu deplină certitudine acest lucru dacă privim retrospectiv la vechii cugetători greci. Se simțea că imaginile trăite de premergătorii direcți nu călăuzeau la cele mai înalte, la cele mai desăvârșite temelii primordiale. În aceste imagini erau întrezărite numai temelii primordiale mai puțin desăvârșite. Dar gândul trebuia să se înalțe până la temeliile primordiale mai elevate, căci cele văzute în imagini erau numai creaturile acestora.

Prin progresul omenirii spre viața gândului, din punct de vedere al reprezentării, lumea s-a împărțit într-o sferă mai mult naturală, și alta mai mult spirituală. În *această* sferă spirituală – percepută abia acum – a trebuit să fie

resimţit ceea ce anterior fusese trăit în imagini. La acestea s-a mai adăugat şi reprezentarea unui nivel superior gândit ca planând sublim deasupra acestei lumi spirituale mai vechi, precum şi deasupra naturii. Gândul voia să pătrundă la acest nivel înalt. În domeniul acestui nivel înalt îşi căuta Pherekydes cele trei „Mume primordiale" ale sale. O privire asupra fenomenelor universului poate ilustra natura reprezentărilor cu care s-a familiarizat o personalitate de talia lui Pherekydes. În propria lui ambianţă, omul găseşte o armonie ce se află la temelia tuturor fenomenelor, aşa cum se exteriorizează ea în mişcările aştrilor, în evoluţia anotimpurilor, împreună cu binefacerile creşterii plantelor şi aşa mai departe. În acest mers binecuvântat al lucrurilor, intervin forţele inhibitoare, distructive, aşa cum se manifestă ele prin efectele uneori dăunătoare ale vremii, prin seisme etc. Cel ce îşi aruncă privirea asupra tuturor acestor fenomene, poate fi condus la acceptarea existenţei unei dualităţi a forţelor dominante. Totuşi, sufletul omenesc are nevoie de acceptarea unei Unităţi fundamentale. El intuieşte în mod firesc că grindina distrugătoare, seismul devastator, trebuie să provină până la urmă din aceeaşi origine ca şi ordinea binefăcătoare a anotimpurilor. În felul acesta omul priveşte dincolo de lucrurile bune şi rele, spre un Bine primordial. În cutremurul de pământ guvernează aceeaşi forţă bună ca şi în binecuvântarea primăverii. În arşiţa pârjolitoare, aducătoare de secetă a Soarelui, este activă aceeaşi forţă care maturizează sămânţa vegetalelor. Deci şi în evenimentele dăunătoare se găsesc aceleaşi „Mume primordiale bune". Când omul ajunge să simtă toate acestea, în faţa sufletului său se instalează o uriaşă enigmă a lumii. Pentru a o dezlega, Pherekydes recurge la Ophioneus al său. Sprijinindu-se pe vechile reprezentări prin imagini, Ophioneus apare ca un fel de „Şarpe universal". În realitate,

el este o fiinţă spirituală care face parte – împreună cu toate celelalte fiinţe spirituale ale Universului – din copiii lui Cronos, Zeus şi Chthon, însă care, după crearea lui, s-a transformat în aşa fel, încât acţiunile sale se îndreaptă împotriva celor ale „Mumelor primordiale bune". Prin aceasta, lumea se înfăţişează divizată în trei. Pe primul loc se află „Mumele primordiale", prezentate ca entităţi bune, desăvârşite; pe al doilea loc se află procesele binecuvântate ale lumii, iar pe locul al treilea se află procesele distructive sau numai nedesăvârşite ale Universului, care – înfăţişându-se ca Ophioneus – se insinuează în desfăşurarea proceselor binecuvântate.

La Pherekydes, Ophioneus nu este o simplă idee simbolică, reprezentând forţele inhibitoare, distructive ale Universului. Prin această reprezentare a sa, Pherekydes se află la hotarul dintre imagine şi gând. El nu gândeşte: „Există forţe pustiitoare, pe care mi le reprezint prin imaginea lui Ophioneu". Un astfel de gând nu există la dânsul nici măcar ca rezultat al unei fantezii. El priveşte la forţele inhibitoare şi în faţa sufletului său se iveşte nemijlocit imaginea lui Ophioneus – aşa cum se află în faţa ochilor noştri culoarea roşie când privirea ne este îndreptată asupra unui trandafir.

Cine vede lumea numai aşa cum aceasta se prezintă prin percepţia imaginilor, la început nu face deosebiri între acţiunile „Mumelor primordiale bune", şi cele ale lui Ophioneu. Necesitatea acestei diferenţieri se iveşte abia atunci când începe elaborarea unei concepţii gândite despre lume. Pentru că numai datorită acestui progres sufletul se simte o entitate separată, independentă. El simte că trebuie să-şi pună întrebarea: „Unde se află originea mea?" Şi el trebuie să-şi caute originea în acele adâncimi ale Universului în care Cronos, Zeus şi Chthon încă nu-şi aveau potrivnicul în apropiere. Totuşi sufletul mai intuieşte şi

faptul că încă nu poate şti nimic despre această origine a sa. Pentru că el se vede pe sine însuşi plasat în mijlocul lumii în care „Mumele primordiale bune" coacţionează cu Ophioneu; el se simte plasat într-o lume în care desăvârşirea şi nedesăvârşirea sunt legate între ele. Iar Ophioneus se află inclus în propria lui fiinţă.

Dacă lăsăm să acţioneze asupra noastră trăirile amintite, simţim ceea ce s-a petrecut în sufletele diferitelor personalităţi din secolul al VI-lea înaintea lui Christos. Astfel de suflete se simţeau împletite în lumea nedesăvârşită cu vechile fiinţe divine mistice. Aceste fiinţe divine aparţineau aceleiaşi lumi nedesăvârşite ca şi sufletele lor. Dintr-o astfel de dispoziţie sufletească a fost creată o asociaţie spirituală ca cea întemeiată de *Pythagoras* din Samos între anii 540-500 î. Chr. în localitatea greacă Kroton. Pythagoras voia să-şi călăuzească discipolii înapoi la perceperea „Mumelor primordiale bune", în care trebuia să le fie prezentată originea sufletului lor. Poate fi amintit că, împreună cu discipolii săi, Pythagoras voia să slujească „altor" divinităţi decât restul poporului. În aceasta constă faptul care trebuia să apară ca o ruptură între spirite ca Pythagoras şi poporul care se simţea bine cu vechile sale divinităţi; Pythagoras trebuia să atribuie aceste divinităţi domeniului nedesăvârşirii. În acest fapt trebuie căutat şi „secretul" despre care se vorbeşte în legătură cu Pythagoras şi a cărui dezvăluire pentru neiniţiaţi era interzisă. „Secretul" consta în aceea că gândirea lui trebuia să atribuie sufletului omenesc o origine diferită de cea a sufletelor divine cunoscute în religia poporului. Acestui „secret" al lui Pythagora trebuie, de altfel, să i se atribuie şi numeroasele atacuri îndreptate împotriva lui. Cum putea el să explice altora decât celor pe care-i pregătea în prealabil cu grijă pentru astfel de cunoştinţe că, în calitate de „suflete", ei se

puteau considera într-un anumit sens mai sus decât divinităţile poporului. Şi cum, altfel decât în cadrul unei asociaţii cu reguli de viaţă strict stabilite, puteau sufletele să devină conştiente de înalta lor origine, simţindu-se împletite totuşi în nedesăvârşire. Datorită acestui ultim sentiment putea lua naştere străduinţa de a organiza viaţa în aşa fel încât, prin autoperfecţionare, ele să fie călăuzite înapoi spre originea lor. Este uşor de înţeles că în jurul unor astfel de năzuinţe ca cele ale lui Pythagoras trebuiau să se nască diferite legende şi mituri; dar şi că despre adevărata semnificaţie a acestei personalităţi nu a fost transmis prin istorie aproape nimic. Cel ce va examina legendele şi tradiţiile mitice ale antichităţii în legătură cu Pythagoras, va dobândi totuşi imaginea schiţată mai sus.

Gândirea contemporană mai este deranjată în imaginea lui Pythagoras de aşa-numita idee a „migrării sufletelor". Poate fi calificată drept o copilărie afirmaţia atribuită lui Pythagoras, cum că el ar fi ştiut că în timpuri anterioare mai fusese pe Pământ, întrupat în altă entitate umană. Putem aminti că *Lessing*, marele reprezentant al noii iluminări, în cartea sa „Educarea speciei umane", pornind de la premisele unui cu totul alt mod de a gândi decât al lui Pythagoras, a reînnoit ideea revenirilor repetate ale omului pe Pământ. Lessing îşi putuse imagina progresul speciei umane numai prin aceea că sufletele omeneşti participă în repetate rânduri şi în perioade succesive la viaţa desfăşurată pe Pământ. Un suflet aduce cu sine ca predispoziţii, etc., în viaţa unei perioade ulterioare, ceea ce i-a rămas ca moştenire din trăirile avute în perioadele anterioare. Lessing consideră că este firesc ca sufletul omului să fi fost deja prezent adesea în viaţa de pe Pământ şi că va mai fi şi în viitor, luptând de la o întrupare la alta în vederea atingerii maximei perfecţiuni posibile. El atrage

atenţia că această idee a vieţuirii repetate pe Pământ nu trebuie considerată ca neplauzibilă, pentru că a mai existat deja şi în timpurile mai vechi, „căci mai înainte de a fi fost împrăştiată şi slăbită ca urmare a sofisticăriilor din şcoli, raţiunea omenească descoperise deja acest lucru".

Această idee este prezentă la Pythagoras. Ar fi totuşi o greşeală să se creadă că el – ca şi Pherekydes, menţionat în vechime ca dascăl al său – s-ar fi dăruit cu totul acestui gând, pentru că, pe baza unor concluzii logice, ar fi *gândit* că drumul indicat mai sus pentru a-şi regăsi originea, şi pe care sufletul omenesc ar trebui să-l urmeze, ar putea fi parcurs numai prin vieţi pământeşti repetate. A atribui lui Pythagoras o astfel de gândire logică, ar însemna a-l cunoaşte greşit. Se povesteşte despre îndepărtatele sale călătorii că au fost ocazii în care s-a întâlnit cu înţelepţi care mai păstrau tradiţiile unor moşteniri ale cunoaşterii umane din cele mai vechi timpuri. Cel ce va cerceta ceea ce ne este transmis din cele mai vechi reprezentări omeneşti poate ajunge la concluzia că părerea despre vieţile pământeşti repetate a avut o largă răspândire în timpurile străvechi. Învăţătura lui Pythagoras continua învăţăturile primordiale ale omenirii. Învăţăturile mitice în imagini din jurul său trebuia să-i apară ca fiind concepţii decadente, provenite din învăţături mai vechi, mai bune. Aceste învăţături în imagini trebuia să se transforme în timpul său într-o concepţie despre lume elaborată prin gândire. Totuşi această concepţie gândită despre lume îi apărea ca fiind numai o parte a vieţii sufleteşti. Această parte trebuia adâncită, ea conducea atunci sufletul la originile sale. Însă în timp ce sufletul progresează în acest fel, el descoperă în trăirea sa lăuntrică repetatele sale vieţi pământeşti de până atunci ca o *percepţie sufletească*. Sufletul nu ajunge la originile sale, dacă nu află drumul într-acolo prin vieţi pământeşti

repetate. Asemenea unui pelerin, care îndreptându-se spre o localitate îndepărtată trece în mod firesc şi prin alte localităţi, la fel şi sufletul, mergând la „Mume", parcurge vieţile sale anterioare, prin care a coborât, din existenţa lui în „desăvârşire", la actuala lui viaţă pământească în „nedesăvârşire". Dacă ţinem seama de tot ceea ce trebuie luat în considerare, nu vom putea proceda altfel decât să-i atribuim lui Pythagoras că vederile lui despre vieţile pământeşti repetate erau o percepţie lăuntrică şi nu o concluzie abstractă, raţională, obţinută din noţiuni. Se consideră ca un lucru deosebit de caracteristic că discipolii lui Pythagoras propagă teza că toate lucrurile, se bazează pe „numere". Dacă se aminteşte acest lucru, trebuie luat în considerare şi faptul că pitagoreismul s-a menţinut mult timp şi după moartea lui Pythagoras. Dintre pitagoreenii de mai târziu sunt amintiţi Philolaus, Archytas şi alţii. În antichitate se ştia despre aceştia că ei „priveau obiectele drept numere". Totuşi, chiar dacă din punct de vedere istoric este imposibil, această concepţie poate fi urmărită retroactiv până la Pythagoras. Se va putea presupune că această concepţie era fundamentată la Pythagoras adânc şi organic în întregul lui mod de reprezentare, însă că la urmaşii săi a primit o expresie foarte exterioară. Să ne imaginăm pe Pythagoras înaintea naşterii concepţiei gândite despre lume. El vedea cum gândul îşi are originea în suflet, după ce acesta, ieşind de la „Mumele primordiale" coborâse de-a lungul vieţilor succesive, la imperfecţiunea sa. În timp ce percepea aceasta, Pythagoras nu mai putea dori să se înalţe la originile primordiale numai cu ajutorul gândului. El trebuia să caute cunoaşterea supremă într-o sferă la care gândul uman încă nu avea acces. Acolo a aflat el o viaţă sufletească ce se afla mai presus de gând. Aşa cum sufletul vieţuieşte în sunetele muzicii raporturi numerice, la fel s-a

afundat Pythagoras într-o trăire sufletească împreună cu lumea, pe care raţiunea o poate exprima prin numere; totuşi, numerele nu sunt pentru cele trăite cu nimic mai mult decât ceea ce reprezintă pentru trăirea muzicii raporturile numerice dintre sunete, descoperite de fizicieni. Pentru Pythagoras, locul divinităţilor mitice urmează a fi ocupat de gând; totuşi, prin aprofundarea corespunzătoare, sufletul, care împreună cu gândul se separase de lume, s-a găsit iarăşi în *unitate* cu lumea. El se trăieşte pe sine ca fiind neseparat de lume. Însă această regăsire nu are loc într-o regiune în care vieţuirea lumii devine o imagine mitică, ci într-una în care sufletul răsună împreună cu armoniile invizibile ale lumii, insesizabile senzorial, conştientizând în sinea lui nu ceea ce vrea el, ci ceea ce vor forţele lumii, permiţându-le să devină reprezentări în lăuntrul său.

În cazul lui Pherekydes şi în cel al lui Pythagoras se dezvăluie modul cum se naşte în sufletul omenesc concepţia despre lume trăită prin gând. În lupta lor pentru a se elibera de modurile mai vechi de reprezentare, aceste personalităţi ajung la înţelegerea interioară, independentă, a „sufletului", la diferenţierea lui de „natura" exterioară. Ceea ce se poate vedea în mod clar la aceste două personalităţi, lupta sufletului de a se elibera din cătuşele vechilor reprezentări-imagini, la gânditorii cu care se începe de obicei descrierea dezvoltării concepţiei elene despre lume se dă mai mult în străfundurile sufletului. De obicei, sunt numiţi în primul rând: *Thales* din Milet (624-546 î. Chr.), *Anaximandru* (611-550 î. Chr.), *Anaximene* (585-525 î. Chr.) şi *Heraklit* din Efes (540-480 î. Chr.).

Cel care recunoaşte justeţea expunerilor de mai sus, va putea fi de acord cu descrierea acestor personalităţi într-un mod care se abate de la cel din descrierile obişnuite ale istoriei filosofiei. Aceste descrieri au întotdeauna la bază

presupunerea nemărturisită că aceste personalităţi au ajuns, datorită unei cercetări incomplete a naturii, la afirmaţiile formulate de ei care ne-au fost transmise, cum că esenţa primordială şi fundamentală a tuturor lucrurilor ar fi: după Thales – „apa”, după Anaximandru – „infinitul”, după Anaximene – „aerul”, iar după Heraklit – „focul”.

Nu se conştientizează faptul că aceste personalităţi trăiau încă pe deplin în procesul elaborării concepţiei gândite despre lume; că deşi percep într-un grad mai mare decât Pherekydes independenţa sufletului omenesc, nu au depăşit, totuşi, faza separării totale a vieţii sufletului de acţiunea naturii. Reprezentarea lui Thales, bunăoară, o vom interpreta cu siguranţă într-un mod eronat dacă ne vom imagina că, în calitatea lui de comerciant, matematician şi astronom, el ar fi meditat asupra fenomenelor naturii, iar după aceea, într-un mod nedesăvârşit, şi-ar fi sintetizat cunoştinţele, ca un cercetător modern în propoziţia: „Totul provine din apă”. A fi matematician, astronom şi aşa mai departe, însemna, în acele timpuri vechi, a avea de-a face în mod practic cu îndeletnicirile respective, în mod asemănător cu modul de a proceda al muncitorului manual, care se sprijină pe anumite gesturi de rutină ale meşteşugului său, şi nu pe vreo cunoaştere ştiinţifică, raţională.

Dimpotrivă, un om ca *Thales*, trebuie presupus că mai trăia procesele exterioare ale naturii în acelaşi fel cum îşi trăia şi propriile sale procese sufleteşti lăuntrice. Cele ce i se înfăţişau ca fenomene ale naturii desfăşurate cu şi în apă – în forma ei lichidă, noroioasă, pământos-plastică – erau pentru dânsul identice cu ceea ce trăia lăuntric, trupesc-sufleteşte. Într-o mai mică măsură decât oamenii din timpurile anterioare, el trăia totuşi acţiunea apei *în el însuşi* şi în exterior, în natură, ambele variante ale acestei trăiri

însemnând pentru el manifestări ale aceleiaşi forţe *unice*. Ne este îngăduit să arătăm că, şi mai târziu, efectele exterioare ale naturii erau gândite prin înrudirea lor cu procesele lăuntrice, astfel că nu era de loc vorba de un „suflet" în sensul actual al cuvântului, care ar fi existat separat de trup. În concepţia despre temperamente, acest punct de vedere a mai fost menţinut ca un ecou ce a reverberat până în timpurile consolidării concepţiei gândite despre lume. Temperamentul melancolic era denumit „pământesc"; flegmaticul era „apos"; sanguinicul era „aerian", iar colericul era „înfocat". Aceste denumiri nu erau simple alegorii. Pe atunci nu era resimţit un element sufletesc complet separat; oamenii resimţeau în sinea lor o unitate trupesc-sufletească, iar în această unitate era resimţit acel curent de forţă care străbătând, de exemplu, un suflet flegmatic, era acelaşi cu cele care străbat, în natură, acţiunile apei. Iar acţiunile exterioare ale apei erau considerate a fi similare cu ceea ce era trăit în suflet când aveai o dispoziţie flegmatică. Actualele obiceiuri de a gândi trebuie să se acomodeze vechilor moduri de reprezentare, dacă vor să pătrundă în viaţa sufletească a unor timpuri anterioare.

Şi iată, în acest fel vom afla în concepţia lui Thales despre lume, expresia a ceea ce îi permite să îşi trăiască lăuntric viaţa sa sufletească înrudită cu temperamentul flegmatic. El resimţea ceea ce i se înfăţişa drept taina cosmică a apei. Indicând temperamentul flegmatic al unui om, acestei caracteristici i se asociază şi un sens secundar negativ. Pe cât de justificat este acest lucru în multe cazuri, pe atât este de adevărat şi faptul că temperamentul flegmatic, dacă se asociază cu o mare intensitate a reprezentării, îl face pe om să fie un înţelept prin linişte, prin lipsa de afecte şi de pasiuni. Un astfel de caracter al lui Thales a avut drept consecinţă faptul că a fost sărbătorit de

greci, care l-au considerat drept unul dintre marii lor înțelepți.

În cu totul alt mod s-a format imaginea lumii pentru *Anaximenes*, care resimțea în sine dispoziția sufletească sanguinică. Ne-a fost transmisă o maximă a sa care arată direct cum resimțea el trăirea sa lăuntrică asociată cu elementul *aer*, ca expresie a enigmei lumii: „Așa cum sufletul nostru care este o suflare ne menține unitari, la fel este îmbrățișat și întregul Univers de aer și suflare".

O cercetare imparțială va trebui să perceapă concepția lui *Heraklit* asupra lumii ca o expresie a vieții sale lăuntrice colerice. O privire asupra vieții sale va aduce unele lămuriri tocmai la acest gânditor. El aparținea uneia dintre cele mai ilustre familii din Efes. A devenit un critic acerb al partidului democrat, din cauză că ajunsese la anumite concepții proprii, a căror justețe i se învedera prin trăiri lăuntrice nemijlocite. Comparând concepțiile semenilor săi cu concepțiile sale, avea impresia că se obținea, într-un mod firesc, dovada neghiobiei contemporanilor săi. Astfel că a ajuns să aibă cu concetățenii săi conflicte atât de violente, încât și-a părăsit orașul de baștină și a dus o viață izolată în templul lui Artemis. Să citățm, în acest sens, câteva fraze de-ale lui, care ni s-au transmis: „Ar fi bine dacă totalitatea efesenilor maturi s-ar spânzura și s-ar lăsa orașul pe mâinile minorilor ...", sau o altă frază în care spune despre oameni: „În prostia lor, neghiobii se aseamănă cu surzii, chiar și când aud adevărul; ei sunt absenți atunci când sunt prezenți". O trăire lăuntrică exprimată atât de coleric este înrudită cu acțiunea distrugătoare a *focului*; ea nu se desfășoară într-o existență liniștită și comodă, ci se simte contopită cu „devenirea veșnică". Pentru un astfel de caracter, stagnarea este un chin. De aici provine celebra propoziție a lui Heraklit: „Totul curge". Când într-un loc oarecare se produce

o stagnare, aceasta este de fapt un fenomen aparent; redăm un sentiment heraklitian, dacă spunem: „Piatra pare să fie o existenţă încheiată, în stare de repaos; aceasta este totuşi numai aparenţă: în lăuntrul său, ea se află într-o mişcare intensă, toate părţile sale acţionează fără încetare una asupra alteia". Modul de a gândi al lui Heraklit este caracterizat de obicei prin fraza: „Nimeni nu poate intra de două ori în acelaşi râu; căci, a doua oară, apa este deja alta". Iar un discipol al său, pe nume *Kratylos*, a dezvoltat maxima de mai sus, spunând: „Nici măcar o singură dată nu se poate intra în acelaşi râu". La fel se întâmplă cu toate lucrurile din lume; în timp ce privim un obiect aflat în stagnare aparentă, el a devenit deja altul, în cadrul evoluţiei generale a existenţei.

O concepţie despre lume nu va fi cuprinsă în întreaga ei semnificaţie, dacă se va ţine seama numai de conţinutul ei de gânduri; esenţa conţinutului ei constă în dispoziţia pe care o comunică sufletului, în forţele de viaţă care se dezvoltă crescând din ea. Trebuie să simţi ceea ce percepea Heraklit scufundat cu propriul său suflet în şuvoiul devenirii, cum sufletul lumii pulsa, la el, în sufletul omului, comunicându-i acestuia propria sa viaţă atunci când sufletul său se ştie trăind în sufletul lumii. Din astfel de trăiri cu sufletul lumii se naşte la Heraklit gândul: „Ceea ce trăieşte are în sine moartea datorită şuvoiului devenirii ce-l străbate; însă moartea conţine şi ea la rândul ei viaţa. Viaţă şi moarte se află în viaţa şi moartea noastră. Totul cuprinde tot restul în sine; numai în acest fel poate devenirea veşnică să străbată totul". „Marea este apa cea mai pură, însă totodată şi cea mai impură; bună de băut şi dătătoare de viaţă pentru peşti, însă nepotabilă şi primejdioasă pentru om". „Viaţa şi moartea, veghea şi somnul, tinereţea şi bătrâneţea, toate sunt una şi aceeaşi esenţă, una

transformându-se în alta şi aceasta transformându-se iarăşi în prima". „Binele şi răul, una sunt". „Drumul drept şi cel cotit ... sunt în fond acelaşi drum".

Anaximandru pare să fie mai eliberat de viaţa lăuntrică, dăruit mai mult însuşi elementului gândului. El vede originea lucrurilor într-un fel de eter cosmic, într-o fiinţă primordială nedefinită, informă, nelimitată. Luaţi-l pe Zeus-ul lui Pherekydes, dezbrăcaţi-l de tot ce-i mai este propriu ca imagine, veţi avea fiinţa primordială a lui *Anaximandru*, adică pe Zeus metamorfozat în gând. La Anaximandru se manifestă o personalitate la care viaţa gândului se naşte din dispoziţia sufletească, care era încă nuanţată temperamental la gânditorii numiţi mai sus. O astfel de personalitate se simte contopită, ca suflet, cu viaţa gândului şi prin aceasta nu mai este atât de concrescută cu natura, ca sufletul care încă nu trăieşte gândul ca esenţă independentă. Sufletul se simte legat de o ordine cosmică situată *deasupra* fenomenelor naturii. Când Anaximandru spune că oamenii aflaţi încă în ipostaza de peşti au vieţuit mai întâi în elementul umed, dezvoltându-se apoi mai departe de-a lungul existenţei lor ca animale de uscat, aceste afirmaţii înseamnă pentru el că germenul spiritual, drept care se recunoaşte omul prin gând, a parcurs celelalte forme numai ca pe nişte trepte intermediare, pentru ca până la urmă să adopte înfăţişarea care-i fusese predestinată de la bun început.

Pentru cercetarea istorică, gânditorilor amintiţi mai sus le-au urmat: *Xenophanes* din Colofon (născut în secolul al VI-lea î. Chr.); înrudit sufleteşte cu el, chiar dacă mai tânăr, *Parmenides* (născut în jur de 540 î. Chr.); *Zenon* din Elea (care s-a manifestat în jur de 500 î. Chr.) şi *Melissos* din Samos (care a trăit în jur de 450 î. Chr.).

Elementul gândirii vieţuieşte la aceşti cugetători cu atâta intensitate, încât el *pretinde* deja o concepţie asupra lumii, căreia îi recunoaşte veracitatea numai în măsura în care satisface pe deplin viaţa gândului. Ei se întreabă: „Ce însuşiri trebuie să posede temelia primordială a lumii pentru a putea fi preluată pe deplin în lăuntrul gândirii?". *Xenophanes* descoperă că divinităţile poporului nu se pot menţine în faţa gândirii; ca urmare le respinge. Divinitatea lui trebuie să poată fi *gândită*. Ceea ce este perceput senzorial este variabil, este înzestrat cu însuşiri care nu corespund gândului silit să caute ceea ce este permanent. Din această cauză, Divinitatea este Unitatea veşnică, neschimbabilă, inteligibilă prin gând, a tuturor lucrurilor. *Parmenides* vede în natura exterioară, pe care o contemplă cu simţurile, ceva neadevărat, amăgitor; el vede în unitate, în elementul nepieritor pe care-l cuprinde gândul, singura realitate. Zenon încearcă să explice trăirea gândului atrăgând atenţia asupra contradicţiilor ce rezultă din examinarea lumii; el vede adevărul cuprins în transformarea lucrurilor, în devenire, în multitudinea diversităţii prezentate de lumea exterioară. Dintre contradicţiile indicate de Zenon, să citäm numai una. Conform părerii sale, nici cel mai rapid alergător (Achile) nu ar putea ajunge din urmă broasca ţestoasă, căci oricât de încet s-ar deplasa ea, când Achile ajunge în locul pe care tocmai l-a părăsit broasca, aceasta se află deja ceva mai departe. Prin astfel de contradicţii, Zenon indică modul în care o reprezentare care ţine seama de lumea exterioară nu se poate descurca cu ea însăşi; el face de fapt aluzie la greutatea cu care este confruntat gândul când încearcă să afle adevărul. Această importantă concepţie asupra lumii, denumită *eleată* (Parmenides şi Zenon erau originari din Elea) recunoaşte, dacă ne îndreptäm privirea asupra ei, că

aderenţii ei au ajuns cu dezvoltarea trăirii gândirii aşa de departe, încât au reuşit să dezvolte această trăire, transformând-o într-o artă specială, în aşa numita dialectică. Prin această „artă a gândirii", sufletul învaţă să se simtă autonom şi lăuntric unitar. Prin aceasta, realitatea sufletului este percepută drept ceea ce este prin propria sa esenţă, şi drept ceea ce se simte prin aceea că nu mai convieţuieşte în trăirea generală a lumii, ci desfăşoară în sine o viaţă înrădăcinată prin ea însăşi, trăirea gândului, prin care se simte implantată în temelia pur spirituală a lumii. La început, această simţire încă nu este exprimată printr-un gând formulat clar; însă ea poate fi resimţită ca fiind vie în această epocă, datorită preţuirii cu care este tratată. Într-unul din „Dialogurile" lui Platon, Parmenides îi spune tânărului Socrate să înveţe de la Zenon arta gândirii pentru a nu rămâne străin adevărului. Această „artă a gândirii" era resimţită ca o necesitate pentru sufletul omenesc, care vrea să se apropie de temeliile primordiale spirituale ale existenţei.

Cel ce nu vede cum, în progresul dezvoltării umane la treapta trăirii gândurilor, o dată cu începerea acestei trăiri au încetat alte trăiri anterioare, cele prin imagini, va vedea într-o lumină diferită personalităţile gânditorilor greci din secolul al şaselea î. Chr. de cea în care trebuie să fie prezentate în această lucrare. Gândul a ridicat în jurul sufletului uman un fel de zid despărţitor. Anterior, sufletul uman se afla – prin percepţia sa – în interiorul fenomenelor naturii; iar ceea ce trăia cu fenomenele naturii, la fel cu ceea ce trăia ca activitate a propriului său trup, i se înfăţişa ca imagini, cu întreaga lor vivacitate; acum, întreaga prezenţă picturală a imaginilor a fost stinsă prin forţa gândului. Acolo unde evoluau anterior imagini pline de conţinut se instaurase acum, în lumea exterioară, domnia gândului. Iar

sufletul se mai putea simţi în ceea ce se întinde în afara lui, în timp şi spaţiu, numai prin faptul că se leagă cu acestea prin gând. O astfel de dispoziţie sufletească o resimţim când ne îndreptăm privirea spre *Anaxagoras* din Clazomenai, în Asia Mică (născut aproximativ la 500 î. Chr.). În sufletul său, el se simte legat de viaţa gândului, care cuprinde tot ceea ce este extins în spaţiu şi timp. Viaţa gândului apare extinsă în spaţiu şi timp în calitatea ei de spirit, de raţiune universală care străbate ca o esenţă întreaga natură. Însă pentru Anaxagoras natura se înfăţişează ca fiind compusă numai din fiinţe primordiale mărunte. Fenomenele naturii, rezultate din colaborarea acestor fiinţe primordiale, constituie ceea ce este perceput de simţuri, după ce imaginile picturale s-au dat în lături din natură. Aceste fiinţe primordiale sunt denumite „homoiomeri". Legătura sa cu raţiunea universală (Nus-ul), sufletul uman o trăieşte în sinea lui, în gânduri închise în zidurile lor; el priveşte prin ferestrele simţurilor la ceea ce raţiunea universală face să se nască din inter-acţiunea „homoiomerilor".

În *Empedokles* (născut aprox. la 490 î. Chr. la Agrigent), a vieţuit o personalitate în al cărei suflet se desfăşura o violentă confruntare a modurilor vechi şi nou, de reprezentare. El mai simte încă ceva din întreţeserea sufletului cu existenţa exterioară. În sufletul omului vieţuiesc ura şi iubirea, antipatia şi simpatia; ele sunt sentimente care vieţuiesc şi în afara zidului care înconjoară sufletul omului; în acest fel viaţa sufletului este continuată şi în afară, dezvăluindu-se prin forţele care unesc şi despart elementele naturii: aerul, focul, apa şi pământul, realizând în acest fel ceea ce percep simţurile în lumea de dinafară.

Empedokles se află într-o oarecare măsură în faţa unei naturi care simţurilor le pare a nu avea suflet, şi dezvoltă o dispoziţie sufletească ce se revoltă împotriva acestei lipse de

suflet. În sufletul său, el nu poate crede că esenţa adevărată a naturii este ceea ce vrea gândul să facă din ea. Cel mai puţin poate admite sufletul că el se află faţă de natură într-un raport aşa cum rezultă el din concepţia gândită despre lume. Trebuie să ne imaginăm ce se întâmplă într-un suflet care trăieşte cu întreaga intensitate o astfel de scindare lăuntrică şi suferă din cauza ei; atunci vom putea resimţi cum învie în sufletul lui Empedokles vechiul mod de reprezentare ca forţă a simţirii, fără a vrea, însă, să conştientizeze deplin acest lucru, căutând astfel o existenţă într-un mod de gânduri şi imagini, în acel mod care reverberează în maximele lui Empedokles; înţelese pe baza celor spuse aici, acestea îşi pierd caracterul lor ciudat. Se citează cuvinte de-ale lui, cum sunt următoarele: „Rămâneţi cu bine. Nu mai umblu ca un muritor, ci ca o Divinitate nemuritoare; ... şi de îndată ce ajung în oraşele înfloritoare, sunt venerat de bărbaţi şi femei care mi se asociază cu miile, căutând cu mine drumul mântuirii lor, pentru că unii aşteaptă de la mine proorociri, iar alţii formule tămăduitoare pentru diferite boli”. În acest fel se aiureşte sufletul în care mai reverberează un mod de reprezentare vechi, prin care sufletul îşi percepe propria lui existenţă ca pe aceea a unei divinităţi exilate, transferate dintr-o altă existenţă în lumea lipsită de suflet a simţurilor şi care, din această cauză, simte Pământul ca pe un „loc pustiu” pe care a fost aruncat ca pedeapsă. Desigur, în sufletul lui Empedokles mai pot fi descoperite şi alte sentimente; pentru că din sentenţele sale radiază în mod semnificativ străfulgerări de înţelepciune; sentimentul său faţă de „naşterea concepţiei gândite despre lume” este dat de astfel de stări sufleteşti.

Într-un alt fel decât această personalitate priveau cugetătorii denumiţi „atomişti” la ceea ce devenise natura

pentru sufletul uman, datorită naşterii gândului. Cel mai important dintre aceştia este considerat a fi *Demokrit* (născut la Abdera, la aprox. 460 î. Chr.). Un fel de precursor al lui, este *Leukipp*.

Pentru *Demokrit*, homoiomerii lui Anaxagoras au devenit cu un grad important mai substanţiale. La Anaxagoras, fiinţele primordiale parţiale mai pot fi comparate cu nişte germeni vii; la Demokrit, ele se transformă în particule moarte, indivizibile, de substanţă, care prin diferitele lor combinaţii compun obiectele lumii exterioare. Ele se îndepărtează, se apropie, se întrepătrund reciproc; iar din această mişcare şi combinare iau naştere fenomenele naturii. Raţiunea universală (Nus) a lui Anaxagoras, care provoacă ivirea utilă a fenomenelor lumii din coacţionarea homoiomerilor, ca o conştiinţă spirituală (fără de corp), se transformă la Demokritos în legitatea inconştientă a naturii (Ananke). Sufletul vrea să mai admită numai ceea ce va mai putea fi înţeles de el ca un rezultat evident al gândirii; natura este total lipsită de suflet; gândul, rezultat al trăirii sufleteşti, se palidează până la a deveni o umbră lăuntrică a naturii lipsite de suflet. În felul acesta, prin Demokrit a fost introdusă imaginea intelectuală primordială a tuturor concepţiilor despre lume ulterioare, având o nuanţă mai mult sau mai puţin materialistă.

Lumea de atomi a lui Demokrit reprezintă o lume exterioară, o natură în care nu există nimic care să amintească de „suflet". Trăirile gândirii în suflet, prin a căror naştere sufletul uman a devenit atent asupra lui însuşi, sunt la Demokrit numai trăiri ale unor umbre. Prin acestea, este caracterizat o parte a destinului trăirilor gândului. Ele aduc sufletul omului la conştientizarea propriei sale fiinţe, însă în acelaşi timp îi insuflă nesiguranţă în legătură cu el însuşi. Sufletul se trăieşte în sine prin gând, se poate simţi însă în

acelaşi timp şi rupt de forţa cosmică spirituală, independentă de el, care îi dăruieşte securitate şi sprijin lăuntric. Într-atât de descătuşate se simţeau în sufletul lor acele personalităţi care, în cadrul vieţii spirituale greceşti, au primit numele de „sofişti". Cea mai importantă personalitate dintre aceştia, a fost *Protagoras* (din Abdera, aproximativ 480-410 î. Chr.), căruia i se alătură Gorgias, Kritias, Hippias, Thrasymachus, Prodikus. Sofiştii sunt prezentaţi adeseori ca nişte oameni care au practicat un joc superficial cu gândirea. La formarea acestei păreri a contribuit mult modul în care au fost descrişi de autorul de comedii Aristophanes. Însă, în vederea unei aprecieri mai juste, pe lângă multe altele trebuie luat în considerare bunăoară şi faptul că Socrate însuşi – care în anumite limite se simţea a fi discipol al lui Prodikus – l-ar fi caracterizat pe Prodikus ca pe unul care a acţionat favorabil asupra învăţăceilor săi, înnobilându-le vorbirea şi gândirea. Concepţia lui Protagoras apare în celebra frază: „Omul este măsura tuturor lucrurilor, a celor existente pentru că există şi a celor inexistente pentru că nu există". În mentalitatea aflată la temelia acestei fraze, trăirea gândului se simte suverană. Ea nu resimte vreo legătură cu o forţă cosmică obiectivă. Când Parmenides este de părere că „Simţurile îi dăruiesc omului o lume a iluziei", s-ar putea merge mai departe, adăugând: „Oare de ce nu ne-ar înşela şi gândirea, pe care, de fapt, o trăim?". Însă Protagoras ar replica: „De ce l-ar preocupa pe om faptul că Universul exterior lui este altfel decât îl percepe şi gândeşte el? Şi-l reprezintă el oare pentru altcineva decât pentru el însuşi? Oricum ar fi lumea pentru o altă fiinţă, omul nu trebuie să-şi facă nici un fel de griji din această cauză. Reprezentările sale trebuie să-i servească *numai lui*; cu ajutorul lor, el trebuie să-şi găsească propriul său drum în Univers. Dacă el se lămureşte pe deplin

asupra lui însuşi, omul nu va dori să aibă alte reprezentări despre lume, decât cele care îi servesc la ceva". Protagoras vrea să poată construi pe gândire; de aceea el îşi sprijină gândirea numai pe perfecţiunea propriei ei forţe.

Însă prin aceasta Protagoras ajunge într-o anumită privinţă în conflict cu spiritul ce vieţuieşte în profunzimile elenismului. Acest „spirit" poate fi sesizat cu claritate în lăuntrul fiinţei greceşti. El ni se adresează deja din inscripţia de pe frontispiciul templului din Delfi: „Cunoaşte-te pe tine însuţi". Această străveche înţelepciune de oracol vorbeşte de parcă ar cuprinde în sine invitaţia la realizarea progresului concepţiei despre lume, progres care se definitivează prin trecerea de la reprezentarea în imagini, la cuprinderea mintală a enigmelor Universului. Prin această invitaţie, omului i se atrage atenţia asupra propriului său suflet. Adică i se spune că el poate percepe în sufletul său limba prin care Universul îşi exprimă esenţa lui. Însă i se mai atrage atenţia şi asupra unei împrejurări care produce în propria lui vieţuire incertitudini şi nesiguranţe. Spiritele din cuprinsul Greciei urmau să învingă primejdiile vieţii sufleteşti sprijinite pe sine însuşi. Ei trebuiau să plăsmuiască în suflet gândul în aşa fel, încât să genereze o concepţie despre lume. În acelaşi timp, sofiştii au apucat-o pe o cale periculoasă. În ei, spiritul elenismului se situează ca pe marginea unei prăpastii; el vrea să-şi asigure forţa echilibrului prin propria sa forţă. Aşa cum am mai spus, privirea ar trebui să ne fie îndreptată mai mult asupra seriozităţii şi îndrăznelii acestei încercări, decât s-o acuzăm în mod superficial, chiar dacă această acuzaţie este fără îndoială justificată, în privinţa multora dintre sofişti. Totuşi, această încercare se situează în mod firesc în viaţa elenă, într-un moment de cotitură a istoriei poporului grec. Protagoras a trăit prin anii 480-410 î.Chr. Războiul

peloponez a avut loc în perioada momentului de cotitură amintit al vieţii elene, între anii 431-404 î. Chr. Mai înainte, în Grecia omul se afla bine ancorat în relaţiile sociale; comunitatea din care făcea parte, precum şi tradiţiile ei, făceau cunoscute normele de conduită pentru acţiunile şi gândirea lui. Diferitele personalităţi aveau valoare şi importanţă numai în calitatea lor de membri ai comunității. În astfel de împrejurări, încă nu putea fi pusă întrebarea: „Ce valoare are omul izolat?". Totuși această întrebare este pusă de sofistică, făcând prin aceasta pasul spre *transfigurarea* elenă. În fond, întrebarea este: „Cum își organizează omul existența, după ce devine conștient de viața trezită a gândului?".

De la Pherekydes (sau Thales) până la sofiști se poate observa, în cadrul dezvoltării concepțiilor despre lume în Grecia, o familiarizare treptată cu gândirea născută încă înaintea acestor personalităţi. Exemplul lor ne arată felul în care acționează gândul când este pus în slujba concepției despre lume. Însă naşterea gândirii poate fi observată în toate domeniile vieții grecești. Concepția asupra lumii este numai un domeniu în care se derulează un fenomen general de viață într-un caz special. S-ar putea demonstra existența unui curent asemănător al dezvoltării în domeniul: artei, poeziei, vieții publice, al diferitelor meserii manuale, al circulației rutiere. O astfel de abordare ar arăta pretutindeni cum se schimbă activitatea umană sub influența acelei organizări lăuntrice a omului care introduce gândul în concepția asupra lumii. Gândul nu este „descoperit" de concepția asupra lumii, care mai degrabă *se naște* prin aceea că se servește de viața născută a gândului pentru a construi o imagine a Universului, o imagine formată *anterior*, prin alte trăiri.

Dacă despre sofiști se poate afirma că au condus spiritul grec spre o stâncă primejdioasă care se exprimă prin dictonul „Cunoaște-te pe tine însuți”, în *Socrate* trebuie să vedem o personalitate care a putut duce acest spirit la un înalt grad de perfecțiune. Socrate s-a născut la Atena în jurul anului 470, iar în anul 399 î. Chr. a fost condamnat la moarte prin otrăvire.

Din punct de vedere istoric, Socrate i se înfățișează cercetătorului prin imaginile a două mărturii ajunse până la noi. Prima este imaginea transmisă de marele său discipol Platon (427-347 î. Chr.), care își prezintă concepția despre lume în forma unor dialoguri. Socrate este înfățișat în aceste „dialoguri” împărtășind învățături, în ipostaza „Înțeleptului” care călăuzește persoanele din anturajul său, prin conducerea lui spirituală, înspre dobândirea unor înalte trepte ale cunoașterii. A doua imagine a lui Socrate ne-a conturat-o Xenophon în „Amintirile” sale. La prima vedere pare că Platon ar fi idealizat ființa lui Socrate, iar Xenophon ar fi redat-o mai conformă cu realitatea nemijlocită. O cercetare mai amănunțită ar putea evidenția că atât Platon cât și Xenophon conturează câte o imagine a lui Socrate, așa cum a perceput-o fiecare din punctul său de vedere, și că, prin urmare, putem să sesizăm în ce măsură ele se completează și se lămuresc reciproc.

În primul rând trebuie să apară ca deosebit de important faptul că s-a transmis posterității concepția despre lume a lui Socrate, ca o expresie a personalității sale, a caracterului fundamental al vieții sale sufletești. Atât Platon cât și Xenophon îl prezintă pe Socrate în așa fel încât avem impresia că în el s-ar exprima în permanență părerea lui personală; însă această personalitate poartă în sine conștiența faptului că cel care își pronunță părerea sa personală din adevăratele temelii ale sufletului exprimă, de

fapt, ceva ce este mai mult decât simpla sa părere umană, ceva ce este exprimarea prin gândirea omenească a intenţiilor ordinei universale. Cei care cred că-l cunosc, îl concep pe Socrate ca pe o dovadă a faptului că adevărul este realizat de sufletul omenesc prin gândire numai când acesta este legat de esenţa lui fundamentală, aşa cum era în cazul lui Socrate. Referindu-se la Socrate, Platon nu ne prezintă o învăţătură care ar putea fi „stabilită" prin reflectare, ci lasă să vorbească un *om* evoluat în mod corect şi observă ce adevăr scoate acesta la lumină. Astfel, modul în care Platon se raportează la Socrate devine o expresie a ceea ce este omul în relaţia lui cu Universul. Nu este important numai ceea ce a fost făcut cunoscut de Platon despre Socrate, ci modul în care, prin comportamentul său scriitoricesc, l-a situat pe Socrate în Universul vieţii spirituale elene.

Prin naşterea gândului, atenţia omului a fost îndreptată în direcţia „sufletului" său. Se naşte acum întrebarea: „Ce spune acest suflet când, ajuns capabil să vorbească, începe să exprime ceea ce a fost sădit în el de forţele universale?". Şi iată că, prin modul cum se plasează Platon faţă de Socrate, rezultă răspunsul: „Ceea ce, raţiunea Universului vrea să-i spună omului, îi spune în suflet". Prin aceasta este fundamentată *încrederea* în revelaţiile sufletului omenesc, în măsura în care acesta dezvoltă în sine gândul. Figura lui Socrate apare sub semnul acestei *încrederi*.

Grecul timpurilor străvechi se adresa lăcaşelor sacerdotale pentru probleme importante ale vieţii; el solicita „proorociri" cu privire la voinţa şi părerea forţelor spirituale. Astfel de proceduri erau în consonanţă cu o trăire sufletească în imagini. Prin astfel de imagini, omul se simţea legat de activitatea forţelor conducătoare ale Universului. Lăcaşul proorocirilor constituia atunci un mijloc cu ajutorul

căruia oamenii cu înclinaţii cu totul deosebite descopereau, mai uşor decât alţii, drumul călăuzitor înspre puterile spirituale. Cât timp omul nu se simţea separat cu propriul său suflet de lumea exterioară, era firească resimţirea faptului că, printr-un aranjament special, lumea exterioară putea să exprime mai multe lucruri decât în trăirea cotidiană. Imaginea vorbea din exterior; de ce nu ar fi putut, în definitiv, lumea exterioară să grăiască cu o deosebită claritate în anumite locuri speciale? Gândul se adresează lăuntricului sufletesc. Datorită acestei împrejurări, sufletul depinde numai *de el însuşi*; el nu se poate şti pe sine legat de un alt suflet în acelaşi fel ca în cazul comunicării primite în lăcaşurile proorocirilor sacerdotale. Propriul suflet trebuia să fie dăruit gândului. Se intuia că gândul este un bun comun al tuturor oamenilor.

Raţiunea lumii luminează în viaţa gândului fără amenajări speciale. Socrate simţea că în sufletul cugetător vieţuieşte forţa care era căutată în lăcaşurile proorocirilor. El percepea în sine „daimonul", puterea spirituală care călăuzeşte sufletul. Gândul i-a dăruit sufletului conştienţa de sine. Cu ajutorul reprezentării daimonului ce grăia în dânsul şi care, călăuzindu-l, îi spunea fără încetare ce avea de făcut, Socrate voia să spună că sufletului, care s-a aflat pe sine în viaţa gândului, îi este îngăduit să se simtă ca şi cum s-ar afla în sine în relaţii cu raţiunea lumii. Aceasta este expresia preţuirii a ceea ce are sufletul în trăirea gândului.

Sub influenţa unei astfel de concepţii, „virtutea" este pusă într-o lumină specială. În aceeaşi măsură în care Socrate preţuieşte gândul, el trebuie să presupună şi că adevărata virtute a vieţii omeneşti i se dezvăluie vieţii gândului. Virtutea adevărată trebuie aflată în viaţa gândului, pentru că valoarea omului îi este conferită de viaţa gândului. „Virtutea poate fi însuşită prin învăţare"; acesta este modul

în care este exprimată de cele mai multe ori convingerea lui Socrate. Ea poate fi însușită, căci trebuie să o aibă cel care cuprinde cu adevărat viaţa gândului. Important este ceea ce spune în această privinţă Xenophon despre Socrate. Socrate îi vorbeşte unui discipol de-al său despre virtute. Are loc următorul dialog: „Crezi acum că există o învăţătură şi o ştiinţă a dreptăţii aşa cum există o învăţătură a gramaticii?". Discipolul „Da". Socrate: „Pe cine-l consideri însă a fi un cunoscător mai bun al gramaticii, pe cel care scrie şi pronunţă intenţionat greşit,sau pe cel care procedează în acest fel neintenţionat?". Discipolul: „Cred că cel care greşeşte intenţionat, căci dacă ar vrea, el ar putea să scrie şi să citească şi în mod corect". Socrate: „Nu ţi se pare însă că acela care scrie intenţionat greşit, este un mai bun cunoscător al scrisului corect decât celălalt?". Discipolul: „Fără îndoială". Socrate: „Însă cine crezi că se pricepe mai bine *la cinste*: cel care minte sau înşeală *intenţionat*, sau altul, care le face pe acestea neintenţionat?" (Amintirile lui Xenophon despre Socrate –„Memorabilia" –, tradusă de Güthling). Pentru Socrate este important să-şi lămurească discipolul că este vorba de a avea gândurile corecte despre virtute. Ceea ce este spus de Socrate despre virtute are ca scop, până la urmă, fundamentarea *încrederii* faţă de sufletul ce se recunoaşte pe sine însuşi în trăirea gândurilor. Trebuie să avem o încredere mai mare în gândul corect despre virtute, decât în toate celelalte aspecte. Virtutea îl face pe om demn de stimă, dacă este trăită de dânsul în gând.

În acest fel, ceea ce a fost născut în perioada presocratică iese la iveală la Socrate, adică preţuirea la justa valoare a ceea ce îi este dăruit sufletului uman prin viaţa trezită a gândului. Metoda de predare a lui Socrate se află sub influenţa acestei reprezentări. El se apropie de om cu presupunerea că în acesta se află în stare latentă viaţa

gândului, care trebuie numai trezită. El îşi formulează întrebările de aşa manieră, încât interogatul să aibă prilejul de a-şi trezi viaţa gândului său. Aceasta este esenţa metodei socratice.

Platon, născut la Atena în anul 427 î. Chr., a resimţit, ca discipol al lui Socrate, că datorită acestuia se întăreşte încrederea sa în viaţa de gânduri. Tot ce a năzuit întreaga dezvoltare de până atunci să facă să iasă la lumină, îşi atinge punctul culminant la Platon; este reprezentarea că spiritul universal se revelează în viaţa gândului. Acesta este în primul rând sentimentul care iluminează întreaga viaţă sufletească a lui Platon. Tot ceea ce omul cunoaşte prin simţuri sau în vreun alt fel, nu are nici o valoare atât timp cât nu este expus de suflet acţiunii luminii gândului. Filosofia devine pentru Platon ştiinţa despre idei, considerate a fi adevărata fiinţare, căci *ideea* este dezvăluirea spiritului universal prin revelarea gândului. Lumina spiritului universal luminează în sufletul omenesc, revelându-se acolo drept *idei*; iar prin cuprinderea ideii, sufletul omului se uneşte cu forţa spiritului universal. Universul desfăşurat în timp şi spaţiu este ca şi suprafaţa apelor mării în care se oglindesc stelele; însă numai ceea ce se oglindeşte ca idee este adevărat. Astfel, pentru Platon, întregul Univers se transformă în idei care acţionează reciproc, una asupra alteia. Acţiunea ideilor în lume se înfăptuieşte prin oglindirea lor în materia primordială, în hyle. Datorită acestei oglindiri, ia naştere tot ceea ce este văzut şi perceput de om ca obiect sau fenomen izolat. Însă acţiunea cunoaşterii nu trebuie desfăşurată asupra materiei primordiale, pentru că adevărul nu se află cuprins acolo. La adevăr se ajunge numai după ce a fost îndepărtat din imaginea Universului tot ceea ce nu este idee.

Pentru Platon, sufletul omului trăieşte în idee; însă această viaţă este plăsmuită în aşa fel, încât sufletul nu este în toate manifestările sale o revelare a vieţii sale în idei. În măsura în care sufletul este afundat în viaţa de idei, el apare ca „suflet raţional" („suflet purtător de gânduri"). Sufletul îşi apare lui însuşi ca atare atunci când, în perceperea gândurilor, el îşi devine evident lui însuşi. În existenţa sa pământească, sufletul este incapabil să se manifeste numai în acest fel. El trebuie să se exteriorizeze şi ca „suflet neraţional" („suflet nepurtător de gânduri"). În această calitate, el se prezintă iarăşi în două feluri, şi anume ca suflet dezvoltător al curajului şi ca suflet doritor. Acesta este modul în care lui Platon i se părea că putea distinge în sufletul omenesc trei componente sau trei părţi, şi anume: sufletul raţiunii, sufletul curajului şi sufletul poftelor. Însă sensul modului său de a-şi reprezenta lucrurile îl vom sesiza mai corect dacă îl vom exprima altfel, şi anume că, prin esenţa sa, sufletul este un mădular al lumii ideilor. În această calitate, el este suflet al raţiunii. Sufletul acţionează, însă, în aşa fel, încât vieţuirii sale în raţiune îi adaugă şi activitatea componentei sale curajoase şi a celei doritoare. Prin acest mod triplu de exteriorizare, el este suflet pământesc. Prin întruparea sa fizică, sufletul coboară ca suflet al raţiunii în existenţa pământească, pentru ca apoi, prin moarte, să se reîntoarcă din nou în lumea ideilor. În măsura în care este suflet al raţiunii, sufletul este *nemuritor*, pentru că, în această calitate, el trăieşte ca atare existenţa veşnică a lumii ideilor.

Această învăţătură a lui Platon despre suflet, apare a fi un fapt important în cadrul perioadei perceperii gândurilor. Gândul trezit la viaţă îi indica omului sufletul. La Platon se dezvoltă o concepţie asupra sufletului, care este întru totul un rezultat al perceperii gândului. La Platon, gândul s-a încumetat nu numai a indica sufletul, ci şi a exprima ceea ce

este sufletul, a-l descrie într-o oarecare măsură. Şi, ceea ce are de spus gândul despre suflet, îi dă acestuia puterea *de a se şti pe sine prezent în eternitate*. Gândul luminează în suflet chiar şi natura temporalului, prin extinderea propriei sale esenţe dincolo de vremelnicie. Sufletul percepe gândul. În felul în care sufletul se revelează în viaţa pământească, înlăuntrul său nu poate fi dezvoltată înfăţişarea pură a gândului. De unde provine însă trăirea gândului, dacă ea nu poate fi dezvoltată în viaţa pământească? Ea formează *aducerea aminte* a unei stări pur spirituale prepământeşti. Gândul a cuprins sufletul în aşa fel încât nu se mulţumeşte numai cu existenţa pământească a sufletului. Gândul i s-a revelat sufletului într-o existenţă anterioară (preexistenţă) în lumea spiritului (lumea ideilor), iar în decursul existenţei sale pământeşti, sufletul îl scoate prin amintire la suprafaţă din viaţa pe care a petrecut-o în spirit.

Din această concepţie asupra sufletului rezultă ceea ce are Platon de spus despre viaţa morală. Sufletul este moral când îşi organizează viaţa în aşa fel încât se manifestă cu maximă intensitate drept suflet al raţiunii. *Înţelepciunea* este virtutea provenită din sufletul raţiunii, ea înnobilează viaţa omenească; *îndrăzneala fermă* îi revine sufletului curajos, iar *prevederea* îi revine sufletului doritor. Ultimele două virtuţi rezultă atunci când sufletul raţiunii îşi impune dominaţia asupra celorlalte manifestări sufleteşti. Când toate trei virtuţile colaborează în mod armonios în om, atunci rezultă ceea ce este numit de Platon echitate – adică înclinaţia de a săvârşi binele, denumită Dikaiosine.

Aristotel (născut în Stagira la 384 î. Chr., în Tracia, mort în 321 î. Chr.), elev al lui Platon, constituie împreună cu învăţătorul său un punct culminant al gândirii elene. La el, procesul trăirii gândului în concepţia despre lume este încheiat. Gândul îşi ia în primire posesiunea lui legitimă,

pentru a obţine din sine înţelegerea fiinţelor şi evenimentelor lumii. Platon îşi mai foloseşte capacitatea sa de reprezentare pentru a instaura gândul în domeniul său şi pentru a-l conduce la lumea ideilor. La Aristotel, acest fapt a devenit ceva de la sine înţeles. În continuare însă mai este vorba şi de consolidarea dominaţiei gândului asupra tuturor domeniilor cunoaşterii. Aristotel se pricepe să folosească gândul ca pe o unealtă care pătrunde în esenţa lucrurilor. Pentru Platon, este vorba de învingerea obiectului sau esenţei lumii exterioare; iar după ce acesta este învins, sufletul poartă în sine ideea care adumbrise numai esenţa lumii exterioare, fiindu-i însă străină şi plutind deasupra lui, într-o lume spirituală a adevărului. Aristotel urmăreşte să se afunde în fiinţe şi fenomene, iar ceea ce este aflat de suflet în decursul acestei operaţiuni constituie, pentru el, însăşi esenţa lucrului. Sufletul simte ca şi cum această esenţă ar fi fost numai scoasă în evidenţă din obiect şi adusă pentru sine în forma gândului, pentru a o putea purta cu sine ca o amintire a obiectului. Pentru Aristotel, ideile se află astfel *în lăuntrul* obiectelor şi ale fenomenelor; ele sunt o *parte* a obiectelor, adică acea parte care poate fi scoasă în evidenţă de suflet cu ajutorul mijloacelor sale; cealaltă parte, pe care sufletul nu o poate scoate în evidenţă din obiecte şi prin care obiectele îşi au viaţa construită pe ea însăşi, este substanţa, materia (Hyle).

Aşa cum întreaga concepţie a lui Platon asupra lumii este iluminată de concepţia asupra sufletului, la fel şi la Aristotel. La ambii cugetători, lucrurile stau în aşa fel încât esenţa fundamentală a întregii lor concepţii asupra lumii este pe deplin caracterizată dacă se ţine seama de viziunea lor asupra sufletului. Desigur că la ambii cugetători ar mai putea fi luate în consideraţie multe amănunte, care nu-şi află însă locul în cadrul prezentei expuneri; totuşi, părerea lor

despre suflet poartă în sine *direcţia* în care a evoluat modul lor de reprezentare.

La Platon, trebuie luat în seamă ceea ce vieţuieşte în suflet şi participă ca atare la lumea spiritului; pentru Aristotel, are importanţă modul în care se prezintă sufletul în om pentru propria sa cunoaştere. Aşa cum se întâmplă şi cu celelalte lucruri, sufletul trebuie să se scufunde şi în sine însuşi, pentru a afla acolo ceea ce constituie esenţa sa. Ideea – aflată de om, conform opiniei aristotelice, într-un obiect din afara sufletului – este de fapt esenţa obiectului; însă sufletul a dat acestei esenţe forma ideii, pentru a o avea pentru sine. Ideea nu-şi are realitatea în sufletul cunoscător, ci împreună cu materia (Hyle), în obiectul exterior. Însă scufundându-se în sine însuşi, sufletul descoperă acolo prezenţa reală a ideii ca atare. În acest sens, sufletul este idee, însă idee activă, entitate activă. Şi el se comportă şi în viaţa omului ca o astfel de entitate activă. În viaţa embrionară a omului, sufletul cuprinde latura lui trupească. În timp ce la un obiect aflat în afara sufletului, ideea şi materia formează o unitate indisolubilă, în cazul sufletului uman şi al trupului său, lucrurile nu se petrec în acelaşi fel, căci sufletul uman independent cuprinde elementul corporal, inactivează ideea aflată deja în acţiune în trup, şi se aşează pe sine în locul ideii. După Aristotel, în elementul corporal de care se leagă sufletul omenesc vieţuieşte deja un element sufletesc. Căci Aristotel sesizează atât în corpul plantei, cât şi în cel animal, activitatea unei componente sufleteşti subordonate. Un corp ce poartă în sine elementul sufletesc al plantei şi al animalului este ca şi fecundat de sufletul omenesc şi în felul acesta se leagă, pentru omul pământean, un element sufletesc-trupesc cu un element sufletesc-spiritual. Acest ultim element anulează activitatea independentă a elementului sufletesc-trupesc pe timpul

duratei vieţii pământeşti a omului şi acţionează chiar cu ajutorul acestui element sufletesc-trupesc, folosindu-se de el ca de un instrument al său. Prin aceasta iau naştere cinci manifestări sufleteşti, care la Aristotel se înfăţişează ca cinci mădulare sufleteşti, şi anume: sufletul vegetal (Threpticon), sufletul sensibil (Esteticon), sufletul generator de pofte (Orecticon), sufletul generator de voinţă (Kineticon) şi sufletul spiritual (Dianoeticon). Omul este suflet spiritual (Dianoeticon) prin ceea ce aparţine în el lumii spirituale şi se contopeşte în timpul vieţii embrionare cu sufletescul-corporal; celelalte mădulare sufleteşti iau naştere ca urmare a desfăşurării sufletului-spiritual în elementul trupesc, prin care îşi şi reduce viaţa sa pământească. În ceea ce priveşte sufletul spiritual, acesta este legat, pentru Aristotel, în mod firesc, de o lume a spiritului. Imaginea Universului aristotelic se prezintă în faţa privirii contemplatoare în aşa fel, încât în partea inferioară se află obiectele şi fenomenele care reprezintă materia şi ideea; cu cât privirea se ridică mai sus, cu atât dispare mai mult ceea ce are caracter material; pur spirituală – înfăţişându-i-se omului ca idee –, apare acea sferă a Universului în care-şi are lăcaşul Divinitatea ca spiritualitate pură, care pune totul în mişcare. Sufletul spiritual al omului aparţine de această sferă a Universului; sufletul spiritual al omului nu există ca o entitate individuală înainte de a se lega de un suflet-trupesc, ci numai ca o parte a spiritului Universului. Prin această contopire, sufletul spiritual al omului îşi dobândeşte existenţa sa individuală, separată de spiritul Universului, pentru ca, după despărţirea de partea lui trupească, să trăiască mai departe ca fiinţă spirituală. Astfel că fiinţa sufletească individuală îşi începe existenţa o dată cu viaţa pământească umană, pentru ca, fiind nemuritoare, să trăiască mai departe şi după încetarea vieţii pământeşti. O preexistenţă a sufletului înainte de a trăi

pe pământ este acceptată de Platon, însă nu şi de Aristotel. Acest lucru este tot atât de firesc pentru Aristotel – cel care propovăduieşte existenţa ideii în obiect – pe cât de firească este preexistenţa sufletului pentru Platon – cel care-şi imaginează ideea plutind deasupra obiectului. Aristotel descoperă ideea în obiect; iar ceea ce trebuie să fie sufletul ca individualitate în lumea spirituală este dobândit de suflet în trup.

Aristotel este gânditorul care îşi dezvoltă concepţia despre lume prin atingerea gândului cu esenţa lumii. Epoca de dinaintea lui Aristotel a condus la vieţuirea gândurilor; Aristotel pune stăpânire pe gânduri, orientându-le spre tot ce i se prezintă în lume. Modul de a trăi în gând, care îi este firesc, îl determină pe Aristotel să cerceteze până şi legile vieţii gândului însuşi, logica. O astfel de disciplină ştiinţifică a putut lua naştere numai după ce gândul, trezit la o viaţă susţinută, a ajuns la raporturi atât de armonioase cu obiectele lumii exterioare, cum poate fi întâlnit la Aristotel.

Puşi alături de Aristotel, cugetătorii care reprezintă Vechea Eladă, ba chiar şi întreaga antichitate, care se prezintă drept contemporani şi urmaşi ai săi, sunt, de fapt, nişte personalităţi de importanţă mult mai mică. Ei dau impresia că aptitudinilor lor le-ar lipsi ceva, pentru a se putea înălţa pe aceeaşi treaptă a cunoaşterii pe care s-a aflat Aristotel. Ai impresia că s-ar îndepărta de Aristotel, pentru că sunt siliţi să formuleze păreri despre lucruri pe care nu le înţeleg aşa de bine ca dânsul. Aceste păreri ale lor ar putea fi deduse din slăbiciunile lor, care i-au îndemnat să exprime idei ce sunt, în fond, deja respinse de Aristotel.

O astfel de impresie poate fi produsă în primul rând de *stoici* şi *epikurieni*. Fac parte dintre primii – care-şi primiseră numele de la sala cu coloane, stoa, din Atena, în care-şi propovăduiau învăţăturile – *Zenon* din Kition (336-

264 î. Chr.), *Kleanthes* (331-223), *Chrysippos* (280-208) şi alţii. Ei au preluat din concepţiile anterioare asupra lumii ceea ce li se părea a fi raţional în ele; însă ei acordau cea mai mare atenţie aflării, prin contemplarea lumii, a modului în care este integrat omul în Univers. Prin aceasta, ei vor să determine cum trebuie organizată viaţa pentru a corespunde ordinei Universului şi pentru ca omul să-şi trăiască viaţa, în sensul acestei ordini, corespunzător fiinţei sale. Prin pofte, pasiuni şi necesităţi, omul îşi ameţeşte – după opinia lor – fiinţa lui firească; prin calm şi renunţarea benevolă la necesităţi, omul simte cel mai bine ce trebuie şi ce poate el să fie. Întruchiparea ideală a omului este „înţeleptul", care nu întunecă prin nici un viciu desfăşurarea lăuntrică a fiinţei sale umane.

Dacă gânditorii anteriori lui Aristotel fuseseră atenţi la dobândirea cunoaşterii care poate fi obţinută de om, după ce prin perceperea gândului el a atins conştienţa deplină a sufletului său, cu stoicii apare reflectarea asupra întrebării: „Ce trebuie să facă omul pentru a realiza exprimarea cea mai perfectă a esenţei sale umane?".

Epikur (342-271 î. Chr.) a dezvoltat, în felul său, elementele care erau deja prefigurate în atomistică. Pe acest substrat, el a înălţat o concepţie despre viaţă, care poate fi considerată ca un răspuns la întrebarea: „Deoarece sufletul omului se iveşte ca o înflorire din procesele Universului, cum ar trebui el să trăiască pentru a-şi putea organiza viaţa sa specială, independenţa sa, în conformitate cu gândirea raţională?". Epikur a putut formula un răspuns la această întrebare luând în considerare doar viaţa sufletească dintre naştere şi moarte, pentru că, din concepţia atomistică asupra lumii nici nu poate rezulta altceva. Însă, pentru o astfel de concepţie, senzaţia de durere trebuie să constituie o taină deosebită a vieţii. Pentru că durerea este una dintre

acele fapte reale care izgonesc sufletul din conştienţa unităţii sale cu obiectele Universului. Mişcarea aştrilor, căderea ploii, pot fi considerate, potrivit concepţiei anterioare asupra lumii, la fel ca şi mişcarea propriei mâini, adică în ambele cazuri poate fi intuită existenţa unei entităţi sufletesc-spirituale unitare. Însă faptul că anumite procese din om – şi nu cele desfăşurate în afara lui – pot produce durere, îi impun sufletului recunoaşterea esenţei sale deosebite. O dogmă a virtuţilor, care – la fel cu cea a lui Epikur – năzuieşte la trăirea în consens cu raţiunea universală, poate, după cum este lesne de înţeles, să preţuiască într-un mod deosebit un ideal de viaţă care conduce la evitarea durerii, a suferinţei. Astfel, tot ceea ce înlătură suferinţa devine bunul suprem al vieţii epikuriene.

Această concepţie asupra vieţii şi-a aflat – în restul antichităţii – numeroşi adepţi, mai cu seamă printre romanii care se străduiau să dobândească o cultură mai elevată. Poetul roman *T. Carus Lucretius* (96-55 î. Hr), în poemul lui „Despre natură", a exprimat această concepţie într-o formă desăvârşită.

Perceperea gândului călăuzeşte sufletul omului, în final, la propria lui recunoaştere. Se poate însă întâmpla şi ca sufletul să se simtă neputincios să adâncească perceperea gândului în aşa măsură încât să afle o legătură cu temeliile Universului. Atunci sufletul simte că prin gândire este despărţit de legătura lui cu aceste temelii ale Universului; el simte că esenţa lui se află în gândire, însă nu găseşte nici o cale pentru a afla în viaţa gândirii altceva decât numai propria-i afirmare. Atunci el nu poate face altceva decât să renunţe la orice cunoaştere adevărată. În această situaţie s-au aflat *Pyrrhon* (360-270î.Hr.) şi discipolii săi, a căror doctrină este cunoscută sub denumirea de *scepticism*. Concepţia îndoielii asupra lumii, scepticismul, nu-i atribuie

trăirii gândului nici un fel de altă însuşire, decât aceea de a formula păreri omeneşti în legătură cu Universul; el nu vrea să decidă nimic cu privire la importanţa acestor păreri pentru lumea exterioară omului.

Într-un anumit sens, înlăuntrul seriei de cugetători greci poate fi identificată o imagine închegată. Ce-i drept, va trebui să se admită că o astfel de adunare a părerilor unor personalităţi diferite ar putea avea prea uşor un caracter cu totul exterior şi, în multe privinţe, o importanţă secundară. Căci lucrul cel mai important rămâne totuşi evaluarea diferitelor personalităţi şi obţinerea de impresii asupra felului în care elementul general omenesc se revelează la aceste personalităţi. Cu toate acestea, în seria gânditorilor greci, poate fi văzut ceva ca o naştere, ca o dezvoltare şi ca o viaţă a gândului; cugetătorii presocratici pot fi socotiţi ca un fel de prolog; Socrate însuşi, Platon şi Aristotel reprezintă culmea; în perioada care le-a urmat se manifestă un declin al vieţii gândului, un fel de autoanulare treptată a acesteia.

Cel ce urmăreşte această evoluţie va putea ajunge să se întrebe: „Are oare trăirea gândului într-adevăr forţa necesară pentru a-i dărui sufletului tot ceea ce i-a destinat prin aceea că l-a făcut pe deplin conştient de sine însuşi?". Pentru observatorul imparţial, viaţa gândirii greceşti posedă un element care o face să pară a fi „desăvârşită" în cel mai bun sens al cuvântului. Este ca şi cum la gânditorii greci forţa gândului ar fi adus la zi tot ceea ce ascunde în ea însăşi. Dacă cineva ar vrea să judece în alt fel, ar descoperi la o examinare mai atentă că judecata lui ascunde undeva o eroare. Concepţii ulterioare despre lume au scos la iveală cu ajutorul altor forţe sufleteşti alte lucruri; ideile de mai târziu se prezintă ca atare întotdeauna în aşa fel încât, prin conţinutul gândurilor ce le sunt proprii, ele au preexistat deja la unul dintre gânditorii greci anteriori. Ceea ce poate fi

gândit, ca şi felul în care ne putem îndoi în privinţa gândirii şi a cunoaşterii, toate acestea apar în cultura greacă. Iar prin revelarea gândurilor, sufletul se cuprinde în propria-i fiinţă.

I-a arătat oare sufletului, viaţa elenă a gândului, că are puterea de a-i dărui *tot* ceea ce a fost trezit în el? Ca un ecou la această întrebare, un ecou al vieţii gândirii greceşti, găsim curentul concepţiei despre lume, denumit *neoplatonism*. Principalul său propovăduitor a fost *Plotin* (205-270 d. Chr.). Un premergător al acestui curent poate fi considerat că este deja *Philon*, care a trăit la începutul cronologiei noastre la Alexandria. Căci, în vederea construirii unei concepţii despre lume, Philon nu se sprijină pe forţa creatoare a gândului, ci el se foloseşte de gând mai mult pentru a înţelege revelările din Vechiul Testament. Cele ce sunt povestite acolo ca nişte fapte reale, sunt interpretate de Philon ca simboluri ale unor procese sufleteşti de care caută să se apropie prin gândire. Plotin nu vede în trăirea gândită a sufletului ceva ce ar cuprinde sufletul în deplinătatea vieţii sale. Dincolo de viaţa gândului trebuie să se afle o altă viaţă a sufletului. Deasupra *acestei* vieţi a sufletului, procesul de cuprindere a gândului desfăşoară mai degrabă o învelitoare, decât să o dezvăluie. Sufletul trebuie să învingă esenţa gândului, să o elimine din sinea lui, iar după această eliminare poate să ajungă la o trăire care îl leagă de esenţa primordială a Universului. Gândul îşi apropie sufletul; acesta trebuie să cuprindă în sine ceva care-l va conduce din nou în afara regiunii în care l-a adus gândul. Plotin năzuieşte spre o *iluminare* care se iveşte în suflet după ce acesta a părăsit regiunea în care l-a adus gândul. În felul acesta credea el că se poate înălţa până la treapta de dezvoltare a unei fiinţe universale care nu pătrunde în viaţa gândului; de aceea, raţiunea universală până la care se înalţă Platon şi Aristotel nu reprezintă pentru el ultimul lucru la care ajunge sufletul,

ci o creatură a forului suprem, care planează dincolo de orice gândire. Din această esenţă de dincolo de gândire – care nu poate fi comparată cu nimic, dar asupra căreia se poate gândi – izvorăşte tot ce se întâmplă în Univers. Gândul, aşa cum i s-a putut revela vieţii spirituale elene, şi-a parcurs, până la Plotin, drumul în circuit, epuizând astfel împrejurările în care omul poate ajunge la el. Din această cauză, Plotin caută alte izvoare decât cele cuprinse în revelarea gândului. El iese din viaţa gândului aflată în dezvoltare progresivă, şi intră în domeniul misticii. Aici nu sunt intenţionate expuneri despre dezvoltarea misticii propriu-zise, ci numai descrieri ale dezvoltării gândurilor şi ceea ce decurge din această dezvoltare. Cu toate acestea, în diferite momente ale dezvoltării spirituale a omenirii, au loc interacţiuni ale concepţiei gândite despre lume şi mistică. O astfel de interacţiune există la Plotin. În viaţa lui sufletească nu este hotărâtoare numai gândirea. El posedă o experienţă sufletească, iar aceasta reprezintă o trăire lăuntrică, fără ca în suflet să fie prezente gânduri, o trăire mistică. În cadrul acestei trăiri, Plotin îşi simte sufletul contopit cu temelia lumii. Însă modul în care el expune ulterior legătura lumii cu această temelie, este exprimat prin gânduri. Din regiunea de dincolo de gânduri au izvorât fiinţele universale. Această regiune de dincolo de gânduri este tot ce există mai desăvârşit, însă ceea ce provine din ea este mai puţin perfect. În acest fel are loc coborârea până în lumea vizibilă, care este şi cea mai imperfectă. În cadrul acesteia se află omul. Prin perfecţionarea sufletului său, omul trebuie să îndepărteze ceea ce-i dăruieşte lumea în care se află mai întâi, descoperind astfel o cale care face din el o fiinţă corespunzătoare originii sale desăvârşite.

Plotin se prezintă ca o personalitate care se simte în imposibilitatea de a continua viaţa gândirii elene. El nu

poate ajunge la nici un rezultat care să decurgă din gând ca un lăstar al vieţii concepţiei asupra lumii. Dacă ne îndreptăm privirea asupra sensului dezvoltării concepţiei despre lume, vom fi îndreptăţiţi să spunem că reprezentarea prin imagini s-a metamorfozat în reprezentare prin gânduri, în mod asemănător şi reprezentarea prin gânduri trebuie să se transforme în continuare în altceva. Însă, pentru aceasta, în vremea lui Plotin, dezvoltarea concepţiei despre lume nu ajunsese la maturitatea necesară. Acesta este motivul pentru care Plotin părăseşte gândul şi caută în afara trăirii gândului. Totuşi, fecundate de trăirile sale mistice, gândurile elene se dezvoltă, devenind acele idei ale dezvoltării ce reprezintă evenimentele din Univers ca rezultat al unei succesiuni treptate, în ordine coborâtoare, de fiinţe nedesăvârşite ce provin din entitatea desăvârşită supremă. În gândirea lui Plotin acţionează în continuare gândurile elene; ele nu cresc însă mai departe ca un organism, ci sunt preluate de trăirea mistică. Şi aceste gânduri nu se transformă în ceea ce se formează din ele însele, ci în ceva transformat datorită forţelor aflate în afara gândului. Adepţi şi continuatori ai acestei concepţii asupra lumii, sunt: *Ammonius Saccas* (175-242), *Porphyrius* (232-304), *Jamblichus* (secolul al IV-lea d. Chr.), *Proklus* (410-485) şi alţii.

Aşa cum gândirea elenă este continuată, prin Plotin şi urmaşii săi, în varianta ei mai mult platoniciană sub influenţa unui element din afara gândului, se întâmplă şi cu nuanţa pitagoreică a acestei gândiri, prin Nigidius Figulus, Apollonios din Tyana, Moderatus din Gades şi alţii.

VIAȚA GÂNDIRII DE LA ÎNCEPUTUL CRONOLOGIEI CREȘTINE PÂNĂ LA IOAN SCOTUS SAU ERIGENA

În epoca următoare înfloririi concepţiilor elene asupra lumii, aceasta cedează locul vieţii religioase a acelui timp. Curentul concepţiilor asupra lumii este într-o anumită măsură absorbit de mişcările religioase, reivindu-se de-abia mai târziu. Prin aceasta nu afirmăm că mişcările religioase respective nu ar fi avut legătură cu progresul vieţii concepţiilor asupra lumii. Dimpotrivă, acest lucru s-a întâmplat în sensul cel mai cuprinzător. Însă nu este în intenţia noastră să vorbim despre dezvoltarea vieţii religioase, ci să caracterizăm progresul concepţiilor asupra lumii numai în măsura în care ele sunt rezultatul trăirii gândurilor.

După epuizarea vieţii gândului la greci, în viaţa spirituală a omenirii începe o perioadă în care impulsurile religioase devin dinamizatoare şi pentru concepţia gândită asupra lumii. Ceea ce la Plotin era propria lui trăire mistică, elementul inspirator al ideilor sale, se transformă în impulsurile religioase pentru dezvoltarea spirituală a omenirii în viaţa socială mai extinsă, într-o perioadă care începe cu epuizarea forţelor concepţiei greceşti asupra lumii şi durează aproximativ până la apariţia lui Scotus Erigena (mort la 877 d. Chr.). În această perioadă, dezvoltarea gândurilor nu încetează cu desăvârşire; apar chiar şi construcţii de gânduri extraordinare, cuprinzătoare. Totuşi, forţa acelor gânduri nu izvorăşte din ele însele, ci din impulsurile religioase.

În această perioadă, sufletele umane aflate în plină dezvoltare sunt străbătute de modul religios de reprezentare, iar din stimulările induse de acest mod de reprezentare decurg imaginile lumii. Gândurile care se ivesc

cu acest prilej sunt cele greceşti, care acţionează în continuare. Ele sunt adoptate şi transformate, însă nu este realizată nici un fel de creştere a lor din ele însele. Concepţiile asupra lumii ies la iveală din fundalul vieţii religioase. Ceea ce vieţuieşte în ele nu este gândul în desfăşurare; impulsurile religioase sunt cele care forţează obţinerea unei expresii în gândurile cucerite.

Această dezvoltare poate fi privită prin prisma unor evenimente mai importante. Atunci se observă că, pe solul european, moduri de reprezentare platonice şi chiar altele mai vechi se luptă pentru a înţelege sau a combate ceea ce este propovăduit de religii. Cugetători importanţi încearcă să prezinte revelaţiile religiilor, căutând să le justifice şi în faţa vechilor concepţii asupra lumii. În acest fel ia naştere ceea ce este caracterizat de istorie drept *gnosă*, într-un colorit când mai mult creştin, când mai mult păgân. Personalităţi demne de a fi amintite în legătură cu gnosa, sunt Valentinus, Basilides, Marcion. Creaţia gândirii lor este o reprezentare cuprinzătoare a evoluţiei lumii. Cunoaşterea, gnosa – când se înalţă de la cele gândite la cele ce nu pot fi gândite – se revarsă în reprezentarea unei entităţi supreme, creatoare a lumii. Această entitate este cu mult mai presus decât tot ce este perceput de om drept Univers. Foarte sus, sublime sunt şi entităţile create de şi din sinea ei, de această entitate supremă, eonii. Totuşi aceştia formează o serie evolutivă descendentă, astfel că un eon mai nedesăvârşit provine totdeauna dintr-unul mai desăvârşit. Trebuie considerat ca un eon al treptei mai târzii de dezvoltare şi Creatorul lumii perceptibile pentru om, lume căreia îi aparţine şi omul însuşi. Cu această lume se poate lega un eon din categoria supremei desăvârşiri. Un eon rămas într-o lume perfectă pur spirituală şi care s-a dezvoltat acolo mai departe în sensul cel mai desăvârşit, în timp ce alţi eoni au

generat lucruri imperfecte, între care şi lumea sensibilă împreună cu omul. În felul acesta, pentru gnosă este imaginabilă legătura dintre două lumi care au parcurs căi diferite de dezvoltare şi dintre care, la un moment dat, cea mai puţin desăvârşită este impulsionată în vederea unei noi dezvoltări, spre a atinge perfecţiunea. Gnosticii apropiaţi creştinismului, îl considerau pe Iisus Christos drept acel eon desăvârşit, care s-a contopit cu lumea Pământului.

Clement din Alexandria (m. la aproximativ 211 d. Chr.) şi *Origene* (n. aprox. la 183 d. Chr.) se situau mai mult pe terenul dogmatismului creştin. Clement considera concepţiile greceşti asupra lumii drept o pregătire a revelaţiei creştine, folosindu-se de aceste concepţii ca de un instrument, pentru a exprima şi apăra impulsurile creştine. Origene procedează în mod asemănător.

Viaţa gândului, inspirată de impulsurile religioase, se găseşte ca într-un curent confluent cuprinzător al vieţii de reprezentare inspirată de impulsuri religioase, în scrierile lui *Dionisie Areopagitul*. Aceste scrieri sunt amintite începând din anul 533 după Christos. Fiind redactate probabil cu nu prea mult timp înainte, ele aparţin în trăsăturile lor fundamentale – nu şi în detalii – gândirii timpurii a acestei perioade. Conţinutul acestor scrieri poate fi schiţat în felul următor. Dacă sufletul s-a desprins de tot ceea ce poate fi perceput şi gândit de el ca fiind existent, dacă se înalţă şi deasupra a tot ceea ce poate gândi ca fiind inexistent, atunci va putea intui în mod spiritual domeniul entităţii divine ascunse, care depăşeşte fiinţarea. În această entitate sunt contopite într-o unitate: existenţa primordială, bunătatea primordială şi frumuseţea primordială. Pornind de la această trinitate primordială, sufletul contemplă o ordine descendentă a rangului fiinţelor spirituale, care coboară ierarhic până la om.

Scotus Erigena preia în secolul al nouălea această concepţie asupra lumii şi o reface în felul său. Pentru el, Universul se prezintă ca o dezvoltare în patru „Forme ale naturii". Prima este „Natura creatoare şi necreată", în care este cuprinsă originea primordială pur spirituală a lumii, din care se dezvoltă „Natura creatoare şi creată". Aceasta este o sumă de entităţi şi forţe pur spirituale, care, abia ele, creează prin activitatea lor mai întâi „Natura creată şi necreatoare", de care aparţine lumea sensibilă şi omul. Acestea se dezvoltă în aşa fel încât sunt preluate în „Natura necreată şi necreatoare", înlăuntrul căreia acţionează faptele reale ale mântuirii, mijloacele religioase spirituale ale iertării etc.

În concepţiile gnosticilor asupra lumii, în aceea a lui Dionisie Areopagitul sau în cea a lui Scotus Erigena, sufletul omului îşi simte rădăcina existând într-o temelie a Universului pe care nu se poate sprijini cu ajutorul forţei gândului, ci de la care vrea să primească, drept dar, lumea gândurilor. Sufletul nu se simte sigur înlăuntrul forţei gândului; totuşi, el năzuieşte să trăiască în gând relaţia sa cu temelia lumii. Gândul, care la cugetătorii eleni vieţuia din propria lui forţă, sufletul îl supune unei dinamizări printr-o altă forţă, pe care şi-o procură din impulsurile religioase. În această epocă, gândul duce într-o oarecare măsură o existenţă în care propria sa forţă dormitează. La fel ne putem imagina şi reprezentarea prin imagini de-a lungul veacurilor care a premers naşterii gândului. Reprezentarea prin imagini şi-a avut desigur o culme străveche, asemănătoare trăirii gândului în Grecia; apoi şi-a însuşit forţa din alte impulsuri, pentru ca numai după ce a parcurs această stare intermediară, să se metamorfozeze în trăirea gândului. Ceea ce se manifestă în primele secole ale cronologiei creştine este o treaptă intermediară a creşterii gândului.

În Asia, unde concepţiile lui Aristotel şi-au aflat o largă răspândire, ia naştere strădania de a exprima impulsurile religioase semite, prin ideile acestui cugetător grec. Această strădanie se transplantează după aceea pe teritoriul european şi pătrunde în viaţa spirituală europeană prin cugetători ca *Averroes*, marele aristotelician (1126-1198), *Maimonide* (1135-1204) şi alţii.

Averroes este de părere că acceptarea existenţei unei lumi deosebite a gândului în personalitatea omului ar fi o greşeală. Există numai *o singură* lume de gânduri în fiinţele divine primordiale. După cum o singură lumină se poate reproduce simultan în numeroase oglinzi, la fel se revelează *una şi aceeaşi* lume de gânduri în mulţimea tuturor oamenilor. Pe parcursul vieţii pământeşti există de fapt un progres al lumii gândurilor; totuşi acesta este în realitate numai un proces desfăşurat în lăuntrul temeliei spirituale primordiale unificatoare. Când omul moare, manifestarea individuală încetează pur şi simplu. Viaţa gândurilor sale personale mai există numai într-o *viaţă de gânduri unică*.

Această concepţie asupra lumii îi permite trăirii elene a gândului să acţioneze mai departe în aşa fel, încât o ancorează în temelia Universului divin unitar. Ea dă impresia că sufletul omului, aflat în curs de dezvoltare, nu ar simţi în sine forţa primordială proprie a gândului; din această cauză ea mută această forţă într-o putere a Universului, aflată în afara omului.

CONCEPŢIILE DESPRE LUME ÎN EVUL MEDIU

La *Augustin* (354-430) se dezvăluie un element nou care, ca o prevestire, produce din sine însuşi viaţa gândului, pentru a se revărsa apoi din nou în mod discret în învăluitoarea reprezentare religioasă, spre a fi scos în

evidenţă mai clar de-abia mai târziu, în evul mediu. Pentru Augustin, noul este ca o reminiscenţă a vieţii gândului la greci. El priveşte în jurul şi în lăuntrul său şi îşi spune: „Chiar dacă tot ceea ce este revelat de Univers ar fi numai ceva incert şi iluzie, există totuşi ceva ce nu poate fi pus la îndoială, şi anume certitudinea a însăşi trăirii sufleteşti. De aceasta nu am parte datorită unei percepţii care m-ar putea amăgi; în ea mă aflu eu însumi; ea există pentru că particip la existenţa ei, în timp ce i se atribuie fiinţarea ei".

În aceste reprezentări poate fi descoperit ceva nou, comparativ cu viaţa gândurilor la greci, în ciuda faptului că ele seamănă la prima vedere cu o reminiscenţă a acesteia. Gândirea greacă indică sufletul; la Agustin este indicat punctul central al vieţii sufletului. Cugetătorii greci privesc sufletul prin prisma raportului său cu lumea; la Augustin, vieţii sufletului i se opune *ceva în el însuşi*; el consideră această viaţă a sufletului ca o lume deosebită, închisă în sine. Punctul central al vieţii sufletului poate fi numit „Eul" omului. Pentru cugetătorii greci, o enigmă este relaţia sufletului cu lumea; pentru cugetătorii mai noi, enigma constă din relaţia „Eului" cu sufletul. La Augustin, această enigmă este abia anunţată; năzuinţele următoare de elaborare a concepţiei asupra lumii mai au încă prea mult de făcut pentru a armoniza concepţia asupra lumii cu religia, pentru ca noul care a păşit acum în viaţa spirituală să le ajungă cu claritate în conştienţă. Şi cu toate acestea, mai mult sau mai puţin inconştient pentru suflete, în timpul următor este activă năzuinţa de a privi enigmele lumii în felul în care este cerut de noul element. La gânditori ca *Anselm de Canterbury* (1033-1109) şi *Toma d'Aquino* (1227-1274), această năzuinţă se mai manifestă şi în aşa fel încât, cu toate că îi atribuie gândirii umane – sprijinite pe ea însăşi – capacitatea cercetării până la un anumit punct a

proceselor cosmice, totuşi îi îngrădesc această capacitate. Pentru ei, există o realitate spirituală mai înaltă, care nu poate fi atinsă nicicând de gândirea lăsată în voia ei, ci care trebuie să-i fie revelată pe cale religioasă. În sensul spuselor lui Toma d'Aquino, omul este înrădăcinat cu viaţa sa sufletească în realitatea Universului; totuşi, această viaţă sufletească nu poate recunoaşte, din ea însăşi, întregul cuprins al realităţii respective. Omul n-ar putea şti cum este situată fiinţa lui în evoluţia Universului, dacă Fiinţa spirituală supremă – până la care cunoaşterea sa nu poate pătrunde – nu s-ar apleca spre dânsul şi nu i-ar împărtăşi pe calea revelaţiilor ceea ce trebuie să rămână ascuns pentru cunoaşterea care se bizuieşte pe propria ei forţă. Pornind de la o astfel de presupunere, Toma d'Aquino îşi construieşte propria sa imagine a lumii care, după opinia lui, are două părţi, dintre care una constituită din adevărurile ce se dezvăluie trăirii propriei gândiri referitoare la decurgerea firească a lucrurilor; această parte a imaginii cosmice a lui Toma d'Aquino se adaugă celeilalte părţi, în care este cuprins ceea ce a pătruns în sufletul omului prin Biblie şi revelaţia religioasă. În suflet trebuie deci să pătrundă ceva ce este altminteri inaccesibil vieţii sale proprii, dacă vrea să-şi simtă în întregime propria sa fiinţă.

Toma d'Aquino se familiarizează pe de-antregul cu concepţia despre lume a lui Aristotel, care devine un fel de maestru iniţiator al său în cunoaşterea vieţii gândului. Prin aceasta, Toma d'Aquino devine cea mai proeminentă dintre numeroasele personalităţi ale Evului mediu care-şi construiesc propria lor gândire având ca temelie gândirea lui Aristotel. Acesta devine, pentru secole, „maestrul celor care ştiu", aşa cum îl caracterizează Dante, exprimând respectul adânc resimţit în Evul mediu pentru Aristotel. Toma d'Aquino se străduieşte să cuprindă cu mintea, într-un

mod aristotelic, ceea ce poate fi omeneşte înţeles. Astfel, concepţia lui Aristotel asupra lumii îi devine lui Toma d'Aquino un ghid până la acea limită la care poate pătrunde viaţa sufletului uman cu ajutorul propriilor sale puteri; dincolo de această limită se află ceea ce, după opinia lui Toma d'Aquino, concepţia greacă asupra lumii nu a putut atinge. Aşadar, pentru Toma d'Aquino, gândirea omului are nevoie să fie inspirată de o altă lumină. El descoperă această lumină în revelaţie. Oricum s-ar fi situat cugetătorii următori faţă de revelaţie, ei nu mai puteau accepta viaţa gândurilor la fel ca grecii. Pentru dânşii nu este suficient ca gândul să cuprindă lumea; ei presupuneau că trebuie să existe o posibilitate de a i se da gândirii înseşi o temelie de nădejde. Ia naştere în acest fel străduania de a fundamenta raportul omului cu viaţa sa sufletească. Omul se vede deci pe sine ca pe o fiinţă prezentă în viaţa propriului său suflet. Dacă acest „ceva" este numit „Eu", atunci se poate spune: În timpul mai nou, în cadrul vieţii sufletului, este activată conştienţa de „Eu" la fel cum în viaţa concepţiei greceşti despre lume s-a născut gândul. Oricât de variate forme ar adopta în această epocă năzuinţa elaborării concepţiei asupra lumii, toate se vor învârti totuşi în jurul problemei cercetării esenţei Eului. Numai că această treabă nu devine pretutindeni clară în conştienţa cugetătorilor. Aceştia cred, în majoritatea cazurilor, că s-ar dărui cu abnegaţie lămuririi unor probleme de cu totul altă natură. S-ar putea spune că „Enigma Eului" se prezintă sub cele mai diferite măşti. Uneori, ea trăieşte în concepţiile cugetătorilor asupra lumii într-un mod aşa de camuflat, încât afirmaţia că în unele din aceste păreri ar fi vorba de fapt de această enigmă, pare cu totul subiectivă sau forţată. În secolul al XIX-lea, lupta cu „Enigma Eului" se exprimă în modul cel mai intens, iar

concepţiile contemporane asupra lumii sunt plasate chiar în centrul acestei lupte.

Această „Enigmă a Universului" îşi face simţită prezenţa deja în disputele din Evul mediu, iscate între nominalişti şi realişti. Drept unul dintre exponenţii de frunte ai *realismului*, l-am putea numi pe *Anselm de Canterbury.* Pentru el, noţiunile generale pe care şi le elaborează omul – atunci când îşi îndreaptă privirea asupra Universului –, nu sunt pure denumiri pe care şi le formulează sufletul, ci se află înrădăcinate în viaţa reală. Dacă ne formăm noţiunea generală de „leu" pentru a denumi cu ajutorul acestei noţiuni toţi leii, atunci, în sensul existenţei sensibile au realitate numai leii individuali; totuşi, noţiunea generală de „leu" nu este numai o simplă denumire sintetică, care ar avea importanţă numai pentru uzul sufletului uman. Această noţiune este înrădăcinată într-o lume spirituală, iar leii individuali ai lumii sensibile sunt întrupări multiple ale unicei „naturi leonine" care se exprimă în „ideea de leu". Unei astfel de „realităţi a ideilor" i s-au opus *nominalişti* ca *Roscellin* (secolul al XI-lea). Pentru el, „ideile generale" sunt numai nişte denumiri sintetice, pe care şi le formează sufletul pentru propriul său uz, pentru a se putea orienta, însă care nu corespund nici unei realităţi. Numai obiectele singulare pot fi reale. Disputa ce a avut loc este caracteristică pentru dispoziţia sufletească a celor care au purtat-o. Atât nominaliştii cât şi realiştii au resimţit necesitatea de a cerceta valoarea, respectiv importanţa gândurilor pe care trebuie să şi le formeze sufletul. Ei au faţă de gânduri altă atitudine decât au avut Platon şi Aristotel, pentru că între timp, între terminarea dezvoltării concepţiei greceşti asupra lumii şi începutul celei noi – aflate oarecum sub suprafaţa desfăşurării istoriei – a avut loc ceva ce poate fi observat limpede din modul în care se situează

personalităţile respective faţă de viaţa gândurilor lor. De gânditorii eleni, gândul se apropia ca o percepţie. El apărea în suflet în felul în care este trăită culoarea roşie când omul se află în faţa unui trandafir. Cugetătorul primea gândul ca pe o percepţie. Ca atare, gândul poseda o forţă nemijlocită de convingere. Filozoful grec avea senzaţia că, atunci când se afla cu sufletul sensibil în faţa lumii spirituale, din lumea spirituală ar putea pătrunde în acest suflet tot atât de puţin un gând eronat, pe cât de puţin ar putea veni din lumea senzorială – în cazul folosirii corecte a simţurilor – percepţia unui cal înaripat. Pentru grec se punea problema de a putea obţine gândurile din lumea reală. Ele îşi dovedesc realitatea prin ele însele. Împotriva acestui fapt se pronunţă tot atât de puţin scepticismul cât şi sofistica. Ambele aveau în antichitate o nuanţă cu totul diferită de cea pe care au dobândit-o în timpul mai nou. Ei nu se pronunţă împotriva faptului care se dezvăluia în mod deosebit în caracterele propriu-zise ale gânditorilor, şi anume că grecul de odinioară percepea gândul cu mult mai elementar, mai substanţial, mai viu, mai adevărat decât îl poate percepe omul timpului mai nou. Această vivacitate, care, în Grecia străveche, *conferea gândului însuşirile unei percepţii*, nu mai exista în Evul mediu. Între timp se întâmplase că, după cum, în timpul grecilor, gândul sălăşluise în sufletul omului excluzând capacitatea reprezentării prin imagini, la fel în cursul Evului mediu a pătruns în suflete conştienţa „Eu”-lui, ceea ce a determinat atenuarea vivacităţii gândului, luându-i forţa percepţiei. Se poate aprecia progresul vieţuirii concepţiei asupra vieţii numai dacă se intuieşte că, în realitate, gândurile, ideile, au fost pentru Platon şi Aristotel ceva cu totul diferit în comparaţie cu ce au devenit ele pentru personalităţile Evului mediu şi apoi ale timpurilor mai noi. Cugetătorul antichităţii avea senzaţia că *gândul i-ar*

fi dăruit; cugetătorul de mai târziu are senzaţia că el este cel care *formează gândul*; şi astfel se naşte pentru dânsul întrebarea: „Ce importanţă poate avea pentru realitate ceea ce este format în suflet?". În calitate de suflet, grecul se simţea izolat de lume; el încerca să se unească prin gânduri cu lumea spirituală; cugetătorul de mai târziu se simte *singur, împreună* cu viaţa gândului său. În acest fel ia naştere cercetarea întreprinsă asupra „ideilor generale". Se pune întrebarea: „Oare ce am formulat de fapt prin ideile generale? Sunt ele oare numai înrădăcinate în lăuntrul meu, sau indică cu adevărat o realitate?".

În timpurile aflate între vechiul şi noul curent al concepţiei despre lume are loc epuizarea vieţii greceşti a gândului; în subteran însă, conştienţa de Eu se apropie de sufletul omului ca un *fapt real*; începând de la mijlocul Evului mediu, omul se vede pus în faţa acestui fapt real împlinit, prin a cărui forţă se dezvoltă varianta nouă a enigmei vieţii. Realismul şi nominalismul constituie simptomul perceperii de către om a împlinirii acestui fapt real. Felul în care vorbesc despre gând aceste două curente ne demonstrează că, în ce priveşte existenţa gândului, aceasta era în sufletul grecesc tot atât de palidă pe cât fusese şi vechea reprezentare în imagini în sufletul cugetătorilor eleni.

Prin aceasta este indicat elementul mobilizator care trăieşte în concepţiile mai noi asupra lumii. În acestea activează o forţă care tinde dincolo de gând, spre un factor nou al realităţii. Această tendinţă a timpului mai nou nu poate fi percepută ca fiind identică cu ceea ce fusese în antichitate la Pitagora, şi mai târziu la Plotin, străduania de a ieşi în afară, dincolo de gând. Şi aceştia aspirau, desigur, să depăşească gândul, însă ei îşi imaginau că dezvoltarea, respectiv perfecţionarea sufletului, trebuia să-şi cucerească ea însăşi regiunea aflată dincolo de gând. Timpul mai nou

pune ca premisă că factorul realităţii, aflat în afara gândului, trebuie să-i fie dat sufletului din afară, că el trebuie să ajungă la suflet.

În veacurile ce au urmat după epoca nominalismului şi a realismului, dezvoltarea concepţiei asupra lumii se transformă într-o *căutare* a noului factor al realităţii. Un drum, printre cele ce i se dezvăluie celui ce cercetează această căutare, este cel pe care l-au urmat *Maestrul Eckhard* (m. 1327), *Johannes Tauler* (m. 1361), *Heinrich Suso* (m. 1366). Acest drum reiese cu cea mai mare claritate din aşa-numitele „*Teologii germane*", scriere a unui autor necunoscut. Aceşti mistici vor să primească ceva în conştienţa Eului, să-l împlinească cu ceva. Din această cauză, ei se străduiesc să dobândească o viaţă lăuntrică, care să fie „cu desăvârşire calmă", care se dăruieşte în linişte, aşteptând astfel să vadă cum se umple sufletul cu „Eul divin". O dispoziţie sufletească asemănătoare se iveşte mai târziu, cu mai multă forţă şi avânt spiritual, la *Angelus Silesius* (1624-1677).

Nicolaus Cusanus (Nicolaus Chrypffs, născut la Cues pe Mosel) (1401-1464) păşeşte pe altă cale. El năzuieşte, dincolo de o cunoaştere accesibilă prin gândire, să obţină o stare sufletească în care această cunoaştere încetează, iar sufletul îşi întâlneşte Divinitatea în „ignoranţa ştiutoare", în „docta ignorantia". Privită din exterior, această concepţie are o mare asemănare cu „năzuinţa" lui Plotin. Însă constituţia sufletească a ambelor personalităţi este diferită. Plotin este convins că în sufletul omului există mai mult decât lumea gândului. Când sufletul dezvoltă în afara gândului forţa ce i se potriveşte, el ajunge percepând până acolo unde se află întotdeauna, fără a şti ceva despre acest lucru în viaţa obişnuită; Cusanus se simte singur cu „Eul" său; acesta nu are *în sine* nici o legătură cu Dumnezeul său,

aflat în afara „Eului”. „Eul” îl întâlneşte când atinge treapta de „ignoranţă ştiutoare”.

Paracelsus (1493-1541) are acea trăire faţă de natură, care s-a cristalizat tot mai mult în concepţia mai nouă asupra lumii şi care este de fapt un efect al acţiunii sufletului ce se simte izolat înlăuntrul conştienţei de Eu. El îşi îndreaptă privirea asupra fenomenelor naturii. Aşa cum se manifestă, aceste fenomene nu pot fi recepţionate de suflet; însă nici gândul, care dezvoltase la Aristotel relaţii liniştite cu natura, nu poate fi acceptat aşa cum se prezintă în suflet. Gândul nu este perceput, ci el se formează în suflet. Paracelsus intuia că gândul nu trebuie lăsat să vorbească el însuşi; trebuie să se presupună că în spatele fenomenelor naturii se află ceva ce se dezvăluie, dacă se creează raportul corect cu ele. Trebuie să se poată primi ceva de la natură, pe care nu-l formezi la vederea ei, aşa cum se întâmplă cu gândul. Trebuie să avem cu Eul nostru o legătură printr-un alt factor al realităţii decât prin gând. Paracelsus căuta în spatele naturii o „natură superioară”. Dispoziţia lui sufletească era de aşa natură, încât el nu voia să trăiască numai în sine ceva pentru a ajunge la temelia existenţei, ci el voia să pătrundă cu Eul său în procesele naturii, pentru ca sub suprafaţa lumii sensibile să i se reveleze spiritul aflat dincolo de aceste procese. Misticii antichităţii voiau să pătrundă în jos, în profunzimile sufletului; Paracelsus voia să afle calea care *călăuzeşte la întâlnirea cu temeliile naturii în lumea exterioară*.

Iacob Böhme (1575-1624) – ca un muncitor solitar şi persecutat ce era – şi-a alcătuit pe baza unei revelaţii o imagine a lumii; el introduce totuşi în această imagine a lumii caracterul fundamental al timpului mai nou. Mai mult chiar, în singurătatea vieţii sale sufleteşti, el dezvoltă într-un mod deosebit de impresionant contradicţia dintre Eu şi

celelalte trăiri ale sufletului, pentru că în faţa ochiului său spiritual se dezvăluie dualitatea lăuntrică a vieţii sufletului. El îşi resimte „Eul" care creează contradicţia lăuntrică aşa cum se oglindeşte ea în propriul său suflet. Această trăire lăuntrică, el o regăseşte după aceea în procesele Universului. În această trăire el vede o dezbinare care străbate totul. „Printr-o astfel de contemplare sunt descoperite două calităţi – una bună şi una rea – care se află laolaltă în această lume, în toate forţele, în stele şi în elemente, precum şi în toate creaturile". Şi răul din lume îi stă binelui în faţă ca o oglindire a lui; abia în rău binele devine conştient de sine, după cum şi Eul devine conştient de sine în trăirile sale sufleteşti.

CONCEPŢIILE ASUPRA LUMII DIN EPOCA TIMPURIE A DEZVOLTĂRII GÂNDURILOR

La baza înfloririi ştiinţelor naturii în timpurile mai noi se află aceeaşi căutare ca şi în mistica lui Jacob Böhme. Acest lucru se învederează la un gânditor crescut nemijlocit din curentul spiritual care a condus prin *Copernic* (1473-1543), *Kepler* (1571-1630), *Galilei* (1564-1642) şi alţii, la realizarea primelor mari cuceriri în domeniul ştiinţelor naturii din timpurile mai noi. Acest gânditor este *Giordano Bruno* (1548-1600). Privind modul în care Giordano Bruno afirmă naşterea Universului din infinit de numeroase fiinţe primordiale înzestrate cu viaţă şi care se trăiesc sufleteşte pe ele însele, adică din monade care nu au fost create, care sunt nepieritoare şi din a căror coacţionare rezultă fenomenele naturii –, am putea fi tentaţi să-l alăturăm lui Anaxagoras, pentru care lumea se compune din homoiomeri. Totuşi, între aceşti doi cugetători, există o importantă deosebire. Lui Anaxagoras i se dezvoltă gândul

homoiomerilor datorită dăruirii sale de sine în contemplarea Universului; cel care îi insuflă acest gând este Universul. Giordano Bruno intuieşte că ceea ce se află dincolo de fenomenele naturii trebuie să fie gândit ca imagine a lumii în aşa fel, încât existenţa esenţei Eului să fie posibilă în imaginea lumii. *Eul* trebuie să fie o *monadă*, căci altfel n-ar putea fi real. Astfel, acceptarea monadelor devine o necesitate. Şi pentru că numai monada poate exista în realitate, fiinţele într-adevăr reale sunt monade cu diferite însuşiri lăuntrice. În profunzimea sufletului unei personalităţi cum era Giordano Bruno se petrece ceva ce nu ajunge pe deplin la conştienţă; rezultatul acestui proces lăuntric devine apoi cadrul imaginii Universului. Ceea ce se petrece în adâncime este un proces sufletesc inconştient: Eul simte că trebuie să se reprezinte pe el însuşi în aşa fel, încât realitatea să-i fie garantată; iar lumea trebuie să şi-o reprezinte în aşa fel încât el să poată exista într-adevăr în această lume. Giordano Bruno trebuie să-şi alcătuiască reprezentarea monadei în aşa fel încât să fie posibile ambele condiţii. La Giordano Bruno, în viaţa concepţiei despre lume a timpului mai nou, Eul se luptă pentru existenţa lui în lume. Iar expresia acestei lupte este afirmaţia: „Sunt o monadă; ca atare, ea este necreată şi nepieritoare".

Să comparăm cât de diferite au fost căile pe care au ajuns, atât Aristotel, cât şi Giordano Bruno la reprezentarea lui Dumnezeu. Aristotel contemplă lumea; el vede tâlcul proceselor naturii şi se lasă pe seama acestei plenitudini de sens; în desfăşurarea proceselor naturii i se revelează în plus şi *gândul* „primului motor" al acestor procese. Giordano Bruno ajunge prin lupta desfăşurată în viaţa lui sufletească la reprezentarea monadelor; fenomenele naturii sunt ca şi excluse din imaginea în care se prezintă nenumărate monade care interacţionează; iar Dumnezeu devine

entitatea-forţă aflată în toate monadele, care acţionează *de dincolo* de procesele lumii perceptibile. În opoziţia pătimaşă manifestată de Giordano Bruno împotriva lui Aristotel se exprimă opoziţia dintre cugetătorul elen şi cel al timpului mai nou.

În dezvoltarea concepţiei mai noi despre lume, modul cum Eul caută căi pentru a trăi în sine propria sa realitate iese la suprafaţă în diferite feluri. Ceea ce este exprimat de *Francis Bacon de Verulam* (1561-1626) poartă aceeaşi pecete, chiar dacă, prin cercetarea strădaniilor sale din domeniul concepţiei asupra vieţii, aceasta nu sare în ochi de la bun început. Baco de Verulam pretinde ca cercetarea fenomenelor Universului să înceapă cu o observare liberă de prejudecăţi; iar apoi să se încerce despărţirea esenţialului unui fenomen de ceea ce este neesenţial, pentru a obţine astfel o reprezentare a ceea ce se află dincolo de un obiect sau de un eveniment. El este de părere că, până în timpurile sale, mai întâi erau formulate gândurile care urmau să lămurească fenomenele lumii, iar apoi, reprezentările despre obiectele şi întâmplările izolate erau orientate în funcţie de aceste gânduri. El îşi imagina că gândurile nu ar fi fost extrase din obiectele înseşi. Acestui procedeu (deductiv), Bacon de Verulam voia să-i ştie opus procedeul său (inductiv), după care noţiunile trebuie să fie formate pe baza obiectelor. Vedem bunăoară – gândeşte el – cum este mistuit de foc un obiect; în continuare observăm cum se comportă un alt obiect faţă de foc, apoi observăm acelaşi comportament la multe alte obiecte. În acest fel obţinem până la urmă o reprezentare generală a felului cum se comportă obiectele în raport cu focul. După părerea lui Bacon, din cauză că mai înainte nu s-au întreprins cercetări în acest fel s-a ajuns la situaţia că în reprezentarea umană

stăpânesc aşa de mulţi idoli, în locul ideilor adevărate despre obiecte.

Despre acest mod de reprezentare al lui Bacon de Verulam, Goethe spunea ceva foarte important: „Baco seamănă cu un om care recunoaşte perfect neregularităţile, insuficienţa, şubrezenia unei clădiri vechi şi se pricepe de minune să-i lămurească pe locatari asupra acestui lucru, sfătuindu-i să părăsească cu totul clădirea, cu materialele şi anexele ei, apoi să-şi caute un alt loc de construcţie şi să ridice o clădire nouă. El este un excelent vorbitor şi convingător; el zgâlţâie câteva ziduri care se prăbuşesc, iar locatarii sunt siliţi să se mute. El arată locuri noi; se începe cu nivelarea, însă peste tot este o prea mare lipsă de spaţiu. El prezintă nişte schiţe noi, dar neclare şi nu prea ademenitoare. Însă el vorbeşte mai cu seamă despre materiale noi, necunoscute şi iată că lumea este convinsă. Mulţimea se împrăştie în toate direcţiile şi aduce înapoi nesfârşit de multe lucruri evacuate; între timp acasă, planurile noi, activităţile şi aşezările noi îi preocupă pe cetăţeni, captându-le atenţia". Această afirmaţie este făcută de Goethe în „Istoria teoriei culorilor", acolo unde vorbeşte despre Bacon. Într-un alt paragraf consacrat lui Galilei, Goethe spune: „Chiar dacă, datorită metodei verulame de dispersare, ştiinţele naturii păreau a fi sfărâmate pe veci, iată că prin Galilei totul a fost reîntregit şi pus la loc; el a adus învăţătura despre natură iarăşi înapoi în om, arătând în tinereţe deja, de timpuriu, că pentru geniu, un caz izolat poate avea o valabilitate generală, căci bunăoară, din oscilaţiile candelabrelor aflate în mişcare în biserică a dedus şi dezvoltat legea pendulului şi aceea a căderii corpurilor. În ştiinţă totul depinde de ceea ce numim un aperçu, de sesizarea esenţialului aflat de fapt la temelia faptelor. Şi o astfel de sesizare este rodnică la infinit".

Prin aceste afirmaţii, Goethe indică cu precizie care este caracteristica lui Bacon, care vrea să descopere un drum sigur pentru ştiinţă. Căci prin aceasta, speră el, că omul îşi va afla relaţia sa sigură cu Universul. Bacon simte că omul timpului mai nou nu mai poate continua să meargă pe drumul indicat de Aristotel. Totuşi el nu ştie că, în decursul diferitor epoci, în om sunt active în mod predominant forţe sufleteşti diferite. El observă doar atât, că trebuie să îl repudieze pe Aristotel. Ceea ce şi face cu pasiune. Astfel că referitor la acest lucru, Goethe foloseşte cuvintele: „Cum putem asculta în linişte când Bacon compară operele lui Aristotel şi Platon cu nişte table uşoare, care, tocmai datorită faptului că nu sunt confecţionate din materiale consistente, au putut fi cărate întregi, pe valurile timpului, până la noi". Bacon nu înţelegea că el însuşi voia să atingă ceea ce fusese atins de Platon şi Aristotel, şi că, pentru ţeluri identice, trebuie să folosească alte mijloace, deoarece cele ale antichităţii nu mai corespundeau timpurilor mai noi. El indica un drum care putea părea rodnic pentru cercetarea din domeniul naturii exterioare; totuşi, Goethe arată, sprijinindu-se pe cazul lui Galilei, că şi în acest domeniu este necesar altceva decât pretinde Bacon. Dar calea lui Bacon trebuia să se dovedească a fi cu totul sterilă când sufletul caută un acces nu numai la cercetarea izolată, ci la o concepţie asupra lumii. Căci ce ar urma să rodească astfel de cercetări izolate, în beneficiul unei concepţii corespunzătoare asupra lumii şi formarea ideilor generale din astfel de fenomene, dacă aceste idei generale nu ţâşnesc în suflet ca nişte străfulgerări de lumină din temelia existenţei, legitimându-şi adevărul lor prin ele însele? În antichitate, gândul se prezenta în suflet ca o percepţie; acest mod de a se prezenta al gândului a fost atenuat prin strălucirea noii conştienţe a Eului; ceea ce conduce în suflet

la gândurile care ar urma să alcătuiască o concepţie asupra lumii, trebuie să se formeze ca invenţie proprie a sufletului. Iar sufletul trebuie să caute posibilitatea de a asigura valoare propriei sale invenţii, propriei sale creaţii. El trebuie să poată crede în propria sa creaţie. Toate aceste lucruri Bacon nu le percepe, de aceea, în vederea construirii noii concepţii asupra lumii, el recomanda materialele adecvate de construcţie, adică fenomenele izolate ale naturii. Însă pe cât de puţin va putea fi construită cândva o casă numai prin studierea formei pietrelor de construcţie care urmează a fi folosite, pe atât de puţin se va putea naşte cândva o concepţie rodnică asupra lumii într-un suflet care se va preocupa numai cu procesele izolate ale naturii.

În opoziţie cu Bacon de Verulam, care indică numai pietrele de construcţie, *Descartes* (Cartesius) şi *Spinoza* se ocupă de planul construcţiei. Descartes s-a născut în 1596 şi a decedat în 1650. La el, o importanţă deosebită îl prezintă punctul de plecare al strădaniilor sale. Fără a avea vreo părere preconceputǎ, el se aşează întrebător în faţa lumii, care îi oferă câte ceva în legătură cu taina ei: în parte, prin revelaţiile religioase, în parte, prin observarea ei cu ajutorul simţurilor. El nu ia în considerare nici pe unele, nici pe celelalte, ca şi cum le-ar accepta pur şi simplu şi ar recunoaşte drept adevăr ceea ce îi este dăruit; nu, el îi opune „Eul", care pune, împotriva revelaţiilor şi percepţiilor senzoriale, îndoiala sa prin propria sa decizie. Acesta este un fapt real, de o mult grăitoare importanţă, a năzuinţei mai noi de a formula o concepţie asupra lumii. Sufletul cugetătorului, aflat în centrul lumii, nu se lasă impresionat de nimic, ci se opune tuturor lucrurilor *cu îndoiala* sa, care îşi poate avea locul numai în el însuşi. Şi acum, acest suflet se cuprinde pe sine însuşi în propria-i acţiune: „Mă îndoiesc, deci cuget". Aşadar, oricare ar fi situaţia lumii întregi, prin

gândirea mea care se îndoieşte, mă conving totuşi că eu sunt. În acest fel ajunge Cartesius la afirmaţia sa fundamentală: „cogito ergo sum" – „Gândesc, deci exist". Eul îşi cucereşte la el îndreptăţirea de a avea voie să recunoască propria-i existenţă, prin îndoiala radicală cu privire la existenţa întregii lumi. Din această îndoială, Descartes extrage continuarea concepţiei sale asupra lumii. El a încercat să cuprindă mintal existenţa, în „Eu". Ceea ce îşi poate justifica existenţa împreună cu acest „Eu", poate trece drept adevăr. Eul găseşte – înnăscută în el – ideea de Dumnezeu. Această idee este reprezentată în Eu tot aşa de real, de clar, cum se prezintă şi Eul pe sine însuşi. Însă această idee este atât de sublimă, aşa de puternică, încât Eul nu o poate avea prin sine însuşi, deci ea provine dintr-o realitate exterioară, căreia îi corespunde. Descartes nu crede în realitatea lumii exterioare din cauză că ea se înfăţişează ca atare, ci pentru că Eul trebuie să creadă în propria lui existenţă şi apoi în existenţa lui Dumnezeu, dar Dumnezeu nu poate fi gândit decât ca ceva veridic. Căci ar fi ceva neveridic din partea lui, să-i prezinte omului o lume exterioară reală, dacă aceasta nu ar fi reală.

Modul în care Descartes ajunge la recunoaşterea realităţii Eului este posibil numai printr-o gândire care se orientează în sensul cel mai strict după acest Eu, pentru a afla în el un punct de sprijin al cunoaşterii. Adică această posibilitate este realizabilă printr-o activitate lăuntrică, însă nicicând printr-o percepţie provenită din exterior. Orice percepţie venită dinafară oferă numai însuşiri ale întinderii. În acest fel, Descartes ajunge să recunoască în lume două substanţe: una, căreia îi este caracteristică întinderea, iar cealaltă, căreia îi este proprie gândirea şi care este înrădăcinată în sufletul omenesc. Animalele, care după părerea lui Descartes nu se pot cuprinde pe sine datorită

vreunei activităţi sprijinite pe ele însele, sunt prin aceasta numai fiinţe ale întinderii, automate, maşini. Chiar şi trupul omului este numai o maşină. Sufletul este legat de această maşină. Dacă prin uzură sau altceva asemănător devine inutilizabil, trupul-maşină este părăsit de suflet, pentru a-şi continua viaţa în elementul său.

Descartes se află deja într-un timp în care în viaţa concepţiei asupra lumii poate fi recunoscut un impuls nou. Epoca de la începutul cronologiei creştine aproximativ până la Scotus Erigena se desfăşoară în aşa fel, încât în trăirea gândului se simte pulsând o forţă care pătrunde în dezvoltarea spirituală printr-un formidabil impact. Gândul trezit la viaţă în Grecia este iluminat de această forţă. În continuarea progresului exterior al vieţii sufleteşti a omului, această ciocnire se exprimă în mişcarea religioasă prin aceea că forţele popoarelor tinere ale Europei centrale şi de Vest asimilează influenţele trăirilor mai vechi ale gândirii. Ele impregnează aceste trăiri cu impulsuri elementare mai tinere, şi le transformă în acest fel cu totul. Printre acestea se dezvăluie unul dintre progresele omenirii care este realizat prin faptul că unele curente mai vechi spiritualizate, care şi-au epuizat puterea de viaţă, însă nu şi forţa lor spirituală, sunt continuate de puteri tinere ieşite la iveală din natura omenirii. În astfel de fenomene vor putea fi recunoscute acţiunile legilor esenţiale ale dezvoltării omenirii. Ele se întemeiază pe procesele de întinerire ale vieţii spirituale. Forţele spirituale cucerite se pot dezvolta mai departe numai dacă sunt implantate în puteri naturale tinere ale omenirii. Primele opt veacuri ale cronologiei creştine reprezintă o continuare a trăirii gândului în sufletul omului, în aşa fel încât forţele noi, care prin ivirea lor vor vrea să acţioneze organizând dezvoltarea mai departe a concepţiei despre lume, mai dormitează oarecum ascunse în

adâncime. La Descartes, aceste forţe sunt deja în mare parte active. În perioada dintre Scotus Erigena şi – aproximativ – secolul al XV-lea, gândul împinge iarăşi la lumină prin propria sa forţă ceea ce în epocile anterioare nu se desfăşurase în mod manifest. Însă această ieşire la lumină a gândului are loc dintr-o cu totul altă direcţie decât în epoca greacă. La cugetătorii eleni, gândul este trăit ca *percepţie*: începând din secolul al VIII-lea până într-al XV-lea, gândul iese la suprafaţă din tainiţele sufletului; omul simte: „În mine se naşte gândul". La cugetătorii greci se mai produce nemijlocit o relaţie între gând şi procesele naturii; însă în perioada indicată mai sus, gândul se înfăţişează ca un produs al conştienţei de sine. Cugetătorul simte că trebuie să demonstreze îndreptăţirea la viaţă a gândului. Aşa simt nominaliştii, realiştii; la fel simte şi Toma d'Aquino, care ancorează trăirea gândului în revelaţia religioasă.

Secolele al XV-lea şi al XVI-lea pun în faţa sufletului un impuls nou, care se pregăteşte cu încetul şi la fel de încet devine familiar. În organizarea sufletească a omului are loc o metamorfoză. În domeniul vieţii concepţiei asupra lumii, această metamorfoză se exprimă prin aceea că de acum încolo gândul nu mai este simţit ca o percepţie, ci *ca produs al conştienţei de sine*. Această metamorfoză a organizării sufleteşti a omului devine sesizabilă în toate domeniile dezvoltării umane. Ea iese la iveală în perioada renaşterii artei, ştiinţei şi vieţii europene, dar şi în mişcările religioase reformatoare. Şi poate fi descoperită prin cercetarea fundamentelor artei lui Dante şi Shakespeare, din dezvoltarea sufletului uman. Aici, toate acestea pot fi numai menţionate, pentru că prezentele expuneri vor să rămână în domeniul relatării progresului dezvoltării prin gândire a concepţiei despre lume.

Modul mai nou de reprezentare al ştiinţelor naturale apare ca un alt simptom al acestei metamorfozări a organizării sufleteşti umane. Să comparăm starea gândirii despre natură – aşa cum se statorniceşte ea prin Copernic, Galilei, Kepler – cu ceea ce a premers. Acestei reprezentări, caracteristică ştiinţelor naturii, îi corespunde dispoziţia sufletească a omului de la începutul secolului al XVI-lea al perioadei mai noi. De acum încolo natura este privită în aşa fel, încât observarea ei cu ajutorul simţurilor devine singura mărturie ce mai poate fi depusă despre ea. Bacon este una, iar Galilei este cealaltă personalitate la care devine evidentă această tendinţă. Imaginea naturii nu mai trebuie să fie zugrăvită în aşa fel, încât gândul să fie perceput în aceasta ca forţă revelată de natură. Din imaginea naturii dispare treptat, tot mai mult, ceea ce mai este resimţit a fi un produs al conştienţei de sine. Astfel, creaţiile conştienţei de sine şi observarea naturii, despărţite tot mai mult printr-un abis, se înfruntă tot mai energic. Prin Descartes se anunţă acea metamorfoză a organizării sufleteşti care desparte imaginea naturii de creaţiile conştienţei de sine. Începând cu secolul al XVI-lea, în viaţa concepţiei despre lume se impune tot mai mult un caracter nou. După ce, în secolele premergătoare, gândul se prezentase în aşa fel încât îşi pretinsese *justificarea* existenţei sale în imaginea lumii, începând cu secolul al XVI-lea, el se vede foarte clar lăsat sieşi ca produs al conştienţei de sine. Anterior, el mai putuse zări în imaginea naturii însăşi un sprijin în vederea justificării existenţei sale; de acum încolo, îi revine sarcina să-şi creeze valabilitatea existenţei sale din propria sa putere. Cugetătorii timpului care a urmat au simţit că trebuie căutat ceva în însăşi vieţuirea gândului, care să demonstreze că această vieţuire este creatorul îndreptăţit al unei imagini a concepţiei asupra lumii.

Semnificaţia acestei metamorfoze a vieţii sufleteşti poate fi recunoscută dacă evaluăm modul în care mai vorbesc filosofi ai naturii ca *H. Cardanus* (1501-1576) şi *Bernardinus Telesius* (1508-1588) despre fenomenele naturii. La dânşii acţionează încă mai departe acea imagine a naturii care, prin apariţia modului de reprezentare naturalist-ştiinţific al lui Copernic, Galilei şi al altora, îşi pierde puterea. Pentru Cardanus, în procesele naturii mai vieţuieşte încă, fără nici o îndoială, ceva ce este reprezentat de el în mod sufletesc-uman, aşa cum ar fi fost posibil şi în gândirea elenă. Telesius vorbeşte despre existenţa în natură a unor forţe plăsmuitoare, pe care şi le imaginează după chipul pe care-l dobândeşte din forţa plăsmuitoare umană. Galilei trebuie deja să spună: „ceea ce are omul în lăuntrul său, bunăoară ca percepţie a căldurii, există tot pe atât de puţin în natura exterioară, pe cât de puţin există în lumea exterioară gâdilatul pe care îl simte omul când i se atinge talpa cu o pană de pasăre". Lui Telesius îi mai este îngăduit să spună: „Căldura şi frigul sunt forţele care pun în mişcare evenimentele lumii". Însă Galilei trebuie deja să afirme: „Omul cunoaşte căldura numai ca o trăire interioară; în imaginea naturii poate fi gândit numai ceea ce nu cuprinde în sine nimic din lăuntrul omului". Astfel reprezentările matematicii şi ale mecanicii devin ceea ce numai naturii îi este îngăduit să modeleze. La o personalitate de talia lui *Leonardo da Vinci* (1452-1519), care a fost la fel de mare gânditor ca şi artist, putem recunoaşte lupta dusă de el pentru descoperirea unei legităţi a imaginii naturii. Asemenea spirite simt necesitatea aflării unui drum călăuzitor spre natură, care încă nu le fusese dăruit cugetătorilor eleni şi urmaşilor lor din Evul mediu. Omul trebuie să renunţe la trăirile pe care le are în legătură cu propria sa interioritate dacă vrea să dobândească accesul la

natură. Lui îi este îngăduit să zugrăvească natura numai prin reprezentări care nu cuprind nimic din ceea ce el vieţuieşte ca *acţiuni* ale naturii.

În acest fel, sufletul omului se plasează în afara naturii, devenind independent. Atât timp cât se mai putea gândi că în natură ar curge ceva din ceea ce este trăit nemijlocit şi în om, era justificat să laşi fără ezitare ca gândul să vorbească despre fenomenele naturii. Imaginea naturii timpurilor mai noi sileşte conştienţa de sine a omului să se simtă în afara naturii şi să-i creeze astfel o valoare pe care o dobândeşte prin propria sa putere.

De la începutul cronologiei creştine până la Scotus Erigena, trăirea gândului acţionează în continuare în aşa fel, încât este presupusă existenţa unei lumi spirituale – aceea a revelaţiei religioase; între secolele al VIII-lea şi al XVI-lea, trăirea gândului se eliberează din conştienţa de sine şi permite, alături de propria lui putere germinativă, existenţa revelaţiei. După secolul al XVI-lea, imaginea naturii este cea care expulzează din sine trăirea gândului; conştienţa de sine încearcă de acum înainte să extragă din propriile sale puteri ceea ce poate plăsmui cu ajutorul gândului, o imagine a concepţiei asupra lumii. Aceasta este problema în faţa căreia se afla pus Descartes. În faţa acestei probleme se aflau puşi cugetătorii epocii noi a concepţiei despre lume.

Benedict Spinoza (1632-1677) se întreba: „*Cum* trebuie să fie gândit acel punct de plecare de la care este permis a se purcede la crearea unei imagini adevărate a lumii?" Acestui punct de plecare îi stă la bază simţământul: „Oricâte gânduri s-ar face cunoscute ca adevărate în sufletul meu, eu m-aş dărui – ca piatră de temelie pentru construirea concepţiei asupra lumii – acelui gând ale cărui însuşiri trebuie mai întâi să le determin chiar eu". Spinoza găseşte că se poate porni numai de la ceea ce, pentru propria sa

existenţă, nu are nevoie de nimic altceva în afara lui însuşi. Acestei existenţe, el îi dă numele de substanţă. Apoi, el mai găseşte că poate exista numai *o singură* astfel de substanţă şi că aceasta ar fi Dumnezeu. Observând modul în care Spinoza ajunge la acest început al filosofării sale, vom descoperi că el a parcurs un drum care îl copiază pe cel al matematicii. Aşa după cum porneşte matematicianul de la adevărurile generale pe care şi le creează Eul uman în libertate, la fel cere şi Spinoza să se pornească cu elaborarea concepţiei asupra lumii de la astfel de reprezentări create liber. Substanţa unică este aşa cum trebuie să fie gândită de Eu; gândită în acest fel, ea nu tolerează nimic ce ar exista în afara ei, ce i-ar fi egală. Pentru că, atunci, ea n-ar fi totul; atunci propria ei existenţă ar avea nevoie de ceva aflat în afara ei. Tot ceea ce pare a fi altceva se află deci de fapt – aşa cum spune Spinoza – numai *în* substanţă, fiind unul dintre atributele ei. Două astfel de atribute pot fi recunoscute de om. Pe unul îl descoperă când cuprinde cu privirea lumea exterioară; pe celălalt, când îşi îndreaptă atenţia asupra interiorităţii sale. Primul este extensiunea, al doilea este gândirea. Omul poartă în fiinţa sa ambele atribute: în corporalitatea sa, extensiunea, iar în sufletul său, gândirea. Prin ambele atribute, în aceeaşi substanţă unică se află o singură entitate. Când gândeşte, gândeşte de fapt substanţa divină; când acţionează, acţionează substanţa divină. Spinoza obţine pentru Eul omenesc existenţa, prin aceea că ancorează acest Eu în substanţa divină generală, atotcuprinzătoare. În aceste condiţii, nu poate fi vorba de o libertate necondiţionată a omului. Pentru că omul este tot atât de puţin ceea ce acţionează şi gândeşte în sinele său, pe cât este şi piatra care se mişcă; în totul şi în toate se află prezentă numai una şi aceeaşi substanţă unică. La om poate fi vorba de o libertate condiţionată numai atunci când el nu

se consideră a fi o ființă izolată independentă, ci atunci când se știe contopit cu substanța unică. Concepția lui Spinoza despre lume conduce, prin dezvoltarea ei consecventă într-o personalitate, la conștiența: „Gândesc despre mine just, dacă nu mă iau în considerație pe mine ca ființă izolată și independentă, ci mă știu, în trăirea mea, una cu Universul divin". Această conștiență – în sensul lui Spinoza – revarsă apoi asupra întregii personalități umane impulsul săvârșirii binelui, adică a acționării inspirate de Dumnezeu. Toate acestea rezultă într-un mod firesc celui pentru care concepția justă asupra lumii constituie un adevăr deplin. Tocmai de aceea, scrierea în care Spinoza își expune concepția sa asupra lumii este numită de dânsul „Etica". Pentru el etica, adică comportarea morală este, în sensul cel mai elevat, rezultatul adevăratei cunoașteri a faptului că omul sălășluiește în substanța unică. S-ar putea spune că viața particulară a lui Spinoza – a omului mai întâi urmărit și persecutat de fanatici pentru convingerile sale, care, după ce și-a dăruit de bună voie averea, își câștiga în sărăcie, ca meșteșugar, cele trebuincioase vieții de toate zilele –, a fost, într-un mod rarisim, expresia exterioară deplină a sufletului său de filosof, care-și știa Eul aflat în Universul divin, percepând totalitatea trăirilor sale sufletești, ba chiar și totalitatea trăirilor de care avea parte în general, iluminate de această conștiență.

Spinoza construiește o imagine a concepției asupra lumii, din gânduri. Aceste gânduri trebuie să fie în așa fel, încât, pentru construirea imaginii, să-și aibă justificarea în conștiența de sine. De acolo trebuie să provină și certitudinea lor. Ceea ce îi este îngăduit conștienței de sine să gândească în acest fel – așa cum gândește ideile matematice întemeiate pe ele însele –, poate modela o

imagine a lumii care este expresia a ceea ce există în realitate dincolo de fenomenele Universului.

Justificarea conştienţei de sine a Eului în existenţa lumii este căutată, într-un sens cu totul diferit decât la Spinoza, de către *Gottfried Wilhelm von Leibniz* (1646-1716). Punctul său de plecare se aseamănă cu cel al lui Giordano Bruno, în măsura în care sufletul, sau „Eul", este gândit ca monadă. Leibniz descoperă în suflet *conştienţa de sine*, adică cunoaşterea pe care o are sufletul despre el însuşi, aşadar revelarea Eului. În suflet nu se poate afla nimic altceva ce ar gândi şi simţi, decât numai el însuşi. Căci cum ar putea sufletul să ştie ceva despre *el însuşi*, dacă ştiutorul ar fi un altul? De asemenea, sufletul poate fi numai o entitate simplă, şi nu una compusă. Căci dacă ar fi constituit din părţi, acestea ar trebui să ştie unele de altele; sufletul însă se ştie pe el însuşi ca pe unul singur. Astfel că sufletul este o entitate închisă în sine, care se reprezintă pe sine însăşi, adică o monadă. În această monadă nu poate pătrunde însă nimic din exteriorul său. Căci în lăuntrul ei nu poate acţiona nimic altceva decât numai ea însăşi. Toate trăirile, reprezentările, simţirile, hotărârile ei, sunt rezultatul propriei ei activităţi. O altă activitate în lăuntrul ei ar putea fi percepută de ea numai ca o luptă de apărare împotriva acestei activităţi străine, adică, în autoapărarea ei, monada s-ar percepe până la urmă tot numai pe *ea însăşi*. Astfel că în monadă nu poate pătrunde nimic dinafară. Leibniz exprimă acest lucru, spunând: „Monada nu are ferestre". Toate fiinţele reale sunt – după Leibniz – monade. Şi, în adevăr, nici nu există altceva decât monade. Numai că aceste monade, diferite între ele, au o viaţă lăuntrică de intensităţi diferite. Există monade cu o viaţă lăuntrică cu totul confuză, care parcă ar dormi; altele parcă ar visa; apoi iarăşi, altele, sunt treze până la cele de sus având viaţa

lăuntrică de maximă intensitate a monadei divine primordiale. Dacă, prin contemplarea lui senzorială, omul nu zăreşte monade, aceasta se datorează faptului că îi scapă din vedere monadele, aşa cum – prin comparaţie – se poate întâmpla cu ceea ce este perceput ca o ceaţă şi care de fapt nu este format din aburi de apă, ci dintr-un roi uriaş de ţânţari. Ceea ce văd simţurile omului este ca o imagine ceţoasă, formată din monade reunite.

Astfel, pentru Leibniz, lumea este în realitate o sumă de monade care nu acţionează unele asupra celorlalte, ci, trăind independent, sunt entităţi – Euri – conştiente de sine. Când o monadă izolată posedă totuşi în viaţa ei lăuntrică o reproducere a vieţii generale a Universului, aceasta nu provine din faptul că monadele izolate ar acţiona una asupra alteia, ci că o monadă trăieşte în lăuntrul ei ceea ce este trăit – independent de ea – de o altă monadă. Vieţile lăuntrice ale monadelor se potrivesc între ele la fel cum diferite ceasuri arată aceeaşi oră, cu toate că ceasurile nu acţionează cu nimic unul asupra celuilalt. Aşa cum se potrivesc ceasurile între ele, pentru că au fost potrivite de la bun început pentru a arăta aceeaşi oră, la fel sunt acordate între ele şi monadele datorită armoniei prestabilite ce emană din monada divină primordială.

Aceasta este imaginea lumii spre care este condus Leibniz, pentru că trebuie s-o modeleze în aşa fel, încât în această imagine să se poată menţine, ca o realitate, viaţa sufletească *conştientă de sine*, Eul. Este o imagine a lumii extrasă şi modelată cu totul din Eu. Părerea lui Leibniz este că această imagine nici nu poate fi altfel. Năzuinţa concepţiei asupra lumii călăuzeşte, prin Leibniz, până la un punct în care, pentru a afla adevărul, nu acceptă a fi adevărat nimic din ceea ce se manifestă în lumea exterioară.

Viaţa senzorială a omului se realizează – după părerea lui Leibniz – prin aceea că monada sufletului intră în legătură cu alte monade care au o conştienţă de sine mai confuză, mai visătoare, mai dormitândă. Suma unor astfel de monade este trupul; de trup este legată monada în stare de veghe a sufletului. La moarte, această monadă centrală a sufletului se desparte de celelalte şi îşi continuă existenţa pentru sine.

Dacă imaginea despre lume construită de Leibniz este formată integral din energia lăuntrică a sufletului conştient de sine, cea a contemporanului său *John Locke* (1632-1704) este elaborată integral pe sentimentul că prelucrarea unei imagini a lumii numai din lăuntricul sufletesc este de neconceput. Locke recunoaşte drept îndreptăţite numai acele componente ale unei concepţii asupra lumii care se bazează pe lucruri ce pot fi *observate* (aflate), şi ceea ce poate fi *gândit* asupra acestora, pe baza observării efectuate. Pentru Locke, sufletul nu este o entitate care dezvoltă din el însuşi trăiri veridice, ci numai o tablă nescrisă pe care lumea dinafară îşi înseamnă impresiile. Astfel că, pentru Locke, conştienţa de sine umană este un rezultat al trăirii, iar originea acestei trăiri nu este un Eu. Când un obiect al lumii exterioare face asupra unui om o impresie, atunci despre această întâmplare pot fi spuse următoarele: Referitor la obiecte pot fi observate în realitate numai extinderea lor în spaţiu, înfăţişarea şi mişcarea lor; prin contactul lor cu simţurile, iau naştere sunetele, culorile, mirosurile, căldura şi aşa mai departe. Ceea ce rezultă în acest fel, există numai atât timp cât se menţine contactul simţurilor cu obiectele respective. În afara percepţiilor există numai substanţe care au adoptat diferite forme de agregare şi se află în stare de mişcare sau nemişcare. Locke se vede obligat să accepte că, în faţa configuraţiei şi a mişcării, ceea ce este perceput de

simţuri în plus nu are nimic comun cu obiectele înseşi. Prin aceasta, el iniţiază un curent al concepţiei despre lume care nu vrea să considere că impresiile despre lumea exterioară trăite de om ar aparţine lumii în sine.

Prin Locke, în faţa sufletului contemplativ se desfăşoară un spectacol remarcabil. Omul trebuie să poată cunoaşte numai prin aceea că percepe şi că meditează asupra celor percepute; însă ceea ce este perceput de dânsul are numai într-o foarte mică măsură ceva comun cu însuşirile proprii ale lumii. Leibniz se retrage din faţa a ceea ce revelează lumea şi creează o imagine a lumii din interiorul sufletului; Locke vrea numai o imagine a lumii care este creată din reunirea sufletului cu lumea; însă printr-o astfel de creaţie nu este înfăptuită nici un fel de imagine a lumii. În timp ce Locke – în opoziţie cu Leibniz – nu poate considera Eul însuşi drept un punct de sprijin pentru o concepţie asupra lumii, el ajunge la reprezentări care nu par potrivite pentru fundamentarea unei concepţii asupra lumii, deoarece ele nu pot considera posedarea Eului uman ca făcând parte din însuşirile Universului. O vedere asupra lumii ca cea a lui Locke, pierde legătura cu orice lume în care „Eul", sufletul conştient de sine, s-ar putea înrădăcina, pentru că nu vrea din capul locului să ştie nimic despre alte căi care conduc spre temelia lumii decât pe cele care se pierd în întunericul simţurilor.

Dezvoltarea concepţiei asupra lumii aduce la suprafaţă, în cazul lui Locke, o variantă a acestei concepţii, în cadrul căreia sufletul conştient de sine luptă pentru existenţa lui în imaginea lumii, însă pierde această luptă, pentru că crede că îşi poate dobândi trăirile numai în contact cu lumea exterioară, aşa cum reiese ea din imaginea naturii. De aceea, ea trebuie să conteste orice cunoaştere a ceva ce ar putea ţine de fiinţa ei, în afara acestui contact.

Stimulat de Locke, *George Berkeley* (1687-1753) a ajuns la rezultate cu totul diferite decât predecesorul său. Berkeley afirmă că impresiile – pe care, după câte se pare, le produc obiectele şi fenomenele din lume asupra sufletului uman – s-ar afla în realitate totuşi numai în însuşi lăuntrul *acestui suflet*. Când văd „roşu", atunci în sinele meu va trebui să-i confer acestui „roşu" o existenţă; când simt „cald", atunci această „căldură" o percep vieţuind în mine. Şi la fel se întâmplă cu tot ceea ce primesc aparent din exterior. Însă, în afară de perceperea produsă în mine însumi de propriile mele simţuri, nu ştiu absolut nimic despre obiectele dinafara mea. În această situaţie nu mai are nici un sens să vorbim despre lucruri care ar trebui să fie materiale, compuse adică din substanţe. Pentru că eu recunosc a fi ceva spiritual numai ceea ce se prezintă ca atare în sufletul meu. Ceea ce spun bunăoară că este un trandafir este ceva de natură cu totul spirituală, respectiv o reprezentare trăită de spiritul meu. Astfel că – zice Berkeley – niciunde nu poate fi perceput altceva decât numai ceva de natură spirituală. Şi când observ că din afară este produs ceva în mine, atunci acest ceva poate fi produs în mine numai de entităţi spirituale. Pentru că totuşi corpurile fizice nu pot produce ceva spiritual. Percepţiile mele sunt exclusiv spirituale. Aşadar, în lume există numai spirite, care acţionează reciproc unul asupra altuia. Aceasta este concepţia lui Berkeley. El inversează reprezentările lui Locke în opusul lor, căci tot ceea ce fusese considerat de Locke a fi impresii produse de obiectele materiale, Berkeley le consideră a fi spirituale, crezând astfel că este situat, împreună cu conştiinţa de sine, nemijlocit într-o lume spirituală.

Pe alţi gânditori, ideile lui Locke i-au condus la alte rezultate. Un exemplu în acest sens este *Condillac* (1715-1780). El consideră – ca şi Locke – că orice cunoaştere a

lumii ar trebui sau ar putea să se bazeze numai pe observările făcute cu ajutorul simţurilor şi pe gândire. Totuşi, el continuă în mod consecvent până la consecinţa extremă: gândirea în sine nu ar avea nici o realitate de sine stătătoare; ea nu ar fi cu nimic mai mult decât o percepţie senzorială exterioară transformată, rafinată. Ca urmare, într-o imagine a lumii care ar urma să corespundă realităţii, ar fi îngăduită numai acceptarea senzaţiilor obţinute prin simţuri. Explicaţiile date de el în această privinţă sunt foarte grăitoare: „Să examinăm bunăoară un trup omenesc, al cărui suflet este incomplet treaz. Să ne imaginăm apoi cum se trezesc în el simţurile sale unul după altul. Ce avem în plus în acest trup devenit sensibil, în comparaţie cu cel insensibil de mai înainte? Un trup asupra căruia ambianţa a produs diferite impresii. Aceste impresii produse de ambianţă sunt cele ce au realizat acel ceva care crede despre sine că este un „Eu". Această concepţie asupra lumii nu are nici o posibilitate să cuprindă „Eul", „sufletul" conştient de sine, şi nici nu poate ajunge la o imagine a lumii în care ar putea fi întâlnit acest „Eu". Este o concepţie asupra lumii care încearcă să termine definitiv cu sufletul conştient de sine (Eul) prin aceea că îl *îndepărtează prin argumentare*. Pe nişte căi asemănătoare umblă *Charles Bonnet* (1720-1793), *Claude Adrien Helvetius* (1715-1771), *Julien de la Mettrie* (1709-1751), şi lucrarea, apărută în 1770, „Sistemul naturii" a lui *Holbach*, o carte prin care este exclus din imaginea lumii tot ceea ce ţine de spirit. În lume ar acţiona numai materia şi forţele ei. Pentru această imagine despiritualizată a lumii şi naturii, Holbach găseşte cuvintele: „O, natură, stăpânitoare a tuturor fiinţelor şi voi fiicele ei: virtutea, raţiunea, adevărul, rămâneţi pentru totdeauna unicele noastre divinităţi".

În cartea lui de la Mettrie: „Omul, o maşină", iese la iveală o imagine a concepţiei asupra lumii care este în aşa măsură covârşită de imaginea naturii, încât o mai poate admite numai pe aceasta. Ceea ce se prezintă în conştienţa de sine trebuie să fie însă reprezentat cam la fel ca imaginea reflectată în faţa oglinzii. Organizarea trupului ar putea fi comparată cu oglinda, iar conştienţa de sine cu imaginea reflectată. Dacă nu se va ţine seamă de organizarea trupului, atunci nici conştienţa de sine nu va avea nici un sens de sine stătător. În „Omul, o maşină", poate fi citit: „Însă ... dacă toate însuşirile sufletului depind în aşa măsură de organizarea specifică a creierului şi a întregului corp, încât este evident că ele sunt ... tocmai această organizare ... atunci avem de a face cu o maşină foarte evoluată ... Sufletul este deci numai o expresie nesemnificativă, despre care nu avem nici o reprezentare, şi care poate fi folosită numai de un cap ager pentru a denumi cu ajutorul ei acea parte a trupului nostru care gândeşte în noi. Admiţând că există chiar şi cel mai simplu principiu al mişcării în trupurile însufleţite, atunci ele posedă tot ceea ce le este necesar pentru a se mişca, a percepe, a gândi, a regreta, pe scurt pentru a-şi afla drumul în domeniul fizic, precum şi în cel moral care depinde de el". „Dacă ceea ce gândeşte în creierul meu nu este o parte a acestui organ, şi ca urmare al întregului trup, atunci de ce se încălzeşte sângele meu când, culcat liniştit în patul meu, îmi întocmesc planul unei lucrări sau urmăresc o însăilare de gânduri abstracte". În cercurile în care activau aceste spirite – de care aparţineau şi Diderot, Cabanis şi alţii –, cel care a introdus învăţăturile lui Locke a fost *Voltaire* (1694-1778). Desigur că Voltaire însuşi nu a urmărit nicicând aceste idei până la ultimele consecinţe ale filosofilor mai sus numiţi. Însă el însuşi s-a lăsat inspirat de gândurile lui Locke, iar în strălucitoarele şi fascinantele sale scrieri poate fi intuit mult

din aceste inspirații. Voltaire nu a putut ajunge materialist în înțelesul lui Locke, căci el vieţuia într-un orizont prea larg de reprezentări, pentru a repudia spiritul. El a trezit în cercuri largi necesitatea discutării problemelor concepţiei asupra lumii, pentru că scria în aşa fel, încât aceste probleme se legau de interesele cercurilor respective. Despre Voltaire s-ar putea spune multe într-o expunere care ar vrea să urmărească, în domeniul problemelor timpului, curentele concepţiei asupra lumii. Însă prezentele expuneri nu intenţionează să facă acest lucru, căci urmează a fi cercetate într-un sens mai restrâns numai problemele mai înalte ale concepţiei asupra lumii; de aceea nici nu poate fi expus aici mai mult despre Voltaire şi nici despre adversarul iluminismului, care a fost J. J. Russeau.

Dacă Locke se pierde în bezna simţurilor, iată că *David Hume* (1711-1776) se afundă în lăuntrul sufletului conştient de sine, ale cărui trăiri nu-i par a fi stăpânite de forţele unei ordini a lumii, ci de puterea obişnuinţei omeneşti. De ce se spune – se întreabă Hume – despre un fenomen al naturii că este cauză, iar despre altul că este efect? Omul vede cum luminează soarele o piatră; apoi el simte că piatra s-a încălzit. El vede repetându-se adeseori succesiunea acestor două fenomene. De aceea, el se obişnuieşte să le gândească ca şi cum ar aparţine una de alta. Apoi, el stabileşte despre lumina Soarelui că este cauza, iar despre încălzirea pietrei, că este efectul. Obişnuinţa de a gândi, asociază percepţiile, însă în exterior, în lumea reală, nu există nimic ce s-ar dezvălui de la sine a fi o astfel de conexiune. Omul vede că la un gând al sufletului său urmează o mişcare a trupului său şi iată că el se obişnuieşte să gândească cum că gândul ar fi cauza, iar mişcarea ar fi efectul. Nimic altceva decât obiceiuri ale gândirii – crede Hume – se află la temelia declaraţiilor făcute de oameni despre fenomenele

desfăşurate în Univers. Prin aceste obişnuinţe ale gândirii, sufletul conştient de sine poate ajunge la stabilirea de directive pentru viaţă; însă, în aceste obiceiuri, el nu poate afla nimic ce i-ar putea folosi la plăsmuirea unei imagini a lumii, care să aibă o importanţă pentru entitatea dinafara sufletului. În acest fel, pentru concepţia lui Hume asupra lumii, tot ceea ce-şi formează omul ca reprezentări în legătură cu observarea intelectului şi a simţurilor rămâne doar un simplu conţinut a ceea ce este crezut, neputând ajunge nicicând să fie o cunoaştere. Despre destinul sufletului uman conştient de sine, despre raportul său cu o altă lume decât cea a simţurilor, nu poate exista nici un fel de cunoaştere, ci numai credinţă.

Imaginea despre lume a lui Leibnitz a aflat o amplă dezvoltare raţională prin *Christian Wolff* (născ. 1679 la Breslau), care a fost profesor la Halle. Wolff era de părerea că s-ar putea întemeia o ştiinţă care să recunoască prin gândire pură ceea ce este posibil, ceea ce este chemat să existe, pentru că îi apare gândirii ca fiind lipsit de contradicţii şi poate fi dovedit în felul acesta. În acest fel, el întemeiază o ştiinţă a Divinităţii, a sufletului şi a lumii. Această concepţie despre lume se întemeiază pe presupunerea că sufletul conştient de sine al omului ar putea forma în lăuntrul său gânduri valabile referitoare la ceea ce se află cu totul în afara lui însuşi. Aici se află cuprinsă enigma pe care Kant a simţit că i-a fost pusă spre dezlegare:”Cum sunt posibile cunoaşteri obţinute cu ajutorul sufletului, care urmează a avea totuşi valabilitate pentru fiinţele cosmice aflate în afara sufletului?”.

În dezvoltarea concepţiei asupra lumii, începând cu secolele al XV-lea şi al XVI-lea, se exprimă năzuinţa de a fundamenta sufletul conştient de sine, în aşa fel încât acesta să se poată recunoaşte îndreptăţit a forma reprezentări

valabile despre enigmele lumii. Din conştienţa celei de a doua jumătăţi a secolului al XVIII-lea, *Lessing* (1729-1781) resimte această năzuinţă ca fiind cel mai profund impuls al dorului omenesc. Când îl ascultăm, împreună cu dânsul mai auzim multe alte personalităţi care în acest dor manifestă caracterul fundamental al perioadei respective. Strădania lui Lessing era metamorfozarea în adevăruri raţionale a adevărurilor religioase revelate. Ţinta lui poate fi sesizată clar în numeroasele meandre şi priviri de ansamblu pe care trebuie să le parcurgă gândirea sa. Împreună cu Eul său conştient de sine, Lessing se simte într-o epocă de dezvoltare a omenirii, care trebuie să dobândească prin forţa conştienţei de sine ceea ce, anterior, i se revărsase din exterior, prin revelare. Ceea ce a premers în istorie, devine pentru Lessing procesul de pregătire al momentului în care conştienţa de sine a omului se bazează pe ea însăşi. Astfel că istoria devine pentru dânsul o „Educare a neamului omenesc". Acesta este de altfel şi titlul lucrării scrise de el la maturitate deplină, lucrare în care el nu admite limitarea esenţei sufletului uman la o singură viaţă pământească, ci o pune să parcurgă vieţi pământeşti repetate. Sufletul trăieşte o viaţă întreruptă prin intervale intermediare în cursul dezvoltării omenirii; el asimilează în fiecare perioadă ceea ce aceasta îi poate da şi se reîntrupează din nou într-o perioadă următoare, pentru a se dezvolta mai departe. Aşadar sufletul însuşi transferă, dintr-o perioadă a dezvoltării omenirii, roadele acesteia într-o altă perioadă viitoare, fiind astfel „educat" în cursul istoriei. În concepţia lui Lessing, Eul este aşadar amplificat dincolo de viaţa individuală: el îşi înfige rădăcinile într-o lume ce acţionează în mod spiritual şi care se află dincolo de lumea percepută senzorial.

Prin aceasta, Lessing se află pe terenul unei concepţii despre lume care vrea să-i facă palpabil Eului conştient de sine, prin propria lui natură, că ceea ce acţionează în el nu se exprimă pe deplin pe sine însuşi în viaţa senzorială individuală.

Într-un mod diferit, însă inspirat de acelaşi impuls, a încercat să ajungă la o imagine a lumii şi *Herder* (1744-1803). El şi-a îndreptat privirea asupra întregului Univers spiritual şi fizic. Într-o oarecare măsură, el caută planul Cosmosului. Legătura şi armonia între fenomenele naturii, zorile şi iluminarea limbii vorbite şi a poeziei, evoluţia devenirii istorice: toate acestea sunt lăsate de Herder să acţioneze asupra sufletului sau; toate acestea sunt pătrunse de el adesea cu gânduri geniale, pentru a ajunge la un anumit ţel. În întreaga lume exterioară – am putea spune că în acest fel se prezintă în faţa lui Herder acest ţel – ceva tinde la existenţă, care până la urmă apare în mod evident în sufletul conştient de sine. Prin aceea că se simte ancorat în Univers, acest suflet conştient de sine îşi dezvăluie lui însuşi calea pe care au apucat-o propriile sale forţe în lăuntrul său, înainte de a fi dobândit conştienţa de sine. După concepţia lui Herder, sufletului îi este permis să se simtă înrădăcinat în Univers, pentru că el recunoaşte în întregul context natural şi spiritual al Universului un proces care trebuia să conducă spre el, aşa cum perioada copilăriei trebuie să conducă, – în cursul existenţei personale – la viaţa matură. Acest gând asupra Universului care este o imagine cuprinzătoare, Herder îl dezvoltă în lucrarea sa „Idei cu privire la filosofia istoriei omenirii". Este încercarea de a gândi imaginea naturii la unison cu imaginea spiritului, în aşa fel încât în această imagine a naturii să fie rezervat un loc şi pentru sufletul conştient de sine al omului. Nu trebuie ignorat faptul că în concepţia lui Herder asupra lumii se dezvăluie

tendinţa de a se confrunta simultan atât cu modul mai nou de reprezentare al ştiinţelor naturale, cât şi cu cerinţele sufletului conştient de sine. Herder a întâmpinat necesităţile concepţiei moderne asupra lumii, aşa cum făcuse şi Aristotel în faţa celor greceşti. Modul diferit în care amândoi s-au comportat faţă de imaginea naturii dăruită de epoca fiecăruia în parte imprimă concepţiilor lor coloritul specific fiecăruia.

Atitudinea diferită pe care o are Herder faţă de Spinoza, şi care este opusă celei adoptate de contemporanii săi, aruncă o lumină şi asupra atitudinii sale în cadrul evoluţiei concepţiei asupra lumii. Această poziţie iese în evidenţă cu întreaga ei importanţă, dacă o comparăm cu aceea a lui *Friedrich Heinrich Jacobi* (1743-1819). Jacobi află în imaginea spinoziană a lumii ceea ce ar trebui să fie dobândit de cugetarea omenească când urmează drumurile care îi sunt trasate cu anticipaţie de propriile sale forţe. Această imagine a lumii epuizează întinderea a ceea ce poate şti omul despre lume. Însă această ştiinţă nu poate decide nimic asupra naturii sufletului, asupra temeliei divine a lumii şi asupra relaţiei sufletului cu această temelie. Omului îi devin accesibile aceste domenii numai dacă se dăruieşte unei cunoaşteri prin credinţă, întemeiată pe o capacitate sufletească deosebită. De aceea, în sensul lui Jacobi, ştiinţa trebuie să fie în mod necesar ateistă. În construcţia gândirii sale, ştiinţa poate prezenta necesitatea unei stricte legităţi, însă în nici un caz o ordine divină a lumii. Astfel că spinozismul devine pentru Jacobi singurul mod ştiinţific de reprezentare posibil; însă el vede totodată în aceasta şi o dovadă a faptului că acest mod de reprezentare nu poate descoperi vreo legătură a sa cu lumea spirituală. În 1787, Herder l-a apărat pe Spinoza împotriva reproşului că ar fi ateu. El putea face aceasta, pentru că nu

se dădea înapoi de la a simți în felul său identitatea trăirii omului în lăuntrul ființei divine primordiale, la fel ca și Spinoza. Numai că Herder exprimă această trăire într-un mod diferit de cel al lui Spinoza. Acesta înalță o construcție exclusiv din gânduri; Herder încearcă să-și dobândească concepția despre lume nu numai cu ajutorul gândirii, ci și din întreaga abundență a vieții sufletești umane. Pentru el, între credință și știință nu există o opoziție clară atunci când sufletul se lămurește în legătură cu modul în care se trăiește pe sine însuși. Se vorbește în sensul lui Herder, dacă se exprimă trăirea sufletească în felul următor: Când credința meditează asupra temeliilor sale din suflet, ea ajunge să aibă niște reprezentări care nu sunt mai incerte decât acelea care sunt dobândite numai cu ajutorul gândirii. Tot ceea ce poate fi găsit de suflet în el însuși, este preluat de Herder drept forțe într-o formă atât de purificată, încât pot furniza o imagine a lumii. De aceea, reprezentarea lui despre temelia divină a Universului este mai bogată, mai saturată decât cea a lui Spinoza; însă ea stabilește între Eul uman și această temelie a lumii o relație care, la Spinoza, se înfățișează numai ca rezultat al gândirii.

Dacă ne îndreptăm privirea asupra modului în care intervine cugetarea lui Spinoza în această evoluție a anilor optzeci ai secolului al XVIII-lea, ne aflăm ca la un punct nodal al celor mai variate căi ale dezvoltării concepției mai noi asupra lumii. În anul 1785 apare „Cărticica Spinoza", scrisă de Fr. H. Jacobi. Autorul face cunoscută în această cărticică o convorbire avută de dânsul cu Lessing, înainte de moartea acestuia. Conform acestei convorbiri, Lessing aderase la spinozism. Pentru Jacobi, prin această aderare este demonstrat ateismul lui Lessing. Dacă recunoaștem această „convorbire cu Jacobi" ca fiind hotărâtoare pentru caracterizarea gândurilor intime ale lui Lessing, atunci

trebuie să-l considerăm pe acesta drept o personalitate care mărturisește că omul ar putea dobândi o concepție asupra lumii care să corespundă ființei sale, numai dacă va lua ca punct de sprijin al concepției sale certitudinea fermă pe care o conferă sufletul gândului ce viețuiește prin propria sa forță. Cu o astfel de idee, Lessing pare a fi un precursor profetic al intuirii impulsului concepției asupra lumii din secolul al XIX-lea. Faptul că el exprimă această idee de-abia într-o convorbire avută scurt timp înaintea morții sale, precum și că ideea aceasta poate fi încă prea puțin sesizată în propriile sale scrieri, dovedește cât de grea a devenit lupta – chiar și pentru cele mai limpezi capete – generată de întrebările-enigme pe care timpul mai nou le-a pus ca sarcină dezvoltării concepției asupra lumii. Concepția asupra lumii trebuie totuși să se exprime prin gânduri. Totuși, forța de convingere a gândului – care și-a atins punctul culminant în platonism și care în aristotelism și-a aflat dezvoltarea sa firească – dispăruse dintre impulsurile sufletești ale omului. Numai natura sufletească curajoasă a lui Spinoza a putut să-și extragă forța din modul de reprezentare matematic, pentru a construi din gând o imagine a lumii care să indice până și temelia Universului. Cugetătorii secolului al XVIII-lea încă nu erau în stare să resimtă nevoia de viață a gândului în conștiența de sine și să îl trăiască în așa fel încât omul să se simtă așezat prin el în mod sigur într-o lume spirituală reală. Lessing este situat între acești cugetători ca un profet, prin aceea că el percepe puterea Eului conștient de sine în așa fel încât îi atribuie sufletului parcurgerea unor repetate vieți pământești. Ceea ce într-un mod inconștient era resimțit ca un coșmar în problemele concepției asupra lumii, era faptul că gândul nu i se mai prezenta omului în același fel ca lui Platon, căruia i se revelase în propria ei forță sprijinitoare și cu conținutul său

saturat, ca o entitate universală activă. Gândul era simţit acum ca urcând din profunzimile conştienţei de sine, se simţea necesitatea de a i se atribui o forţă purtătoare provenind din unele puteri. Această forţă purtătoare era căutată tot mereu printre adevărurile credinţei sau în profunzimile firii, despre care se presupunea că sunt mai viguroase decât gândurile palide, percepute în mod abstract. Pentru multe suflete, evenimentul trăirii gândului este mereu faptul că îl percep doar ca pe un conţinut sufletesc, din care nu mai au posibilitatea să absoarbă forţa care să le garanteze că omului îi este permis să se ştie pe sine ancorat cu fiinţa lui în temelia spirituală a Universului. Unor astfel de suflete le impune natura logică a gândului; de aceea îl recunosc ca forţă care ar trebui să construiască o concepţie ştiinţifică asupra lumii; însă ei vor o forţă care să activeze pentru ei mai puternic în vederea construirii unei concepţii asupra lumii cuprinzând în sine cele mai elevate cunoştinţe. Unor astfel de suflete le lipseşte îndrăzneala sufletească spinozistă de a resimţi gândul în izvorul creării Universului şi de a se şti astfel cu gândul la temelia lumii. Dintr-o astfel de constituţie sufletească provine faptul că, la construirea unei concepţii asupra lumii, omul subapreciază adesea gândul, simţindu-şi conştienţa sa de sine mai ferm sprijinită de bezna forţei simţirii. Există personalităţi pentru care o concepţie are cu atât mai puţină valoare pentru relaţia lor faţă de enigmele lumii, cu cât aceasta urmăreşte mai mult să păşească din întunericul simţirii în lumina gândului. O astfel de dispoziţie sufletească se întâlneşte la *J. G. Hamann* (m. 1788). El a fost – ca şi alte personalităţi de felul lui – un mare inspirator. Când un astfel de spirit este genial aşa cum era el, atunci ideile scoase la iveală de el din întunericul adâncimii simţirii acţionează mai energic asupra altora decât gândurile raţionale. Hamann se exprima ca prin

sentinţe de oracol asupra problemelor care preocupau viaţa concepţiei asupra lumii din vremea sa. El a acţionat în mod stimulator asupra altora, ca şi asupra lui Herder. În sentinţele sale de oracol vieţuieşte o simţire mistică, având adesea un colorit pietist. În aceste sentinţe iese la lumină străduania timpului său de a atinge trăirea unei forţe a sufletului conştient de sine, care să poată constitui un punct de sprijin pentru tot ceea ce vrea omul să-şi reprezinte despre lume şi viaţă.

Este ceva specific acestei epoci, că spiritele umane simt: Pentru a descoperi punctul în care sufletul este legat de temelia eternă a lumii, trebuie pătruns în adâncurile sufletului său şi, din cunoaşterea acestei legături – din izvorul conştienţei de sine – trebuie dobândită o imagine a lumii. Există totuşi o distanţă mare între ceea ce ar putea cuprinde omul cu forţele sale spirituale şi această rădăcină lăuntrică a conştienţei de sine. Spiritele umane nu avansează cu munca lor spirituală spre ceea ce o vagă presimţire le pune ca sarcină. Ei se învârtesc oarecum în jurul a ceea ce acţionează ca o enigmă a lumii, fără a se apropia efectiv de ţinta lor. Cam aceasta simţeau unii cugetători în faţa problemelor concepţiei asupra lumii când, către sfârşitul secolului al XVIII-lea, începe să acţioneze Spinoza. Capetele sunt străbătute de ideile lui Locke, ale lui Leibniz, acestea din urmă şi în varianta atenuată a lui Wolff; pe lângă acestea, alături de năzuinţa realizării clarităţii gândului, acţionează şi sfiala resimţită în faţa acesteia, astfel că în imaginea lumii sunt tot mereu adăugate, ca o completare a acesteia, concepţiile aduse în ajutor din profunzimile simţirii. Aşa ceva se oglindeşte la *Mendelssohn*, prietenul lui Lessing, care fusese puternic afectat prin publicarea convorbirii avute de Jacobi cu Lessing. Mendelssohn nu voia să admită că respectiva convorbire ar

fi avut din partea lui Lessing într-adevăr conţinutul comunicat de Jacobi. Căci atunci – după părerea lui –, prietenul său ar fi aderat într-adevăr la o concepţie asupra lumii care, cu ajutorul exclusiv al gândului, vrea să ajungă la temelia lumii spirituale. Însă în acest fel nu se poate ajunge la o concepţie despre *viaţa* acestei temelii. Apropierea de spiritul lumii ar trebui făcută altfel, dacă se urmăreşte resimţirea prezenţei sale în suflet, ca entitate plină de viaţă. Şi acest lucru trebuia să-l fi făcut Lessing. Ca atare, el ar fi putut adera numai la un „spinozism purificat", care se înalţă deasupra gândirii pure, dacă vrea să ajungă la fundamentul primordial divin al existenţei. Mendelsson se temea de perceperea în acest mod a legăturii cu cauza primordială, aşa cum o face posibilă spinozismul.

Herder nu trebuia să se teamă de aşa ceva, pentru că el îmbogăţise liniile directoare ale gândirii din imaginea spinozistă a lumii cu reprezentările pline de conţinut pe care i le ofereau contemplarea imaginii spiritului şi a naturii. El nu s-ar fi putut opri la ideile lui Spinoza. Aşa cum fuseseră date de creatorul lor, aceste idei i s-ar fi părut că sunt cu mult prea cenuşii. Herder cerceta ceea ce se desfăşura în natură şi în istorie, aşezând fiinţa umană în contextul acestei cercetări. Iar ceea ce i se revela în acest fel, îi mijlocea cunoaşterea unei legături a esenţei umane cu cauza primordială a lumii, şi cu lumea însăşi, cunoaştere prin care se simţea unit *în idei* cu Spinoza. Herder era convins că din observarea naturii şi a dezvoltării istorice trebuie să rezulte o imagine a lumii prin care omul îşi simte ca satisfăcătoare poziţia sa în întregul Univers. Despre o astfel de imagine a lumii, Spinoza credea că poate fi dobândită numai în sfera luminoasă a activităţii gândirii, desfăşurată după modelul matematicii. Comparându-l pe Herder cu Spinoza şi ţinând seama de acordul primului cu mentalitatea celui de al doilea,

trebuie să recunoaştem că în dezvoltarea concepţiei mai noi asupra lumii acţionează un impuls *care se ascunde* dincolo de ceea ce se iveşte ca imagini ale concepţiei asupra lumii. Este năzuinţa *trăirii* în suflet a ceea ce leagă conştienţa de sine de totalitatea fenomenelor din Univers. Se urmăreşte dobândirea unei imagini a lumii în care lumea apare în aşa fel încât omul se poate recunoaşte în ea aşa cum trebuie să se recunoască, dacă lasă să-i vorbească vocea lăuntrică a sufletului său, conştient de sine. *Spinoza* vrea să satisfacă năzuinţa unei astfel de trăiri prin aceea că lasă forţa gândului să-şi desfăşoare propria ei certitudine; *Leibniz* contemplă sufletul şi vrea să reprezinte lumea aşa cum trebuie să fie reprezentată, dacă sufletul corect reprezentat trebuie să se arate plasat corect în imaginea lumii; *Herder* observă fenomenele lumii, fiind convins dinainte de ivirea în firea omului a unei imagini juste a lumii, atunci când această fire se confruntă în mod sănătos împreună cu toate forţele sale, cu aceste fenomene. Ceea ce spunea Goethe mai târziu, că tot ceea ce există în fapt constituie deja o teorie, era pentru Herder o certitudine necondiţionată. El este inspirat şi de sferele de gânduri ale lui Leibniz; totuşi, Herder nu ar fi putut nicicând să caute, mai întâi teoretic, o idee a conştienţei de sine în monadă, pentru a construi după aceea, cu această idee, o imagine a lumii. Dezvoltarea sufletească a omenirii se prezintă la Herder în aşa fel încât, în timpul mai nou, prin ea este indicat deosebit de clar impulsul aflat la temelia ei. Ceea ce în Grecia fusese tratat ca gând (ca idee) identic cu o percepţie, va fi simţit în timpul mai nou ca o *trăire de sine a sufletului*. Iar cugetătorul se vede pus în faţa întrebării: „Cum trebuie să pătrund în adâncimile sufletului, pentru ca să ating legătura sufletului cu temelia Universului, gândul *meu* fiind totodată expresia forţelor creatoare ale lumii?”. Epoca iluminismului, pe care o vedem înflorind în

secolul al XVIII-lea, mai credea că poate afla în gând justificarea existenţei sale. Herder depăşeşte acest punct de vedere. El nu caută în suflet punctul în care acesta gândeşte, ci izvorul viu, acolo unde gândul izvorăşte din principiul creator sălăşluit în suflet. Prin aceasta, Herder se apropie de ceea ce poate fi denumit: trăirea tainică a sufletului cu ajutorul gândului. O concepţie asupra lumii trebuie să se exprime prin gânduri. Totuşi, gândul dă sufletului forţa pe care acesta o caută în epoca mai nouă printr-o concepţie asupra lumii, numai când gândul este *trăit* în decursul creării sale sufleteşti. De îndată ce gândul este născut, când a devenit sistem filosofic, el şi-a pierdut forţa magică pe care o avusese asupra sufletului. De această pierdere se leagă faptul că gândul, respectiv imaginea filosofică a gândului, este aşa de adesea subapreciată. Este ceva ce se întâmplă prin toţi aceia care cunosc numai gândul care le este atribuit dinafară, în care ei cred, şi pe care urmează să-l mărturisească. Adevărata forţă a gândului este cunoscută numai de cel ce *trăieşte* momentul naşterii sale.

Felul în care, în timpurile mai noi, acest impuls vieţuieşte în suflete, iese în evidenţă prin figura importantă a istoriei concepţiei asupra lumii care a fost *Shaftesburry* (1671-1713). Pentru el, în suflet vieţuieşte un „simţ lăuntric" prin care în om pătrund ideile care devin conţinutul concepţiei asupra lumii, în acelaşi fel în care prin simţurile exterioare pătrund percepţiile exterioare. Deci, nu în gândul ca atare caută Shaftesburry justificarea, ci face trimitere la o realitate a sufletului, care-i face posibilă gândului intrarea din temelia lumii în suflet. Astfel că, pentru dânsul, omul este confruntat cu o dublă lume exterioară: de o parte lumea materială „exterioară"dinafara lui, care pătrunde în suflet prin intermediul simţurilor

„exterioare", iar de altă parte, lumea spirituală exterioară, care i se revelează omului prin „simţul lăuntric".

În această epocă există imboldul pentru cunoaşterea sufletului. Pentru că oamenii voiau să ştie cum este ancorată în natura lui esenţa unei concepţii asupra lumii. Un astfel de imbold se manifestă la *Nicolas Tetens* (m. 1807). În decursul cercetărilor sale întreprinse asupra sufletului, el a ajuns să diferenţieze însuşirile sufleteşti care au trecut în prezent în conştienţa generală: gândirea, simţirea şi voinţa. Mai înainte erau deosebite numai capacităţile de a gândi şi de a dori.

Felul în care încercau spiritele umane ale secolului al XVIII-lea să surprindă sufletul acolo unde acesta activează creându-şi imaginea lumii, ni se arată bunăoară la *Hemsterhuis* (1721-1790), pe care Herder îl socotea a fi unul dintre cei mai mari cugetători de după Platon. La acest gânditor, se dezvăluie clar lupta secolului al XVIII-lea cu impulsul sufletesc al timpului mai nou. Vom putea reda fidel gândirea lui Hemsterhuis, spunând următoarele: Dacă sufletul omului ar putea să contemple Universul prin propriile sale puteri, fără contribuţia simţurilor exterioare, atunci în faţa lui s-ar afla întinsă într-o singură clipă întreaga imagine a lumii. Sufletul ar fi atunci nemărginit în nemărginire. Dacă sufletul nu ar avea nici o posibilitate de a vieţui în el însuşi, ci ar fi restrâns numai la activitatea simţurilor sale exterioare, atunci în faţa lui s-ar afla Universul desfăşurat într-o derulare temporală infinită. Sufletul ar vieţui atunci, ne-conştient de sine însuşi, în oceanul infinitului senzorial. Între aceşti doi poli – care nu există niciunde ca ceva real, ci care limitează numai ca două posibilităţi viaţa sufletească – vieţuieşte sufletul cu adevărat: el îşi pătrunde propriul său infinit cu ajutorul nelimitării.

Cu ajutorul personalităţii câtorva cugetători s-a încercat aici a se descrie cum se scurge impulsul sufletesc al timpului mai nou în secolul al XVIII-lea, prin dezvoltarea concepţiei asupra lumii. În acest curent trăiesc germenii din care a luat naştere, pentru această dezvoltare a concepţiei asupra lumii, „Epoca lui Kant şi a lui Goethe".

EPOCA LUI KANT ŞI A LUI GOETHE

Spre două instanţe spirituale îşi îndrepta privirea cel ce la sfârşitul veacului al XVIII-lea năzuia să dea un răspuns clar marilor întrebări puse de concepţia asupra vieţii şi a lumii: Kant şi Goethe. Unul dintre cei ce aspirau cu cea mai mare intensitate să obţină un astfel de răspuns clar a fost *Johann Gottlieb Fichte*. Când a făcut cunoştinţă cu lucrarea lui Kant „Critica raţiunii practice", Fichte a scris: „*trăiesc într-o lume nouă*... Lucruri despre care am crezut că nu-mi vor putea fi nicicând demonstrate, ca bunăoară noţiunea unei libertăţi absolute, a datoriei şi aşa mai departe, mi-au fost demonstrate, şi iată că din cauza aceasta mă simt foarte bucuros. Este de neînţeles câtă stimă faţă de omenire, câtă forţă ne dăruieşte acest sistem ... Ce binecuvântare pentru o epocă în care morala a fost distrusă până în temeliile ei, iar noţiunea de datorie a fost ştearsă din toate dicţionarele". Iar atunci când, pe baza concepţiei lui Kant, şi-a construit-o pe a lui proprie în lucrarea: „Temelia întregii teorii a ştiinţei", i-a trimis cartea lui Goethe cu cuvintele „Vă consider şi v-am considerat dintotdeauna ca reprezentantul celei mai pure spiritualităţi a sentimentului, pe treapta atinsă în prezent de umanitate. Cu justificată speranţă îşi îndrepta filosofia privirea spre Dumneavoastră; căci simţirea *Dumneavoastră* este piatra ei de încercare". Într-o relaţie asemănătoare se află faţă de aceste două mari spirite şi *Schiller*, care, la 28

octombrie 1794 scria despre Kant: „Nu mă înspăimântă deloc gândul că legea transformării – în faţa căreia nici o operă omenească sau divină nu află îndurare –, va nimici cu timpul şi forma acestei filosofii (kantiene) precum şi a oricărei alteia; însă temelia celei kantiene nu va avea a se teme de această soartă, pentru că oricât de bătrân va fi neamul omenesc şi până când va exista o raţiune, ea a fost şi va fi recunoscută tacit, acţionându-se în conformitate cu preceptele ei." Concepţia lui Goethe este descrisă de Schiller într-o scrisoare adresată acestuia la 23 august 1794: „De mult timp am urmărit, chiar dacă de la o oarecare depărtare, evoluţia spiritului Dumneavoastră, remarcând, cu admiraţie tot mereu înnoită, drumul pe care vi l-aţi trasat Dumneavoastră înşivă. Dumneavoastră căutaţi necesarul în natură, însă mergeţi pe drumul cel mai dificil, de care orice forţă umană mai slabă desigur că s-ar feri. Dumneavoastră abordaţi întreaga natură, pentru a obţine lumină asupra diferitelor amănunte; în totalitatea fenomenelor naturii, dumneavoastră căutaţi temelia explicării individului... De-aţi fi fost născut grec sau chiar italian, şi dacă aţi fi fost înconjurat încă din leagăn de o natură aleasă şi de o artă idealizantă, drumul parcurs de dumneavoastră ar fi fost infinit mai scurt, ori ar fi devenit chiar de prisos. De la prima vedere a lucrurilor aţi fi preluat atunci forma necesarului, iar odată cu primele Dumneavoastră experienţe, în Dumneavoastră s-ar fi dezvoltat stilul măreţiei. Însă deoarece v-aţi născut german, din cauză că spiritul Dumneavoastră elen a fost întrupat în creatura din nord care sunteţi, nu v-a mai rămas o altă posibilitate decât, ori să deveniţi înşivă un artist nordic, ori, ceea ce realitatea i-a ascuns imaginaţiei Dumneavoastră, să fie înlocuit cu ajutorul forţei gândirii şi astfel, oarecum *dinspre interior* spre afară, să daţi naştere pe o cale raţională unei Grecii".

Priviţi prin prisma actualităţii, Kant şi Goethe pot fi consideraţi drept spirite la care dezvoltarea mai nouă a concepţiei asupra lumii se dezvăluie, într-un moment important al procesului ei de devenire, prin aceea că întrebările enigmatice ale existenţei sunt resimţite cu intensitate de aceste spirite, în timp ce, anterior, ele se pregătesc mai mult în zonele subterane ale vieţii sufletului.

Pentru a ilustra influenţa exercitată de Kant asupra epocii sale, să mai citǎm cele spuse despre el de doi bărbaţi aflaţi pe culmile culturii timpului lor. Astfel, *Jean Paul* îi scria în anul 1788 unui prieten: „Pentru numele lui Dumnezeu, cumpăraţi-vă două cărţi ale lui Kant, şi anume «Fundamentarea metafizicii moravurilor» şi «Critica raţiunii practice». Kant nu este numai o lumină a lumii, ci un întreg şi strălucitor sistem solar". Iar *Wilhelm von Humboldt* spunea: „Kant a întreprins şi a dus la bun sfârşit cea mai mare operă pe care raţiunea care filosofează a datorat-o vreodată unui singur om... Dacă vrem să stabilim dimensiunea faimei pe care Kant a conferit-o naţiunii sale, precum şi folosul pe care l-a mijlocit gândirii speculative, atunci vor deveni evidente trei feluri de lucruri, şi anume: unele lucruri pe care le-a dărâmat nu se vor mai ridica nicicând; apoi, unele lucruri pe care le-a întemeiat nu vor pieri nicicând; şi, ceea ce este mai important, el a fundat o reformă cum întreaga istorie a gândirii omeneşti nu a mai cunoscut niciodată".

După cum vedem, contemporanii lui Kant vedeau în fapta sa o acţiune copleşitoare în cadrul dezvoltării concepţiei asupra lumii. El însuşi îşi considera fapta de o importanţă aşa de mare pentru această dezvoltare, încât semnificaţia ei o punea pe picior de egalitate cu cea pe care a avut-o, pentru cunoaşterea naturii, descoperirea de către Copernic a mişcării planetelor.

Unele evenimente petrecute în dezvoltarea concepţiei asupra lumii din timpurile premergătoare acţionează mai departe în gândirea lui Kant, transformându-se în lăuntrul acesteia în întrebări enigmatice, care determină caracterul concepţiei sale asupra lumii. Celui care resimte însuşirile caracteristice în scrierile cele mai importante pentru această concepţie a lui Kant, aceluia i se dezvăluie imediat că una dintre aceste caracteristici este preţuirea deosebită pe care Kant o acordă modului de a gândi specific matematicii. Kant simte că ceea ce este descoperit cu ajutorul modului în care îşi dobândeşte gândirea matematică cunoştinţele, poartă în sine certitudinea veridicităţii izvorâtă din specificul caracterului său. Faptul că omul poate practica matematica dovedeşte că el poate stăpâni adevărul. Se poate afirma despre orice că este dubios sau nesigur, însă veridicitatea matematicii este singura care nu poate fi pusă la îndoială.

Prin această înaltă preţuire a matematicii, în sufletul lui Kant apare mentalitatea caracteristică a dezvoltării concepţiei mai noi asupra lumii, care a marcat sferele de reprezentări ale lui Spinoza. Acesta voia să-şi construiască şirul gândurilor sale în aşa fel încât ele să decurgă unul din celălalt cu aceeaşi stricteţe ca şi elementele matematicii. Nimic altceva decât ceea ce este gândit după modelul matematicii conferă temeliile solide pe care – după părerea lui Spinoza – Eul uman al spiritului mai nou se poate simţi în siguranţă. La fel gândea deja şi Descartes, de la care Spinoza a primit multe impulsuri. El trebuia să-şi obţină prin îndoială sprijinul pentru concepţia sa asupra lumii. Descartes nu putea vedea, în simpla recepţionare în suflet a unui gând, un astfel de sprijin. Acest mod al grecilor de a se raporta la lumea gândului nu-i mai este posibil omului timpurilor mai noi. El trebuie să-şi afle în sufletul său

conştient de sine ceva care să-i sprijine gândurile. Pentru Descartes şi pentru Spinoza, satisfacerea acestui imperativ constă în faptul că sufletul trebuie să se comporte faţă de gând în acelaşi fel ca şi atunci când gândeşte în mod matematic. Prin faptul că, pentru Descartes, acel „cuget, deci exist" al său şi ceea ce rezultă din acesta a fost produsul îndoielii, el se simţea sigur pe gândurile sale, pentru că i se părea că îndoiala sa ar avea aceeaşi *claritate* care este intrinsecă matematicii. Aceeaşi mentalitate l-a călăuzit pe Spinoza spre a-şi plămădi o imagine a lumii în care totul acţionează cu aceeaşi strictă consecvenţă ca şi legile matematicii. Substanţa unică divină, care se revarsă cu stringenţă matematică în toate fiinţele lumii, îi acordă Eului uman valabilitatea numai dacă acesta se pierde cu totul în ea, numai dacă propria lui conştienţă de sine se dizolvă în conştienţa ei cosmică. Această mentalitate matematică, ivită din dorinţa Eului de a se bucura de siguranţa de care are nevoie, călăuzeşte Eul la dobândirea unei imagini a lumii în care, datorită străduinţei sale de a obţine siguranţa, Eul s-a pierdut *pe sine însuşi*, şi-a pierdut existenţa independentă într-o temelie spirituală a lumii, şi şi-a pierdut libertatea şi speranţa într-o existenţă independentă eternă.

Gândirea lui Leibniz a evoluat în direcţia opusă. Pentru el, sufletul omului constituie o monadă independentă, strict închisă în sine. Însă această monadă vieţuieşte numai ceea ce se află *în ea însăşi*; ordinea universală care se oferă „ca de afară", este numai o imagine iluzorie. Dincolo de aceasta se află lumea adevărată, constituită numai din monade, a căror orânduire este formată din armonia prestabilită care *nu* poate fi observată. Această concepţie asupra lumii îi dă sufletului independenţa, existenţa de sine stătătoare în Univers, libertatea şi speranţa de a avea veşnic o importanţă în evoluţia lumii; însă dacă-şi rămâne credincios sieşi,

sufletul nu poate face altceva decât să afirme că tot ceea ce este recunoscut de el, este de fapt *numai* el însuşi; că nu poate evada din Eul conştient de sine şi că Universul nu i se poate revela din afară în adevărata lui realitate.

Pentru Descartes şi Leibniz, convingerile dobândite prin religie mai erau încă atât de active încât amândoi – fiecare din alte motive – le-au preluat în imaginea lor despre lume, ca un sprijin al acestei imagini. La Descartes, în imaginea lumii s-a furişat concepţia despre lumea spirituală, pe care o dobândise prin inspiraţie religioasă, şi care s-a pătruns în mod inconştient de necesitatea matematică a ordinii lumii sale, astfel că el nu a simţit că imaginea sa despre lume stingea de fapt „Eul". În acelaşi fel au acţionat şi la Leibniz impulsurile religioase, şi de aceea el nu a observat că în imaginea lumii creată de el nu avea nici o posibilitate să afle altceva decât numai conţinutul propriului său suflet. Totuşi, el credea că poate accepta existenţa lumii spirituale aflate în afara „Eului". Printr-o importantă caracteristică a personalităţii sale, Spinoza a fost consecvent în ce priveşte imaginea lumii sale. Pentru a avea siguranţa necesitată de conştienţa de sine în legătură cu această imagine a lumii, el s-a resemnat la independenţa acestei conştienţe de sine, aflându-şi fericirea în a se simţi ca o parte a substanţei divine unice. Privind la Kant, trebuie să ne punem întrebarea: „Oare ce simţea el faţă de curentele concepţiei despre lume create de reprezentanţi eminenţi ai acestora, ca Descartes, Spinoza şi Leibniz?". Pentru că toate impulsurile sufleteşti care au acţionat în aceştia trei au acţionat şi la Kant. Şi ele au acţionat în sufletul său succesiv, producând acolo întrebările referitoare la enigmele umane şi ale lumii. O privire asupra vieţii spirituale a epocii kantiene indică direcţia modului în care a simţit Kant aceste enigme. Această viaţă spirituală apare cu un simptom semnificativ la

Lessing (1729-1781). El îşi formulează poziţia faţă de problemele concepţiei asupra lumii prin cuvintele: „Dezvoltarea adevărurilor revelate pentru a deveni adevăruri raţionale este absolut necesară, dacă prin aceasta trebuie ajutat neamul omenesc". Secolul al XVIII-lea a fost numit al *iluminării*. Spiritele Germaniei au înţeles iluminarea în sensul maximei mai sus citate a lui Lessing. Kant a afirmat despre iluminare că este: „Depăşirea de om a vârstei copilăriei nemature, în care a rămas din propria lui vină", spunând totodată că lozinca acestei vârste este: „Ai curajul de a te folosi de *propria* ta minte". Însă, prin iluminare, chiar şi cugetători eminenţi ca Lessing, nu au ajuns mai departe decât până la o transformare conformă cu raţiunea a dogmelor religioase moştenite prin tradiţia aparţinând „stării de copilărie nematură". Ei nu au avansat până la o concepţie pur raţională, aşa cum a procedat Spinoza. Asupra unor astfel de spirite, era firesc ca spusele lui Spinoza să producă o impresie adâncă, atunci când au devenit cunoscute în Germania. Spinoza a întreprins într-adevăr folosirea propriei sale raţiuni, ajungând însă la cunoştinţe cu totul diferite de cele ale iluminiştilor germani. Influenţa lui trebuia să fie cu atât mai importantă, cu cât concluziile sale construite după regulile procedurilor matematice aveau o forţă de convingere cu mult mai mare decât curentul concepţiei lui Leibniz asupra lumii, care acţiona asupra spiritelor acelei epoci în varianta „dezvoltată mai departe" de Christian Wolff. Modul în care a acţionat asupra unor firi mai profunde acest curent de gândire poate fi aflat din cartea „Poezie şi adevăr", în care Goethe descrie impresia produsă asupra lui de prelegerile din Leipzig ale profesorului Johann Heinrich Winckler, ţinute în spiritul lui Wolff. „La început am urmat cu sârguinţă şi devotament cursurile colegiului din care făceam parte; însă cu filosofia

nu mă puteam lămuri nicicum. În ceea ce privește logica, mi se părea bizar că operațiile efectuate de mine cu mintea încă din copilărie în modul cel mai firesc, a trebuit să le divizez, să le izolez, și oarecum să le nimicesc pentru a ajunge la cunoașterea folosirii lor juste. Despre obiecte, lume, Dumnezeu, credeam că știu cam tot așa de mult ca și profesorul însuși care, mai mult decât o singură dată, se încurca și mi se părea că ajungea la liman numai cu prețul unor uriașe sforțări". Dimpotrivă, despre preocupările sale privind scrierile lui Spinoza, Goethe ne povestește: „M-am consacrat acestei lecturi și, în timp ce mă privea pe mine însumi, credeam a nu fi zărit lumea nicicând atât de lămurit". Însă prea puțini au fost cei ce se puteau dărui atât de imparțial studierii gândirii lui Spinoza cum a făcut-o Goethe. Pentru cei mai mulți cititori ai operei spinoziene, aceasta trebuia să provoace o ruptură în concepția asupra lumii. Un reprezentant tipic al acestora a fost Friedrich Jacobi, un prieten al lui Goethe. El credea că trebuie să admită că rațiunea, lăsată în seama ei, nu conduce la acceptarea dogmelor religioase, ci la părerea care a fost și a lui Spinoza, cum că Universul este stăpânit de legi necesare, eterne. Astfel că Jacobi stătea în fața unei hotărâri semnificative: ori să se încreadă în rațiunea sa și să renunțe la dogmele religioase, ori, pentru a le păstra pe acestea din urmă, să conteste rațiunii posibilitatea de a ajunge la cunoașterea cea mai înaltă. El a ales ultima variantă, afirmând că omul posedă în firea lui cea mai lăuntrică o certitudine nemijlocită, o *credință* fermă, datorită căreia el ar simți veracitatea reprezentării unui Dumnezeu personal, a libertății voinței și a imortalității, astfel că această certitudine este cu totul independentă de cunoștințele întemeiate pe demersul logic al rațiunii, și care nu se referă la aceste lucruri, ci numai la fenomenele exterioare ale

naturii. În acest fel a fost scoasă de Jacobi din funcţie *cunoaşterea raţională*, spre a obţine loc suficient pentru o *credinţă* capabilă de a satisface necesităţile inimii. Goethe, prea puţin încântat de această detronare a cunoaşterii raţionale, i-a scris acestui prieten al său: „Dumnezeu te-a pedepsit... cu metafizica, înfigându-ţi în carne un ţăruş, iar pe mine m-a binecuvântat... cu fizica. Eu ţin la... venerarea lui Dumnezeu, aşa cum o înţelege ateul (Spinoza) şi las în seama voastră tot ceea ce numiţi şi trebuie să numiţi religie. Tu ţii la *credinţa* în Dumnezeu; eu ţin la *contemplare*". Până la urmă, iluminarea a pus spiritele umane în faţa obligaţiei de a alege: ori să înlocuiască adevărurile revelate prin adevăruri raţionale în sens spinozist, ori să-i declare război însăşi cunoaşterii mijlocite de raţiune.

În faţa acestei alegeri s-a văzut pus şi Kant. Atitudinea sa faţă de aceasta precum şi hotărârea pe care a luat-o reiese din expunerea clară făcută în prefaţa la ediţia a doua a operei sale „Critica raţiunii pure": „Admiţând că morala presupune în mod necesar libertatea (în sensul cel mai strict al cuvântului) ca însuşire a voinţei noastre, prin aceea că dirijează principiile practice fundamentale aflate în raţiunea noastră, care fără premisa libertăţii ar fi, în cazul cel mai rău, de neconceput, dar raţiunea speculativă ar fi demonstrat că aceasta nici n-ar putea fi gândită, atunci, într-un mod necesar, această premisă, adică cea morală, va trebui să cedeze locul aceleia al cărei pol opus conţine o contradicţie evidentă şi, ca urmare, libertatea şi moralitatea să facă loc *mecanismului natural*. Însă aşa, deoarece pentru morală nu am nevoie de nimic altceva decât ca libertatea să nu se contrazică pe ea însăşi, permiţând astfel ca să poată fi măcar gândită, *fără a fi necesară recunoaşterea ei şi pe mai departe*, ca, aşadar, să nu-i pună nici un fel de piedici mecanismului natural al chiar aceleiaşi acţiuni (considerată dintr-un alt

punct de vedere); astfel, învăţătura despre moralitate îşi menţine locul... ceea ce însă nu s-ar fi întâmplat dacă, în prealabil, *critica nu ne-ar fi instruit cu privire la neştiinţa noastră de neînlăturat în legătură cu lucrul în sine*, şi nu ar fi restrâns tot ce putem cunoaşte teoretic la simple fenomene. Tocmai această discuţie despre folosul pozitiv al principiilor fundamentale critice ale raţiunii pure poate fi arătată cu referire la noţiunea de Dumnezeu şi la *natura simplă a sufletului nostru*, pe care însă o voi omite, pentru a fi mai concis. Aşadar, noţiunile de *Dumnezeu, libertate, nemurire*, nu le pot nici măcar *accepta* în scopul folosirii practice necesare a raţiunii mele, dacă, în acelaşi timp, nu voi restrânge raţiunii speculative încărcarea cu păreri excesive... *A trebuit deci să desfiinţez cunoaşterea, pentru a obţine loc pentru credinţă*...". După cum se vede, în ceea ce priveşte cunoaşterea şi credinţa, Kant este situat pe un teren asemănător cu cel pe care se află şi Jacobi.

Calea pe care Kant şi-a obţinut rezultatele sale trecuse prin lumea ideilor lui *Hume*. La acest gânditor a găsit Kant părerea că lucrurile şi evenimentele lumii nu-i revelează sufletului omenesc nici un fel de legături cu anumite gânduri, că raţiunea umană îşi prezintă astfel de legături numai în virtutea unui obicei, atunci când percepe obiectele şi fenomenele lumii unul lângă altul şi unul după altul, în timp şi spaţiu. Părerea lui Hume – conform căreia raţiunea umană nu ar primi din lume ceea ce îi pare a fi cunoaştere – l-a impresionat pe Kant. Pentru el a rezultat ca o posibilitate gândul: cunoştinţele raţiunii omului *nu* provin din adevărul lumii.

Expunerile lui Hume au trezit pe Kant din somnolenţa pe care – conform propriei sale mărturisiri – i-o indusese construcţia ideatică wolffiană. Cum poate trage intelectul concluzii despre Dumnezeu, libertate şi nemurire, dacă

afirmaţiile sale, până şi în legătură cu întâmplările cele mai simple, sunt aşezate pe temelii aşa de nesigure? Însă atacul pe care a trebuit să-l întreprindă Kant împotriva cunoaşterii raţionale a mers cu mult mai departe decât cel al lui Jacobi. Acesta putuse lăsa cunoaşterii cel puţin posibilitatea înţelegerii naturii în conexiunile ei necesare. Acum Kant a săvârşit pe tărâmul cunoaşterii naturii o faptă importantă cu cartea lui: „Istoria generală a naturii şi teoria cerului", apărută în 1755. El credea că a demonstrat că întregul nostru sistem planetar poate fi gândit ca fiind născut dintr-un uriaş glob de gaze, care s-a rotit la timpul său în jurul axei sale. Datorită unor forţe matematice şi fizice strict necesare, Soarele şi planetele s-au densificat în interiorul acestui glob de gaze, adoptând mişcările pe care le au conform învăţăturilor lui Copernic şi Kepler. Kant credea, aşadar, că a demonstrat, printr-o descoperire proprie într-un domeniu special, fertilitatea mentalităţii spinoziene, conform căreia totul se desfăşoară cu necesitate strict matematică. El era convins până într-atât de această fertilitate, încât în lucrarea mai sus citată merge până acolo încât exclamă: „Daţi-mi materia, iar eu vă voi construi din ea un Univers". Iar certitudinea necondiţionată a adevărurilor matematice era pentru el atât de ferm stabilită, încât în „Bazele începutului ştiinţelor naturale" el formulează afirmaţia că o ştiinţă *propriu-zisă* ar fi numai aceea în care este posibilă folosirea matematicii. Dacă Hume ar fi avut dreptate, atunci nu s-ar fi putut vorbi despre o certitudine a cunoştinţelor matematice şi ale ştiinţelor naturale. Pentru că atunci aceste cunoştinţe nu ar fi nimic altceva decât consecinţele unor obiceiuri de a gândi, pe care omul şi le-a însuşit văzând mişcarea lumii cum se desfăşura în ea însăşi. Însă în realitate nu ar exista nici cea mai mică certitudine că aceste obiceiuri de a gândi ar avea ceva comun cu contextul logic al lucrurilor. Din

premizele sale, Hume trage concluzia: „În lume, evenimentele se schimbă neîncetat, într-o succesiune neîntreruptă; însă legile şi forţele care pun Universul în mişcare sunt ascunse cu desăvârşire şi nu ni se dezvăluie în nici una dintre însuşirile perceptibile ale corpurilor ...". Dacă concepţia lui Spinoza asupra lumii o supunem analizei cu ajutorul opiniei lui Hume, va trebui să spunem: După perceperea desfăşurării proceselor din lume, omul s-a obişnuit să le gândească într-un context legic necesar; însă nu-i este permis să afirme că acesta ar fi mai mult decât rezultatul unui simplu obicei de a gândi. Dacă ar fi adevărat, atunci părerea că ar putea obţine prin sine însuşi vreo lămurire în legătură cu esenţa Universului ar fi numai o iluzie a raţiunii umane. Iar Hume n-ar putea fi contrazis când spune despre oricare concepţie asupra lumii, dobândită prin raţiunea pură: „Azvârliţi-o în foc, căci nu este nimic altceva decât o himeră şi inducere în eroare".

Lui Kant îi era imposibil să-şi însuşească această concluzie a lui Hume. Căci, pentru el, certitudinea oferită de cunoştinţele matematice şi ale ştiinţelor naturale era, aşa cum am văzut, în afară de orice îndoială. El nu voia să permită lezarea acestei certitudini, însă, cu toate acestea, nu se putea eschiva de la a admite că Hume avea dreptate când spunea: „Toate cunoştinţele noastre despre lucrurile reale le dobândim numai prin aceea că le observăm, formându-ne apoi, pe baza observării lor, gânduri despre legăturile dintre ele. Dacă în lucruri se află o interconectare legică, atunci aceasta trebuie să o şi obţinem din lucruri. Însă despre ceea ce obţinem din lucruri nu ştim nimic mai mult decât că până acum a fost aşa; însă noi nu ştim dacă o astfel de interconectare este într-adevăr în aşa fel concrescută cu esenţa lucrurilor, încât să nu se poată modifica în orice moment. Dacă pe baza rezultatului observaţiilor noastre ne

formăm o anumită concepţie asupra lumii, s-ar putea ca mâine să intervină nişte întâmplări care să ne silească la adoptarea unei alte concepţii asupra lumii. Dacă am obţine toate cunoştinţele noastre numai din lucruri, atunci nu ar exista nici o certitudine". Kant însă replică: „Există totuşi o certitudine. Matematica şi ştiinţele naturii o demonstrează". Kant voia să preia de la Hume cum că nu lumea este cea care-i dă raţiunii umane cunoştinţele; însă nu a vrut să tragă concluzia că aceste cunoştinţe nu sunt nici certe şi nici adevărate. În acest fel, Kant se afla în faţa dilemei copleşitoare: „Cum de este posibil ca omul să aibă cunoştinţe adevărate şi totuşi să nu poată şti nimic despre realitatea lumii în sine?". El a găsit un răspuns care a salvat adevărul şi certitudinea cunoştinţelor omeneşti prin aceea că a jertfit cunoaşterea umană a temeliilor Universului. Despre un Univers care este desfăşurat în afara noastră şi pe care îl lăsăm să acţioneze asupra noastră numai prin observare, raţiunea noastră nu ar putea nicicând susţine că un ceva oarecare ar exista în el cu certitudine. Ca urmare, întregul nostru Univers poate fi numai aşa cum îl construim noi înşine: un Univers ce se află înlăuntrul spiritului nostru. Nu pot şti ce se întâmplă în afara mea, atunci când cade o piatră şi face o gaură în sol. Legea care guvernează aceasta întreagă întâmplare se manifestă înlăuntrul meu. Şi se poate manifesta numai în conformitate cu legile propriului meu organism. Structura spiritului meu pretinde ca fiecare efect să-şi aibă cauza lui, după cum doi ori doi fac patru. În conformitate cu această organizare, spiritul uman îşi construieşte un Univers propriu. Fie Universul din afara noastră construit oricum, chiar dacă Universul de astăzi nu i-ar mai semăna deloc celui de ieri, există ceva ce nu ne poate deranja câtuşi de puţin faptul că spiritul nostru îşi construieşte propriul său Univers în conformitate cu

propriile sale legi. Atât timp cât spiritul omenesc rămâne acelaşi, el va proceda mereu în acelaşi fel când va purcede la crearea lumii sale. Matematica şi ştiinţele naturii nu cuprind legi ale lumii exterioare, ci ale organismului nostru spiritual. De aceea, este suficient să-l cercetăm numai pe acesta din urmă dacă vrem să cunoaştem adevărul necondiţionat. „Raţiunea nu-şi extrage legile... din natură, ci i le prescrie acesteia". În această propoziţie, Kant îşi sintetizează convingerea. Însă spiritul nu îşi creează lumea lăuntrică fără un impuls sau o impresie exterioară. Când percep culoarea roşie a unui obiect, atunci roşul este desigur o senzaţie, un proces ce se desfăşoară în mine; însă eu trebuie să am un motiv obiectiv pentru a putea percepe „roşu". Există deci „lucruri în sine". Totuşi noi nu ştim despre ele nimic mai mult decât că există. Tot ceea ce observăm, sunt de fapt fenomene senzoriale care au loc în noi înşine. Pentru a salva certitudinea adevărurilor matematice şi ale ştiinţelor naturii, Kant a încorporat întreaga lume a observaţiilor în spiritul uman. Însă, prin aceasta, el a pus întregii capacităţi de cunoaştere bariere de netrecut. Căci tot ceea ce putem să cunoaştem nu se referă la lucruri aflate în afara noastră, ci la procese senzoriale desfăşurate în noi, la *fenomene*, cum se exprima el. În acest caz, obiectele problemelor supreme ale raţiunii: Dumnezeu, libertate şi nemurire, nu vor putea nicicând să devină fenomene. Percepem fenomenele în noi, însă nu putem şti în ce măsură aceste fenomene lăuntrice provin în adevăr de la o fiinţă divină. Putem percepe propriile noastre stări sufleteşti, însă şi acestea sunt numai fenomene. Cunoaşterii ii rămâne ascuns în ce măsură, dincolo de stările noastre sufleteşti, se află un suflet nemuritor, liber. Cunoaşterea noastră nu afirmă nimic despre aceste „lucruri în sine". Ea nu hotărăşte nimic despre măsura în care ideile legate de acestea sunt adevărate sau

false. Însă dacă despre aceste lucruri vom afla ceva dintr-o altă sursă, atunci nimic nu ne va opri de la recunoaşterea existenţei lor. Numai că, de ştiut, nu putem *şti* absolut nimic despre ele. Există însă şi o cale de acces la aceste adevăruri supreme. Aceasta este vocea lăuntrică a datoriei care ni se adresează clar şi răspicat: *trebuie* să faci cutare sau cutare lucru. Acest „imperativ categoric" ne impune obligaţii de la a căror satisfacere nu ne putem eschiva. Dar cum am fi capabili să satisfacem astfel de obligaţii, dacă nu am poseda o *voinţă liberă*? Este adevărat că de fapt nu putem *cunoaşte* însuşirile sufletului nostru, însă trebuie să *credem* că el este *liber*, pentru a putea satisface vocea lăuntrică a datoriei sale. De fapt nu avem o certitudine a cunoaşterii privind libertatea, aşa cum este cazul cu obiectele matematicii şi ale ştiinţelor naturii; avem, în schimb, o certitudine *morală*. Respectarea imperativului categoric conduce la obţinerea virtuţii. Omul îşi poate atinge destinul numai prin virtute, căci numai prin ea devine el demn de a dobândi fericirea. Deci omul trebuie să fie capabil de a atinge fericirea. Căci, altfel, virtutea sa ar fi lipsită de sens şi importanţă. Însă pentru ca virtutea să se poată uni cu fericirea trebuie să existe o entitate superioară care să intervină pentru ca această fericire să fie o consecinţă a virtuţii. O astfel de realizare îi este cu putinţă numai unei entităţi superioare inteligente, care determină valoarea supremă a lucrurilor, adică numai lui Dumnezeu. Prin existenţa virtuţii ne este garantată consecinţa ei, adică fericirea, iar prin aceasta, la rândul ei, existenţa lui Dumnezeu. Şi pentru că o fiinţă senzorială, cum este omul, nu poate atinge fericirea desăvârşită în această lume nedesăvârşită, existenţa lui trebuie să depăşească existenţa senzorială, adică sufletul trebuie să fie nemuritor. Aşadar, lucrurile despre care nu putem *şti nimic*, sunt obţinute de Kant în mod miraculos din

credința morală, prin glasul datoriei. Venerarea sentimentului datoriei a fost ceea ce i-a înălțat din nou lui Kant o lume reală, atunci când, sub influența lui Hume, lumea observabilă a coborât la simplul nivel de lume interioară. Această venerare este exprimată prin frumoase cuvinte în „Critica rațiunii practice": „Datorie! – tu, nume mare, sublim, care nu cuprinzi în tine nimic din ce ar fi plăcut sau ar purta în sine lingușirea, ci pretinzi supunerea", tu care „stabilești o lege ... în fața căreia amuțesc toate înclinațiile, chiar dacă acționează în taină împotriva ei...". Kant considera că este o descoperire a sa faptul că adevărurile supreme nu sunt cele ale cunoașterii, ci cele morale. Omul trebuie să renunțe la cunoașterea lumii suprasenzoriale; însă din natura lui morală răsare înlocuitorul cunoașterii. Nu este de mirare deci că dăruirea de sine fără rezervă și necondiționată în față datoriei este considerată de Kant a fi cea mai înaltă poruncă dată oamenilor. Dacă datoria nu i-ar deschide o vedere în afara lumii simțurilor, omul ar rămâne închis acolo pe tot timpul vieții sale. Așadar, oricare ar fi necesitățile lumii simțurilor, ele trebuie să cedeze în fața cerințelor datoriei. Iar lumea simțurilor nu poate coincide prin ea însăși cu datoria, căci simțurile vor ceea ce este agreabil, plăcerea. Pe acestea, datoria trebuie să le combată, pentru ca omul să-și împlinească soarta. Ceea ce este săvârșit de om din plăcere, nu este impregnat de virtute, ci numai ceea ce el face cu dăruire lipsită de egoism față de cerințele datoriei. Supuneți dorințele în fața datoriei: aceasta este sarcina severă trasată de etica lui Kant. „Nu voi nimic ce ar putea satisface egoismul tău, ci acționează în așa fel încât principiile faptelor tale să poată deveni ale tuturor oamenilor". Omul își atinge desăvârșirea prin dăruirea sa față de legea morală. După Kant, adevărata religie constă din convingerea că

această lege morală planează la o înălţime mai presus de toate întâmplările lumii şi este realizată în lume printr-o entitate divină; adevărata religie este generată de morală. Omul să nu fie bun pentru că crede într-un Dumnezeu care vrea binele; ci el trebuie să fie bun, determinat ca atare numai şi numai de sentimentul datoriei; însă el să creadă în Dumnezeu, pentru că datoria fără Dumnezeu este lipsită de sens. Aceasta este „Religia în limitele raţiunii pure"; aşa a numit Kant cartea sa asupra concepţiei religioase a lumii.

De la înflorirea ştiinţelor naturii, drumul urmat de acestea a dat naştere în mulţi oameni sentimentului că din imaginea plăsmuită de gândire trebuie înlăturat tot ce nu poartă caracterul unei stricte necesităţi. Şi Kant avea acest sentiment. În cartea sa „Istoria naturală a Cerului", el a schiţat, pentru un anumit domeniu al naturii, o imagine corespunzătoare acestui sentiment. Într-o astfel de imagine nu-şi găseşte locul reprezentarea Eului conştient de sine, pe care a trebuit să şi-l plămădească omul secolului al XVIII-lea. Gândul platonic, ba chiar şi cel aristotelic ar putea fi considerat a fi revelaţie atât a naturii – aşa cum avea ea să fie considerată în epoca eficacităţii ei maxime –, cât şi a sufletului uman. În viaţa gândului s-au întâlnit, aici, natura şi sufletul. De la imaginea naturii, aşa cum pare să fie reclamată de cercetarea ştiinţifică a timpului mai nou, nimic nu conduce spre reprezentarea sufletului conştient de sine. Kant avea sentimentul că imaginea naturii nu-i oferea nimic pe care ar putea întemeia certitudinea conştienţei de sine. Această certitudine trebuia să fie creată. Pentru că timpul mai nou îi prezentase omului Eul conştient de sine ca pe un fapt real. Trebuia creată posibilitatea recunoaşterii acestui fapt real. Însă tot ceea ce raţiunea poate recunoaşte a fi ştiinţă înghite imaginea naturii. Aflându-se în încurcătură, Kant s-a văzut silit să creeze pentru Eul conştient de sine,

precum şi pentru lumea spiritului legată de acesta, ceva care nu este ştiinţă, dar oferă totuşi o certitudine.

Dăruirea altruistă de sine faţă de vocea spiritului fusese decretată de Kant drept temelia moralei. În domeniul acţiunilor virtuoase, o astfel de dăruire de sine nu se împacă cu cea faţă de lumea simţurilor. Exista însă un teren în care senzorialul se urcă la un nivel atât de înalt, încât pare a fi o expresie nemijlocită a elementului spiritual. Acesta este domeniul frumosului şi al artelor. În viaţa cotidiană vrem să posedăm ceea ce este de natură senzorială, pentru că ne stârneşte dorinţele, interesul nostru egoist, căci dorim ceea ce ne produce plăcere. Însă noi putem avea şi un interes neegoist faţă de un obiect. Putem sta în faţă lui admirându-l, cuprinşi de o plăcere sufletească, iar această plăcere poate fi cu totul independentă de posesiunea obiectului respectiv. Faptul că aş dori să posed o casă frumoasă prin faţa căreia trec, nu are nimic comun cu interesul neegoist faţă de frumuseţea arhitecturală a construcţiei respective. Excluzând din simţul meu până şi ultima urmă de dorinţă a posesiunii, mai rămâne totuşi ceva, o plăcere pură contopită cu admirarea frumuseţii operei de artă. O astfel de plăcere are un caracter estetic. Frumosul se deosebeşte şi de plăcut şi de bun. Plăcutul îmi stârneşte interesul, pentru că îmi trezeşte dorinţa; bunul mă interesează pentru că urmează a fi realizat prin mine; însă contemplu frumosul fără nici un fel de interes care s-ar afla în legătură cu persoana mea. Prin ce îmi poate atrage frumosul atenţia şi plăcerea neegoistă în legătură cu acesta? Îmi poate plăcea un lucru numai dacă îşi îndeplineşte destinaţia, numai dacă are astfel de însuşiri încât să slujească unui scop. În frumos va trebui deci să percep un scop. Ca atare, utilitatea produce plăcere, pe când inutilitatea trezeşte sentimentul de neplăcere. Însă deoarece nu am nici un interes faţă de existenţa reală a obiectului

frumos, fiind satisfăcut prin simpla lui contemplare, frumosul nici nu trebuie să servească atingerii vreunui țel. Scopul îmi este indiferent; doresc numai utilul. De aceea este numit „frumos", ceea ce – după Kant – este perceput a fi util, fără ca în timpul perceperii respective să ne gândim și la un anumit scop.

În acest fel, Kant a dat nu numai o explicație, dar și o justificare a artei. Acest lucru reiese în modul cel mai clar, dacă vom evoca atitudinea sa legată de propria lui simțire față de concepția sa asupra lumii. El exprimă aceasta prin cuvinte frumoase, adânci: „Două sunt lucrurile care îmi umplu sufletul de admirație și venerație mereu crescândă...: Cerul înstelat de deasupra mea și legea morală din mine. Prima privire aruncată de mine asupra nenumăratelor aglomerări de lumi îmi anihilează parcă importanța de creatură de origine animalică, care trebuie să restituie iarăși Planetei (un biet punct din Univers) materia din care a fost plămădită, după ce (nu se știe cum) a fost dotată pentru scurt timp cu viață. Dimpotrivă, legea morală din mine, în calitatea mea de ființă inteligentă, îmi sporește infinit valoarea prin personalitatea mea (conștientă de sine și liberă), în care legea morală îmi revelează o viață independentă de animalitate și chiar și de întreaga lume a simțurilor, cel puțin în măsura în care poate fi dedus din destinul meu *orientat de o finalitate* a existenței mele datorită acestei legi, care nu este limitată de condițiile și limitele prezentei mele vieți, ci se deplasează înspre infinit". Artistul sădește această *finalitate orientată* corespunzător – care acționează în realitate numai în domeniul moral al lumii –, în lumea simțurilor. Prin aceasta, opera de artă este situată între domeniul lumii observației – care este dominat de legile veșnice și de fier ale necesității, pe care abia spiritul omenesc le-a introdus în ea – și domeniul moralității libere,

în care poruncile datoriei, emanaţii ale unei înţelepte ordini divine a lumii îi dau un sens şi o ţintă. Artistul, în operele sale, se situează între aceste două domenii. El extrage din domeniul realităţii materia brută pe care o prelucrează în acelaşi timp în aşa fel încât să devină purtătoarea unei armonii corespunzătoare, aşa cum poate fi ea aflată în domeniul libertăţii. Spiritul omenesc se simte, aşadar, nesatisfăcut cu privire la domeniul realităţii exterioare, pe care o are în vedere Kant, când vorbeşte despre Cerul înstelat cu nenumăratele sale obiecte cosmice, precum şi la acela al legităţii morale. De aceea, el îşi creează o frumoasă lume a aparenţei, care leagă rigiditatea necesităţii naturii cu utilitatea liberă. Însă frumuseţea este întâlnită nu numai în operele omeneşti de artă, ci şi în natură. Există o frumuseţe a naturii alături de creaţia frumuseţii artistice. Frumuseţea naturii există fără contribuţia omenească. S-ar părea, aşadar, că în realitate n-ar putea fi observată numai necesitatea legică rigidă, ci şi o activitate înţeleaptă liberă. Totuşi, frumuseţea nu sileşte la acceptarea unei astfel de concepţii. Pentru că aceasta ne oferă utilitatea fără a fi obligaţi să ne gândim la un scop real. Iar natura nu ne oferă numai frumosul corespunzător scopului, ci şi urâtul corespunzător scopului. Se poate deci presupune că în abundenţa fenomenelor naturii – interconectate între ele prin legi necesare –, ar exista ca din întâmplare şi unele în care spiritul omenesc percepe o analogie cu propriile sale opere de artă. Deoarece în contemplarea estetică a naturii nu este necesar să ne gândim la un scop real, este suficientă o corespondenţă existentă aparent întâmplătoare.

Altfel se prezintă lucrurile însă când întâlnim în natură fiinţe care poartă scopul cu adevărat în sinea lor, nu din pură întâmplare. Căci, după părerea lui Kant, există şi aşa ceva. Acestea sunt fiinţele organice. Pentru explicarea

rostului acestora nu sunt suficiente legăturile logice necesare, care epuizează concepţia lui Spinoza asupra lumii şi pe care Kant le consideră drept legături lăuntrice ale spiritului uman. Pentru că un „organism este un produs al naturii în care *totul este scop* şi, în mod reciproc, mijloc", cauză şi, în mod reciproc, efect. Rostul organismului nu poate fi deci explicat la fel ca şi natura anorganică, prin legi imuabile şi care acţionează în mod necesar. De aceea, însuşi Kant, care în cartea sa „Istoria generală a naturii şi teoria Cerului" a întreprins încercarea de a „trata în conformitate cu principiile fundamentale newtoniene constituţia şi originea mecanică a edificiului întregului Univers", este de părere că o astfel de încercare făcută cu privire şi la fiinţele organice, trebuie să dea greş. În cartea sa „Critica puterii de judecată", Kant afirmă: „Este absolut sigur că fiinţele organizate şi posibilităţile lor lăuntrice nu le putem nici măcar cunoaşte în mod suficient, darmite să le şi explicăm cu ajutorul unor principii mecanice ale naturii; şi aceasta este aşa de sigur, încât putem îndrăzni să afirmăm că pentru un om este cu totul nepotrivit chiar şi numai a încerca întreprinderea unei astfel de explicări sau de a spera că s-ar mai putea ivi cândva un Newton, care să poată lămuri crearea chiar şi numai a unui fir de iarbă în conformitate cu nişte legi ale naturii în care nu a fost inclusă o intenţie; o astfel de înţelegere trebuie să-i fie omului pur şi simplu contestată". Cu părerea lui Kant, că legile pe care spiritul omenesc le găseşte ca fiind preexistente în natură ar fi introduse acolo mai întâi de el însuşi, nu poate fi coroborată şi o altă părere, cea despre o fiinţă creată în mod corespunzător unui scop. Căci scopul îl indică pe Acela care a introdus-o în fiinţele organice, adică pe Creatorul inteligent al Universului. Dacă spiritul uman ar putea explica o fiinţă corespunzătoare unui scop în acelaşi fel ca şi pe

acela al uneia doar natural-necesară, atunci el ar trebui să aşeze în obiecte şi legile scopului extrase din el însuşi. Ca atare, spiritul uman nu ar trebui să dea lucrurilor numai legi valabile pentru ele, în măsura în care legile sunt fenomene ale lumii sale interioare; el ar trebui să le poată prescrie şi propriul lor rost, cu totul independent de el. În consecinţă, el ar trebui să fie nu numai un spirit capabil de a cunoaşte, ci şi un spirit creator; raţiunea sa ar trebui – ca şi cea divină – să creeze obiectele.

Cine îşi actualizează concepţia kantiană asupra lumii – aşa cum a fost schiţată mai sus – va descoperi că puternica înrâurire a acesteia asupra contemporanilor ei, cât şi a posterităţii, este lesne de înţeles. Pentru că ea nu atinge nici una dintre reprezentările întipărite în mintea omenească în decursul dezvoltării culturale apusene. Concepţia kantiană asupra lumii îi lasă spiritului religios pe Dumnezeu, libertatea şi nemurirea. Ea satisface necesitatea de a cunoaşte, prin aceea că îi limitează cunoaşterii o sferă de activitate în cadrul căreia poate recunoaşte, necondiţionat, anumite adevăruri. Ba chiar, ea menţine părerea că în scopul lămuririi rostului fiinţelor vii, raţiunea umană are dreptul de a se folosi nu numai de legile imuabile ale naturii, ci şi de noţiunea de util, care indică o ordine premeditată în configuraţia Universului.

Cu ce preţ a realizat însă Kant toate acestea. El a transplantat întreaga natură în spiritul uman, făcând din legile acesteia legi ale însuşi spiritului uman. El a expulzat cu totul din natură ordinea superioară a lumii, aşezând-o pe aceasta pe o temelie pur morală. A tras o linie de demarcaţie netă între regnul organic şi cel anorganic, explicând rostul anorganicului prin legi pur mecanice de o strictă necesitate şi lămurind rostul organicului cu ajutorul ideilor pline de sens. În sfârşit, Kant a smuls domeniul frumosului şi al artei

din legăturile lui cu restul realităţii. Pentru că finalitatea ce poate fi observată în frumuseţe nu are nimic comun cu scopuri reale. Este indiferent modul în care pătrunde un obiect frumos în contextul lumii; căci este suficient să stârnească în noi reprezentarea corespondenţei la un scop, pentru ca prin aceasta să ne producă o plăcere deplină.

Kant este reprezentantul nu numai al concepţiei conform căreia cunoaşterea umană este posibilă în măsura în care legitatea acestei cunoaşteri şi-ar avea originea în sufletul conştient de sine, şi că certitudinea în legătură cu sufletul omului provine dintr-un alt izvor decât cunoaşterea naturii; el face aluzie şi la faptul că cunoaşterea umană trebuie să se oprească în faţa naturii, acolo unde gândul pare a acţiona în însăşi fiinţele naturii, ca şi într-un organism viu. Kant exprimă în acest fel, că nu şi-ar putea imagina gânduri care sunt reprezentate acţionând în însăşi fiinţa naturii. Recunoaşterea unor astfel de gânduri presupune că sufletul omului nu numai gândeşte, ci că, gândind, *trăieşte împreună* cu viaţa naturii. Dacă cineva ar găsi că gândurile nu pot fi resimţite ca simple percepţii, aşa cum este cazul cu ideile platonice şi aristotelice, ci că ele pot fi şi *trăite* în timp ce ne scufundăm cu ajutorul lor în esenţa naturii, atunci s-ar redescoperi un element care ar putea fi primit atât în imaginea naturii, cât şi în reprezentarea Eului conştient de sine, care nu mai află pentru el însuşi nici un loc liber în imaginea naturii din timpurile mai noi. Dacă Eul conştient de sine se umple cu gândul nu numai prin aceea că ştie: „iată, l-am format pe acesta", ci aşa încât recunoaşte în gând o viaţă despre care poate şti că „el se poate realiza şi în afara mea", atunci Eul îşi poate spune: „port în mine ceva ce pot afla şi în afara mea". Dezvoltarea concepţiei mai noi asupra lumii împinge deci la pasul următor: găsirea în Eul

conştient de sine a gândului perceput ca ceva viu. *Însă acest pas nu l-a făcut Kant, ci Goethe*.

Concepţia goetheană asupra lumii a constituit, în toate problemele importante, opusul celei kantiene. Aproximativ în acelaşi timp în care apărea opera lui Kant, „Critica raţiunii pure", Goethe îşi formula şi el profesiunea sa de credinţă în imnul în proză „Natura", în care îl integra pe om întru totul în natură, cea care acţionează independent de voinţa lui, şi pe care o făcea să fie creatoare de legi atât pentru ea însăşi cât şi pentru el. Kant a introdus întreaga natură în spiritul uman; Goethe considera tot ce este omenesc ca pe un membru al acesteia; el a încadrat spiritul omului în ordinea naturală a lumii. „Natura! suntem împrejmuiţi şi îmbrăţişaţi de ea – incapabili de a ieşi din ea şi incapabili de a pătrunde mai adânc în ea. Neinvitaţi şi neavertizaţi, ea ne răpeşte în vârtejul horei sale, mişcându-se cu noi până când, obosiţi, ne descompunem în braţele ei... Toţi oamenii se află în ea şi ea în toţi... Chiar şi lucrul cel mai nefiresc, este natură; chiar şi cea mai butucănoasă mărginire are ceva din geniul naturii... Ne supunem legilor ei chiar şi când ne opunem lor; acţionăm împreună *cu* ea, chiar şi dacă vrem să acţionăm *împotriva* ei... Ea este totul! Ea se răsplăteşte pe sine singură, se bucură şi se chinuieşte singură... Ea m-a introdus înlăuntrul ei şi tot ea mă va scoate în afara ei. Mă las în voia ei. Ea se poate certa cu mine, însă nu-şi va urî propria ei operă. N-am vorbit despre ea; nu, ci tot ceea ce este adevărat sau greşit, a fost spus de ea. Totul este vina ei, totul este meritul ei". O astfel de concepţie asupra lumii este polul opus al celei kantiene. La Kant, natura se află cu totul în spiritul omenesc; la Goethe, spiritul omului se află cu totul în natură, pentru că natura însăşi este spirit. De aceea, este uşor de înţeles când în lucrarea sa „Influenţa filosofiei mai recente", Goethe ne relatează: „Critica raţiunii pure a lui Kant se află cu totul în

afara sferei intereselor mele. Am participat totuşi la câteva discuţii asupra ei, şi cu o oarecare atenţie am putut observa reînvierea vechii probleme fundamentale: cât contribuie sinele nostru şi cât contribuie lumea exterioară la existenţa noastră spirituală? Nu separasem niciodată aceste două componente, iar atunci când filosofam despre obiecte în felul meu, procedam cu o naivitate inconştientă, crezând că mi-aş vedea cu adevărat părerile în faţa ochilor". În această concepţie a atitudinii lui Goethe faţă de Kant, nu trebuie să ne inducă în eroare faptul că Goethe a exprimat şi unele păreri favorabile despre filosoful din Königsberg. Pentru că antagonismul de idei dintre el şi Kant i-ar fi devenit evident şi lui însuşi, numai dacă s-ar fi apucat de un studiu mai amănunţit al operei kantiene. Ceea ce însă el nu a făcut. În lucrarea de mai sus, Goethe spune: „Ceea ce-mi plăcea, era intrarea; însă în Labirintul însuşi, nu îndrăzneam să mă aventurez; mă împiedica ba darul meu poetic, ba raţiunea umană şi nicăieri nu mă simţeam devenit mai bun". Însă contradicţia a exprimat-o, totuşi, cu multă precizie, într-o însemnare publicată abia în ediţia de la Weimar a operei sale postume (Partea a doua, volumul XI, pag. 376). Eroarea fundamentală a lui Kant, este de părere Goethe, ar consta în aceea că el „consideră însăşi capacitatea subiectivă de cunoaştere drept obiect, iar punctul de intersecţie al subiectivului cu obiectivul, chiar dacă este marcat precis, nu-l scoate totuşi în mod corect în evidenţă".Goethe este de părere că prin capacitatea umană subiectivă de cunoaștere nu se exprimă numai spiritul uman ca atare, ci că însăși natura este aceea care şi-a creat în om un organ cu ajutorul căruia îşi dezvăluie tainele sale. Omul nu vorbește de loc despre natură, ci natura este aceea care vorbește prin om despre ea însăși. Aceasta este convingerea lui Goethe. Astfel că el putea spune: „De îndată ce începea discutarea

concepţiei lui Kant despre lume, mă alăturam cu plăcere atitudinii care-i face cea mai mare cinste omului, aprobându-i cu totul pe acei prieteni care afirmau, împreună cu Kant, că dacă însăşi cunoaşterea noastră ar fi accesibilă experienţei, totuşi ea nu ar ţâşni cu totul numai din experienţă". Căci Goethe credea că legile eterne – după care procedează natura – se revelează în spiritul uman; cu toate acestea, pentru el, legile eterne ale naturii nu erau legile subiective ale acestui spirit, ci însăşi legi obiective ale ordinei naturii. Din această cauză el n-a putut fi de acord nici cu Schiller, când acesta, sub influenţa lui Kant, a ridicat un perete despărţitor net între domeniul necesităţii naturii şi libertate. Goethe vorbeşte despre acest dezacord în lucrarea sa „Prima întâlnire cu Schiller": „El preluase în sine cu bucurie filosofia kantiană, care înălţa atât de sus subiectul, în timp ce parcă l-ar limita; această filosofie a dezvoltat esenţa extraordinară sădită de mama natură în el, iar el, cu sentimentul suprem al libertăţii şi al autodeterminării, era nerecunoscător faţă de marea mamă, care desigur că nu-l tratase cu vitregie. În loc să o considere drept cea care a creat legic totul, de la ceea ce se află la cele mai mari adâncimi şi până la ceea ce planează în cele mai sublime înălţimi, el o privea prin prisma câtorva simplităţi umane empirice". Iar în lucrarea „Influenţa filosofiei mai recente", Goethe face aluzie la opoziţia lui faţă de Schiller, prin cuvintele: „El propovăduia Evanghelia libertăţii, iar eu nu voiam să admit prejudicierea drepturilor naturii". În Schiller activa tocmai ceva din mentalitatea kantiană, însă pentru Goethe era just ceea ce spunea în legătură cu discuţiile purtate de dânsul cu kantienii: „Ei mă auzeau bine, însă nu-mi puteau replica nimic şi nici să-mi fie într-un fel oarecare de folos. Mi s-a întâmplat adesea ca cineva să-mi mărturisească, cu admiraţie şi zâmbind, că cele spuse de

mine ar fi ceva analog cu modul de reprezentare kantian, însă ceva straniu".

Arta şi frumosul nu erau pentru Goethe un domeniu smuls din contextul său firesc, ci o treaptă superioară a legităţii naturale. Cu ocazia contemplării unor creaţii artistice care-l interesau în mod deosebit, el scria, în timpul călătoriei sale în Italia, cuvintele următoare: „Operele deosebite de artă sunt totodată ca şi cele mai înalte opere ale naturii, care au fost create de oameni după legi *adevărate* şi *firești*. Tot ceea ce este arbitrar şi înfumurare, se prăbuşeşte; în aceste opere de artă *există necesitate, există însuşi Dumnezeu*". Când artistul procedează în modul grecesc, adică „folosind legile după care procedează şi natura însăşi", atunci în operele sale există acel element divin care se află cuprins şi în însăşi natura. Pentru Goethe, arta este o „manifestare a unor legi tainice ale naturii", ceea ce creează artistul reprezintă opere ale naturii pe o treaptă mai înaltă a desăvârşirii. Arta este continuarea şi încheierea omenească a naturii, pentru că „prin aceea că omul este situat pe culmea naturii, el se priveşte pe sine însuşi iarăşi ca pe o întreagă natură, care are de creat la rândul ei în sine o altă culme. El urcă până la această culme prin faptul că se pătrunde cu toate desăvârşirile şi virtuţile. El apelează la selecţie, ordine, armonie şi importanţă, înălţându-se în final până la producerea operei de artă". Totul este natură, de la piatra anorganică şi până la cele mai înalte opere de artă ale omului; şi tot ceea ce se află în natură este stăpânit de aceleaşi „legi veşnice, necesare şi în acelaşi chip divine", pe care „nici divinitatea însăşi nu le-ar putea schimba" („Poezie şi adevăr", cartea a XVI-a.)

Citirea, în anul 1811, a cărţii lui Jacobi „Despre lucrurile divine" l-a „indispus" pe Goethe. „Cum îmi putea fi binevenită cartea unui prieten îndrăgit din toata inima, în

care urma să văd dezvoltată o teză conform căreia natura l-ar ascunde în sine pe Dumnezeu! Nu trebuia oare modul meu pur, profund, înnăscut şi aplicat de a concepe lucrurile – care m-a învăţat să-l văd pe *Dumnezeu în natură şi natura în Dumnezeu*, astfel că acest mod de reprezentare constituia temelia întregii mele existenţe –, nu trebuia deci o afirmaţie atât de ciudată, de unilateral limitată, să mă îndepărteze spiritualiceşte pentru totdeauna de acest om nobil, a cărui inimă o iubeam cu adânc respect? Însă nu m-am lăsat în voia dureroasei mele supărări, ci mai degrabă m-am refugiat în vechiul meu adăpost, aflându-mi pentru mai multe săptămâni o preocupare zilnică cu studiul *„Eticii" lui Spinoza*; şi deoarece cunoştinţele mele sporiseră între timp, iată că din cele deja cunoscute s-a mai ivit câte ceva nou şi într-un fel diferit, acţionând asupra mea de fapt înviorător aşa cum am observat spre propria mea surprindere".

Domeniul necesităţii – aşa cum îl înţelege Spinoza – este pentru Kant un domeniu al legităţii lăuntrice umane; însă pentru Goethe este însuşi Universul, iar omul, cu toate gândurile, simţirea, vrerea şi faptele sale, este numai o verigă a acestui lanţ al necesităţii. Înlăuntrul acestui domeniu există *numai o* singură legitate, pentru care legitatea naturală şi cea morală constituie cele două feţe ale unicei sale fiinţe. „Soarele luminează deasupra celor răi şi a celor buni; iar răufăcătorului îi strălucesc stelele şi Luna, la fel ca şi celui mai bun om". Goethe face să se ivească dintr-o singură rădăcină, din aceleaşi veşnice forţe-impuls ale naturii: regnul anorganic, fiinţele organice, precum şi omul cu toate rezultatele activităţii spiritului său, cu cunoaşterea, cu moralitatea şi arta sa.

Ce-ar fi un Dumnezeu, ce ar împinge numai de afară,
Lăsând ca Universul pe-al lui deget să se rotească...
Lui i se potriveşte ca Lumea din lăuntru-i să o mişte,

Natura-n Sine, pe Sine-n natur'a se-ngriji,
Astfel că ceea ce-n Dânsul vieţuieşte, lucrează şi 'ntreţese,
Nicicând să nu simtă lipsa forţei şi spiritului Său.

Prin astfel de cuvinte îşi sintetizează Goethe mărturisirea convingerii sale. Lui Albrecht von Haller, care a afirmat că „În interiorul naturii nu poate pătrunde nici un spirit creat", Goethe îi adresează cele mai aspre cuvinte:

„Înlăuntrul naturii"
– Zici, o, filistine –
„Nu pătrunde nici un spirit creat".
Ci mie şi-alor mei frăţiori
Astfel de vorbe
Nu cumva să ni le aminteşti;
Căci noi gândim că oriunde-am fi
Tot într-al naturii lăuntru ne aflăm,
„Fericit cel căruia numai
Coaja de-afară natura îi arată",
Aud neîncetat de şaizeci de ani
Şi când aud acestea, pe furiş, mai trag câte-un blestem.
Dar spune-mi rogu-te de mii şi mii de ori:
Natura cu drag le dă toate şi din belşug;
Nici sâmbure, nici coajă
Natura nu are; căci
Dintr-o dată, este ea totul;
Ci pe tine mai cu seamă tu te examinează
Să vezi de eşti: sâmbure sau cumva coaja...

În sensul concepţiei sale despre lume, Goethe nu putea recunoaşte nici deosebirea dintre natura anorganică şi cea organică, stabilită de Kant într-a sa „Critica puterii de judecată", în care năzuia să explice sensul organismelor vii după aceleaşi legi ca şi pe cele ale naturii neînsufleţite.

Botanistul dătător de ton în acea vreme, Karl von Linné, spunea, despre variatele specii ale regnului vegetal, că ele sunt atât de numeroase, „câte forme diferite au fost create în principiu". Cel ce are o astfel de părere se poate strădui să studieze numai însuşirile formelor singulare şi să le diferenţieze cu grijă. Însă, cu o astfel de cercetare a naturii, Goethe nu se putea declara de acord. „Ceea ce dânsul (Linné) încerca să ţină despărţit cu forţa, trebuia, după necesitatea cea mai lăuntrică a fiinţei mele, să tinda la unificare". Goethe întreprindea investigații, pentru a obține înfățișarea fundamentală comună tuturor plantelor. Această imagine primordială comună tuturor formelor de plante îi devine, în cursul călătoriei sale în Italia, tot mai evidentă: „Nenumăratele plante, pe care eram obişnuit să le văd numai în găleţi şi ghivece, ba cea mai mare parte a anului chiar şi numai de după geamuri protectoare, stau aici voioase şi proaspete sub cerul liber, şi în timp ce îşi îndeplinesc întru totul destinaţia, ne devin şi nouă familiare. În prezenţa acestei mulţimi de imagini noi, înnoite şi variate, mi-a trecut din nou prin minte vechiul meu gărgăune, n-aş putea oare descoperi, în această aglomerare de forme, imaginea plantei primordiale?". *O astfel de plantă primordială trebuie să existe, căci cum aş putea altminteri să recunosc că o creatură este sau nu este o plantă, dacă n-ar fi plăsmuite toate după unul şi acelaşi model?*". Cu altă ocazie, Goethe se exprima despre această plantă primordială în felul următor: Ea „va fi cea mai extraordinară creatură a lumii, pentru care mă va invidia chiar şi natura însăşi. Cu acest model şi cu cheia descifrării sale ar mai putea fi atunci inventate infinit de multe plante, care trebuie să fie consecvente prin forma lor, adică, chiar dacă nu ar exista ca atare, ar putea totuşi să existe, fără să fie numai umbre şi iluzii picturale sau poetice, ci posedând o vitalitate şi

necesitate lăuntrică". În acelaşi fel în care Kant, într-a sa „Istorie naturală şi teoria Cerului", exclamă: „Daţi-mi materie; vreau să vă construiesc din ea un Univers", pentru că el recunoaşte contextul legic al acestei lumi, iată că şi Goethe spune în acest loc: „cu ajutorul plantei primordiale s-ar putea inventa infinit de multe plante viabile, deoarece ar fi stăpânită legea creării şi devenirii lor". Ceea ce Kant voia să admită în legătură numai cu natura anorganică – cum că formele în care se prezintă ea pot fi înţelese cu ajutorul legilor necesare –, a fost extins de Goethe şi asupra lumii organismelor vii. În scrisoarea prin care îi comunica lui Herder descoperirea plantei primordiale, Goethe mai adaugă: „Aceeaşi lege va putea fi aplicată şi tuturor celorlalte vieţuitoare". Şi el a şi aplicat-o. Cercetările sale sârguincioase, întreprinse asupra regnului animal l-au adus, în 1795, până la „a putea afirma fără teamă *că toate* naturile organice desăvârşite, ca peştii, amfibiile, păsările, mamiferele şi în fruntea lor omul, *au fost plăsmuite după aceeaşi imagine primordială*, care mai deviază uneori într-un sens sau altul numai în părţile lor foarte stabile, care se perfecţionează şi se prefac zilnic prin înmulţire". Aşadar şi în ceea ce priveşte concepţia lui asupra naturii, Goethe propaga un punct de vedere absolut opus celui al lui Kant, care denumea încercarea de a explica sensul a ceea ce este viu, în baza originii sale, drept o „aventură a raţiunii". El considera capacitatea umană de a cunoaşte ca fiind inadecvată pentru astfel de explicări. Kant afirma: „Pentru raţiune este foarte important ca să nu-i scape de sub control mecanismul creator al naturii şi de a nu trece de acesta în încercarea de a-l explica; pentru că fără această explicare nu poate fi realizată nici un fel de cunoaştere a naturii lucrurilor. Chiar dacă vom fi de părerea că un Arhitect suprem a creat nemijlocit formele naturii aşa cum există ele

din veşnicie, sau care le-a predeterminat în sensul că în decursul fiinţării lor să se formeze în continuare după acelaşi model, totuşi cunoaşterea noastră a naturii n-ar fi avansată cu nimic; *pentru că noi nu cunoaştem modul de a acţiona şi ideile acelei fiinţe*, care ar trebui să cuprindă principiile posibilităţii existenţei fiinţelor naturii, şi *nici natura nu am putea-o explica de la înălţimea acestei fiinţe în jos*". Unor astfel de expuneri kantiene, Goethe le răspunde: „Dacă prin credinţă în Dumnezeu, virtute şi nemurire, ne-am înălţa din punct de vedere moral într-o regiune superioară, apropiindu-ne de fiinţa Primă, atunci s-ar putea întâmpla şi din punctul de vedere al intelectului acelaşi lucru, ca prin contemplarea unei naturi veşnic creatoare, să devenim demni de a participa spiritual la producţiile ei. Dacă la început m-am îndreptat fără încetare, inconştient şi dintr-un impuls lăuntric, înspre acel element tipic, înspre imaginea primordială, reuşindu-mi chiar să construiesc o întruchipare a acesteia conformă cu natura, de-acum încolo nu mă va mai putea împiedica nimeni şi nimic să îndrăznesc a trece şi prin *aventura raţiunii*, aşa cum o numeşte bătrânul din Königsberg".

Goethe a cuprins în imaginea „plantei primordiale" o idee „cu ajutorul căreia pot fi inventate infinit de multe plante", care „trebuie să fie consecvente prin forma lor, adică, chiar dacă nu există, să poată exista prezumptiv, fără a fi nişte umbre şi iluzii picturale sau poetice, ci să posede realitate şi necesitate lăuntrică adevărată". În acest fel, el se află pe drumul descoperirii, în Eul conştient de sine nu numai a ideii ce poate fi percepută şi gândită, ci şi a *ideii vii*. Eul conştient de sine *trăieşte în el însuşi* existenţa unui domeniu care se dovedeşte a-i aparţine atât lui însuşi, cât şi lumii exterioare, pentru că creaţiile sale se dovedesc a fi reproduceri ale forţelor creatoare. Prin aceasta, pentru Eul

conştient de sine, a fost găsit ceea ce el arată ca fiinţă reală. Goethe a dezvoltat o reprezentare prin care Eul conştient de sine se simte viu, pentru că se simte *una* cu fiinţele naturale creatoare. Concepţiile mai noi asupra lumii încercau să dezlege taina Eului conştient de sine; Goethe transpune în acest Eu *ideea vie*; aflându-se în posesia acestei forţe a vieţii ce activează în el, Eul se dovedeşte a fi el însuşi o realitate plină de viaţă. Ideea greacă este înrudită cu imaginea şi este considerată a fi o imagine. Ideea timpului mai nou trebuie să se înrudească cu viaţa, cu însăşi esenţa vieţii; această idee este trăită. Iar Goethe avea cunoştinţă de faptul că există o astfel de trăire a ideii. În Eul conştient de sine, el percepe adierea ideii vii.

Despre cartea lui Kant „Critica puterii de judecată", Goethe spunea că-i datorează „o epocă extrem de fericită a vieţii sale". „Marile idei fundamentale ale cărţii erau cu totul analoage cu creaţia, munca şi gândirea mea de până atunci. Viaţa lăuntrică a artei precum şi a naturii, acţiunea amândurora dinspre lăuntru în afară, erau clar exprimate în această carte". Însă şi această afirmaţie a lui Goethe nu ne poate înşela cu privire la opoziţia dintre el şi Kant. Pentru că, în lucrarea din care este extrasă, urmează imediat după aceea: „Stimulat, mi-am urmat cu atât mai repede şi mai pasionat drumul, pentru că nici eu însumi nu ştiam încotro mă conduce, iar *ce* cunoştinţe şi *cum* mi le-am însuşit, *au avut slab ecou la kantieni. Căci exprimam numai ceea ce fusese răscolit în mine, însă nu ceea ce citisem*".

Lui Goethe îi este proprie o *concepţie unitară* asupra lumii, el vrea să dobândească *un* punct de vedere din care întregul Univers să-şi reveleze legitatea, „de la ţigla ce se desprinde de pe acoperiş, până la sclipitoarea fulgerare de spirit de care ai parte şi pe care o împărtăşeşti şi altora". Pentru că „toate acţiunile – de orice natură ar fi ele – pe care

le observăm în viaţa de toate zilele, se întrepătrund permanent, trecând unele în altele". „Iată o ţiglă ce se desprinde de pe acoperiş şi cade: în mod obişnuit, ceea ce a avut loc este o întâmplare; însă căzând, ţigla nimereşte capul unui trecător, şi-l doboară desigur, *mecanic*; totuşi nu de tot mecanic, pentru că fiind supusă legilor forţei de atracţie a Pământului, ţigla acţionează şi *fizic*. Viaţa trecătorului îşi încetează temporar activitatea: într-o clipă, secreţiile trupului acţionează *chimic*, apar însuşirile lor elementare. Însă viaţa *organică* deranjată, se opune la fel de repede şi încearcă să se refacă; în acest timp, întregul om este mai mult sau mai puţin inconştient şi zdruncinat din punct de vedere *psihic*. Persoana ce se recunoaşte apoi treptat din nou pe sine se simte profund vătămată din punct de vedere *etic*; ea îşi deplânge activitatea conturbată, de ori ce fel ar fi ea, însă omul nu se poate resemna. Din punct de vedere *religios*, îi va fi uşor să atribuie accidentul unei predestinări mai înalte, ca o ocrotire a lui faţă de alte nenorociri mai mari, ca un preludiu al unui viitor mai bun. Aceasta este suficient pentru suferind; însă convalescentul se înalţă sufleteşte în mod *genial*, el se încrede în Dumnezeu şi în el însuşi, simţindu-se salvat în sinele său; el înţelege şi ceea ce a fost hazard, pe care îl tălmăceşte în propriul său folos, pentru a reîncepe apoi un nou ciclu de viaţă veşnic nou". În acest fel explică Goethe, prin exemplul unei ţigle care cade de pe acoperiş, interacţiunea diferitelor forţe ale acţiunii naturii. O explicare în sensul său ar fi şi dacă interacţiunile strict legice ale unei serii de întâmplări, ar putea fi deduse dintr-*un singur* punct de plecare.

Kant şi Goethe se înfruntă ca doi antipozi spirituali tocmai în punctul cel mai important al dezvoltării concepţiei mai noi asupra lumii. Fundamental deosebit era şi modul în care se refereau la ei cei ce manifestau vreun interes faţă de

întrebările supreme. Kant şi-a construit concepţia sa asupra lumii cu toate mijloacele unei severe filosofii de şcoală; Goethe a filosofat într-un mod naiv, lăsându-se condus de firea sa sănătoasă. De aceea, credea Fichte – aşa cum a fost citat mai sus – că i se poate adresa lui Goethe numai ca unui „reprezentant al celei mai pure spiritualităţi *a simţirii*, pe treapta atinsă de dezvoltarea actuală a omenirii", în timp ce despre Kant avea părerea că „nici un intelect omenesc nu va putea depăşi graniţa în faţa căreia s-a aflat Kant mai ales în a sa «Critică a puterii de judecată»". Cel ce pătrunde în concepţia naivă asupra lumii, aşa cum a fost oferită ea de Goethe, va afla în ea, în orice caz, o temelie sigură, convertibilă în idei clare. Însă Goethe însuşi nu îşi conştientizase această temelie. De aceea, opiniile sale vor reuşi să-şi afle numai treptat intrarea în procesul de dezvoltare a concepţiei asupra lumii; iar la începutul secolului, cel cu care au încercat să se confrunte gânditorii a fost în primul rând Kant.

Oricât de mare era însă influenţa ce emana de la Kant, contemporanilor săi nu le putea rămâne ascuns faptul că el nu putea satisface o necesitate mai profundă de cunoaştere. O astfel de necesitate de cunoaştere* a lucrurilor năzuieşte după o concepţie unitară asupra lumii, aşa cum era cazul la Goethe. La Kant, diferitele domenii ale existenţei sunt înşirate nemijlocit, unul lângă altul. Din aceasta cauză, în pofida necondiţionatei sale venerări exprimate faţă de Kant, iată că Fichte nu-şi putea ascunde că „La Kant, adevărul era numai amintit, însă nu a fost nici expus şi nici dovedit". „Acest unic şi minunat om, fie are o capacitate de divinaţie a adevărului – fără a fi conştient el însuşi de temeliile ei –, fie nu şi-a preţuit în destulă măsură epoca pentru a-i face cunoscut acest adevăr, fie s-a temut că încă în timpul vieţii sale să fie cumva înconjurat de acea venerare

supraomenească de care ar trebui să aibă parte mai curând sau mai târziu. Încă nu l-a înţeles nimeni ... şi nici nu-l va înţelege decât cel care va ajunge pe propriul său drum la rezultatele lui Kant, şi de-abia atunci va fi lumea uimită". „Însă cred că ştiu tot atât de sigur că un astfel de sistem fusese *gândit* de Kant; că tot ceea ce este cu adevărat expus de el, constituie numai fragmente şi rezultate ale acestui sistem, şi că afirmaţiile sale au sens şi coerenţă numai dacă se acceptă această premisă". Pentru că dacă nu acesta ar fi cazul, atunci Fichte „ar considera «Critica raţiunii pure»" mai degrabă drept opera celei mai ciudate întâmplări, decât a unui cap".

Caracterul nesatisfăcător al domeniului gândirii kantiene a fost sesizat şi de alţi gânditori. *Lichtenberg*, una dintre cele mai spirituale, dar totodată şi independente, individualităţi a celei de a doua jumătăţi a secolului al XVIII-lea, care-l preţuia pe Kant, nu s-a putut totuşi reţine de la a face nişte obiecţii importante împotriva concepţiei acestuia asupra lumii. Pe de o parte, Lichtenberg spunea: „Ce înseamnă de fapt a gândi în conformitate cu aşa-numitul *spirit kantian*? Cred că înseamnă a descoperi relaţiile fiinţei noastre – oricare ar fi ea – cu obiectele pe care le numim *în afara noastră*; adică să definim raporturile subiectivului cu obiectul. Acesta a fost desigur întotdeauna scopul tuturor cercetătorilor temeinici ai naturii; întrebarea este numai dacă aceştia au şi procedat în adevăr aşa de filosofic ca domnul *Kant*. Căci iată că ceea ce trebuia să fie numai subiectiv, a fost considerat ca fiind obiectiv". Însă, pe de altă parte, acelaşi Lichtenberg mai remarcă: „Să fie oare adevărat că raţiunea noastră nu poate şti absolut nimic despre lucrurile suprasenzoriale? Să nu îşi poată oare omul într-adevăr ţese ideile sale despre Dumnezeu tot aşa de *rostuit* cum face păianjenul care-şi ţese plasa pentru a

prinde muşte? Sau cu alte cuvinte – să nu existe oare fiinţe care să ne admire pentru ideile noastre despre Dumnezeu şi nemurire, la fel cum admirăm noi păianjenul şi viermele de mătase?" S-ar putea însă face o obiecţie cu mult mai importantă: dacă este adevărat că legile raţiunii umane se referă numai la lumea lăuntrică a spiritului, atunci cum de suntem capabili, în general, de a vorbi despre obiectele din afara noastră? În acel caz, ar trebui doar să ne întreţesem cu totul în lumea noastră lăuntrică. O astfel de remarcă a fost făcută de *Gottlob Ernst Schulze* în scrierea lui anonimă apărută în 1792, şi denumită de dânsul „Aenesidemus". El afirmă că toate cunoştinţele noastre sunt doar *simple* reprezentări şi că nu putem ieşi din lumea reprezentărilor noastre. În acest fel erau combătute în fond şi *adevărurile morale* ale lui Kant. Pentru că dacă nu poate fi nici măcar gândită posibilitatea depăşirii lumii lăuntrice, atunci, într-o lume neimaginabilă, imposibil de gândit, nu ne va putea călăuzi nici un fel de glas moral. În acest fel, din părerea lui Kant s-a dezvoltat în primul rând o îndoială nouă în privinţa tuturor adevărurilor; astfel, criticismul s-a transformat în scepticism. Unul dintre cei mai consecvenţi adepţi ai scepticismului a fost *Solomon Maimon*, care, sub influenţa lui Kant şi a lui Schulze, a redactat începând din anul 1790 diferite scrieri prin care intervenea cu toată hotărârea pentru ideea că, din cauza întregii organizări a capacităţii noastre de cunoaştere, nu ar fi nici măcar îngăduit să vorbim de existenţa obiectelor exterioare. Un alt discipol al lui Kant, *Jacob Sigismund Beck*, a mers chiar atât de departe, încât a afirmat că, în realitate, Kant însuşi nu a admis existenţa nici unui fel de obiecte în afara propriei noastre existenţe, precum şi că ar fi o eroare să i se atribuie o astfel de reprezentare.

Un lucru este cert: Kant le-a oferit contemporanilor săi nenumărate puncte de atac în vederea formulării diferitelor răstălmăciri şi contraziceri ale spuselor sale. Tocmai datorită nebulozităţii şi contrazicerilor sale, Kant a devenit părintele concepţiilor germane clasice despre lume ale lui Fichte, Schelling, Schopenhauer, Hegel, Herbart şi Schleiermacher. Nebulozităţile kantiene au constituit, pentru cei de mai sus, izvorul unor noi întrebări. Oricât s-a străduit Kant să restrângă cunoaşterea pentru a obţine un spaţiu mai larg pentru credinţă, totuşi, spiritul uman se poate declara satisfăcut, în adevăratul sens al cuvântului, numai prin cucerirea ştiinţei, prin cunoaştere. Aşa s-a putut întâmpla că urmaşii lui Kant au vrut să repună cunoaşterea din nou în drepturile ei depline, că voiau să rezolve cele mai înalte necesităţi spirituale ale omului. Un continuator, în această direcţie, a lui Kant fusese parcă de-a dreptul creat în persoana lui Johann Gottlieb Fichte, el care spunea: „Iubirea ştiinţei, şi mai cu seamă a speculaţiilor minţii, dacă l-au cuprins o dată pe om, îl vor solicita până într-atât încât nu va mai avea nici o altă dorinţă decât numai pe aceea de a se ocupa în liniște, exclusiv de ea". Pe Fichte îl putem numi un entuziast al concepţiei asupra vieţii. Datorită acestui entuziasm al său, Fichte trebuie să fi exercitat asupra contemporanilor şi discipolilor săi o influenţă fermecătoare. Să ascultăm ce spunea despre el *Forberg*, unul dintre învăţăceii săi: „...Expunerile lui în public sunt ca vâjâitul unei furtuni, care-şi descarcă focul în fulgere răzleţe... el înalţă sufletul". El nu vrea să facă numai oameni buni, ci şi oameni mari. „Ochiul îi este ameninţător, iar mersul impunător... prin filosofia lui, el vrea să conducă spiritul epocii sale. Fantezia nu-i este exuberantă, însă energică şi puternică; imaginile sale nu sunt încântătoare, însă... îndrăzneţe şi măreţe. Pătrunde în profunzimea cea mai lăuntrică a

obiectului său şi acţionează în domeniul noţiunilor cu o imparţialitate... care dezvăluie că, în această ţară invizibilă, el nu este numai simplu locuitor, ci domnitor". Caracteristica cea mai bătătoare la ochi în personalitatea lui Fichte este stilul *serios*, măreţ, al concepţiei sale asupra vieţii. În toate lucrurile, el aplică cele mai înalte criterii. Iată, bunăoară, cum descrie el profesiunea de scriitor: „Nu scriitorul, ci însăşi ideea trebuie să vorbească. În expunerea pe care o face, înclinaţiile arbitrare ale scriitorului, întreaga lui individualitate, felul său de a fi şi arta sa, toate acestea trebuie să moară, pentru ca să vieţuiască numai modul de expunere şi arta ideii sale, viaţa supremă pe care o poate dobândi ea în epoca aceasta prin limba noastră vorbită. După cum el este liber faţă de obligaţiile învăţătorului care instruieşte verbal, precum şi de a se adapta receptivităţii altora, el nu are nici justificarea acestuia. El nu are în faţă ochilor săi nici un cititor prezumtiv, ci îşi construieşte cititorul şi-i impune legea căreia ar trebui să i se conformeze". „Însă opera în sine a scriitorului este o lucrare pentru veşnicie. Epocile viitoare s-ar putea avânta mai sus în cunoaşterea căreia i-a pus temeliile prin opera sa; însă el a fundamentat în opera sa nu numai cunoaşterea, ci şi caracterul desăvârşit şi hotărât al epocii sale în raport cu această cunoaştere, iar aceasta îşi păstrează importanţa atât timp cât vor exista oameni în lume. Făcând abstracţie de nestatornicie, slovele sale se adresează, în toate epocile, tuturor oamenilor capabili de a învia aceste slove şi, însufleţindu-i, îi înalţă şi îi înnobilează până la sfârşitul zilelor lor". În acest fel vorbeşte un om conştient de misiunea lui de conducător spiritual al epocii sale, care – în prelegerile sale despre destinul savantului – afirmă cu toată seriozitatea: Persoana mea nu are nici o importanţă, ci totul depinde de adevăr, căci „sunt un sacerdot al adevărului".

Despre un om care trăia într-atâta în împărăţia „adevărului”, înţelegem că nu voia numai să-i *îndrume* pe ceilalţi oameni, ci urmărea să-i şi silească să înţeleagă. Uneia dintre scrierile sale, şi-a permis să-i dea titlul: „Expunere *clară ca lumina Soarelui*, făcută în faţa publicului mai larg, despre esenţa propriu-zisă a filosofiei mai noi. *O încercare de a-i sili pe cititori să înţeleagă*”. Fichte este o personalitate care crede că nu are nevoie de realitate şi de faptele ei pentru a-şi urma destinul, ci care îşi aţinteşte ochii fără întrerupere asupra lumii ideilor. El îi desconsideră pe cei ce nu înţeleg o astfel de tendinţă ideală a spiritului. „În timp ce în cercul trasat în jurul nostru de experienţa obişnuită gândim mai general şi judecăm poate mai just ca oriunde, cei mai mulţi dintre noi sunt cu totul orbiţi şi zăpăciţi de îndată ce trebuie să depăşească chiar şi numai cu o palmă acest teren. Dacă este imposibil de a mai readuce la viaţă în aceştia scânteia stinsă a geniului mai înalt, ei trebuie menţinuţi liniştiţi în acel cerc şi, în măsura în care pot fi utili acolo şi de neînlocuit, să le fie păstrată valoarea neştirbită în vederea activităţii lor respective. Însă dacă ei înşişi cer pentru aceasta să coboare totul la nivelul lor, fiind incapabili de a-l înălţa, dacă ei vor revendica bunăoară ca tot ceea ce este tipărit să fie folosit numai ca nişte cărţi de bucate, sau ca registre contabile ori eventual ca regulament de serviciu, ponegrind tot ce nu poate fi folosit în acest fel, atunci ei vor face o mare nedreptate. Noi, ceilalţi, ştim poate tot aşa de bine ca şi dânşii, ba poate chiar mai bine, că înfăţişarea idealurilor nu poate fi expusă în lumea reală. Numai că noi susţinem că realitatea trebuie să fie apreciată – în conformitate cu idealurile – şi modificată de cei ce simt în ei forţa necesară. Presupunând că nu vor putea fi convinşi de aceasta, atunci după ce că sunt aşa cum sunt, vor avea prea puţin de pierdut; iar omenirea nu pierde, la rândul ei, chiar nimic.

Prin aceasta, devine evident că nu se poate conta pe ei în ce privește planul înnobilării omenirii. Fără îndoială, aceasta își va continua drumul său; fie ca binevoitoarea natură să-i ocrotească pe acei oameni, dăruindu-le ploaie și lumina Soarelui la timp potrivit, mâncare priincioasă, o circulație netulburată a umorilor și – în același timp – gânduri înțelepte!". Cu aceste cuvinte a prefațat Fichte Prelegerile sale, prin care a dezbătut în fața studenților săi din Jena „Misiunea savantului". Concepții ca cele ale lui Fichte au fost generate din lăuntrul unei remarcabile energii sufletești, care-i dăruiește omului certitudinea cunoașterii lumii și a vieții. El folosea cuvinte fără menajamente la adresa acelora care nu resimțeau în ei înșiși forța necesară generării unei astfel de certitudini. Atunci când filosoful *Reinhold* și-a exprimat părerea că vocea lăuntrică mai poate uneori totuși greși, Fichte i-a replicat: „Dumneavoastră spuneți... că filosoful... să se gândească, cum în calitatea lui de individ, ar mai putea uneori să și greșească, și ca atare ar trebui și ar putea să mai învețe și de la alții. Știți dumneavoastră oare ce fel de stare sufletească descrieți în acest fel? Pe cea a unui om care nicicând în viața lui încă nu a fost convins de ceva".

Pentru această puternică personalitate, a cărei privire era îndreptată cu totul spre interiorul omului, era de neconceput ca supremul lucru ce poate fi dobândit de omenire, adică o concepție asupra lumii, să fie căutat altundeva decât numai în propria sa interioritate. „*Întreaga cultură* urmează a fi o exersare a tuturor forțelor cu singurul scop al dobândirii libertății depline, a independenței desăvârșite față de tot ceea ce nu suntem noi înșine, față de ceea ce nu este sinele nostru pur (adică rațiunea noastră, legea noastră morală), *pentru că numai aceasta ne aparține*..." în acest fel judeca Fichte în ale sale „Contribuții la corectarea părerii publicului despre Revoluția franceză",

care a apărut în 1793. Iar cea mai valoroasă forţă a omului – cea a cunoaşterii –, nu urma ea oare să fie îndreptată în direcţia atingerii scopului *unic*: a independenţei totale faţă de tot ceea ce nu suntem noi înşine? Am putea noi oare într-adevăr dobândi vreodată o independenţă desăvârşită dacă, în concepţia noastră asupra lumii, am fi dependenţi de vreo fiinţă oarecare din afara noastră? Ce s-ar întâmpla oare dacă o astfel de fiinţă situată în afara noastră ar prestabili ce este natura noastră, ce este sufletul nostru şi care sunt îndatoririle noastre, pentru ca, dintr-o stare de fapt finalizată în acest fel, să ne procurăm *ulterior* cunoştinţele noastre? Dacă suntem independenţi, atunci trebuie să fim la fel şi cu privire la cunoaşterea adevărului. Dacă percepem ceva ce a fost creat fără contribuţia noastră, atunci suntem dependenţi de acest ceva. Ca atare, nu putem percepe adevărul suprem, ci trebuie să-l creăm; el trebuie să se nască datorită nouă. Ca urmare, Fichte a putut aşeza în fruntea concepţiei sale asupra lumii numai ceva ce îşi dobândeşte existenţa doar datorită nouă. Când spunem despre un obiect sau o fiinţă situată în lumea din afară că „există", atunci procedăm în acest fel pentru că percepem ceea ce există. Noi ştim că în acest fel recunoaştem existenţa unei *alte* fiinţe sau obiect din afara noastră. Nu depinde de noi ceea ce este acest alt obiect. Însuşirile sale le putem recunoaşte numai dacă facultatea noastră de a percepe ne-o îndreptăm asupra lui. Noi n-am şti nicicând ce este „roşul", „caldul" sau „recele", dacă aceste însuşiri nu le-am cunoaşte datorită percepţiei. Acestor însuşiri intrinseci ale obiectelor nu le putem nici adăuga şi nici lua nimic. Spunem: „*Ele sunt*". Ceea ce sunt ele: aceasta ne-o spun ele însele. Lucrurile stau însă altcum când este vorba de propria noastră existenţă. Lui însuşi, omul nu-şi spune: „El este", ci numai „*Eu sunt*". Însă prin această afirmaţie el nu specifică numai *că este*, cât

şi *ce este* el, adică un „Eu”. Numai *o altă fiinţă* ar putea spune despre mine: „el este”. Ba chiar *ar trebui* să spună aşa. Pentru că dacă această fiinţă ar fi chiar cea care m-a creat pe mine, ea n-ar putea totuşi să afirme despre existenţa *mea*: „*Eu sunt*”. Propoziţia „*Eu* sunt” îşi pierde orice sens dacă fiinţa care vorbeşte despre propria sa existenţă nu face chiar ea această afirmaţie. Astfel că în lumea întreagă nu există nimic ce mi s-ar putea adresa cu „Eu”, decât numai eu însumi. Această recunoaştere a mea, că sunt un „Eu”, trebuie să fie ca atare cea mai esenţială dintre faptele mele. Nici o altă fiinţă în afară de mine însumi nu poate practica vreun fel de influenţă asupra acestei recunoaşteri.

Fichte a descoperit, în această înlănţuire de gânduri, totala lui independenţă faţă de orice fiinţă străină. Un Dumnezeu ar putea să mă *creeze*; însă El ar trebui să lase în grija mea de a mă recunoaşte că sunt un „Eu”. Conştienţa despre Eul meu mi-o dăruiesc eu însumi. Aşadar, prin „Eu” nu am nici un fel de ştiinţă, de cunoaştere pe care aş fi primit-o, ci una pe care mi-am plămădit-o eu însumi. În acest fel şi-a creat Fichte un punct fix, dotat cu certitudine, în vederea formulării concepţiei sale asupra lumii. Cum stau însă lucrurile cu existenţa altor fiinţe? Foarte simplu: le voi atribui o existenţă, fără a fi însă la fel de îndreptăţit, ca în cazul meu propriu. Fiinţele din afara mea trebuie să devină părticele ale „Eului” meu, dacă trebuie să le dăruiesc o existenţă la fel de justificată ca în cazul meu. Iar ele devin astfel, prin aceea că le percep. Căci de îndată ce le percep, ele devin prezente *pentru mine*. Pot să spun numai atât, că sinele meu este cel care percepe „roşul”, şi tot sinele meu este cel care simte „caldul”. Şi pe cât de adevărat îmi pot atribui mie însumi o existenţă, tot pe atât de adevărat pot să adaug această existenţă simţirii şi percepţiei mele. Deci, dacă mă înţeleg pe mine cu adevărat, pot să spun doar

atât:”Exist, şi îi acord aceeaşi existenţă şi unei lumi exterioare”.

Acesta este modul în care Universul şi-a pierdut pentru Fichte, în afara „Eului”, şi existenţa sa independentă. Universul mai are numai o existenţă dăruită lui de Eu, deci un fel de existenţă adăugată. În năzuinţa lui de a-i dărui propriului său sine independenţa cea mai perfectă posibil, Fichte i-a înstrăinat lumii din afară orice autonomie. Acolo unde nu poate fi gândită prezenţa unei astfel de lumi exterioare de sine stătătoare, acolo este uşor de înţeles de ce încetează interesul faţă de percepţie, faţă de cunoaşterea lumii din afară, ceea ce atrage după sine, în general, stingerea interesului pentru cunoaştere. Pentru că, printr-o astfel de cunoaştere, Eul nu află în fond nimic altceva decât ceea ce este creat de el însuşi. În întreaga cunoaştere, Eul nu face altceva decât să monologheze cu el însuşi. Eul nu se poate autodepăşi. El realizează totuşi autodepăşirea prin fapta vie. Când Eul acţionează, când realizează ceva în lume, atunci el nu mai monologhează cu sine însuşi. Atunci acţiunile sale se revarsă în lume şi dobândesc o existenţă de sine stătătoare. Realizez ceva; iar după ce am realizat acel ceva, el acţionează mai departe, chiar dacă nu mai particip la acţiunea respectivă. Ceea ce ştiu, îşi are existenţa numai datorită mie; însă ceea ce fac este o parte componentă a unei ordini universale independentă de mine. Ce înseamnă însă întreaga certitudine extrasă din propriul nostru Eu, în comparaţie cu adevărul suprem al unei *ordini morale universale*, care trebuie totuşi să fie independentă de noi, dacă existenţa trebuie să aibă un sens? Căci întreaga cunoaştere are importanţă numai pentru propriul Eu; însă această ordine universală *trebuie* să fie în afara Eului; ea trebuie să existe în ciuda faptului că nu putem şti nimic despre ea. Noi trebuie deci *să credem* în existenţa ei. În acest

fel şi Fichte ajunge dincolo de cunoaştere, la o credinţă. Cum este visul faţă de realitate, la fel este orice ştiinţă faţă de credinţă. Şi propriul Eu are numai o astfel de existenţă de vis, atunci când ajunge să se contemple pe sine însuşi. Eul îşi plăsmuieşte o *imagine* a lui însuşi, care nu trebuie să fie mai mult decât o fantasmă plutitoare; nu rămâne decât acţiunea. Existenţa de vis a lumii, Fichte o descrie cu cuvinte de o profundă semnificaţie în cartea sa „Destinul omului": „Nu există niciunde ceva permanent: nici în afara mea şi nici înlăuntrul meu, ci numai o neîncetată schimbare. Nu ştiu niciunde de vreo fiinţare, şi nici de a mea proprie. Nu există nici o fiinţare. *Eu însumi*, în general, nu ştiu şi nici nu exist. Există *imagini*: ele sunt singurele care există; şi ele au o cunoaştere despre ele însele, după modul de a cunoaşte al imaginilor: – imagini ce trec plutind; fără ca să existe ceva prin faţa căruia să se îndepărteze plutind, imagini legate prin imagini; imagini fără ceva care se reflectă în ele, fără semnificaţie şi scop. Eu însumi sunt una dintre aceste imagini; ba mai mult chiar, eu nu sunt nici măcar imagine, ci numai imaginea deformată a unor imagini. Întreaga realitate se transformă într-un vis minunat, fără o viaţă care să fie visată, şi fără un spirit căruia i se visează; într-un vis legat într-un vis despre sine însuşi. *Contemplarea* este visul; *gândirea* – izvorul oricărei existenţe şi realităţi pe care mi-o imaginez; al existenţei *mele*, al forţei mele, şi al scopurilor mele – *este visul despre acel vis*". Cât de diferită îi apare lui Fichte ordinea universală morală, lumea credinţei, când spune: „Voinţa mea trebuie să acţioneze în cazul cel mai rău prin ea însăşi, fără nici un fel de unealtă care să-i atenueze expresia, într-o sferă absolut similară, ca raţiune asupra raţiunii, ca o entitate spirituală asupra unei entităţi spirituale; într-o sferă căreia voinţa totuşi nu i-ar da legea vieţii, a activităţii, a continuităţii, ci într-o sferă care le are pe

toate acestea în sine; aşadar într-o raţiune de sine stătătoare. Însă raţiunea de sine stătătoare este voinţa. Legea lumii suprasenzoriale ar fi aşadar o *voinţă*... Prin urmare, acea voinţă sublimă nu îşi urmează calea pentru sine, despărţită de restul lumii raţionale. Între ea şi toate fiinţele raţionale mărginite există o legătură spirituală... şi voinţa este ea însăşi această legătură spirituală a lumii raţiunii... Îmi acopăr obrazul înaintea ta şi-mi pun mâna pe gură. Aşa cum eşti pentru tine însuţi şi cum te-ai înfăţişa ţie însuţi, nu voi putea şti nicicând, pe cât de sigur este că nu voi putea nicicând să devin tu însuţi. După ce voi fi trăit de o mie de ori înmulţit cu o mie de vieţi petrecute prin lumile spiritelor, te voi înţelege tot atât de puţin ca şi acum, în acest bordei de pământ. Ceea ce înţeleg devine, datorită înţelegerii mele, ceva finit, iar acest ceva nu poate fi transformat în ceva infinit, nici chiar printr-o amplificare şi înălţare. Tu nu te deosebeşti de ceea ce este limitat prin grad, ci prin calităţile tale. Datorită respectivei amplificări a lor, acestea te fac să fii numai un om mai mare, mereu mai mare; însă nu te vor putea transforma niciodată în Dumnezeu, în Infinitul care nu poate fi măsurat".

Întrucât pentru Fichte cunoaşterea este un vis, iar ordinea morală a lumii este singura realitate adevărată, el situează şi viaţa – prin care omul se prinde în contextul moral al Universului – deasupra cunoaşterii simple, deasupra contemplării obiectelor. „Nimic" – spune el – „nu are valoare şi importanţă necondiţionată decât viaţa: tot restul, gândirea, poezia şi ştiinţa, are valoare numai în măsura în care se referă într-un mod oarecare la ceea ce este viu, emană din viaţă şi tinde să se întoarcă la aceasta".

Însuşirea etică fundamentală a personalităţii lui Fichte este ceea ce a stins în concepţia lui despre lume, sau numai a micşorat, importanţa tuturor lucrurilor care nu au ca scop

destinul moral al omului. El a vrut să stabilească cele mai mari, mai pure pretenţii faţă de viaţă; în acelaşi timp nu voia să fie indus în eroare prin nici un fel de cunoaştere care ar putea descoperi eventual în aceste ţeluri contradicţii cu legitatea firească a lumii. Goethe a spus: „Cel ce acţionează este totdeauna lipsit de scrupule; nimeni nu are scrupule, decât cel ce contemplă". Prin aceasta, el voia să spună că cel ce contemplă, evaluează totul după valoarea sa reală, adevărată, înţelege şi valorifică orice lucru la locul său. Cel ce acţionează este indiferent faţă de corectitudinea sa privitoare la lucruri. Pentru Fichte, cel mai important lucru era acţiunea, însă, în acelaşi timp, nu voia să atragă asupra lui reproşuri din partea contemplatorilor, cum că ar fi lipsit de scrupule. De aceea contesta el valoarea contemplării.

Fichte îşi dădea fără încetare silinţa să intervină nemijlocit în viaţă. El se simţea cel mai mulţumit atunci când credea că cuvintele sale puteau deveni fapte la alţii. Dintr-un astfel de impuls a redactat scrierile: „Revendicarea de la domnitorii Europei a libertăţii de gândire pe care au asuprit-o până acuma. Heliopolis, în ultimul an al vechii întunecimi, 1792", şi „Contribuţii la îndreptarea părerii publicului despre revoluţia franceză, 1793". Acelaşi impuls l-a determinat şi să-şi ţină entuziastele sale cuvântări despre „Caracteristicile fundamentale ale epocii actuale, expuse în prelegeri ţinute la Berlin în anul universitar 1804-1805"; „Indicaţii în vederea practicării unei vieţi cucernice, sau dogmatica religioasă, în prelegeri ţinute la Berlin în anul 1806"; şi în sfârşit, cunoscutele sale „Cuvântări către naţiunea germană, 1808".

Dăruirea de sine necondiţionată în favoarea realizării ordinii morale a Universului, acţionarea impulsionată din cel mai profund nucleu al înclinaţiei naturale etice sunt imperativele care dau valoare şi importanţă vieţii. Această

concepţie parcurge ca un motiv fundamental toate cuvântările şi scrierile lui Fichte. În „Caracteristicile fundamentale ale epocii actuale", prin cuvinte incendiare, îi reproşa acestei epoci egoismul său. Meargă fiecare pe drumul său, prescris de propriile sale instincte inferioare. Însă aceste instincte îndepărtează de la marele întreg care împresoară comunitatea umană ca o supremă armonie morală. O astfel de epocă trebuie să-i conducă, pe cei ce vieţuiesc conform principiilor ei, la prăbuşire. Fichte voia să învie în sufletele oamenilor sentimentul datoriei.

Fichte voia să intervină în mod activ cu ideile sale în modelarea vieţii cotidiene a timpului său, pentru că el credea că aceste idei erau puternic vitalizate de conştienţa că omul primeşte conţinutul suprem al vieţii sufletului său dintr-o lume pe care o atinge când se confruntă singur cu Eul său, resimţindu-se în această confruntare în adevăratul său destin. Dintr-o astfel de conştienţă, Fichte formulează cuvinte ca: „Eu însumi şi scopul meu necesar, constituim suprasensibilul".

Trăirea în suprasensibil a sinelui este pentru Fichte o experienţă pe care omul o poate face. Dacă o face, atunci omul trăieşte în sine „Eul". Şi el devine filosof prin această trăire. Experienţa acestei trăiri nu-i poate fi „demonstrată" unui individ care *nu vrea* să o întreprindă. Afirmaţiile următoare ale lui Fichte atestă cât de puţin posibilă consideră el o astfel de „demonstraţie": „Omul trebuie să se fi născut filosof; trebuie să fie educat în acest scop şi să se autoeduce şi el în acest sens; însă nici o artă umană nu-l poate face să devină aşa ceva. Din această cauză, această ştiinţă se aşteaptă la puţini prozeliţi din rândurile oamenilor *deja formaţi* ..."

Pentru Fichte este importantă descoperirea unei constituţii sufleteşti prin care Eul omului să se poată trăi pe

sine însuşi. Simpla cunoaştere a naturii i se pare inaptă pentru a revela ceva despre esenţa Eului. Între secolele al XV-lea şi al XVIII-lea au apărut o serie de cugetători care şi-au pus întrebarea: „Ce poate fi găsit în imaginea naturii, pentru ca în interiorul acestei imagini să fie inteligibilă înţelegerea fiinţei umane?". Goethe nu a resimţit întrebarea respectivă în acest fel; dincolo de natura manifestată exterior, el simţea existenţa unei naturi spirituale. Pentru el, în sufletul uman sunt posibile trăiri prin care sufletul nu trăieşte numai în certitudinea din afară, ci şi în lăuntrul forţelor creatoare. Goethe căuta ideea pe care o căutaseră şi grecii, însă nu ca idee perceptibilă, ci într-o *trăire împărtăşită* a proceselor cosmice, acolo unde acestea nu mai sunt perceptibile. Goethe caută *în suflet viaţa naturii*. Fichte căuta în însuşi sufletul; însă nu acolo unde în suflet vieţuieşte natura, ci nemijlocit acolo unde sufletul îşi simte aprinsă propria-i viaţă, indiferent la care procese şi fiinţe cosmice s-ar alătura această viaţă. Prin Fichte, s-a ivit o concepţie asupra lumii care se epuizează cu totul în încercările de a găsi o viaţă interioară a sufletului, care să se raporteze la viaţa gândului a grecilor, aşa cum aceasta se raportează la reprezentarea în imagini a vremurilor străvechi. În concepţia lui Fichte asupra lumii, gândul devine o trăire a Eului, aşa cum imaginea a devenit gând la cugetătorii greci. Prin Fichte, concepţia asupra lumii vrea *să trăiască conştienţa de sine*; prin Platon şi Aristotel, concepţia asupra lumii vroia *să gândească conştienţa sufletului*.

*

Aşa cum Kant a detronat cunoaşterea spre a obţine un spaţiu pentru credinţă, la fel şi Fichte a declarat cunoaşterea drept un simplu fenomen, spre a dobândi cale liberă pentru acţiunea vie şi pentru fapta morală. Ceva asemănător a încercat şi *Schiller*. Numai că, la el, locul solicitat la Kant de

credinţă, iar la Fichte de acţiunea vie, a fost ocupat de *frumuseţe*. Importanţa lui Schiller pentru dezvoltarea concepţiei asupra lumii este de obicei subapreciată. Aşa cum Goethe a trebuit să se plângă că nu i-a fost admisă calitatea de cercetător al naturii din cauza părerii generale că este un poet, tot aşa, cei ce aprofundează ideile filosofice ale lui Schiller trebuie să regrete faptul că cei care se ocupă cu istoria concepţiilor asupra lumii îl preţuiesc pe Schiller atât de puţin, din cauză că i-a fost fixat locul în domeniul Poeziei.

Faţă de Kant, care l-a impulsionat, Schiller se prezintă ca un cugetător independent de prim rang. Înălţimea credinţei morale – la care Kant încerca să-l ridice pe om – era foarte preţuită de poet care, în „Hoţii" şi în „Intrigă şi iubire", prezentase timpului său o imagine în oglindă dură a corupţiei sale. El îşi spunea însă: „Să fie într-adevăr neapărat necesar ca omul să se poată ridica la înălţimea imperativului categoric numai prin lupta cu înclinaţiile, pasiunile şi instinctele sale?". Kant voia să-i adauge naturii senzuale a omului numai înclinaţia lui pentru ceea ce este inferior, egoist, senzual-plăcut; şi numai cel ce ajunge să învingă această natură senzuală, cel ce o ucide şi permite numai vocii datoriei să vorbească în interiorul lui poate fi cu adevărat virtuos. În acest fel a coborât Kant omul natural pe o treaptă inferioară, pentru a-l putea înălţa cu atât mai mult pe cel moral. Lui Schiller i se părea că acest procedeu de a-l denigra pe om era nedemn. Să nu fie oare posibilă înnobilarea instinctelor umane în aşa fel, încât ele să conducă la înfăptuirea datoriei, a ceea ce este moral? Atunci, pentru a acţiona în mod moral, ele nu mai trebuie să fie înăbuşite. De aceea, severelor revendicări kantiene ale datoriei, Schiller le-a opus părerea lui, formulată în următoarea epigramă:

Scrupul al conştiinţei

Cu drag slujesc prietenilor, dar din păcate-aceasta o fac cu simpatie,

Din care cauză, adesea, mă roade faptul că nu sunt virtuos.

Decizia

Alt sfat nu există, trebuie să cauţi a-i dispreţui,

Şi-atunci, în silă, vei acţiona cum îţi dicta-va datoria.

Schiller a încercat să rezolve într-un fel aceste „mustrări de conştiinţa". Omul este dominat realmente de două înclinaţii: cea senzuală şi cea raţională. Dacă omul se lasă în voia înclinaţiei sale senzuale, atunci el devine o pradă a instinctelor şi pasiunilor sale, pe scurt a egoismului său. Dacă se dăruieşte cu totul înclinaţiei sale de a raţiona, atunci el devine un sclav al severităţii poruncilor raţiunii, a logicii neînduplecate, a imperativului său categoric. Un om care vrea să trăiască *numai* conform instinctului său senzual, trebuie să reducă, în sinea lui, raţiunea, la tăcere; însă cel care vrea să se pună în slujba *exclusivă* a raţiunii, trebuie să-şi ucidă senzualitatea. Dacă primul mai ascultă uneori şi de raţiune, el i se supune fără bunăvoinţă. Dacă cel de al doilea aude vocea dorinţelor sale, el o resimte ca pe o piedică pe calea spre virtute. Natura fizică şi cea spirituală a omului par să trăiască într-o fatală dezbinare. Nu există oare în om nici o stare în care ambele înclinaţii, cea senzuală şi cea spirituală, să convieţuiască în armonie? La această întrebare, Schiller răspunde: „Ba da!". Este acea stare în care *frumuseţea* este creată şi admirată. Cel ce creează o operă de artă, acela ascultă de o înclinaţie lăuntrică firească. El procedează aşa prin înclinaţie. Însă el nu este acţionat de pasiuni fizice, ci de fantezie, de spirit. La fel este şi cu cel ce se dăruieşte savurării unei opere de artă. Ea îi satisface şi spiritul, în timp ce acţionează asupra senzualităţii sale. Omul

îşi poate urma dorinţele, fără a ţine seama de legile mai înalte ale spiritului; îşi poate împlini datoria, fără să-i pese prea mult de senzualitate; o operă de artă frumoasă acţionează asupra stării sale de mulţumire, fără a-i trezi dorinţele şi pasiunile; şi îl poate transpune într-o lume spirituală, în care zăboveşte dintr-o anumită înclinaţie. În această stare, omul este ca şi copilul care în acţiunile sale îşi urmează înclinaţiile fără a întreba dacă ele contravin legilor raţiunii: „Datorită frumuseţii, omul senzorial este îndemnat să gândească; datorită frumuseţii, omul spiritual este recondus la materie şi redat lumii senzoriale" (citat din scrisoarea a XVIII-a despre educaţia estetică a omului). „Calmul superior şi libertatea spiritului, îmbinate cu forţă şi vigoare, este starea sufletească pe care trebuie să o producă în noi contemplarea unei adevărate opere de artă, şi nu există altă piatră de încercare mai sigură a adevăratei calităţi estetice. Dacă după savurarea unei plăceri de acest fel vom fi predispuşi în favoarea unui anumit mod de a percepe sau de a acţiona, fiind, dimpotrivă, neajutoraţi sau nemulţumiţi faţă de un alt mod, acesta va fi dovada că nu am avut de a face cu un efect *pur estetic*, fie din cauza obiectului, fie din cauza felului nostru de a percepe, ori (aşa cum este aproape întotdeauna cazul) – simultan din ambele cauze" (citat din scrisoarea a XXII-a). Întrucât omul nu este, datorită frumuseţii, nici sclav al senzualităţii, nici al raţiunii, ci în sufletul omului acţionează ambele, Schiller compară dorinţa de frumuseţe cu imboldul copilului care în timpul jocului nu-şi subordonează spiritul unor legi raţionale, ci îl foloseşte liber, în conformitate cu înclinaţiile sale. De aceea, acest imbold spre frumuseţe, el îl numeşte „imbold spre joacă". „Omul tratează ceea ce este plăcut, bun şi desăvârşit *numai* cu seriozitate; cu frumuseţea însă, el se joacă. Desigur că aici nu este cazul să ne amintim de jocurile din viaţa

cotidiană şi care au, cu predilecţie, ca scop, obiecte foarte materiale; dar în viaţa adevărată am căuta zadarnic şi frumuseţea despre care este vorba aici. Frumuseţea cu adevărat prezentă merită impulsul spre joacă cu adevărat prezent; însă prin idealul frumuseţii stabilit de raţiune se renunţă şi la un ideal al nevoii de joc pe care un om trebuie să-l simtă în toate jocurile sale" (citat din scrisoarea a XV-a). În împlinirea acestei nevoi ideale de joc omul descoperă realitatea *libertăţii*. El *nu se mai supune* raţiunii; şi nu mai urmează nici înclinaţiei senzoriale. El acţionează prin înclinaţie aşa cum ar acţiona prin raţiune. „Cu frumuseţea, omul să nu facă nimic altceva *decât să se joace*, şi el să nu se joace decât *numai cu frumuseţea*… Pentru a o spune clar, omul se joacă numai atunci când este om în sensul deplin al cuvântului, şi el este *cu totul om numai atunci când se joacă*". Schiller ar fi putut de fapt să spună şi că: Omul este *liber*, când se joacă; însă când îşi îndeplineşte o datorie şi când se lasă în voia senzualităţii sale, omul este *neliber*. Dacă omul vrea să fie însă om în înţelesul deplin al cuvântului şi în acţiunile sale morale, adică dacă vrea să fie liber, atunci el trebuie să aibă cu virtuţile sale aceeaşi relaţie ca şi cu frumuseţea. El trebuie să-şi înnobileze înclinaţiile, transformându-le în virtuţi; şi trebuie să se impregneze până într-atât cu virtuţile sale, încât întreaga lui fiinţă să nu mai aibă altă pornire decât să urmeze îndemnul virtuţilor sale. Un om care a realizat acest acord perfect între înclinare şi datorie, poate privi în orice clipă spre bunătatea acţiunilor sale ca spre ceva de la sine înţeles.

Din acest punct de vedere poate fi examinată şi convieţuirea socială a oamenilor. Cel ce ascultă numai de impulsurile sale senzuale, este egoist. El ar urmări întotdeauna numai satisfacerea propriei sale bunăstări dacă nu ar interveni statul, reglementând prin legi raţionale

convieţuirea cetăţenilor săi. Omul liber îndeplineşte din propria lui iniţiativă ceea ce statul trebuie să-i impună egoistului. În convieţuirea oamenilor liberi nu este nevoie de legi de constrângere. „În înfricoşătorul imperiu al forţelor şi în domeniul sacru al legilor, impulsul formării estetice construieşte pe neobservate un al treilea domeniu plin de bucurie, acela al jocului, şi al aparenţei, în care el îi scoate omului cătuşele tuturor restricţiilor şi îl eliberează de tot ce este constrângere, atât pe plan fizic cât şi moral" (din scrisoarea a XXVII-a). „Acest domeniu se întinde în sus până acolo unde raţiunea stăpâneşte cu necesitate necondiţionată şi unde încetează orice materie; şi coboară în jos până acolo unde domină instinctul natural cu stringenţă oarbă". Aşa consideră Schiller un domeniu moral ca ideal, în care principiile virtuţii conduc cu aceeaşi dezinvoltură şi libertate ca gustul în domeniul frumosului. El face din viaţa în domeniul frumosului un model al unei ordini sociale desăvârşite, morale, eliberatoare pentru om în toate privinţele. El îşi încheie frumosul studiu în care îşi prezintă acest ideal al său, întrebându-se dacă există undeva o astfel de ordine socială şi răspunde spunând: „Din punct de vedere al nevoii lăuntrice, ar exista în orice suflet sensibil; în fapt, ea este dorită ca o biserică pură şi o republică curată, numai în anumite, puţine cercuri alese, acolo unde comportarea nu este condusă de imitarea automată, fără suflet, a unor moravuri străine, ci de frumuseţea propriei naturi, acolo unde omul trece prin realităţile cele mai complicate cu simplitate curajoasă şi nevinovăţie calmă, fără a fi nevoit să prejudicieze libertatea cuiva pentru a şi-o menţine pe a sa, şi nici să renunţe la demnitate, pentru a arăta amabilitate cu orice preţ.

„Schiller a găsit în această virtute înnobilată şi transformată în frumuseţe o mijlocire între concepţia

kantiană asupra lumii şi cea a lui Goethe. Oricât de mare ar fi fost farmecul exercitat de Kant asupra lui Schiller, atunci când acesta a apărat el însuşi idealul umanităţii pure împotriva ordinei morale cu adevărat dominante după ce l-a cunoscut pe Goethe mai îndeaproape, el a devenit un admirator al concepţiei goetheene asupra vieţii şi a lumii, iar nevoia lui imperioasă de a atinge permanent cea mai pură claritate a gândirii, nu i-a dat pace până când nu a reuşit să pătrundă înţelepciunea lui Goethe şi în mod conceptual. Înalta satisfacţie obţinută de Goethe din propriile sale concepţii asupra frumuseţii şi a artei, utilizată şi în orientarea vieţii sale cotidiene, l-a condus tot mai mult pe Schiller spre modul de reprezentare a lui Goethe. Când îi mulţumeşte lui Goethe pentru trimiterea unui exemplar al cărţii sale „Wilhelm Meister", Schiller o face cu următoarele cuvinte: „Nu vă pot exprima cât de penibil îmi este adeseori ceea ce simt când privesc de la un astfel de produs literar, spre esenţa filosofiei. În cartea dumneavoastră totul este rezolvat cu atâta seninătate, vitalitate şi armonios şi atât de omeneşte adevărat; în scrierile filosofice, totul este atât de sobru, rigid, abstract şi extraordinar de artificial, pentru că tot ce este natură vie este numai sinteză, iar tot ce este filozofie, este antiteză. Ce-i drept, pot atesta că, în speculaţiile mele despre natură, i-am rămas acesteia fidel, pe atât cât este compatibil cu noţiunea de analiză; poate chiar mai credincios *decât considerau Kantienii noştri că este permis şi posibil*. Cu toate acestea, nu resimt cu mai mică intensitate distanţa dintre viaţă şi raţiune – pentru ca, într-o clipă aşa de melancolică, să nu mă pot abţine de la a considera ca pe o lipsă a mea ceea ce, într-un moment mai senin, cred că trebuie privit doar ca o însuşire naturală a lucrului. Pentru mine constituie însă o certitudine faptul că poetul este unicul *om adevărat* şi că, prin comparaţie cu el,

cel mai bun filosof este doar o caricatură". Această părere a lui Schiller se poate referi numai la filosofia kantiană, cu care Schiller avusese experienţele sale. Filosofia abstractă îl îndepărtează pe om în multe privinţe de natură. Ea nu îi aduce în întâmpinare o credinţă, ci admite drept adevăr numai ceea ce ia din organizarea spirituală a omului. Datorită acestui fapt, toate raţionamentele filosofiei sunt lipsite de acel colorit proaspăt, plin de conţinut, pe care-l dobândim prin examinarea nemijlocită a obiectelor şi fenomenelor naturale. Filosofia evoluează printre abstracţii reci, cenuşii, lipsite de sânge. Ea este lipsită de căldura pe care o obţinem din contactul direct cu obiectele şi fiinţele, înlocuind-o cu răceala noţiunilor ei abstracte. Concepţia kantiană asupra lumii prezintă, şi în privinţa moralei, aceeaşi opoziţie cu natura. Noţiunea pur raţională a datoriei pluteşte ca nivel suprem al ei. Acestei noţiuni abstracte a datoriei trebuie să i se subordoneze tot ceea ce este îndrăgit de om şi de care se simte atras, tot ceea ce este natural şi nemijlocit în fiinţa umană. Kant stârpeşte, până şi în domeniul frumuseţii, participarea pe care omul trebuie să o aibă potrivit cu percepţiile şi sentimentele sale primordiale. După Kant, frumuseţea trebuie să producă o plăcere complet „*lipsită de interes*". Să ascultăm cu câtă dăruire de sine, cât de „interesat" priveşte Schiller opera pe care o admiră pentru cea mai înaltă treaptă a desăvârşirii sale artistice. El spune despre „Wilhelm Meister": „Sentimentul care mă pătrunde şi mă stăpâneşte tot mai mult, pe măsură ce avansez în citirea acestei scrieri, nu-l pot exprima mai bine decât ca fiind o senzaţie plăcută de confort şi intimitate, decât ca o senzaţie de sănătate a trupului şi a spiritului; aş putea chiar să garantez că acest sentiment este comun tuturor cititorilor acestei cărţi. Această bunăstare mi-o explic prin claritatea calmă, simplitatea şi transparenţa

dominantă în paginile cărţii, şi care nu lasă nimic din ceea ce ar produce insatisfacţie şi nemulţumire în suflet, neagitând sufletul mai mult decât este necesar spre a trezi şi a menţine în om o viaţă voioasă". Astfel de cuvinte nu sunt ale unui om care crede în plăcerea dezinteresată, ci este felul de a vorbi al celui ce este convins de posibilitatea înnobilării plăcerii până într-atât, încât dăruirea de sine pe seama unei astfel de plăceri să nu fie similară cu o înjosire. Interesul nostru faţă de o operă de artă să nu se stingă când o contemplăm; să fim mai degrabă capabili să întâmpinăm cu interesul nostru ceea ce este o revărsare a spiritului. Omul „adevărat" trebuie să aibă acest fel de interes faţă de frumuseţe şi referitor la reprezentările morale. Schiller afirmă într-o scrisoare adresată lui Goethe: „Este într-adevăr demn de remarcat, că atitudinea indiferentă în legătură cu cele estetice se asociază întotdeauna cu o oarecare relaxare morală, şi că năzuinţa severă şi pură de a atinge frumuseţea elevată, îmbinată cu supremul liberalism faţă de natură, va aduce cu sine rigoarea în cele morale".

Înstrăinarea de natură era resimţită de Schiller în concepţia asupra lumii, ca şi în cultura epocii în care trăia, atât de puternic, încât a făcut din ea obiectul unui articol: „Despre poezia naivă şi sentimentală". El compară părerea despre viaţă a timpului său cu aceea a grecilor, întrebându-se: „Cum este posibil ca noi, cei ce în tot ce este natura, suntem atât de depăşiţi de cei din vechime… să omagiem natura într-o mai mare măsură, să depindem mai intim de ea şi să putem îmbrăţişa cu sentimentele cele mai calde chiar şi lumea lipsită de viaţă?". Şi răspunde la această întrebare, spunând: „Situaţia aceasta provine din faptul că, la noi, natura a dispărut din omenire, iar noi o mai reîntâlnim în adevărul ei numai în afara acesteia, în lumea neînsufleţită". „Nu *moderaţia noastră* mai mare *faţă de*

natură, ci dimpotrivă, *adversitatea faţă de natură*, din relaţiile, stările şi moravurile noastre, ne îndeamnă să creăm în lumea fizică satisfacerea de nesperat în elementul moral al imboldului aflat în trezire de a dobândi adevărul şi simplitatea care – ca şi predispoziţia morală din care izvorăşte – se află implantată incoruptibil şi indestructibil în toate inimile omeneşti. Din această cauză sentimentul dependenţei noastre de natură este atât de înrudit cu sentimentul cu care deplângem trecerea vârstei copilăriei cu nevinovăţia ei. Copilăria noastră este unicul rest de natură neschimbată pe care-l mai întâlnim în omenirea cultivată, de aceea nu este de mirare că oricare urmă lăsată de natură în afara noastră ne reconduce sufleteşte înspre copilăria noastră". Lucrurile se prezentau la greci cu totul altfel. Ei trăiau într-un cadru natural. Tot ceea ce făceau, provenea din reprezentarea, simţirea şi simţirea lor *firească*. Grecii erau intim legaţi de natură. Omul modern simte în lăuntrul său adversitate faţă de natură. Întrucât însă imboldul apropierii de această mamă primordială a existenţei nu poate fi totuşi stârpit, el se va metamorfoza în sufletul omului modern într-un dor de natură, într-o căutare a ei. Grecul *avea* natura; omul modern *caută* natura. „Atât timp cât omul este natură pură, nu natură brută, el acţionează ca o unitate senzorială nedivizată, ca un întreg armonizator. Simţurile şi raţiunea, capacităţile receptive şi de autonomie încă nu şi-au despărţit funcţiile, sunt cu mult mai puţin antagonice între ele. Simţămintele omului încă nu sunt jocul inform al hazardului, iar gândurile sale nu sunt jocul fără conţinut al puterii de reprezentare; din legea *necesităţii* iau naştere simţămintele sale, iar din *realitate* apar gândurile. Însă după ce omul a ajuns pe treapta culturii, şi când arta a pus stăpânire pe el, armonia *senzorială* din lăuntrul său este desfiinţată şi el se mai poate exterioriza numai ca unitate

morală, adică năzuind să realizeze unitatea. Coincidenţa dintre simţirea şi gândirea lui, care în starea lui primă există *în realitate*, mai există acum numai într-o stare *ideală*; ea nu se mai află în lăuntrul său, ci în afara lui, ca un gând care urmează a fi mai întâi realizat şi ca un fapt real al vieţii sale". Dispoziţia fundamentală a spiritului elen era *naivă*, cea a omului modern este *sentimentală*; din această cauză, concepţia elenă asupra lumii putea să fie realistă. Pentru că această concepţie încă nu despărţise sentimentul spiritual de cel natural; pentru ea, natura mai cuprindea în sinele ei spiritul. Când grecul se lasă pe sine însuşi în voia naturii, aceasta se întâmplă faţă de o natură *plină de spiritualitate*. Lucrurile stau însă altfel cu omul modern, care a descătuşat spiritul de natură, înălţându-l în domeniul cenuşiu al abstracţiunilor. Dacă omul modern s-ar dărui naturii *sale*, el s-ar afla în faţa unei naturi golite de spirit. Din acest motiv năzuinţa sa supremă trebuie să se îndrepte spre *ideal*; prin năzuinţa spre ideal, omul va împăca iarăşi spiritul cu natura. În spiritualitatea specifică a lui Goethe, Schiller a mai aflat ceva înrudit cu spiritualitatea greacă. Goethe credea că vede cu ochii ideile şi gândurile sale, pentru că resimţea realitatea ca pe o unitate nedespărţită a spiritului cu natura. După părerea lui Schiller, Goethe păstrase ceva la care omul sentimental revine abia după ce atinge punctul culminant al năzuinţei sale. Un astfel de vârf este atins de om, în starea de contemplare estetică descrisă de Schiller, stare în care senzualitatea şi raţiunea au atins o corespondenţă totală.

Prin explicaţia dată de Schiller în scrisoarea din 23 august 1794, adresată lui Goethe, este caracterizată semnificativ esenţa dezvoltării mai noi a concepţiei asupra lumii: „Dacă v-aţi fi născut grec, şi aţi fi fost înconjurat din leagăn de o natură aleasă şi o artă idealizatoare, atunci drumul parcurs de dumneavoastră ar fi fost infinit mai

scurt, sau ar fi devenit poate cu totul inutil. Dumneavoastră aţi fi adoptat atunci, poate de la prima vedere a lucrurilor, forma necesarului şi o dată cu primele experienţe s-ar fi dezvoltat în dumneavoastră şi marele stil. Însă pentru că spiritul dumneavoastră de grec a fost aruncat în creatura din Nord care sunteţi, nu v-a rămas de făcut o altă alegere decât, fie să deveniţi înşivă un artist nordic, fie să înlocuiţi cu ajutorul puterii dumneavoastră de gândire ceea ce v-a fost refuzat de realitate şi să-i daţi astfel naştere, oarecum *dinăuntru* în afară, pe cale raţională, unei noi Elade". Aceste propoziţii dezvăluie că Schiller resimte interesul dezvoltării vieţii sufleteşti începând din timpurile Greciei antice, până în vremea sa. Pentru vechiul grec, viaţa sufletului se dezvăluie în viaţa gândului; şi putea accepta această dezvăluire, pentru că gândul era pentru el o percepţie, aşa cum sunt culorile sau sunetele. *Acest* gând a pălit pentru omul mai nou, el trebuie să trăiască în lăuntrul sufletului său ceea ce întreţese în mod creator lumea; şi pentru ca viaţa neperceptibilă a gândului să poată fi totuşi intuită, trebuie să fie umplută cu imaginaţie, o imaginaţie care se simte una cu forţele creatoare ale naturii.

Din cauză că în omul modern *conştienţa sufletului* s-a transformat în *conştienţă de sine*, ia naştere întrebarea concepţiei asupra lumii: „Cum se simte conştienţa de sine vie, astfel încât trăirea ei să se ştie pe sine în crearea forţelor vii ale lumii?". Schiller a dat răspuns acestei întrebări în felul său, considerând că viaţa cuprinsă în simţirea artistică este un ideal în sine. Prin această simţire, conştienţa de sine a omului se simte înrudită cu ceea ce se află dincolo de simpla imagine naturală. În această simţire, omul se simte *cuprins de spirit*, prin aceea că se dăruieşte lumii, ca fiinţă naturală şi senzorială. Leibniz încearcă să *înţeleagă* sufletul omului ca o monadă; Ficthe nu pleacă de la o simplă idee prin care ar

trebui să devină clar ce este sufletul omului, ci el caută o *trăire* prin care sufletul să-şi cuprindă esenţa; Schiller se întreabă: „Există oare vreo trăire a sufletului uman în care acesta să simtă cât este de înrădăcinat în realitatea spirituală?". Goethe vieţuieşte în sinea lui idei care reprezintă pentru el totodată *idei ale naturii*. Prin Goethe, Fichte, Schiller, *ideea trăită* – s-ar putea spune şi *trăirea ideală* – se luptă pentru a pătrunde în suflet; în elenism acest proces se săvârşea prin *ideea conştientizată*, prin *conştientizarea ideii*.

Concepţia asupra vieţii şi a lumii, care la Goethe era prezentă într-un mod naiv şi spre care Schiller năzuia să ajungă pe toate căile ocolite ale gândirii, nu are nevoie de acel adevăr general valabil care-şi vede idealul în matematică; concepţia respectivă este satisfăcută de celălalt adevăr, care rezultă pentru spiritul nostru din contactul direct cu lumea reală. Cunoştinţele obţinute de Goethe prin contemplarea operelor de artă din Italia, cu siguranţă nu aveau certitudinea obligatorie a axiomelor matematicii. În schimb ele erau mai puţin abstracte. În faţa lor, Goethe avea însă sentimentul: „În aceste opere de artă există necesitatea; în ele se află Dumnezeu". Pentru Goethe nu există ideea că un adevăr ar fi altceva decât ceea ce se revelează şi în opera de artă desăvârşită. Ceea ce întruchipează arta cu ajutorul mijloacelor tehnice: lut, marmură, culoare, ritm şi aşa mai departe, este scos din acelaşi izvor al adevărului din care îşi extrage adevărurile şi filosoful care, în orice caz, nu dispune de mijloacele de prezentare nemijlocite şi concrete ale artistului creator, ci are la îndemână numai şi numai gândul, ideea însăşi. Goethe spunea: „*Poezia* indică tainele naturii şi încearcă să le dezlege cu ajutorul imaginii. *Filosofia* indică enigmele raţiunii şi încearcă se le rezolve cu ajutorul cuvântului". Însă, până la urmă, raţiunea şi natura constituie

pentru Goethe o unitate indivizibilă, la temelia lor aflându-se același adevăr. Pentru el, o năzuință de a cunoaște care, despărțită de obiecte, trăiește într-o lume abstractă, nu are o deosebită valoare. „Lucrul suprem ar fi să se înțeleagă că tot ceea ce este faptic constituie în sine deja o teorie". Albastrul cerului ne dezvăluie legea fundamentală a apariției culorilor, „Să nu se caute nimic în spatele fenomenelor; ele însele constituie învățătura". În „Antropologia" sa, psihologul *Heinroth* caracteriza gândirea cu ajutorul căreia Goethe ajungea să pătrundă legile dezvoltării naturale a plantelor și animalelor, drept „gândire obiectivă". Prin aceasta el voia să spună că o astfel de gândire nu se separă de obiecte; că obiectele și intuițiile se află într-o întrepătrundere intimă cu gândirea; că gândirea lui Goethe este totodată și o intuiție, iar intuiția lui este totodată o gândire. Schiller a devenit un fin observator, capabil să descrie acest tip de spirit. Într-o scrisoare adresată lui Goethe el spunea: „Privirea dumneavoastră scrutătoare, care se odihnește atât de netulburată și pură pe obiecte, nu vă expune niciodată să vă abateți pe un drum greșit, pe care se poate rătăci atât de ușor speculația rațională, dar și forța arbitrară de imaginare care ascultă exclusiv numai de ea însăși. În intuiția dumneavoastră justă este cuprins totul și încă cu mult mai complet, ceea ce caută cu trudă analiza, și numai pentru că aceasta se află în dumneavoastră ca un întreg, vă este ascunsă propria dumneavoastră bogăție; căci din păcate știm numai ceea ce separăm în componente distincte. Spirite de felul dumneavoastră știu de aceea rareori cât sunt de cuprinzătoare și cât de puține motive au de a împrumuta ceva de la filozofie, care în fond, nu poate decât să învețe de la astfel de spirite". Pentru concepția goetheană și cea schilleriană, adevărul nu este cuprins numai în știință, ci și în artă. Părerea lui Goethe în această

privinţă este următoarea: „Cred că am putea numi ştiinţă, cunoaşterea generală, cunoaşterea extrasă; arta, ar fi, dimpotrivă, ştiinţa convertită în faptă; ştiinţa ar fi raţiunea, iar arta ar fi mecanismul ei, motiv pentru care ar putea fi numită şi ştiinţă practică. Şi astfel până la urmă ştiinţa ar fi teorema, iar arta problema". Interacţiunea dintre cunoaşterea ştiinţifică şi modelarea artistică a cunoaşterii este descrisă de Goethe astfel: „Este evident că un artist trebuie să devină într-adevăr cu atât mai mare şi mai autentic cu cât, pe lângă talentele sale, el este şi un botanist instruit, dacă recunoaşte, începând de la rădăcina plantei, şi influenţa diferitelor ei părţi asupra devenirii şi creşterii sale; dacă înţelege şi meditează asupra dezvoltării succesive a frunzelor, a florilor, a fecundării, a fructului şi a germenului nou format. El nu ne va mai expune atunci, prin alegerea manifestărilor, numai gustul său artistic, ci ne va uimi şi cu prezentarea în mod corect a caracteristicilor reproduse". În acest fel, în creaţia artistică acţionează *adevărul*, pentru că, în conformitate cu această concepţie, stilul artistic se întemeiază „pe cele mai profunde temelii ale cunoaşterii, pe esenţa obiectelor, în măsura în care cunoaşterea acestora ne este permisă prin forme vizibile şi pipăibile". O consecinţă a acestei opinii asupra adevărului şi a cunoaşterii acestuia a constat în recunoaşterea participării *fanteziei* la înfăptuirea ştiinţei, iar intelectul abstract n-a mai fost considerat a fi singura capacitate de a cunoaşte. Reprezentările puse de Goethe la temelia consideraţiilor sale referitoare la forma animalelor şi a plantelor n-au fost gânduri cenuşii, abstracte, lipsite de viaţă, ci imagini *sensibile-suprasensibile*, create de fantezie. Numai observarea cu fantezie poate conduce în esenţa obiectelor, şi nu abstracţiunea lipsită de sânge: aceasta este convingerea lui Goethe. Din acest motiv, el subliniază prin cazul lui Galilei faptul că acesta observa ca

geniu, pentru care „*un singur* caz era valabil pentru o mie", dezvoltând, din mişcarea candelabrelor care oscilau în biserică, legea pendulului şi aceea a căderii corpurilor". Fantezia creează *dintr-un singur* caz o imagine plină de conţinut a esenţialului fenomenelor; intelectul care creează abstracţii poate extrage numai din combinarea, compararea şi calcularea fenomenelor o regulă generală a desfăşurării lor. Această convingere a lui Goethe în capacitatea cognitivă a fanteziei – care se înalţă la o trăire împreună cu forţele creatoare ale Universului – este întemeiată pe întreaga lui concepţie asupra lumii. Cel care vede, ca şi el, în toate acţiunea naturii, acela nu poate vedea nici în conţinutul spiritual al fanteziei umane altceva decât produse superioare ale naturii. Imaginile fanteziei sunt produse ale naturii; şi deoarece ele redau natura, nici nu pot conţine altceva decât adevărul, pentru că, în caz contrar, natura s-ar minţi cu aceste reproduceri create despre ea însăşi. Numai oamenii cu fantezie pot atinge treapta supremă a cunoaşterii. Pe aceştia, Goethe îi numeşte „cei ce cuprind cu mintea" şi „cei ce intuiesc", în opoziţie cu cei pur şi simplu „însetaţi de ştiinţă" şi care se opresc pe o treaptă inferioară a cunoaşterii. „Însetaţii de ştiinţă au nevoie de o privire calmă, lipsită de egoism, o neliniște curioasă, un intelect clar …; ceea ce descoperă, ei prelucrează numai în sens ştiinţific". „Cei ce contemplă se comportă deja productiv, iar cunoaşterea, prin faptul că se amplifică prin sine, impune, fără a-şi da seama, intuiţia, trecând mai departe; şi oricât s-ar cruci şi ar binecuvânta cei însetaţi de ştiinţă în faţa imaginaţiei, ei trebuie totuşi, înainte de a se înşela, să cheme în ajutor forţa *productivă de imaginare* …Cei ce cuprind ansamblul, care cu puţină mândrie ar putea fi numiţi „creatori", se comportă productiv în cel mai înalt grad; căci pornind de la idei, ei exprimă deja unitatea întregului cu

care se ocupă, iar după aceea rămâne oarecum treaba naturii să se încadreze în această idee". Celui ce crede într-un astfel de mod de cunoaştere, nu-i poate reveni sarcina de a vorbi în mod kantian despre limitele cunoaşterii umane. Pentru că ceea ce îi este necesar omului ca un adevăr al său este *vieţuit* de el în lăuntrul său. Chintesenţa naturii se află în lăuntrul omului. Concepţia despre lume a lui Goethe şi a lui Schiller nu cere adevărului să fie o repetare a fenomenelor lumii în reprezentare, ca reprezentarea să *corespundă* în sens literal cu ceva ce se află în afara omului. Ceea ce apare în om nu există ca atare, ca ceva ideal, ca o existenţă spirituală, în nici o lume exterioară; însă este ceea ce apare până la urmă ca vârf al întregii deveniri. Pentru acest motiv, în această concepţie asupra lumii, nu este nevoie ca adevărul să se înfăţişeze tuturor oamenilor sub aceeaşi formă. Adevărul poate adopta în fiecare om o caracteristică individuală. Pentru cel ce caută adevărul în concordanţă cu ceva exterior nu există decât *o singură* formă a acestuia şi, împreună cu Kant, va porni în căutarea acelei „Metafizici", care, numai ea, „va putea să apară ca ştiinţă". Cel care vede în adevăr fructul suprem al oricărei existenţe, acel ceva în care „Universul, dacă s-ar putea percepe pe sine însuşi ca şi cum şi-ar fi atins ţinta, ar izbucni în strigăte de bucurie, admirând culmea propriei sale deveniri şi esenţe" (cum spunea Goethe în expunerea lui despre Winkelmann), acela poate spune împreună cu Goethe: „Dacă cunosc relaţia pe care o am cu mine însumi şi cu lumea exterioară, o voi numi „Adevărul". Şi astfel fiecare îşi poate avea propriul său adevăr, şi totuşi acesta este întotdeauna acelaşi". Esenţa fiinţării nu este cuprinsă în ceea ce ne furnizează lumea exterioară, ci în ceea ce produce omul în lăuntrul său, fără ca acest ceva să existe deja în lumea exterioară. Din acest motiv, Goethe ia atitudine

împotriva celor ce cu ajutorul diferitelor instrumente şi a unor experienţe obiective, vor să pătrundă în aşa numitul „interior al naturii", pentru că „omul în sine însuşi – în măsura în care se serveşte de simţurile sale sănătoase – este cel mai mare şi cel mai perfect aparat fizic care poate exista, şi tocmai aceasta este nenorocirea cea mai mare a fizicii mai noi, că experienţele au fost executate oarecum separate de oameni, recunoscând prezenţa naturii numai în ceea ce este indicat de instrumentele de măsură artificiale, ba să fie chiar limitat şi demonstrat prin aceleaşi instrumente, ceea ce poate fi realizat de natură" .În schimb, „omul este situat la o înălţime aşa de mare, încât ceea ce de altminteri nu poate fi reprezentat, este reprezentat prin el. Ce este oare o coardă de vioară cu toate vibraţiile ei mecanice, în comparaţie cu urechea muzicianului? S-ar putea chiar spune: ce sunt toate fenomenele elementare ale naturii însăşi, comparate cu omul care, pentru a le putea asimila într-o măsură oarecare, trebuie mai întâi să le îmblânzească şi să le modifice?".

Referindu-se la imaginea sa despre lume, Goethe nu vorbeşte nici de o cunoaştere prin noţiuni, nici de o credinţă, ci despre o *vedere în spirit*. El îi scrie lui Jacobi: „Tu ţii la credinţa în Dumnezeu, eu ţin la contemplare". Această vedere în spirit, aşa cum este ea înţeleasă aici, pătrunde în dezvoltarea concepţiei asupra lumii ca o forţă sufletească corespunzătoare unei epoci în care gândul nu mai este ceea ce era pentru cugetătorul grec; căreia i se face cunoscută mai mult ca un produs al conştienţei de sine; dar un produs care se obţine prin aceea că respectiva conştienţă de sine se ştie *înlăuntrul* forţelor creatoare spirituale din natură. Goethe este reprezentantul unei epoci a concepţiei asupra lumii, care se vede presată să treacă de la simpla gândire, la vedere. Schiller se străduieşte să justifice această tranziţie, opunând-o lui Kant.

Alianţa intimă, realizată de Goethe, Schiller şi contemporanii lor, între poezie şi concepţia despre lume, i-a luat acesteia, la începutul secolului, caracterul lipsit de viaţă în care trebuie să ajungă în mod fatal dacă se mişcă numai în domeniul raţiunii abstracte. Această alianţă a generat credinţa că în concepţia asupra lumii există un element individual, personal. Omului îi este posibil să-şi creeze cu lumea un raport corespunzător particularităţii sale individuale, şi cu toate acestea să se afunde în realitate, şi nu într-o lume a închipuirilor fantastice. Idealul său nu trebuie să fie cel kantian, de a fi o concepţie teoretic împlinită o dată pentru totdeauna după modelul matematicii. Numai din atmosfera spirituală a unei convingeri ce înalţă individualitatea umană se poate ivi o reprezentare asemănătoare aceleia a lui *Jean Paul* (1763-1825): „Inima geniului, slujită de toate celelalte forţe auxiliare şi strălucitoare, are şi dăruieşte *un singur* semn valabil de recunoaştere, şi anume, o concepţie nouă asupra vieţii şi a lumii". Cum ar putea fi semnul de recunoaştere al omului aflat pe treapta supremă de dezvoltare, cea a geniului, crearea unei concepţii noi asupra vieţii şi a lumii, dacă ar exista numai *o singură* concepţie general valabilă asupra lumii, dacă lumea reprezentării ar avea numai *o singură* formă? Jean Paul este, în felul său, un apărător al părerii lui Goethe că omul trăieşte în interior forma supremă a existenţei. El îi scrie lui Jacobi: «De fapt, noi nu *credem* în ceea ce ţine de Divinitate (libertate, Dumnezeu, virtute), ci noi le *vedem* cu adevărat dăruite sau dăruindu-se, această vedere este tocmai *o cunoaştere*, numai că este de un ordin superior, în timp ce cunoaşterea cu ajutorul raţiunii se referă doar la ceea ce este văzut pe o treaptă inferioară. Raţiunea ar putea fi numită conştienţa unicei pozitivităţi, pentru că întreaga pozitivitate a sensibilităţii se dizolvă

până la urmă în cea a spiritualităţii, iar raţiunea îşi desfăşoară esenţa veşnic numai în sfera relativului şi în sine nu este nimic, motiv pentru care „mai multul sau mai puţinul", precum şi toate treptele de comparaţie dispar în faţa lui Dumnezeu». Jean Paul nu vrea cu nici un chip să i se răpească dreptul de a avea parte de trăirea în lăuntrul adevărului, punând în mişcare toate forţele sufleteşti şi nu numai intelectul logic. „Inima, rădăcina vie a omului, să nu-mi fie smulsă din piept de filosofia transcendentală (Jean Paul face aluzie la părerea asupra lumii a lui Kant), punându-i în loc un simplu lăstar al egoităţii; nu mă las eliberat de dependenţa mea faţă de iubire, numai şi numai pentru a deveni fericit prin trufie". În felul acesta, el respinge ordinea morală, străină lumii, a lui Kant: „Îmi menţin convingerea că după cum există patru lucruri ultime, la fel există şi patru lucruri prime: frumuseţea, adevărul, morala şi fericirea, precum şi că sinteza lor nu este numai necesară, ci este chiar şi dată, numai că (şi din această cauză ea şi este numai una), într-o … unitate *organic-spirituală* de neconceput … fără de care n-am putea afla nici o înţelegere şi nici o tranziţie prin aceşti patru evangheliști sau părţi ale lumii". Critica aplicată cu maximă strictețe logică intelectului uman a ajuns atât de departe la Kant şi Fichte încât să reducă semnificaţia propriu-zisă a realului, a vitalităţii la valoarea unei simple aparenţe, a unei imagini de vis. Pentru oameni dotaţi cu fantezie, care au îmbogăţit viaţa cu forţele lor de a imagina, concepţia de mai sus era absolut insuportabilă. Aceşti oameni *simţeau* realitatea, ea era prezentă în percepţia lor, în sufletul lor; şi tocmai ei trebuiau să se lase convinşi de caracterul ei simplu de vis. Acesta şi este motivul pentru care Jean Paul spunea: „Ferestrele sălilor de curs în care se predă filosofia sunt

situate prea sus, pentru a permite o privire asupra vieţii reale de pe stradă".

Fichte năzuia spre adevărul cel mai pur, trăit în modul cel mai elevat. El a renunţat la orice cunoaştere care nu izvorăşte din lăuntrul propriu, pentru că tocmai din acesta ia naştere certitudinea. Curentul opus concepţiei fichteene asupra lumii este *romantismul*. Fichte admite adevărul şi interioritatea omului, numai în măsura în care dezvăluie adevărul; concepţia romantică asupra lumii admite numai interioritate şi declară că este valoros tot ceea ce izvorăşte din lăuntrul uman. Eul să nu fie încătuşat prin nimic exterior. Tot ceea ce creează Eul, îşi are justificarea sa.

Despre curentul romantic se poate spune că a urmărit până în consecinţele sale extreme teza schilleriană conform căreia „Omul se joacă numai dacă este om în sensul deplin al cuvântului, iar el este cu totul om numai când se joacă". Romantismul vrea să transforme lumea întreagă într-un domeniu al artei. Omul deplin dezvoltat nu cunoaşte decât legile pe care şi le creează prin forţa liberă a imaginaţiei sale, la fel cu artistul care le imprimă operei sale. El se înalţă pe sine însuşi dincolo de tot ceea ce îl determină din exterior şi trăieşte cu totul din sine. Lumea întreagă constituie pentru el numai o materie necesară jocului său estetic. Seriozitatea omului de rând nu-şi are rădăcinile înfipte în adevăr. Sufletul cunoscător nu poate lua în serios obiectele în sine, pentru că acestea nu reprezintă pentru el nici o valoare. Mai degrabă sufletul cunoscător însuşi este cel ce acordă obiectelor o valoare. Dispoziţia spiritului conştient de superioritatea sa asupra obiectelor, romanticii o numesc *ironică*. *Karl Wilhelm Ferdinand Solger* (1780-1819) a explicat ironia romantică în felul următor: „Spiritul artistului trebuie să sintetizeze toate orientările printr-o privire atotcuprinzătoare, iar *această privire care*

supervizează toate lucrurile şi nimiceşte totul, o numim *ironie*. *Fiedrich Schlegel* (1772-1829), unul dintre purtătorii de cuvânt ai orientării romantice a spiritului, spune despre dispoziţia sufletească ironică cum că „ea depăşeşte cu privirea totul şi se înalţă infinit deasupra a tot ceea ce este condiţionat, între altele şi deasupra unor lucrări de artă, virtuţi sau a genialităţii". Cel ce trăieşte într-o astfel de dispoziţie sufletească, nu se simte legat prin nimic. El se poate orienta pe sine abordând lumea după plac, în mod filosofic sau filologic, critic sau poetic, istoric sau retoric, antic sau modern". Spiritul ironic se înalţă deasupra unui adevăr ce se lasă încătuşat prin logică; însă el se înalţă şi deasupra unei ordini morale veşnice a Universului. Pentru că nimic nu-i spune ce să facă, decât numai el însuşi. Ironicul trebuie să facă numai ceea ce îi place; pentru că moralitatea sa poate fi numai de natură estetică. Romanticii sunt moştenitorii gândului fichtean despre singularitatea Eului. Însă ei nu voiau să umple acest Eu – aşa cum a făcut Fichte – cu idei raţionale şi cu o credinţă morală, ci invocau, înainte de toate, forţa sufletească cea mai liberă, neîncătuşată prin nimic, fantezia. Gândirea a fost absorbită la ei, cu desăvârşire, de poezie. *Novalis* spunea: „Este destul de regretabil că poezia posedă un nume deosebit, precum şi că poeţii constituie o breaslă aparte. *Căci ea nu este nimic deosebit. Poezia este în fond modul specific de a acţiona al spiritului uman*. Oare nu compune fiecare om versuri şi nu aspiră la câte ceva în fiecare minut?". Eul preocupat numai de sine însuşi, poate ajunge adevărul suprem: „Omului i se pare că s-ar afla într-un dialog şi că o fiinţă spirituală necunoscută oarecare i-ar prilejui într-un mod miraculos să dezvolte *gândurile cele mai evidente*". În fond, romanticii nu voiau nimic decât ceea ce fusese transformat de Goethe şi Schiller în profesiunea lor de credinţă: o părere despre om,

care să-l facă să apară desăvârşit şi liber pe cât posibil. Novalis îşi trăieşte operele poetice şi gândurile din interiorul dispoziţiei sale sufleteşti care se comportă faţă de imaginea lumii la fel ca la Fichte. Însă spiritul lui Fichte acţionează în limitele precise ale noţiunilor pure, pe când cel al lui Novalis izbucneşte din bogăţia unei firi care simte acolo unde alţii gândesc, care trăieşte în iubire acolo unde alţii vor să cuprindă cu mintea, în idei, fiinţele şi fenomenele Universului. Epoca respectivă caută prin reprezentanţii săi, dincolo de lumea simţurilor, natura spirituală superioară, în care este înrădăcinat sufletul conştient de sine şi care nu-şi poate avea obârşia în realitatea senzorială exterioară. Novalis se simte, se trăieşte pe sine în natura spirituală superioară. Ceea ce exprimă el, este resimţit de dânsul graţie genialităţii sale originare, aşa cum sunt înseşi dezvăluirile acestei naturi spirituale. El îşi notează: „Cineva a reuşit – să ridice vălul zeiţei din Sais – dar ce văzu? Minunea minunilor. El se văzu pe sine însuşi". Novalis se dăruieşte pe sine, aşa cum intuia el enigma spirituală dincolo de lumea senzorială şi conştienţa de sine a omului, ca fiind organul prin care această enigmă spune: „Acesta sunt eu", când exprimă acest sentiment astfel: „Lumea spirituală ne este în realitate deja deschisă, ea este de fapt întotdeauna manifestă. Dacă am deveni, brusc, atât de receptivi pe cât este de necesar, atunci ne-am vedea pe noi înşine în mijlocul ei".

CLASICII CONCEPȚIEI ASUPRA LUMII ŞI A VIEȚII

Ca un fulger care aruncă o lumină atât asupra trecutului cât şi a viitorului evoluției, apare o propoziție scrisă de *Friedrich Wilhelm Joseph Schelling* (1775-1854) în cartea sa „Filosofia naturii": „A filosofa asupra naturii este sinonim cu a crea natura". Părerii de care erau pătrunşi Goethe şi Schiller – şi anume că fantezia productivă ar trebui să aibă contribuția ei la crearea concepției asupra vieții –, această propoziție îi dă o expresie monumentală. Ceea ce natura ne dăruieşte în mod benevol atunci când o observăm, o contemplăm, o percepem, nu conține sensul ei cel mai adânc. Acest sens nu poate fi preluat de către om din exterior. El trebuie să-l creeze.

Spiritul lui Schelling era deosebit de dotat în vederea unei astfel de creații. Toate forțele sale spirituale năzuiau spre contopirea lor cu fantezia. Inventivitatea lui era fără asemănare. Însă imaginația lui nu producea imagini, ca cea artistică, ci noțiuni şi idei. Prin această constituție spirituală, Schelling era indicat să continue căile gândirii lui Fichte. Acesta nu avea însă o fantezie productivă. Cu imperativul său de descoperire a adevărului, el pătrunsese până în centrul sufletesc al omului, până la „Eu". Dacă acesta trebuie să fie punctul de plecare al formării concepției asupra lumii, atunci cel ce adoptă acest punct de vedere trebuie să fie capabil ca, pornind de la „Eu", să ajungă la gânduri bogate în conținut despre lume şi viață. Aceasta se poate întâmpla numai cu ajutorul imaginației, care însă lui Fichte nu-i stătea la dispoziție. Din această cauză el a rămas toată viața în situația numai de a indica Eul şi de a spune cum ar trebui acesta să dobândească un conținut de gânduri; însă Fichte însuşi nu a fost capabil să-i dăruiască Eului aşa ceva. Putem să ne convingem de acest lucru din conferințele pe care le-a

ţinut în 1813 la Universitatea din Berlin, despre „Teoria ştiinţei" (publicat în „Opere postume", vol. I). Pentru cel ce vrea să dobândească o concepţie nouă asupra lumii, el cere obţinerea „unei unelte senzoriale lăuntrice cu totul nouă, prin care îi este dăruită o lume nouă, ce nu există pentru omul obişnuit". Însă Fichte nu depăşeşte această pretenţie de dobândire a unui simţ senzorial lăuntric nou. El nu a dezvăluit ce ar trebui să perceapă un astfel de simţ. Schelling vede, în gândurile pe care fantezia le pune în faţa sufletului, rezultate ale activităţii acestui simţ superior, pe care-l denumeşte vedere intelectuală. Pe el – care considera, aşadar, ceea ce afirmă spiritul despre natură ca pe un produs *creat* de spirit – trebuia să-l intereseze în primul rând răspunsul la întrebarea: „Cum poate, ceea ce provine din spirit, să fie totuşi adevărata legitate care conduce natura?". El foloseşte expresii tari împotriva celor care cred că „nu facem altceva decât numai să *transpunem* asupra naturii" ideile noastre, deoarece „habar nu au de ceea ce este şi trebuie să fie pentru noi natura… Pentru că noi nu vrem ca natura să coincidă întâmplător (eventual prin mijlocirea unui al treilea) cu legile spiritului nostru, ci numai într-un mod necesar şi originar, nu numai să exprime legile spiritului nostru, ci să le şi realizeze ea însăşi, precum şi ca natura să fie şi să se numească natură numai în măsura în care face acest lucru… Natura trebuie să fie spiritul vizibil, iar spiritul să fie natura invizibilă. Aşadar, în identitatea absolută a spiritului *în noi* şi a naturii *din afara noastră*, trebuie să se rezolve problema: cum este posibilă o natură în exteriorul nostru. Natura şi spiritul nu sunt, mai cu seamă, două entităţi deosebite, ci una şi aceeaşi entitate, în două ipostaze diferite. Părerea propriu-zisă a lui Schelling despre această unitate a naturii şi spiritului a fost destul de rar înţeleasă în mod just. Trebuie să ne transpunem cu totul

în modul său de a gândi, dacă prin unitatea indicată mai sus nu vrem să înțelegem o banalitate sau o absurditate. Pentru a lămuri această manieră a lui Schelling de a-şi reprezenta ceva, facem aici referirea la o afirmaţie făcută de el în cartea „Despre sufletul lumii", în care îşi exprima părerea ce o avea asupra naturii gravitaţiei. Mulţi văd o dificultate în înţelegerea acestei noţiuni, pentru că ea presupune o „acţiune la distanţă". Soarele acţionează atractiv asupra Pământului, în ciuda faptului că între Soare şi Pământ nu se află nimic care să mijlocească această forţă de atracţie. Trebuie să ne imaginăm că Soarele îşi extinde prin spaţiu sfera lui de influenţă asupra unor locuri în care el nu se află în realitate. Cei ce vieţuiesc în lumea unor reprezentări senzoriale concrete, grosolane, văd într-un asemenea gând o dificultate. *Cum poate acţiona un corp acolo unde nu se află?* Însă Schelling inversează întregul raţionament. El spune: „Este adevărat că un corp *acţionează* numai acolo unde se află, însă este tot atât de adevărat că acelaşi corp se află numai acolo unde şi *acţionează*". Când constatăm că Soarele acţionează prin forţa lui de atracţie asupra Pământului, rezultă că el se extinde în fiinţare până la Pământul nostru şi că nu avem nici un drept să-l declarăm prezent numai în locul în care acţionează asupra văzului. Soarele depăşeşte cu fiinţarea lui graniţele vizibilităţii sale; noi vedem numai o anumită parte a fiinţei lui, restul corpului său este recognoscibil prin forţa sa de atracţie. Aproximativ în acelaşi fel trebuie să ne închipuim şi raportul spiritului cu natura. Spiritul nu se află numai acolo unde este perceput, ci şi acolo unde el percepe. Fiinţa lui se extinde până în cel mai îndepărtat loc în care el mai poate observa existenţa unor obiecte. El cuprinde şi străbate întreaga natură pe care o cunoaşte. Când gândeşte asupra legii unui fenomen exterior, atunci acest fenomen nu rămâne în exterior – în timp ce

spiritul primeşte numai o imagine reflectată –, ci acesta îşi scurge esenţa sa în interiorul fenomenului; el străbate fenomenul şi când, după aceea, descoperă legea acestuia, atunci nu este el cel care exprimă această lege într-un colţ izolat oarecare al creierului, ci legea este cea care se exprimă pe sine însăşi. Spiritul s-a deplasat acolo unde acţionează legea. Dacă spiritul n-ar fi ţinut seama de lege, atunci aceasta ar fi continuat totuşi să acţioneze, însă nu ar fi fost exprimată. Din cauză că spiritul se insinuează parcă în fenomene, legea, în afară de faptul că acţionează, este în plus şi exprimată ca idee, ca noţiune. Numai când spiritul nu ţine seama de natură şi se contemplă exclusiv pe sine însuşi, atunci i se pare că ar fi izolat de natură, la fel cum i se pare şi ochiului că prezenţa Soarelui ar fi limitată în graniţele unui anumit spaţiu, dacă se face abstracţie de faptul că este prezent şi acolo unde acţionează prin forţa sa de atracţie. Dacă las să ia fiinţă în spiritul meu ideile care exprimă legile naturii, atunci este la fel de adevărată afirmaţia: „Creez natura", ca şi cealaltă afirmaţie, „în mine *natura se creează pe sine însăşi*".

Există două posibilităţi de a descrie acea unică entitate care este simultan şi spirit, şi natură. Una dintre aceste posibilităţi este să pună în evidenţă acele legi ale naturii care acţionează în realitate. Sau să arate cum procedează spiritul pentru a ajunge la aceste legi. În ambele cazuri, mă conduce unul şi acelaşi principiu. În primul caz, legitatea îmi arată modul în care este ea eficace în natură; în celălalt caz, spiritul îmi arată ce întreprinde pentru a-şi imagina aceeaşi legitate. În primul caz, mă folosesc de ştiinţele naturii, iar în celălalt caz aplic ştiinţa spiritului. Schelling descrie într-un mod atrăgător cum se completează ambele cazuri: „Tendinţa necesară a oricărei ştiinţe a naturii este de a avansa de la natură la inteligent. Acest lucru, şi nimic

altceva, se află la temelia năzuinţei de a introduce teoria în fenomenele naturii. Perfecţionarea supremă a ştiinţelor naturii ar fi spiritualizarea completă a tuturor legilor naturii, prefăcându-le în legi ale intuiţiei şi gândirii. Fenomenele (latura materială) trebuie să dispară cu totul şi să rămână numai legile (latura formală). De aici provine faptul că, cu cât irumpe mai mult legitatea în natura însăşi, cu atât mai mult dispare învelişul, fenomenele ele însele se spiritualizează şi până la urmă încetează cu desăvârşire de a se mai manifesta. Fenomenele optice nu sunt altceva decât o geometrie, ale cărei linii sunt trasate de lumină, iar lumina ea însăşi este o materialitate cu dublu înţeles. Din fenomenele magnetismului dispare deja orice urmă de materie concretă, iar din fenomenele gravitaţiei, pe care chiar şi cercetătorii naturii credeau că o pot înţelege numai ca pe o influenţă spirituală nemijlocită" – adică o acţiune la distanţă – „nu rămâne nimic altceva decât legea ei, a cărei aplicare în mare constituie mecanismul mişcării corpurilor cereşti. Teoria desăvârşită a naturii ar fi aceea pe baza căreia natura întreagă s-ar preface într-o inteligenţă. Produsele lipsite de conştienţă şi neînsufleţite ale naturii sunt numai încercări ratate ale ei de a se oglindi pe sine însăşi, însă natura aşa-numită moartă este în general o inteligenţă nematurizată, motiv pentru care prin fenomenele ei se întrezăreşte deja – chiar dacă încă ne-conştient – caracterul ei inteligent. Ţelul suprem, de a deveni sieşi în întregime obiect, este atins de natură de-abia prin suprema şi ultima ei oglindire, care nu este nimic altceva decât omul sau, spus mai în general, ceea ce numim raţiunea, aceea datorită căreia natura se retrage pentru prima oara cu desăvârşire în ea însăşi, şi prin care devine evident că, primordial, natura este identică cu ceea ce recunoaşte a fi în noi elementul inteligent şi conştient".

Schelling a urzit faptele reale ale naturii într-o ţesătură artistică de gânduri, astfel încât toate fenomenele ei stăteau în faţa fanteziei sale creatoare ca un organism armonios ideal. El era animat de sentimentul că ideile care apar în fantezia lui ar fi şi adevăratele forţe creatoare ale fenomenelor naturii. La temelia naturii se află, aşadar, forţe spirituale; iar ceea ce se înfăţişează ochiului nostru ca şi cum ar fi mort, lipsit de viaţă, provine la origini din elementul spiritual. Dacă ne îndreptăm spiritul nostru asupra acestor lucruri, atunci eliberăm de fapt ideea, elementul spiritual al naturii. Astfel, în sensul lui Schelling, pentru om, obiectele naturii sunt de fapt relevaţii ale spiritului, dincolo de învelişul exterior al cărora, el se ascunde parcă. Ulterior, el îşi dezvăluie adevărata sa înfăţişare în propria noastră interioritate. Prin aceasta, omul află ce este spiritul, şi din această cauză îl poate regăsi ascuns şi în natură. Modul în care Schelling învie din nou, în sinea sa, natura ca spirit, este oarecum înrudit cu ceea ce crede Goethe că descoperă la artistul desăvârşit. Acesta procedează, după părerea lui Goethe, la producerea operelor de artă în creaţiile lui, la fel ca şi natura. În creaţia artiştilor am avea, aşadar, în faţa noastră acelaşi proces după care a fost creat şi ceea ce se află răspândit în faţa omului în natura exterioară. Ceea ce natura sustrage privirilor dinafară, i se înfăţişează omului în mod perceptibil în creaţia artistică. Natura îi arată omului numai operele sale terminate; cum a procedat aceasta pentru a-şi termina operele, trebuie să fie ghicit de om. Omul are în faţa lui creaturile, nu Creatorul. În cazul artistului conştientizăm în acelaşi timp atât creatorul cât şi creaţia rezultată. Însă Schelling vrea să pătrundă prin produsele naturii până la creaţia lor; el se transpune în lăuntrul naturii creatoare şi lasă creaţiile naturii să se

nască în sufletul său, la fel cum lasă şi artistul să se nască opera sa de artă. Ce sunt aşadar, după părerea lui Schelling, gândurile pe care le conţine concepţia sa asupra lumii? Sunt ideile spiritului creator al naturii. Ceea ce a premers obiectelor şi le-a creat, se iveşte în spiritul uman individual ca gând. Acest gând se comportă faţă de existenţa sa reală originară la fel cum se comportă şi imaginea amintirii unei trăiri faţă de trăirea respectivă. În acest fel, ştiinţa umană devine pentru Schelling o imagine amintită a arhetipurilor spirituale creatoare existente anterior obiectelor. Universul a fost creat de un spirit divin; la urmă, îi mai creează şi pe oameni, pentru a-şi forma din sufletele lor tot atâtea unelte cu ajutorul cărora îşi poate aminti de actul Creaţiei sale. Când Schelling se dăruieşte contemplării fenomenelor lumii, el nu se simte, aşadar, de loc o fiinţa izolată. El îşi apare lui însuşi ca o parte, ca un organ al forţelor creatoare ale Universului. Nu Schelling este cel care gândeşte, ci Spiritul lumii este cel ce gândeşte în el. Acest Spirit îşi contemplă, în Schelling, propria sa activitate creatoare.

În crearea unei opere de artă, Schelling vede o creaţie a Universului, în mic; în contemplarea meditativă a obiectelor, o amintire a creării lumii, în mare. În concepţia asupra lumii, în spiritul nostru se prezintă însăşi ideile aflate la temelia obiectelor, şi care le-au generat. Omul elimină din lume tot ceea ce spun simţurile despre ea şi reţine numai ceea ce este oferit de gândirea pură. În creaţie şi în savurarea operei de artă se realizează şi infiltrarea intimă a ideii cu ceea ce ne revelează simţurile. După părerea lui Schelling, natura, arta şi concepţia asupra lumii (filozofia) îşi stau una în faţa celeilalte în aşa fel încât natura oferă produsele ei exterioare, terminate, concepţia asupra lumii oferă ideile productive, iar arta le oferă pe amândouă într-o

conlucrare armonioasă. Activitatea artistică se află la mijloc, între natura creatoare care produce fără să ştie ceva despre ideile pe baza cărora creează, şi spiritul cugetător, care cunoaşte aceste idei, însă fără ca să poată crea obiectele cu ajutorul lor. Este ceea ce exprimă Schelling prin fraza: „Lumea ideală a artei şi lumea reală a obiectelor sunt aşadar produsele uneia şi aceleiaşi activităţi; din întâlnirea ambelor activităţi (conştiente şi inconştiente), *fără* conştienţă, rezultă lumea reală; *cu* conştienţă, lumea estetică. Lumea obiectivă este numai poezia originală, însă ne-conştientă, a spiritului, organul general al filozofiei – iar încoronarea întregului edificiu, este *filozofia artei*".

Activităţile spirituale ale omului: contemplarea meditativă a lumii şi creaţia artistică, nu îi par lui Schelling a fi numai activităţi individuale ale personalităţii izolate, ci, în acelaşi timp, dacă va fi înţeleasă semnificaţia lor supremă, fapta fiinţei primordiale, a Spiritului Universului. Schelling descrie prin fraze de-a dreptul ditirambice sentimentul ce se naşte în suflet când ajunge să sesizeze că viaţa sa nu este numai individuală, limitată la un singur punct al Universului, ci că activitatea lui este ceva general-spiritual. Când sufletul spune: Ştiu, recunosc, această afirmaţie înseamnă într-un sens mai înalt că Spiritul Universului îşi aminteşte de activitatea sa dinaintea existenţei obiectelor; iar atunci când sufletul produce o operă de artă, aceasta înseamnă că Spiritul Universului repetă în mic aceeaşi operaţie pe care a executat-o când a creat natura întreagă. „Aşadar, în om, sufletul nu este principiul individualităţii, ci acea parte a sa prin care el se înalţă deasupra oricărei egoităţi, prin care devine apt de sacrificarea propriului său sine, de iubire dezinteresată, dar şi de ceea ce este lucrul suprem, adică de intuirea şi recunoaşterea esenţei obiectelor, devenind, tocmai prin aceasta, capabil de a produce opere de artă.

Sufletul nu mai este preocupat de materie şi nici nu se mai află în contact nemijlocit cu ea, ci cu spiritul, în calitate de viaţă a obiectelor. Făcându-şi apariţia şi în trup, sufletul rămâne totuşi liber de trup, a cărui conştienţă pluteşte în el prin cele mai frumoase formaţiuni, doar ca un vis uşor, care nu-l deranjează. El nu este o însuşire, o capacitate sau ceva asemănător; *sufletul nu ştie, ci este însăşi ştiinţa; el nu este bun, ci însăşi bunătatea; şi nu este frumos cum poate fi şi trupul, ci este frumuseţea însăşi*" (Despre raportul artelor plastice cu natura).

O astfel de mentalitate aminteşte de mistica germană, care şi-a avut un reprezentant în *Jacob Böhme* (1575-1624). Aflându-se, cu scurte întreruperi, din 1806 până în 1841, la München, Schelling a avut relaţii foarte stimulatoare cu *Franz Benedikt Baader*, ale cărui idei filosofice evoluau cu totul pe urmele acelei învăţături mai vechi. De aici provine familiarizarea lui Schelling cu această mentalitate, aflată în întregime pe acelaşi punct de vedere la care ajunsese şi el cu gândirea sa. Citind pasajul citat mai sus din cuvântarea sa „Despre raportul artelor plastice cu natura", ţinută în anul 1807 la Academia Regală a Ştiinţelor din München, ne amintim de concepţia lui Jacob Böhme: „Când priveşti adâncimea, şi stelele, şi Pământul, iată că-l vezi pe Dumnezeul tău, iar tu trăieşti şi *te afli în acelaşi Dumnezeu*, şi acelaşi Dumnezeu te conduce şi pe tine, eşti creat *din acest* Dumnezeu şi trăieşti tot în El; întreaga ta ştiinţă se află în acest Dumnezeu; iar când vei muri, iată că vei fi înmormântat în acest Dumnezeu".

Pe măsură ce gândirea sa progresa, meditarea asupra lumii devenea pentru Schelling meditare asupra lui Dumnezeu, sau teosofie. El se afla deja cu totul pe terenul unei astfel de meditări asupra lui Dumnezeu, când, în 1809, şi-a editat ale sale „*Cercetări filosofice asupra esenţei*

libertății umane și a obiectelor aflate în legătură cu aceasta". Toate problemele legate de concepția asupra lumii îi apăreau acum într-o lumină nouă. Dacă toate lucrurile sunt de origine divină, atunci cum este totuși posibil ca în lume să existe răutatea, pentru că Dumnezeu nu poate fi decât bunătatea desăvârșită? Dacă sufletul omului se află în Dumnezeu, atunci cum este posibil ca el să urmărească totuși realizarea intereselor sale egoiste? Iar dacă cel ce acționează în lăuntrul meu este însuși Dumnezeu, atunci cum pot eu – care nu acționez ca ființă independentă – să fiu numit totuși liber?

Prin meditare asupra lui Dumnezeu, încearcă Schelling acum să răspundă acestor întrebări și nu prin meditare asupra lumii. Ar fi cu totul nepotrivit pentru Dumnezeu, dacă ar crea o lume cu ființe lipsite de independență, pe care, din această cauză, ar trebui să le călăuzească și să le ghideze fără întrerupere. Dumnezeu este desăvârșit numai dacă poate să creeze o lume întru totul asemănătoare în desăvârșire cu El. Un Dumnezeu care ar putea crea numai ființe mai puțin desăvârșite decât El însuși, ar fi El însuși nedesăvârșit. De aceea, Dumnezeu a creat prin oameni niște ființe care nu au nevoie de conducerea Lui, ci sunt și ele libere și independente ca și El. De aceea, o ființă ce provine din alta, nu este necesar să și depindă de ea. Pentru că nu constituie nici o contradicție faptul că fiul unui om este și el un om. După cum ochiul a cărui existență este posibilă numai în întregul organismului și totuși nu are, tocmai din această cauză, o viață proprie independentă pentru sine, la fel nici sufletul izolat care, cu toate că este cuprins în Dumnezeu, din această cauză însă nu este activ prin El, asemănător unei piese componente a unei mașini. „Dumnezeu nu este un Dumnezeu al morților, ci al celor vii. Nu se poate înțelege în ce măsură Ființa cea mai perfectă ar

avea plăcere faţă de o maşină, fie chiar şi dintre cele mai perfecte. Oricum ne-am imagina provenienţa unor fiinţe din Dumnezeu, aceasta nu poate fi niciodată ceva mecanic, o simplă acţionare sau aşezare într-un loc oarecare, în care caz ceea ce este acţionat nu este nimic în sine, neavând autonomie; la fel de puţin ar putea fi o emanaţie, în care caz ceea ce se revarsă ar rămâne acelaşi lucru cu elementul din care s-a revărsat, n-ar fi deci nimic propriu, de sine stătător. Succesiunea lucrurilor din Dumnezeu este o autorevelare a lui Dumnezeu. Însă Dumnezeu se poate revela sieşi numai în ceea ce îi este asemănător, în fiinţe libere, care acţionează din ele însele şi pentru a căror existenţă nu este alt temei decât Dumnezeu, fiinţe care sunt însă la fel ca Dumnezeu". Dacă Dumnezeu ar fi un Dumnezeu al celor lipsite de viaţă şi toate fenomenele lumii ar fi numai un mecanism ale cărui procese I-ar putea fi atribuite Lui, în calitate de cel ce acţionează şi de cauză primă, atunci nu ar trebui decât să se descrie activitatea lui Dumnezeu şi tot ce există în lume ar fi înţeles. Din Dumnezeu ar putea fi înţelese toate obiectele împreună cu acţiunea lor. Dar nu acesta este cazul. Lumea divină are independenţă. Dumnezeu a creat-o, însă ea are propria ei existenţă. Ca atare, ea este divină; însă calitatea ei divină se învederează în lăuntrul unei entităţi independente de Dumnezeu, în cadrul unei existenţe separate, nedivine. Aşa cum s-a născut lumina din întuneric, la fel a fost creată şi lumea divină din existenţa anterioară nedivină. Iar din nedivinitate se trage răutatea, de acolo provine egoismul. Aşadar, Dumnezeu nu are în puterea sa totalitatea fiinţelor; El le poate dărui lumina, însă ele însele se ridică din bezna nopţii. Ele sunt copiii acestei nopţi. Iar întunecimea din ele nu este supusă puterii lui Dumnezeu. Ele trebuie să se înalţe prin noapte spre lumină. Aceasta este libertatea lor. Se poate spune şi că lumea este de fapt opera lui Dumnezeu

care a creat-o din ceea ce este nedivin. Existenţa nedivină este deci prima, iar cea divină este abia a două existenţă.

Schelling a căutat mai întâi să descopere ideile cuprinse în toate lucrurile, deci esenţa lor divină. Prin aceasta, lumea întreagă s-a transformat pentru el într-o revelaţie a lui Dumnezeu. Însă, după aceea, el a trebuit să avanseze de la existenţa divină la cea nedivină, pentru a putea înţelege imperfecţiunea, răutatea şi egoismul. Întregul proces al evoluţiei lumii s-a transformat pentru el acum într-o învingere progresivă a nedivinului de către divin. Omul individual îşi trage originea din existenţa nedivină. El se înalţă prin efort pentru a ajunge la divinitate. Putem observa progresarea de la existenţa nedivină la cea divină şi în cursul istoriei. Existenţa nedivină era la origine dominantă în lume. În vechime, oamenii se lăsau în voia firii lor. Ei acţionau naiv din egoism. Cultura greacă se află pe acest teren. A fost epoca în care, deoarece omul vieţuia în alianţă cu natura sau – aşa cum spunea Schiller în lucrarea sa „Despre poezia naivă şi sentimentală"- era natura însăşi, el încă nici nu căuta natura. Odată cu creştinismul, această stare de nevinovăţie a omenirii dispare. Natura este privită acum ca fiind nedivină; răutatea este opusă Divinului, binelui. Christos apare pentru a lăsa să apară lumina Divinităţii în noaptea existenţei nedivine. Acesta este momentul în care „Pământul devine pentru a două oară pustiu şi gol"; momentul „naşterii Luminii superioare a spiritului" care „fusese prezentă în lume de la începutul existenţei ei, dar neînţeleasă de întunericul nedivin ce acţiona pentru sine; şi iată că lumina se revelează într-o formă limitată şi închisă, înfăţişându-se într-o întrupare de om pentru a se împotrivi răutăţii spirituale şi personale, dar şi spre a fi un mijlocitor în vederea restabilirii raportului dintre Creaţiune şi Dumnezeu pe treapta supremă. Căci

numai ceea ce este personal poate tămădui persoanele, iar Dumnezeu trebuie să devină om, pentru ca omul să vină din nou la Dumnezeu".

Spinozismul este o concepţie asupra lumii care caută în Dumnezeu *cauza* a tot ceea ce se întâmplă în Univers; acesta este motivul pentru care el derivă evenimentele pe baza unor legi imuabile şi veşnice, aşa cum decurg adevărurile matematicii din axiomele ei. Însă o astfel de concepţie asupra lumii nu era satisfăcătoare pentru Schelling. El credea, ca şi Spinoza, că toate fiinţele se află în Dumnezeu; însă după părerea sa, aceste fiinţe nu sunt determinate numai prin Dumnezeu, în ele se află şi elementul nedivin. Schelling îi reproşează lui Spinoza: „Lipsa de viaţă din sistemul său, lipsa de suflet a formei, insuficienţa noţiunilor şi a expresiilor folosite, asprimea neînduplecată a determinărilor, care se împacă de minune cu abordarea abstractă a desfăşurării cercetării şi a concluziilor trase". Din această cauză, Schelling considera „conceperea mecanică a naturii" propovăduită de Spinoza ca fiind absolut consecventă. Însă natura însăşi nu ar prezenta nicidecum această consecvenţă. „Natura întreagă ne spune că ea nu există nicidecum în virtutea vreunei necesităţi pur geometrice, că în ea nu se află numai raţiune pură, ci şi personalitate şi spirit; altfel, inteligenţa geometrică ce a dominat atât de mult timp ar fi pătruns-o de mult, iar idolul ei – legile veşnice şi generale ale naturii – ar fi trebuit să fie adeverit mai mult decât s-a întâmplat până acum, întrucât se vede silit zi de zi să recunoască tot mai mult relaţia iraţională a naturii cu sine însuşi". După cum omul nu este compus numai din raţiune şi intelect, ci mai reuneşte în sinea lui şi alte capacităţi şi forţe, la fel trebuie să fie cazul – crede Schelling – şi cu fiinţa primordială divină. Un Dumnezeu care este numai raţiune pură apare ca o

personificare a matematicii; dimpotrivă, un Dumnezeu care la crearea Universului nu poate proceda conform raţiunii pure, ci are de purtat neîncetate lupte cu ne-divinul, poate fi „privit ca o fiinţă cu totul personală, vie". Viaţa Lui are cea mai mare asemănare cu cea a omului. Aşa cum omul caută să învingă nedesăvârşirea în sinea lui, tinzând la realizarea unui ideal al perfecţiunii, la fel este prezentat un astfel de Dumnezeu, ca un veşnic luptător, a cărui activitate constă din învingerea progresivă a ne-divinului. Schelling îl compară pe Dumnezeul lui Spinoza cu „cele mai vechi imagini de divinităţi care, cu cât prezentau mai puţine trăsături vii – individuale, cu atât păreau mai enigmatice". Schelling îşi înzestrează Dumnezeul întotdeauna cu trăsături individuale. El îl descrie ca pe un om, când spune: „Dacă ne gândim la numeroasele grozăvii care există în natură şi în lumea spirituală precum şi la incomparabil mai multele lucruri înspăimântătoare care pare a ne fi ascunse de o mână binevoitoare, atunci nu ne putem îndoi că Divinitatea tronează de fapt asupra unei lumi de grozăvii, precum şi că Dumnezeu, prin ceea ce este ascuns prin El şi în El, ar putea fi numit, nu într-un sens impropriu, Înspăimântătorul, Îngrozitorul".

Un astfel de Dumnezeu, Schelling nu-l mai putea contempla aşa cum îl contemplase Spinoza pe al său. Un Dumnezeu care determină totul din El însuşi după legi raţionale, poate fi pătruns cu ajutorul raţiunii. Un Dumnezeu personificat, aşa cum şi-l imagina Schelling mai târziu, este incalculabil, pentru că nu acţionează exclusiv în conformitate cu legile raţiunii. Rezultatul unui calcul poate fi stabilit dinainte numai cu ajutorul gândirii, nu însă acela al acţiunii unui om! În cazul acestuia trebuie să aşteptăm pentru a vedea la ce acţiune se va hotărî la un anumit moment. Experienţa trebuie să se adauge cunoaşterii

raţionale. De aceea, pentru Schelling, ştiinţa raţională era insuficientă pentru intuirea lumii sau a lui Dumnezeu. Tot ceea ce era dobândit prin raţiune, el numeşte, în forma târzie a concepţiei sale despre lume, cunoaştere negativă, care trebuie să fie completată cu una pozitivă. Celui ce vrea să-L cunoască pe Dumnezeu nu-i este îngăduit să se bizuie numai pe concluziile raţionale necesare; el trebuie să se afunde cu întreaga sa personalitate în viaţa lui Dumnezeu. Atunci, *va afla* ceea ce nu-i poate fi oferit de nici un fel de concluzii, de nici o raţiune pură. Lumea nu este un efect necesar al cauzei divine, ci o faptă liberă a unui Dumnezeu personal. Ceea ce Schelling credea că *a cunoscut*, nu prin reflecţii raţionale, ci că *a intuit* a fi fapte libere, incalculabile ale lui Dumnezeu, a expus în scrierile sale: „Filozofia revelaţiei" şi „Filozofia mitologiei". Schelling n-a mai apucat să publice el însuşi aceste două lucrări; ele au constituit numai baza conferinţelor ţinute de el la Universitatea din Berlin, după ce fusese chemat în capitala prusiană de regele Friedrich Wilhelm al IV-lea. Cărţile respective au apărut abia după moartea lui Schelling (1854).

Prin astfel de concepţii, Schelling s-a dovedit a fi cel mai curajos şi mai îndrăzneţ dintre filozofii influenţaţi de Kant să adopte o concepţie idealistă asupra lumii. Filosofarea asupra obiectelor situate dincolo de ceea ce observă simţurile umane şi dincolo de ceea ce declară gândirea despre observaţiile făcute –, a fost părăsită, sub această influenţă. Se încerca mulţumirea cu ceea ce este oferit de observaţie şi gândire. Însă, în timp ce Kant a conchis din necesitatea unei astfel de resemnări că nu poate fi ştiut nimic despre ceea ce se află dincolo de domeniul simţurilor, neokantienii au declarat, dimpotrivă, că deoarece observaţia şi gândirea nu indică nici un fel de Divinitate suprasenzorială, înseamnă că Divinitatea sunt chiar ele. Iar

dintre cei care susţineau aşa ceva, Schelling era cel mai energic. Fichte a inclus totul în egoitate; Schelling a extins egoitatea dincolo de orice limite. El nu voia să demonstreze ca celălalt că egoitatea ar fi totul, ci invers: că totul este egoitate. Şi Schelling a avut în plus şi curajul de a declara că nu numai conţinutul în idei al Eului, ci şi întreaga personalitate spirituală a omului este de esenţă divină. El nu i-a atribuit numai raţiunii umane atributul de divin, ci a transformat şi conţinutul de viaţă al omului, trecându-l în categoria esenţei divine personale. *Antropomorfism* este denumită acea declaraţie asupra lumii care, plecând de la om, îşi imaginează că la temelia întregii desfăşurări a Universului se află o entitate care o conduce în acelaşi fel în care îşi conduce şi omul propriile sale acţiuni. Tot o explicare antropomorfă îi dă Universului şi acela care la temelia tuturor evenimentelor stabileşte existenţa unei raţiuni generale a Universului. Căci această raţiune *generală* a Universului nu este nimic altceva decât raţiunea umană, generalizată. Când Goethe spune că „Omul nu va înţelege niciodată cât este el de antropomorf", el se gândeşte că şi în cele mai simple afirmaţii pe care le facem în legătură cu natura este cuprins un antropomorfism ascuns. Când afirmăm că un corp se rostogoleşte mai departe pentru că a fost lovit de un alt corp, noi formăm o reprezentare din lăuntrul Eului nostru. Lovim un corp nemişcat şi el se îndepărtează rostogolindu-se. Când vedem că o bilă se mişcă spre o alta şi aceasta se pune apoi în mişcare, noi ne închipuim că prima bilă a izbit-o pe cea de a doua, în mod analog cu acţiunea de izbire pe care o exercităm noi înşine. Ernst Haeckel găseşte că dogma antropomorfă „compară crearea Universului şi conducerea lui de către Dumnezeu cu creaţiile artistice ale unui tehnician sau inginer de maşini inteligent, precum şi cu conducerea statului de către un

domnitor înţelept. Domnul Dumnezeu, în calitatea Lui de creator, susţinător şi conducător al lumii, este reprezentat, în timp ce gândeşte şi acţionează, cu totul asemănător omului". Schelling a avut curajul necesar afirmării unui antropomorfism cât se poate de consecvent. Până la urmă, el a declarat omul cu întregul său conţinut de viaţă, ca divinitate. Şi pentru că acestui conţinut de viaţă nu-i aparţine numai ceea ce este raţional, ci şi ceea ce este neraţional, Schelling a avut posibilitatea de a explica şi iraţionalul din lume. În acest scop, el a trebuit firește să completeze concepţia raţională cu o alta, care nu-şi are izvorul în gândire. Această concepţie – mai înaltă, după părerea lui – a numit-o „filosofie pozitivă". Ea „este filozofia propriu-zis liberă; cui nu-i trebuie, n-are decât să o ignore – las acest lucru la libera alegere a oricui; aş remarca numai atât că, dacă cineva doreşte, bunăoară, o evoluţie reală sau o creare liberă a lumii şi aşa mai departe, toate acestea le va putea obţine numai în cadrul unei astfel de filozofii. Dacă îi este suficientă filosofia raţională, şi nu mai pretinde nimic altceva în afara ei, atunci poate rămâne la ea, dar trebuie să renunţe la gândul de a vrea să aibă împreună cu filosofia raţională şi în cadrul ei, ceea ce aceasta pur şi simplu nu poate avea în sine, adică pe Dumnezeul adevărat şi evoluţia reală, precum şi o relaţie liberă a lui Dumnezeu cu lumea". Filosofia negativă „va rămâne în special filosofia pentru şcoli, cea pozitivă va rămâne pentru viaţă. Abia prin îmbinarea acestor două filosofii va rezulta iniţierea care poate fi pretinsă de la filozofie. După cum se ştie, în iniţierile eleusine se făcea deosebire între misteriile mici şi cele mari, cele mici fiind considerate ca fiind trepte pregătitoare ale celor mari… Filosofia pozitivă este urmarea necesară a filosofiei negative înţeleasă corect şi astfel se poate spune că în filosofia negativă sunt prăznuite misteriile cele mici, în

timp ce în filosofia pozitivă sunt prăznuite marile misterii ale filosofiei".

Dacă viaţa lăuntrică este declarată a fi divină, atunci oprirea preocupării la o parte a acestei vieţi lăuntrice apare ca o inconsecvenţă. Schelling nu a comis această inconsecvenţă. În clipa în care a spus: „a explica natura este identic cu a o crea", Schelling a dat sensul întregii sale concepţii despre viaţă. Dacă meditarea contemplativă asupra naturii este o repetare a creării sale, atunci caracterul fundamental al acestei creaţii trebuie să corespundă acţiunii umane: el trebuie să fie un act al libertăţii şi nu al necesităţii geometrice. Însă o creaţie liberă nici nu o putem recunoaşte cu ajutorul legilor raţiunii; ea trebuie să ni se *reveleze* prin alte mijloace.

Personalitatea umană individuală trăieşte în şi prin fiinţa spirituală primordială; totuşi, ea se află în posesia deplină a propriei sale libertăţi şi independenţe. Această reprezentare era considerată de Schelling a fi una dintre cele mai importante din cuprinsul concepţiei sale asupra lumii. Din cauza acestei reprezentări, el credea că poate vedea în direcţia idealistă a gândirii sale un progres, în comparaţie cu concepţiile anterioare; pentru că acestea din urmă, considerând că fiinţele individuale sunt fundamentate în Spiritul universal, le considerau şi determinate de acesta, răpindu-le libertatea şi independenţa. „Pentru că, până la descoperirea idealismului, noţiunea propriu-zisă a libertăţii lipsea din toate sistemele filozofice mai noi, atât din cea a lui Leibniz, cât şi din cea a lui Spinoza; iar o libertate cum fusese ea gândită de mulţi dintre noi – care se mai şi lăudau cu cea mai vie percepere a acesteia –, adică o libertate care, după dânşii, ar consta din dominaţia principiului inteligent asupra simţurilor şi poftelor, ar putea fi dedusă nu numai din nevoie, ci cu multă uşurinţă, şi poate şi mai precis, din

gândirea lui Spinoza". Un astfel de om care se gândea numai la o astfel de libertate şi care, cu ajutorul unor gânduri împrumutate din spinozism, încerca să producă împăcarea conştienţei religioase cu contemplarea gândită a lumii, a teologiei cu filozofia, a fost contemporanul lui Schelling, *Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher* (1768-1834). În lucrarea sa „Cuvântări despre religie, adresate necredincioşilor instruiţi", el a formulat în 1799 fraza următoare: „Jertfiţi cu venerație, împreună cu mine, o buclă de păr zeilor strămoşeşti, zeilor mani ai sfântului, excomunicatului *Spinoza*! El era pătruns de Spiritul suprem al Universului; infinitul era începutul şi sfârşitul său, Universul, singura şi eterna lui iubire; în nevinovăţie sfântă şi în adâncă umilinţă, el se oglindea pe sine în Universul veşnic, dar asista totodată şi la modul în care şi el era cea mai dragă oglindă a Universului". Pentru Schleiermacher, libertatea nu era însuşirea unei fiinţe de a-şi propune singură, într-o independenţă totală, direcţia evoluţiei şi ţinta vieţii sale. Ea este pentru el numai „dezvoltare în sine însuşi". Însă o fiinţă se poate dezvolta foarte bine din sine însăşi şi să rămână totuşi lipsită de libertate, într-un sens mai înalt. Când Fiinţa primordială a lumii a sădit în individualitatea izolată un anumit germene determinat – pe care aceasta îl dezvoltă –, atunci este trasată cu precizie calea care va trebui urmată de individualitatea respectivă; şi totuşi ea se dezvoltă numai din ea însăşi. O astfel de libertate, cum este gândită de Schleiermacher, poate fi deci uşor gândită într-o ordine universală necesară, în care toate desfăşurările au loc cu necesitate matematică. Acesta este de altfel şi motivul pentru care el poate spune: „Din această cauză libertatea merge tot atât de departe ca viaţa... *şi planta are libertatea ei*". Din cauza că Schleirmacher cunoştea libertatea numai în acest sens, el a şi putut căuta originea

religiei în sentimentul cel mai lipsit de libertate, în cel al „*dependenţei categorice*". Omul simte că trebuie să-şi raporteze existenţa la o altă fiinţă, la Dumnezeu. Conştienţa lui religioasă este ancorată în acest sentiment. Un sentiment ca atare este întotdeauna ceva ce trebuie să se asocieze cu altceva. El are numai o existenţă dobândită printr-o sursă secundară. Gândul, ideea, au o existenţă atât de independentă, încât Schelling putea afirma despre ele: „Gândurile sunt produse de suflet; însă gândul produs este o forţă independentă, acţionând în continuare pentru sine, ba prinzând chiar rădăcini atât de puternice în sufletul omenesc, încât biruie şi-şi supune lui propriul părinte". Din această cauză, cel ce încearcă să cuprindă în gânduri Fiinţa primordială divină, o preia în sinea lui şi o poartă în lăuntrul său ca pe o forţă de sine stătătoare. Acestei forţe de sine stătătoare i se poate asocia după aceea un sentiment, aşa cum contemplării unei frumoase opere de artă i se alătură un sentiment de satisfacţie. Însă Schleiermacher nu vrea să ia în stăpânire obiectul religiei, ci numai sentimentul de religiozitate. Obiectul religiei, adică pe Dumnezeu însuşi, îl lasă cu totul ne-determinat. Omul se simte dependent; însă nu cunoaşte entitatea de care depinde. Toate noţiunile pe care ni le plăsmuim despre Divinitate nu corespund esenţei supreme a acesteia. Din acest motiv Schleiermacher evită să discute concepte precise privind Divinitatea. El preferă reprezentarea cea mai goală de conţinut, cea mai ne-determinată. „Era religie, atunci când cei vechi considerau că orice formă specifică de viaţă cuprinsă în Universul întreg este opera unei divinităţi; modul de acţionare specific Universului era preluat de ei ca un sentiment anumit pe care-l desemnau ca atare". Din această cauză cuvintele fin nuanţate, rostite de Schleiermacher, despre esenţa nemuririi, indică totuşi ceva cu totul ne-determinat: „Ţelul şi

caracterul unei vieţi religioase este… nu imortalitatea în afara şi dincolo de timp, sau mai degrabă numai după acest timp, aflat însă totuşi în timp, ci imortalitatea pe care o putem avea în mod nemijlocit deja în viaţa aceasta temporală şi care este o sarcină în a cărei rezolvare ne aflăm mereu implicaţi. A deveni, în miezul vremelniciei, una cu infinitul şi a fi veşnic în fiecare clipă, aceasta este nemurirea propagată de religie". Dacă Schelling ar fi spus aşa ceva, am fi putut-o asocia cu o anumită reprezentare. Ar fi însemnat atunci că omul produce în sine gândul lui Dumnezeu. Aceasta nu este altceva decât aducerea aminte a lui Dumnezeu însuşi de propria sa fiinţă. Infinitul trăieşte, aşadar, în gândul de Dumnezeu al fiinţei individuale. El este prezent în ceea ce este mărginit. Acesta participă deci la însăşi existenţa infinitului. Însă pentru că Schleiermacher spune aceasta fără argumentările lui Schelling, afirmaţia lui rămâne cu totul în ceaţă. Ea exprimă numai sentimentul confuz că omul este dependent de ceva infinit. Teologia din Schleiermacher este ceea ce îl împiedică să păşească spre anumite reprezentări despre Fiinţa primordială a Universului. Schleiermacher ar vrea să înalţe religiozitatea, pioşenia, pe o treaptă mai înaltă, pentru că el este o personalitate de o rară profunzime a sufletului. Sentimentul religios trebuie să fie venerabil. Tot ceea ce spune Schleiermacher despre acest sentiment este formulat într-un mod distins. El a apărat o morală ce depăşea cu mult orice limite tradiţionale precum şi noţiunile morale sociale, ivită dintr-o hotărâre proprie, cum este cea care domină scrierea „Lucinda" a lui Schlegel; lui îi era permisă această încercare, pentru că era convins că omul poate fi cucernic chiar dacă înfăptuieşte în domeniul moralităţii cele mai cutezătoare acţiuni. El spunea: „Nu există nici un sentiment sănătos care să nu fie totodată şi pios". El înţelegea esenţa

pioşeniei. Lui Schleiermacher îi era cunoscut sentimentul descris de Goethe la o vârstă mai înaintată, în poezia sa „Trilogia pasiunii": „În puritatea lăuntricului nostru tălăzuieşte năzuinţa de a ne dărui voluntar şi din recunoştinţă unui ceva mai înalt, curat, necunoscut, descifrându-ne veşnicul nenumit; o numim *evlavie*": acest sentiment îl cunoştea Schleiermacher. Din această cauză, el ştia să descrie atât de bine *viaţa religioasă*. El nu vroia să cunoască obiectul dăruirii de sine. Orice fel de teologie îl poate determina în viziunea ei. Schleiermacher vroia să creeze o împărăţie a evlaviei, independentă de cunoaşterea Divinităţii. În acest sens el este un împăciuitor al credinţei cu cunoaşterea.

„În timpul mai nou, religia a restrâns din ce în ce mai mult răspândirea cultă a conţinutului ei, retrăgându-se în intensitatea *cucerniciei*, sau chiar a *simţirii* şi, deseori, într-un sentiment cu un conţinut foarte incomplet şi sterp". Aşa scria *Hegel* în prefaţa ediţiei a două a scrierii sale „Enciclopedia ştiinţelor filosofice" (1827); şi el continua: „Atât timp cât religia mai are un Crez, o învăţătură, o dogmatică, ea mai are ceea ce poate fi obiect de cercetare pentru filosofie, în care aceasta se va putea contopi ca atare cu religia. Acest fapt nu trebuie luat nici el în sensul raţiunii rele care separă, în care este încurcată religiozitatea modernă şi după care atât filosofia cât şi religia sunt reprezentate în aşa fel încât una o exclude pe cealaltă, sau că sunt în general aşa de diferite încât se mai leagă între ele numai din afară. Lucrurile stau până acum în aşa fel încât religia se poate descurca foarte bine fără filosofie, însă filosofia nu poate exista fără religie, ci mai degrabă o cuprinde în lăuntrul ei. Religia adevărată, religia spiritului, trebuie să aibă *un astfel de conţinut* (Credo); pentru că spiritul este esenţialmente conştienţă, şi prin aceasta face

parte din conţinutul devenit concret; *ca sentiment, spiritul este însuşi conţinutul ne-concretizat* şi numai pe treapta cea mai de jos a conştienţei, în forma de suflet, care este comună cu animalul. De abia *gândirea* transformă sufletul – cu care este dotat şi animalul – în spirit; iar filosofia este numai o conştienţă despre acel conţinut, despre spirit şi adevărul său, chiar şi în forma şi modalitatea acelei entităţi a sa care îl deosebeşte de animal *„şi o face să fie aptă pentru religie*". Întreaga fizionomie spirituală a lui *Georg Wilhelm Friedrich Hegel* (1770-1831), se înfăţişează minţii noastre, când auzim cuvinte ca cele de mai sus, prin care el voia să exprime clar că vede, în *gândirea* conştientă de sine, activitatea supremă a omului, adică acea activitate prin care numai el poate dobândi o atitudine faţă de problemele cele mai elevate. Sentimentul de dependenţă a omului faţă de Creatorul cucerniciei, luat în considerare de Schleiermacher, a fost declarat de Hegel ca fiind elementul cu adevărat animalic; şi el spunea în mod paradoxal: „Dacă acest sentiment al dependenţei ar constitui esenţa creştinismului, atunci câinele ar fi cel mai bun creştin". Hegel este o personalitate care trăieşte cu totul în elementul gândirii. „Din cauză că omul este o fiinţă cugetătoare, nici raţiunea umană sănătoasă, şi nici filosofia, nu ar permite nicicând să le fie luată posibilitatea de a se înălţa de la şi din concepţia empirică asupra lumii, la Dumnezeu. La temelia acestei înălţări nu se află nimic altceva decât *contemplarea meditativă – şi nu cea pur senzorială, animalică a Universului*". Ceea ce poate fi obţinut prin gândirea conştientă de sine este transformat de Hegel în conţinutul concepţiei asupra lumii. Căci ceea ce omul obţine pe altă cale decât prin această gândire conştientă de sine, nu poate fi altceva decât o treaptă pregătitoare a unei concepţii asupra lumii. „*Înălţarea* gândirii deasupra senzorialului, evoluţia

gândirii dincolo de finit, spre infinit, *saltul* ce a fost făcut prin întreruperea şirului senzorial al percepţiilor şi trecerea în suprasenzorial, toate aceste acţiuni reprezintă gândirea însăşi, această tranziţie este numai *gândire*. Dacă o astfel de tranziţie nu trebuie să fie parcursă, aceasta înseamnă că nici nu trebuie să se gândească. În realitate, animalele nu parcurg o astfel de tranziţie; *ele* rămân la perceperea şi contemplarea senzorială; din această cauză, animalele nu posedă nici un fel de religie". Ceea ce omul poate obţine din lucruri prin gândire reprezintă, aşadar, maximumul, disponibil pentru el, aflat în acestea. De aceea, el nu poate numi decât esenţa lor. Aşadar, pentru Hegel, gândul este esenţa lucrurilor. Orice reprezentări senzoriale, orice observare ştiinţifică a lumii şi a fenomenelor ei se rezumă în final numai la aceea că omul îşi face *gânduri* despre legătura dintre obiecte. Lucrarea lui Hegel începe acolo unde reprezentarea senzorială, observarea ştiinţifică, au ajuns la ţinta ei, la gând, aşa cum *trăieşte* el în conştienţa de sine. Cercetătorul ştiinţific, cercetează natura; Hegel cercetează spusele cercetătorului ştiinţific despre natură. Cercetătorul caută să reducă, prin modul său ştiinţific de a proceda, varietatea mare a fenomenelor naturii la o unitate; el explică un fenomen cu ajutorul altui fenomen, năzuind la realizarea unei ordini, a unei priviri organice de ansamblu asupra întregului, care se prezintă simţurilor sale ca o mulţime ne-ordonată. Hegel caută ordine şi privire de ansamblu armonioasă în rezultatele cercetătorului naturii. El adaugă ştiinţelor naturii, ştiinţa gândurilor despre natură. Toate gândurile pe care ni le facem despre lume formează în mod firesc un tot unitar, aşa cum şi natura este tot un întreg unitar. Cercetătorul ştiinţific îşi plămădeşte gândurile contemplând obiectele izolate; din acest motiv ele se prezintă în spiritul său mai întâi izolate, unul lângă altul.

Contemplându-le, înşiruite astfel unul lângă altul, ele se contopesc într-o unitate, în lăuntrul căreia fiecare în parte este o componentă. Această contopire a gândurilor într-o unitate vrea să fie filosofia lui Hegel. Pe cât de puţin crede cercetătorul care vrea să stabilească legile cerului înstelat că ar putea construi Cerul, cu aştrii săi, cu ajutorul acestor legi tot atât de puţin credea Hegel – care încerca să dezvăluie legăturile legice existente în lăuntrul lumii gândurilor – că ar putea descoperi, prin gândire, nişte legi ale ştiinţelor naturii, care pot fi stabilite numai prin observări experimentale. Oricât s-ar afirma că Hegel ar fi vrut să extragă din gândirea pură cunoaşterea nelimitată a întregului Univers, aceasta se datorează numai unei interpretări greşite naive a concepţiei sale. El a spus doar destul de clar, că „Ceea ce trebuie înţeles, este sarcina filosofiei; pentru că ceea ce este raţional, este şi real, iar ceea ce este adevărat este şi raţional. *Când filosofia îşi pictează cenuşiul ei în cenuşiu, atunci se poate presupune că o formă a vieţii a îmbătrânit...; bufniţa Minervei îşi ia zborul abia o dată cu instalarea amurgului*". Aceasta nu înseamnă nimic altceva decât că cunoştinţele reale trebuie să fie deja prezente atunci când vine cugetătorul să le lumineze din punctul său de vedere. Ca atare, să nu i se reproşeze lui Hegel că ar fi trebuit să deducă noi legi ale naturii din gândirea pură; pentru că el nu intenţiona deloc să facă aşa ceva. Nu, el nu voia nimic altceva decât să cuprindă într-o lumină filosofică suma legilor naturii cunoscute pe timpul său. Cercetătorului naturii nu-i cere nimeni să creeze bolta cerească, cu toate că se angajează în cercetarea ei; însă despre părerile lui Hegel se afirmă că ar fi sterile, pentru că el, care a meditat asupra legăturii dintre legile naturii, nu a procedat şi la crearea acestor legi.

Ultimul lucru la care ajunge omul, prin adâncirea sa în lucruri, este esenţa acestora. Cele mai înalte cunoştinţe la

care ajunge omul sunt în acelaşi timp esenţa cea mai adâncă a lucrurilor. Aşadar gândul care *trăieşte* în om este şi conţinutul obiectiv al lumii. Se poate spune: Gândul se află în lume mai întâi într-un mod inconştient; apoi este preluat de spiritul uman, el îşi apare lui însuşi în acesta. Aşa cum, atunci când îşi îndreaptă privirea asupra naturii, omul descoperă până la urmă gândul care îi face inteligibile întruchipările şi fenomenele naturii, tot aşa, şi atunci când poposeşte în sine însuşi, el găseşte şi aici, în ultimă instanţă, tot gândul. După cum esenţa naturii este constituită din gânduri, tot aşa gândul este esenţa proprie omului. Aşadar în conştienţa de sine a omului, gândul se vede pe sine însuşi. Esenţa lumii vine la ea însăşi. În celelalte creaturi ale naturii lucrează gândul; însă acolo acţiunea lui nu este îndreptată asupra lui însuşi, ci spre ceva din afara sa. De aceea, natura conţine gândul. Însă în omul care cugetă, gândul nu este numai cuprins; el nu acţionează pur şi simplu, ci această acţiune este îndreptată chiar asupra lui. Şi în natura exterioară are loc o trăire a gândului, însă acolo el se revarsă şi acţionează în altceva; în om, gândul trăieşte în el însuşi. În acest fel, întregul proces al Universului îi apare lui Hegel ca un proces al gândului. Şi toate evenimentele acestui proces se prezintă ca trepte pregătitoare ale evenimentului suprem posibil: adică cuprinderea prin gândire a gândului însuşi. Această întâmplare se desfăşoară în conştienţa de sine a omului. Aşadar gândul înaintează transformându-se treptat până la suprema sa formă de apariţie, în care el se înţelege pe sine însuşi.

Aşadar când privim un obiect oarecare al realităţii sau un fenomen, atunci în acest obiect sau fenomen va fi văzută întotdeauna o anumită formă de dezvoltare a gândului. Procesul de evoluţie al Universului este dezvoltarea progresivă a gândului. În afara treptei supreme a acestei

dezvoltări, toate celelalte stadii intermediare cuprind în ele o contradicţie. În ele se află *gând*, însă acesta conţine în sine mai mult decât ceea ce dă din el pe o astfel de treaptă inferioară. Din această cauză, el învinge această formă de întrupare contradictorie şi se îndreaptă în grabă spre o formă superioară, care-i corespunde mai mult. Deci ceea ce împinge înainte dezvoltarea gândului este contradicţia. Când cercetătorul naturii observă meditând lucrurile, el îşi formează în sinea lui noţiuni contradictorii despre acestea. Iar când, după aceea, cugetătorul filosof ia în stăpânire aceste gânduri dobândite din observarea naturii, el descoperă în aceste formaţiuni idei contradictorii. Însă tocmai această contradicţie face posibilă înjghebarea, din gândurile izolate, a unei construcţii de gânduri. Filosoful caută în gând ceea ce este contradictoriu. Şi este contradictoriu pentru că gândul trimite mereu la o treaptă mai înaltă a dezvoltării sale. Prin contradicţia pe care o cuprinde, fiecare gând indică un alt gând mai înalt, spre care se îndreaptă în decursul dezvoltării. Aşa, filosoful poate să înceapă cu cel mai simplu gând, care este cu desăvârşire gol de orice conţinut, cu fiinţarea abstractă. Datorită contradicţiei aflate în gândul însuşi, el este împins în afară spre o treaptă superioară şi mai puţin contradictorie, iar apoi tot mai departe, până când ajunge la stadiul suprem, la cel al gândului ce trăieşte în sine însuşi, şi care este manifestarea cea mai înaltă a spiritului.

Prin Hegel este exprimat caracterul fundamental al strădaniei mai noi în elaborarea concepţiei despre lume. Spiritul elen cunoaşte gândul ca percepţie, spiritul mai nou îl cunoaşte ca un produs propriu al sufletului. În timp ce îşi expune concepţia sa asupra lumii, Hegel urmăreşte gândind creaturile conştienţei de sine. La început, el are de-a face numai cu conştienţa de sine şi cu produsele sale. Însă, după

aceea, activitatea acestei conştienţe de sine se transformă în el în aşa fel, încât conştienţa de sine se simte legată de Spiritul Universului. Cugetătorul grec *contemplă* lumea, iar această *contemplare* îl lămureşte asupra esenţei lumii. Gânditorul mai nou din Hegel vrea să se adapteze lumii creatoare, vrea să se transpună în ea; el crede apoi că se descoperă pe sine însuşi în ea, şi permite să se exprime în el însuşi ceea ce spiritul lumii exprimă ca propria *sa* esenţă, în timp ce această esenţă a spiritului universal este prezentă, vie, în conştienţa de sine. Ceea ce este Platon pentru lumea greacă, este Hegel pentru lumea mai nouă. Platon îşi înalţă privirea lui contemplativă spre lumea ideilor şi lasă această privire contemplativă să prindă taina sufletului; Hegel lasă sufletul să se afunde în spiritul Universului, iar după ce s-a afundat, îl lasă să-şi desfăşoare viaţa sa lăuntrică. În acest fel, el *trăieşte* ca viaţă proprie ceea ce trăieşte spiritul lumii, în care s-a afundat.

Hegel şi-a îndreptat atenţia asupra spiritului uman în timpul activităţii sale supreme, adică atunci când gândeşte, încercând după aceea să arate sensul pe care îl are această activitate supremă în cadrul Universului întreg. Această activitate reprezintă evenimentul în timpul căruia Fiinţa primordială, revărsată în lumea întreagă, se regăseşte. Cele mai înalte realizări prin care se înfăptuieşte această regăsire, sunt: arta, religia şi filosofia. Gândul este prezent în opera naturii; însă el se află aici înstrăinat de el însuşi; el nu apare în forma sa primordială. Când privim un leu, acesta nu este desigur altceva decât întruparea gândului de „leu"; însă de astă dată nu este vorba de gândul de „leu", ci de fiinţa corporală; aceasta nu priveşte gândul. Numai dacă vreau s-o înţeleg, voi căuta gândul. O operă de artă care reprezintă un leu poartă numai în mod exterior ceea ce pot *înţelege* din fiinţa adevărată. Elementul trupesc este prezent numai

pentru a face să apară gândul. Omul creează opere de artă pentru ca ceea ce, de obicei, prinde din obiecte numai în gânduri, să aibă în faţa lui şi într-o vedere exterioară. În realitate, gândul, în forma sa caracteristică, poate apărea numai în conştienţa de sine a omului; ceea ce apare în realitate numai aici, omul îl imprimă în materia sensibilă, pentru a deveni aparent şi în ea. Când Goethe stătea în faţa capodoperelor greceşti, a simţit nevoia să remarce: „Aici există necesitate, aici există *Dumnezeu*". În limbajul lui Hegel – în care Dumnezeu este exprimat prin conţinutul de gânduri al lumii, El trăind în însăşi conştienţa de sine a omului –, aceasta ar însemna: „Din capodopere, omul este privit de revelaţiile supreme ale lumii, care-i sunt împărtăşite realmente numai în lăuntrul propriului său spirit". Filosofia cuprinde în sinele ei gândul în forma lui pură, în esenţa lui primordială. Forma supremă de apariţie pe care o poate adopta Fiinţa divină primordială, lumea gândurilor, este cuprinsă în filosofie. În sensul lui Hegel, s-ar putea spune că: „Dumnezeiască este lumea întreagă, adică plină de gânduri; însă, în filosofie, ceea ce este divin *apare* cu totul nemijlocit în divinitatea lui, pe când în alte apariţii adoptă forme ale ne-divinului". Între filosofie şi artă, se află religia, în care gândul încă nu trăieşte ca gând pur, ci ca imagine, ca simbol. Acesta este cazul şi în artă, dar aici imaginea este împrumutată de la vederea exteriorului; imaginile religiei sunt însă spiritualizate.

În comparaţie cu aceste forme supreme de apariţie ale gândului, toate celelalte manifestări umane ale vieţii sunt ca nişte trepte premergătoare imperfecte. Întreaga viaţa istorică a omenirii se compune din astfel de trepte premergătoare. Din această cauză, cel ce urmăreşte derularea exterioară a evenimentelor istorice va găsi câte ceva ce nu corespunde gândului pur, adică obiectului

raţiunii. Însă cel ce priveşte lucrurile mai adânc va vedea că în dezvoltarea istorică se realizează totuşi acţiunea gândului raţional. El se realizează numai într-un mod a cărui formă exterioară pare a fi nedivină. Din această cauză, se poate totuşi spune: „*Tot ce este adevărat este raţional*". Şi tocmai despre aceasta este vorba, ca în *totalitatea* istoriei să realizeze gândul, spiritul istoric al lumii. Individul izolat este numai o unealtă în vederea realizării scopurilor acestui spirit al lumii. Din cauza că Hegel recunoaşte în gând esenţa supremă a Universului, el pretinde şi de la individ ca el să se subordoneze gândului general ce acţionează în procesul evoluţiei Universului. Oamenii mari ai istoriei sunt aceia ale căror scopuri particulare conţin o esenţă identică cu voinţa spiritului Universului. Acest conţinut este adevărata lor forţă; el se află în instinctul general lipsit de conştienţă al oamenilor; aceştia sunt mânaţi lăuntric spre realizarea voinţei spiritului Universului, şi nu au o atitudine prin care să opună rezistenţă celui ce a preluat în propriul său interes realizarea unui astfel de scop. Popoarele se unesc mai degrabă în jurul stindardului unui astfel de om; el le indică şi realizează ceea ce este interesul lor imanent. Dacă aruncăm mai departe o privire asupra destinului acestor personalităţi de importanţă mondial-istorică, vom vedea că ei au avut norocul de a fi fost exponenţii realizării unui scop care era de fapt o treaptă în avansarea spiritului general. Faptul că raţiunea se foloseşte de asemenea unelte, îl putem considera un şiretlic al acesteia, care îi pune pe oameni să îi realizeze cu pasiune înfocată propriile ei scopuri, în timp ce ea se menţine nu numai nevătămată, dar chiar se şi evidenţiază. Particularul este de cele mai multe ori prea neînsemnat în comparaţie cu generalul: indivizii sunt sacrificaţi şi abandonaţi. Istoria lumii se prezintă ca lupta dintre indivizi, iar pe câmpul de bătălie al acestei ciudăţenii

lucrurile se desfăşoară în mod natural. Aşa cum în regnul animal păstrarea vieţii speciei este totodată scopul şi instinctul individului, astfel încât predomină raţiunea generală, iar indivizii cad, la fel se întâmplă şi în viaţa spirituală. Pasiunile se nimicesc reciproc; raţiunea singură veghează, îşi urmăreşte realizarea scopului ei şi până la urmă se impune. Individul poate să cuprindă Spiritul universal numai în contemplare, în gândirea sa. Dumnezeu este prezent cu totul în om numai prin contemplarea Universului. Când omul acţionează, când el intervine în viaţa activă, el este numai un mădular şi de aceea poate participa la raţiunea generală numai în calitatea lui de mădular. Din astfel de gânduri decurge şi teoria lui Hegel asupra statului. Când gândeşte, omul este singur; însă când acţionează, el este un membru al comunităţii. Ordinea raţională a comunităţii, gândul care o străbate, este *statul*. Pentru Hegel, individualitatea izolată ca atare are o valoare numai în măsura în care în ea se manifestă raţiunea generală, gândul. Pentru că gândul este esenţa lucrurilor. Un produs natural nu are puterea de a lăsa să apară în sine gândul în forma sa supremă; omul dispune de această forţă. Din această cauză, el îşi va împlini destinul numai când se face purtător al gândului. Deoarece statul este realizat, iar omul individual este numai mădular în cadrul acestuia, omul trebuie să servească statul şi nu statul pe om. „Când statul este confundat cu societatea burgheză, destinaţia lui fiind considerată garantarea siguranţei precum şi apărarea proprietăţii şi a libertăţii personale, interesul individului ca atare devine scopul ultim care determină asocierea, rezultând de aici că a fi membru al statului este ceva arbitrar. Însă statul se raportează cu totul diferit la individ; statul fiind spirit obiectiv, reiese că individul însuşi are obiectivitate, adevăr şi moralitate numai în calitatea lui de

membru al statului. Asocierea este conţinutul şi scopul adevărat al existenţei indivizilor, iar destinul lor este de a duce o viaţă colectivă; satisfacţia, acţiunea, modul lor de comportare în continuare, are ca punct de plecare şi rezultat această substanţialitate şi valabilitate generală". Şi cum stăm cu *libertatea* în cadrul unei astfel de concepţii asupra vieţii? Hegel nu admite acea noţiune a libertăţii care îi conferă personalităţii umane izolate un drept necondiţionat de a-ş hotărî singură, după bunul ei plac, ţinta şi scopul activităţii sale. Căci ce valoare ar avea în sine această personalitate izolată, dacă ţinta existenţei sale nu şi-ar extrage-o din lumea gândurilor raţionale, ci ar fixa-o în mod arbitrar? După părerea lui Hegel, tocmai aceasta ar constitui lipsa de libertate. Un astfel de individ nu ar corespunde fiinţei sale; ar fi nedesăvârşit. Un individ desăvârşit nu poate să vrea decât să-şi realizeze fiinţa proprie; iar capacitatea lui de a face acest lucru este libertatea lui. Însă această fiinţă a sa este întrupată în cadrul statului. Când omul acţionează în sensul statului, atunci el acţionează liber. „Statul în sine este de fapt unitatea morală, este realizarea desăvârşită a libertăţii şi este un scop absolut al raţiunii ca libertatea să fie adevărată. Statul este spiritul care se află şi se realizează în mod conştient în lume, în timp ce el se realizează numai ca o copie a sa, ca un spirit care doarme… Trecerea lui Dumnezeu în lume este ceea ce face ca statul să existe; iar temelia statului este forţa raţiunii realizate ca voinţă". Hegel nu este niciodată preocupat de lucruri ca atare, ci numai de conţinutul raţional de gânduri al acestora. Aşa cum Hegel căuta pretutindeni gândul în domeniul cercetării Universului, el vroia să ştie că şi viaţa este condusă din punctul de vedere al gândului. Din această cauză lupta el împotriva idealurilor confuze ale societăţii şi statului, situându-se pe poziţia apărătorului a ceea ce există realmente. Cel care se pasionează pentru un ideal confuz al

viitorului crede, după părerea lui Hegel, că raţiunea generală l-ar fi aşteptat pe el pentru a-şi face apariţia. Unui astfel de om ar trebui să i se explice în mod limpede că în orice lucru real există raţiune. Pe profesorul Jacob Friederich Fries – căruia îi fusese coleg la Jena şi urmaş la catedră la Heidelberg – Hegel l-a denumit „Comandatul suprem al marii superficialităţi", pentru că acesta a vrut să formuleze un astfel de ideal al viitorului din „terciul sentimentalismelor".

Apărarea atotcuprinzătoare a ceea ce există în realitate i-a atras lui Hegel reproşuri grele chiar şi din partea celor care priveau cu prietenie direcţia ideilor sale. Referindu-se la aceasta, *Johann Eduard Erdmann*, un discipol de-al lui Hegel, scria: „Preponderenţa categorică conferită, mai ales pe la mijlocul anilor douăzeci, filosofiei hegeliene în comparaţie cu toate celelalte sisteme filosofice contemporane, îşi are originea în faptul că liniştii momentane, – care a urmat luptelor violente din domeniile politic, religios şi politic-bisericesc – îi corespundea o filosofie pe care, inamicii denigrând-o şi prietenii ei lăudând-o, au denumit-o „Filosofia restaurării". Ea merită acest nume într-o măsură mult mai mare, decât au crezut cei ce l-au inventat".

Nu trebuie însă trecut cu vederea nici faptul că, tocmai datorită simţului realităţii, Hegel a creat o concepţie extrem de prietenoasă faţă de viaţă. Schelling a vrut să creeze prin opera sa „Filosofia revelării" o concepţie asupra vieţii. Însă cât sunt de străine noţiunile sale despre contemplarea Divinităţii, în comparaţie cu viaţa nemijlocit reală. O astfel de concepţie poate avea o oarecare valoare numai pentru acele momente festive ale vieţii în care, retrăgându-se din cotidian, omul se dăruieşte stărilor sufleteşti cele mai elevate; momente în care el nu mai execută nici un fel de slujbă lumească, ci săvârşeşte numai slujba divină. Hegel,

dimpotrivă, a vrut să-l pătrundă pe om cu sentimentul că şi în realitatea cotidiană el slujeşte divinului general. La Hegel, elementul divin ajunge parcă şi în jos, până în cele mai mici obiecte, pe când la Schelling, el se retrage în cele mai înalte regiuni ale existenţei. Pentru că *iubea* viaţa şi realitatea, Hegel a căutat să le reprezinte pe cât posibil de raţional. El voia ca omul să facă cu raţiune fiecare pas. În fond el nu subaprecia personalitatea izolată, ceea ce rezultă din afirmaţii ca: „Ceea ce este mai concret şi mai *subiectiv* este şi cel mai bogat, iar ceea ce se retrage în cea mai simplă adâncime este şi ceea ce este mai puternic şi mai cuprinzător. Piscul cel mai înalt şi ascuţit este *personalitatea pură*, care numai prin dialectica absolută, care este natura ei, *păstrează totul în sine*, pentru că devine cea mai liberă, cea mai simplă, ceea ce este prima ne-mijlocire şi generalizare. Însă, pentru a deveni „*personalitate pură*", individul trebuie să pătrundă şi cu întreg elementul raţional pe care să-l facă sinea sa proprie, căci „personalitatea pură" este totodată şi treapta cea mai înaltă pe care o poate atinge omul prin dezvoltare, pentru că el nu o primeşte nicidecum de la natură. Când omul s-a înălţat până la această treaptă, i se potriveşte vorba hegeliană: „Faptul că omul ştie de existenţa lui Dumnezeu este, după comunitatea esenţială, o cunoaştere comună, adică omul ştie despre Dumnezeu numai în măsura în care şi Dumnezeul din om are cunoştinţă de propria lui existenţă: această cunoaştere este conştienţă de sine a lui Dumnezeu însă tot aşa şi o cunoaştere a lui Dumnezeu de către om, *şi această cunoaştere a lui Dumnezeu de către om este cunoaşterea omului de către Dumnezeu. Spiritul omului prin care ştie de Dumnezeu, nu este altceva decât însuşi spiritul lui Dumnezeu*". Numai un om în care este realizat aşa ceva merită – conform părerii lui Hegel –, în sensul cel mai înalt al

cuvântului, numele de personalitate. Pentru că la dânsul raţiunea coincide cu individualitatea; el îl realizează în sinea lui pe Dumnezeu, căruia îi dăruieşte, prin conştienţa sa, organul necesar propriei Sale contemplări. Toate gândurile ar rămâne nişte plăsmuiri abstracte, ne-conştiente, ideale, dacă n-ar dobândi în om adevărul lor viu. Fără om, Dumnezeu, în toată perfecţiunea lui supremă, ar fi inexistent. El ar fi entitatea primordială neterminată a Universului, şi n-ar şti nimic despre El însuşi. Hegel l-a prezentat pe acest Dumnezeu înainte de realizarea sa în viaţă. Conţinutul acestei prezentări îl alcătuieşte logica. Ea este o clădire construită din gânduri mute, rigide, neînsufleţite. Chiar şi Hegel spune despre logică că este „Împărăţia umbrelor". Ea trebuie să arate, într-o oarecare măsură, cum este Dumnezeu în fiinţa Lui veşnică cea mai intimă, înainte de crearea naturii şi a spiritului finit. Însă deoarece contemplarea de sine aparţine în mod necesar fiinţei lui Dumnezeu, conţinutul logicii este încă Dumnezeul mort, care cere dobândirea existenţei. În realitate, această împărăţie a adevărului abstract şi pur nu există nicăieri; numai intelectul nostru îl poate separa de domeniul realităţii vii. După părerea lui Hegel, nu există nicăieri o fiinţă primordială terminată, ci numai una aflată într-o veşnică evoluţie, în *devenire* permanentă. Această fiinţă veşnică este „adevărul real veşnic, în care raţiunea permanent activă este liberă prin ea însăşi şi pentru care necesitatea, natura şi istoria îi servesc numai revelării ei, sunt numai vase ale cinstirii ei". Felul cum se cuprinde lumea gândurilor omului pe sine, aceasta vroia Hegel să descrie. Într-o altă formă, el a exprimat concepţia lui Goethe: „Când natura sănătoasă a omului acţionează ca un întreg, când el se simte în lume ca într-un întreg moral, frumos, demn şi valoros, când tihna armonioasă îi oferă o încântare

liberă, pură, atunci Universul, dacă s-ar putea simţi pe sine însuşi, ajuns la ţelul său, ar chiui de bucurie şi şi-ar admira culmea propriei sale deveniri şi fiinţe". Transpus în limbajul lui Hegel, aceasta ar însemna: Când, prin gândire, omul îşi trăieşte propria sa esenţă, acest act nu are numai o importanţă personală, individuală, ci una universală; fiinţa Universului îşi atinge, în cunoaşterea de sine a omului, culmea cunoaşterii sale, desăvârşirea sa, fără de care ea ar rămâne doar un fragment.

Reprezentarea hegeliană a cunoaşterii nu o interpretează pe aceasta ca fiind o cuprindere mintală a unui conţinut care ar exista fără aceasta, finită undeva în lume, şi nici ca o activitate care creează *reproduceri* ale întâmplării reale. Ceea ce – în sensul lui Hegel – este creat prin cunoaşterea cu ajutorul gândirii, nu există nicăieri în lume, decât numai în cunoaştere. Aşa cum planta produce, pe o anumită treaptă a dezvoltării sale, floarea, la fel produce şi Universul conţinutul cunoaşterii umane. Şi pe cât de puţin există floarea *înainte* de ivirea ei, tot pe atât de puţin există anterior şi conţinutul în gânduri al lumii, care apare în spiritul uman. O concepţie asupra lumii care consideră că în cunoaştere ar urma să se nască numai reproduceri ale unor conţinuturi deja existente, îl transformă pe om într-un spectacol leneş al lumii, care ar fi complet terminată şi fără contribuţia lui. Hegel îl transformă pe om, dimpotrivă, într-un colaborator activ la întâmplările lumii, căreia, fără prezenţa lui, i-ar lipsi vârful.

Franz Grillparzer a caracterizat în felul său, printr-o expresie semnificativă, părerea lui Hegel despre raportul gândirii cu Universul:

Poate că, profetic, gândirea cea *divină* pe noi tu ne înveţi.

Însă pe cea *umană*, prietene, chiar o nimiceşti.

Prin gândirea umană, poetul înţelege ceea ce îşi presupune conţinutul existând de-a gata în lume, şi care nu vrea să fie nimic altceva decât reproducerea acesteia. Pentru Hegel, această expresie nu este o mustrare. Pentru că – după părerea lui – această gândire asupra unui alt lucru nu este încă gândirea supremă, gândirea cea mai desăvârşită. Când se meditează asupra unui obiect al naturii, este căutată o noţiune care „coincide" cu obiectul său exterior. Atunci, prin gândul format, se înţelege ce este obiectul exterior. De fapt, este vorba de două lucruri: gândul şi obiectul. Dacă vrem să ne urcăm însă până la punctul de vedere cel mai înalt la care poate ajunge omul, atunci nu trebuie să ne temem să întrebăm şi ce este gândul ca atare. Pentru a răspunde la această întrebare nu avem decât iarăşi numai gândul. Aşadar, în cunoaşterea supremă, gândul se cuprinde pe el însuşi. El nu mai caută coincidenţa sa cu altceva din afara lui; el are de lucru numai cu el însuşi. Această gândire care nu se mai sprijină pe ceva exterior îi pare lui Grillparzer a fi un distrugător al gândirii, care oferă informaţii în legătură cu diferitele obiecte ale realităţii senzoriale şi spirituale, extinse în timp şi spaţiu. Însă pe cât de puţin nimiceşte pictorul natura când îi redă liniile şi culorile pe pânză, tot pe-atât de puţin distruge gânditorul ideile cuprinse în natură când le exprimă în puritatea lor spirituală. Este uimitor că tocmai în gândire se doreşte a se vedea un element duşmănos realităţii din cauză că face abstracţie de bogăţia conţinutului senzorial. Oare pictorul nu face abstracţie de restul însuşirilor unui obiect când redă numai culoarea, forma şi linia lui? Hegel a anulat toate obiecţiile de acest fel printr-o glumă nostimă: Dacă fiinţa primordială aflată în activitate în lume „alunecă de pe solul pe care se plimbă şi cade în apă, ea se transformă într-un peşte, în ceva organic, ceva viu. Dacă alunecă însă tot aşa şi cade *în*

gândirea pură – căci nici gândirea pură, după cum se afirmă, n-ar fi terenul ei propriu –, atunci, făcând o tumbă şi căzând bâldâbâc acolo, ea trebuie să se transforme în ceva rău, finit, despre care trebuie, de fapt, să ne fie ruşine să vorbim, dacă lucrul nu s-ar întâmpla în interes de serviciu şi pentru că nu se poate nega că şi în această întâmplare există o anumită logică. Apa este un element atât de rece şi de rău, şi totuşi viaţa se simte aşa de bine în ea. Să fie oare gândirea un element cu mult mai rău? Trebuie oare să se simtă Absolutul chiar rău în gândire şi să se comporte el oare rău acolo?"

Se vorbeşte în sensul lui Hegel când se afirmă că Fiinţa primordială ar fi creat natura inferioară şi omul; ajunsă până la acest punct, ea s-ar fi resemnat, lăsându-i omului grija de a mai adăuga lumii exterioare şi lui însuşi şi gândurile asupra lucrurilor. În acest fel, Fiinţa primordială creează, *în colaborare cu omul, întregul conţinut al lumii*. Omul este coautor al existenţei generale, şi nu spectator leneş sau rumegător cunoscător a ceea ce ar exista şi fără existenţa sa.

Ceea ce omul este în existenţa lui cea mai lăuntrică, el nu o datorează altcuiva decât lui însuşi. Din această cauză, Hegel nu consideră nici libertatea ca fiind un dar divin, aşezat odată pentru totdeauna în leagănul omului, ci ca un rezultat la care omul ajunge treptat prin el însuşi, în decursul dezvoltării sale. De la viaţa în lumea exterioară, de la satisfacerea necesităţilor sale prin existenţa sa pur senzorială, el se înalţă la înţelegerea fiinţei sale spirituale, a propriei sale lumi interioare. În acest fel, el devine independent de lumea exterioară; el îşi urmează propria sa entitate interioară. Spiritul poporului conţine necesitatea existenţei sale naturale şi, în ceea ce priveşte moravurile sale, se simte cu totul dependent de ceea ce, în afara datinilor, obiceiurilor omului individual, este concepţie

morală. Însă treptat, prin luptă neîncetată, personalitatea se eliberează de lumea concepţiei morale inferioare aflate în lumea exterioară şi ea pătrunde în interioritatea sa, prin aceea că recunoaşte că îşi poate dezvolta şi da, din propriul său spirit, concepţii şi prescripţii morale. Omul se înalţă la intuirea Fiinţei primordiale care acţionează înlăuntrul său şi care este totodată şi izvorul moralităţii sale. Poruncile sale morale, omul nu le mai caută în lumea exterioară, ci în sufletul său propriu, devenind astfel dependent numai de sine însuşi (pag. 552 din „Enciclopedia ştiinţelor filosofice" a lui Hegel). Această independenţă, respectiv libertate, nu i-a revenit deci omului dinainte, ci a fost dobândită în decursul dezvoltării sale istorice. *Istoria lumii este progresul omenirii în conştienţa libertăţii sale*.

Datorită faptului că în manifestările supreme ale spiritului uman Hegel vede fenomenele în care Fiinţa primordială a lumii îşi află încheierea evoluţiei sale, a *devenirii* sale, toate celelalte fenomene devin pentru el trepte pregătitoare ale culmii supreme; iar culmea însăşi apare ca *ţinta* spre care tind toate celelalte. Această reprezentare despre finalitatea din Univers este altceva decât cea care îşi imaginează creaţia şi conducerea lumii ca operă a unui tehnician sau constructor de maşini foarte inteligent, care a produs toate obiectele potrivit unor scopuri utile. O astfel de teorie a utilităţii a fost respinsă categoric de Goethe. El îi spunea, la 20 februarie 1831, lui Eckermann: Omul „nu omite să-şi transfere părerile sale obişnuite din viaţa cotidiană şi în ştiinţă, căutând şi în examinarea părţilor izolate ale unei fiinţe organice, scopul şi utilitatea lor. Acest lucru poate merge un timp şi poate da rezultate temporare şi în ştiinţă; numai că destul de repede se va ciocni de fenomene pe care nu le va putea rezolva cu o mentalitate atât de simplistă, şi în care fără o mentalitate

superioară, se va încurca în tot felul de contradicţii. Astfel de propovăduitori ai utilităţii afirmă desigur: boul are coarne pentru a se apăra cu ele. Eu însă întreb: de ce nu are coarne şi oaia? Iar dacă unele le au, de ce îi sunt înfăşurate în jurul urechilor, astfel că nu-i folosesc la nimic? Are însă un înţeles cu totul diferit, când spun: Boul se apără cu coarnele, pentru că le are. Întrebarea, *de ce?*, pusă în legătură cu această afirmaţie, este absolut neştiinţifică. Ceva mai departe se ajunge cu întrebarea: *cum?* Căci dacă întreb: Cum are boul coarne?, răspunsul la întrebarea aceasta mă va îndemna să iau în consideraţie organismul boului, ceea ce mă va lămuri totodată de ce leul nu are şi nu poate avea coarne. Cu toate acestea, în alt sens, Goethe sesizează în natura întreagă o organizare orientată şi care îşi atinge ţinta urmărită prin crearea omului, şi care îşi dirijează aşadar lucrările în aşa fel, încât până la urmă acesta îşi împlineşte vocaţia sa. Putem citi în acest sens în al său „Winckelmann": „Căci la ce serveşte întreaga bogăţie de sori şi planete şi de luni, stele şi căi lactee, de comete şi nebuloase, de foste lumi şi de lumi în devenire, dacă în final un om fericit nu se bucură… de existenţa sa?". Goethe este convins şi de faptul că esenţa tuturor fenomenelor iese la iveală ca adevăr în şi prin om. Scopul acestei concepţii despre lume este de a înţelege că totul în lume este construit în aşa fel, încât omul să aibă o sarcină demnă de el, pe care s-o poată rezolva. Ceea ce este pus de Hegel la sfârşitul cărţii sale „Filosofia naturii", sună ca o justificare filosofică a maximelor lui Goethe când afirmă că „Natura s-a desăvârşit prin tot ceea ce este viu; şi şi-a dobândit pacea prin aceea că s-a metamorfozat în ceva mai perfect. În felul acesta a apărut spiritul din natură. Ţinta naturii este de a se ucide pe sine însăşi şi de a-şi străpunge coaja ei nemijlocită, senzorială; de a arde ca pasărea Phoenix, pentru ca apoi, întinerită, să renască din această

exterioritate ca spirit. Natura s-a metamorfozat în altceva, pentru a se recunoaşte din nou ca idee şi spre a se împăca cu ea însăşi…. Ca scop al naturii, el (spiritul) există tocmai de aceea *înaintea* ei, ea s-a născut din el". Această concepţie asupra lumii a putut să-l plaseze pe om atât de sus, pentru că ea lasă să se realizeze în el ceea ce se află la bază ca forţă primordială, ca fiinţă primordială a întregului Univers; ceea ce îşi pregăteşte realizarea sa prin urcarea tuturor treptelor reprezentate de toate celelalte fenomene, dar care este atinsă abia prin ivirea omului. Printr-o astfel de reprezentare, Goethe şi Hegel sunt în deplin acord unul cu celălalt. Ceea ce a dobândit Goethe prin intuirea naturii şi a spiritului este exprimat de Hegel pe baza *gândirii luminoase, pure, ce vieţuieşte în conştienţa de sine*.

Ceea ce a întreprins Goethe cu fenomene izolate ale naturii, de a le explica prin *devenirea*, prin *evoluţia* lor, a fost aplicat de Hegel întregului cosmos. Goethe pretinde de la cei ce vor să înţeleagă esenţa organismului vegetal: „Contemplaţi, în *devenire*, modul în care planta, condusă din treaptă în treaptă, formează pe rând florile şi fructul". Hegel vrea să înţeleagă toate fenomenele Universului prin succesiunea de trepte ale devenirii lui, de la cea mai simplă şi confuză activitate a materiei inerte până sus, la spiritul conştient de sine. Iar în spiritul conştient de sine Hegel sesizează revelarea Fiinţei primordiale a Universului.

CONCEPȚII REACȚIONARE ASUPRA LUMII

„Mugurul dispare odată cu ivirea florii şi s-ar putea spune că mugurul este contestat de floare; la fel, apariţia fructului pune floarea în situaţia unei existenţe false a plantei, adevărul fructului înlocuind adevărul florii. Aceste forme de existenţă nu numai că diferă între ele, ci se exclud reciproc, fiind incompatibile. Însă natura lor alunecătoare le conferă calitatea de momente ale unităţii organice în cadrul căreia ele nu numai că nu se combat reciproc, ci sunt la fel de necesare şi abia egalitatea acestor necesităţi constituie viaţa întregului". În aceste cuvinte ale lui Hegel este exprimată una din principalele trăsături caracteristice ale reprezentărilor sale. El era ferm convins că obiectele realităţii poartă contradicţia în ele însele şi că tocmai în aceasta se află impulsul pentru devenirea lor, pentru mişcarea lor vie în vederea încercării continui de a depăşi această contradicţie. Floarea nu ar deveni niciodată fruct, dacă n-ar purta în sinea ei contradicţia. Ea n-ar avea atunci nici un prilej de a evada din existenţa ei lipsită de contradicţii. Dintr-o atitudine de gânditor exact opusă a pornit *Johann Friedrich Herbart* (1776-1841). Hegel este un cugetător pătrunzător, însă totodată şi un spirit însetat de adevăr. El ar vrea să aibă numai gânduri care au absorbit în ele conţinutul bogat, saturat al lumii. Din această cauză gândurile sale trebuiau să se afle într-o curgere veşnică, într-o evoluţie permanentă, într-un progres plin de contradicţii, aşa cum este şi realitatea însăşi. Herbart este însă un gânditor cu totul abstract; el nu caută să pătrundă lucrurile, ci le examinează din punctul său de vedere abstract. Pe gânditorul pur logic îl deranjează contradicţia; el cere noţiuni clare, capabile de a coexista paşnic între ele. O noţiune nu are voie să prejudicieze o alta. În faţa unei

realităţi plină de contradicţii, cugetătorul se vede într-o situaţie aparte. Noţiunile furnizate de realitate nu-l satisfac. Ele se lovesc de stringenţa logicii sale. Acest sentiment de insatisfacţie devine punctul de plecare al formulării concepţiei lui Herbart asupra lumii. El îşi spune: „Dacă realitatea din faţa simţurilor şi spiritului meu îmi furnizează noţiuni contradictorii, atunci ea nu poate fi cea adevărată, de care este însetată gândirea mea". De aici ia naştere sarcina ei. Realitatea contradictorie nu este o fiinţare reală, ci numai o aparenţă. Prin această concepţie, Herbart se asociază până la un anumit punct cu Kant. Însă în timp ce Kant declară fiinţarea adevărată drept ceva inaccesibil cunoaşterii prin gândire, Herbart crede dimpotrivă că ar putea avansa de la aparenţă la fiinţarea reală tocmai prin aceea că prelucrează noţiunile contradictorii ale aparenţei, transformându-le în noţiuni lipsite de contradicţii. După cum fumul indică focul, la fel şi aparenţa indică fiinţarea reală care-i stă la temelie. Dacă din imaginea cosmică plină de contradicţii, oferită simţurilor şi spiritului nostru, elaborăm prin gândirea logică o imagine a Cosmosului lipsită de contradicţii, atunci în această imagine avem ceea ce căutăm. De fapt, ea *nu ne apare* într-o astfel de lipsă de contradicţii; însă, dincolo de ceea ce ni se arată, se află realitatea adevărată. Aşadar Herbart nu porneşte de la înţelegerea nemijlocită a realităţii, ci el creează o altă realitate, prin care abia prima urmează să devină explicabilă. În acest fel el ajunge la un sistem de gânduri abstract care, în comparaţie cu realitatea plină şi bogată, pare a fi destul de incomplet. Realitatea adevărată nu poate fi o unitate, căci una ca aceasta ar trebui să cuprindă în sine infinita diversitate a obiectelor şi proceselor reale, cu toate contradicţiile lor lăuntrice. În acest caz, realitatea ar trebui să fie compusă dintr-o mulţime de existenţe simple, încremenite, veşnic constante, în care

nu există nici devenire, nici dezvoltare. Numai o esenţă simplă, care-şi păstrează caracteristicile permanent nemodificate, este lipsită de contradicţii. O existenţă aflată în dezvoltare este într-o clipă altceva decât în altă clipă, adică, contrazice într-un moment însuşirea pe care o are în alt moment. Lumea adevărată se compune aşadar din mulţimea unor esenţe simple, ce nu se modifică nicicând. Iar ceea ce este perceput de noi nu sunt aceste esenţe simple, ci numai relaţiile reciproce dintre ele. Aceste relaţii n-au nimic comun cu fiinţele adevărate. Când o fiinţă simplă intră în relaţie cu alta, prin aceasta, nici una dintre ele nu se modifică; eu percep însă numai rezultatul interacţiunii dintre ele. Realitatea noastră este suma interacţiunii dintre fiinţele adevărate. Când o fiinţă iese din relaţia cu altă fiinţă şi intră în relaţie cu o a treia, atunci s-a întâmplat ceva, fără ca prin acest ceva să fi fost afectată fiinţarea însăşi a fiinţei respective. Ceea ce noi conştientizăm este evenimentul. Este realitatea noastră aparentă, plină de contradicţii. Este interesant modul în care îşi reprezintă Herbart, pe baza acestei concepţii personale, viaţa sufletului. Sufletul este la fel ca toate celelalte esenţe adevărate, simplu şi în sine invariabil. El intră însă în interacţiune cu alte esenţe existente. Expresia acestor interacţiuni este viaţa reprezentărilor. Tot ceea ce se desfăşoară în noi: reprezentare, simţire, voinţă, este un joc al interacţiunii sufletului cu restul lumii esenţelor simple. După cum se vede, viaţa sufletească este transformată în acest fel într-o aparenţă de interacţiuni la care participă existenţa simplă a sufletului în lume. Herbart este un cap de matematician. În fond, întreaga lui concepţie asupra lumii s-a născut din reprezentări matematice. Un număr nu se modifică dacă devine termenul unei operaţiuni matematice. Numărul trei rămâne trei, indiferent că este adunat cu patru, sau că este

scăzut din şapte. Aşa cum stau numerele înlăuntrul operaţiunilor de calcul, la fel stau şi fiinţele simple în lăuntrul interacţiunilor ce se formează între ele. Din acest motiv chiar şi psihologia devine pentru Herbart un exemplu de calcul. El încearcă să aplice matematica şi în psihologie. El calculează matematic modul cum se condiţionează reciproc reprezentările, felul interacţiunii dintre ele, precum şi rezultatele acestei interacţiuni. Pentru dânsul, „Eul" nu este entitatea spirituală pe care o cuprindem în conştienţa noastră de sine, ci rezultatul interacţiunii tuturor reprezentărilor, şi prin aceasta nimic altceva decât tot o sumă, o expresie supremă a interacţiunilor. Noi nu ştim nimic despre entitatea simplă aflată la temelia vieţii noastre sufleteşti, însă cu atât mai mult ne devin evidente interacţiunile sale neîntrerupte cu alte entităţi. În acest joc al interacţiunii este aşadar împletită o entitate. Acest fapt este exprimat prin aceea că toate entităţile simple tind să se concentreze într-un punct central care este ideea de Eu.

Herbart este un reprezentant al evoluţiei mai noi a dezvoltării concepţiei despre lume, în alt sens decât Goethe, Schiller, Schelling, Ficthe, Hegel. Aceştia căutau să cuprindă sufletul conştient de sine într-o imagine a lumii pe care sufletul conştient de sine să o poată cuprinde. Ei exprimă în acest fel impulsul spiritual al epocii lor. Însă Herbart stă în faţa acestui impuls, el trebuie să simtă că impulsul este prezent. El încearcă să-l înţeleagă; însă în gândire, aşa cum şi-o reprezintă ca fiind corectă, el nu află nici o posibilitate de a se transpune în esenţa conştientă de sine a sufletului, şi rămâne în afara acesteia. Din concepţia lui Herbart asupra lumii pot fi văzute greutăţile pe care le are de înfruntat gândirea, când vrea să înţeleagă în ce s-a transformat ea însăşi în decursul dezvoltării omenirii. În comparaţie cu Hegel, Herbart pare a depune eforturi zadarnice pentru

atingerea unui ţel, pe care celălalt crede că l-a şi atins. Eşafodajele de gânduri ale lui Herbart constituie o încercare de a zugrăvi din afară ceea ce Hegel vrea să prezinte printr-o coexistenţă lăuntrică. Pentru caracterul fundamental al vieţii concepţiei mai noi asupra lumii, sunt importanţi şi gânditori ca Herbart. Ei indică ţelul de atins prin aceea că aduc tocmai mijloacele necorespunzătoare pentru a ajunge la atingerea acestui scop. La Herbart se luptă ţelul spiritual al timpului; forţa lui spirituală nu este suficientă spre a înţelege destul de bine această luptă şi pentru a-i da o expresie potrivită. Progresul dezvoltării concepţiei asupra lumii demonstrează că în procesul evoluţiei, pe lângă personalităţile care stau la înălţimea impulsurilor timpului, mai intervin întotdeauna şi alţii care dezvoltă concepţii asupra lumii din neînţelegerea acestor impulsuri. Despre astfel de concepţii asupra lumii, se poate desigur spune că sunt reacţionare.

Herbart recade în concepţia lui Leibniz. Viaţa sa sufletească simplă, aşa cum o concepe el, este invariabilă. Nici nu ia fiinţă, nici nu dispare. Era prezentă când a început acea viaţă aparentă pe care omul o cuprinde cu Eul său; şi se va elibera iarăşi din aceste relaţii şi va fiinţa în continuare când viaţa va înceta. Herbart ajunge la o reprezentare a Divinităţii printr-o imagine a lumii ce cuprinde multe entităţi simple care produc întâmplările prin interacţionarea lor. În cadrul acestei deveniri, noi conştientizăm adecvarea lor. Însă interacţiunile ar putea fi – dacă entităţile, care în conformitate cu propria lor fiinţare nu au nimic comun una cu alta, ar fi lăsate în seama lor – ar putea fi numai întâmplătoare, haotice. Faptul că ele sunt totuşi corespunzătoare, indică existenţa unui conducător înţelept al lumii care coordonează interacţiunile lor. La un moment dat, Herbart spune: „Nimeni nu poate să

demonstreze mai îndeaproape esenţa lui Dumnezeu". El condamna „aroganţa sistemelor care vorbesc despre Dumnezeu ca despre un obiect cunoscut, care urmează a fi priceput în contururi foarte clare, prin care ne-am putea înălţa la o cunoaştere pentru a cărei atingere datele necesare ne sunt refuzate.

În această imagine a lumii, acţiunile omului şi creaţiile sale artistice se află complet în aer. Lipseşte orice posibilitate de integrare a lor în această imagine. Pentru că, ce fel de raport trebuie să existe între relaţiile fiinţelor simple – cărora orice evenimente le sunt absolut indiferente – şi faptele oamenilor? Din acest motiv Herbart trebuie să caute, atât pentru etică cât şi pentru estetică, o rădăcină de sine stătătoare. El crede a o descoperi în sentimentul uman. Când omul percepe obiecte sau fenomene, acestea pot fi asociate cu sentimente de plăcere sau neplăcere. Astfel, ne produce plăcere când voinţa unui om apucă o direcţie care coincide cu convingerea lui. Când constatăm contrariul, în noi se produce sentimentul neplăcerii. Din cauza acestui sentiment, acordul dintre convingere şi voinţă îl considerăm, din punct de vedere moral, a fi bun; şi dimpotrivă, dezacordul îl considerăm inacceptabil din punct de vedere moral. Un astfel de sentiment se poate asocia numai cu un *raport* între elemente morale. Voinţa ca atare ne este indiferentă din punct de vedere moral. De asemenea şi convingerea. De abia când ele *acţionează împreună* iese la iveală satisfacţia sau nemulţumirea etică. Raportul dintre elemente morale, este numit de Herbart o „idee practică". El enumără cinci astfel de „idei practice": ideea libertăţii morale constituită din concordanţa dintre voinţă şi convingere; ideea desăvârşirii, care se întemeiază pe faptul că ceea ce este puternic produce plăcere în comparaţie cu ceea ce este slab; ideea dreptăţii, care se ridică din

neplăcerea produsă de ceartă; ideea bunăvoinţei, care exprimă plăcerea resimţită când o voinţă îl stimulează pe celălalt; şi ideea plăţii, care impune ca tot binele sau răul făcut de un individ să fie compensat pe seama acestuia. Herbart construieşte etica pe un sentiment uman, pe simţământul moral. El o desparte de concepţia asupra lumii, care are de a face cu ceea ce *este*, transformând-o într-o sumă de cerinţe a ceea ce *trebuie să fie*. El o asociază cu estetica, ba o transformă chiar într-o componentă a acesteia. Pentru că şi această ştiinţă conţine cerinţe în legătură cu ceva ce trebuie să fie. Şi estetica are de a face cu relaţii, cărora li se asociază sentimente. Culoarea izolată ne lasă indiferenţi din punct de vedere estetic. Însă când i se asociază o altă culoare, această asociere ne poate satisface, sau poate să ne displacă. Ceea ce produce plăcere într-o reunire de culori este frumos; ceea ce displace este urât. *Robert Zimmermann* (1824-1898), a construit într-un mod spiritual, pe baza acestor principii fundamentale, o teorie a artelor. Numai o parte a acesteia o constituie etica sau ştiinţa binelui, care priveşte acele raporturi frumoase care sunt luate în considerare în domeniul acţionării. Remarcabilele expuneri ale lui Robert Zimmermann despre estetică (teoria artelor), dovedesc că până şi din încercările de construire a unor concepţii asupra lumii care nu se ridică până la înălţimea impulsurilor timpului, pot totuşi emana stimuli importanţi pentru dezvoltarea spiritului.

Din cauza spiritului său înclinat spre necesitatea matematică, Herbart a cercetat cu succes acele procese ale vieţii sufleteşti care se desfăşoară în adevăr, cu o anumită regularitate, la toţi oamenii în acelaşi mod. Desigur, nu vor intra aici procesele cu caracter mai intim, mai individual. Înţelegerea matematică va trece cu vederea elementul original şi specific fiecărei personalităţi. Ea va dobândi însă

o anumită înţelegere a manifestărilor medii ale spiritului, câştigând totodată – cu ajutorul siguranţei pe care i-o dă calculul – şi o anumită stăpânire a dezvoltării spiritului. Aşa cum legile mecanice ne fac apţi pentru tehnică, la fel şi legile vieţii sufleteşti ne fac apţi pentru educaţie, pentru tehnica cultivării sufletului. Din acest motiv, munca depusă de Herbart a rodit în domeniul pedagogiei. El a găsit printre pedagogi, şi nu numai printre ei, o mulţime de aderenţi. În cazul concepţiei herbartiene asupra vieţii, care oferă imaginea unor generalităţi cenuşii, incomplete, acest lucru nu este clar de la prima vedere. Aceasta se explică însă prin faptul că tocmai naturile cele mai însetate după o concepţie asupra lumii sunt cele mai dornice de astfel de noţiuni generale, ce se înşiră unele lângă altele cu necesitate rigidă ca şi termenii unui exemplu de calcul. Este captivant să trăieşti modul în care se înlănţuie firesc un gând cu altul, deoarece trezeşte un sentiment de certitudine. Ştiinţele matematice sunt atât de apreciate tocmai din cauza acestui sentiment de siguranţă pe care îl generează. Ele se construiesc parcă de la sine; le este oferit numai materialul gândirii, lăsându-se restul pe seama necesităţii logice independente. În cazul evoluţiei gândirii saturate cu adevăr a lui Hegel, trebuie să se intervină neîncetat. În această gândire există mai multă căldură, mai multă nemijlocire; în schimb, curgerea ei are în permanenţă nevoie de conlucrarea sufletului. Căci ceea ce captezi în gânduri este chiar adevărul; acest adevăr permanent curgător, individual în fiecare dintre punctele lui şi care se opune oricărei rigidităţi logice. Şi Hegel a avut numeroşi elevi şi discipoli. Însă aceştia i-au fost cu mult mai puţin credincioşi decât cei ai lui Herbart. Cât timp puternica personalitate a lui Hegel a dat viaţă gândurilor sale, ea şi-a exercitat farmecul său; iar unde se exercita acest farmec, el acţiona în mod

convingător. După moartea lui, mulţi dintre elevii săi şi-au urmat propriul lor drum. Şi acest lucru este cât se poate de firesc. Pentru că cel ce este de sine stătător îşi va forma şi relaţia sa cu realitatea într-un mod independent. La elevii lui Herbart constatăm altceva. Ei sunt credincioşi. Ei dezvoltă mai departe învăţăturile maestrului lor; însă fondul de bază al gândurilor sale este păstrat de ei într-o formă neschimbată. Cel ce se transpune în modul de gândire al lui Hegel se adânceşte în procesul devenirii lumii, care parcurge nenumărate trepte de dezvoltare. În acest caz, unii indivizi pot fi impulsionaţi să parcurgă în mod personal acest drum al devenirii; însă diferitele trepte, el le poate modela după modul său individual de reprezentare. La Herbart avem de a face cu un sistem de gânduri solid structurat, care inspiră încredere datorită soliditǎţii structurii sale. Îl putem refuza; însă dacă-l acceptăm, atunci trebuie să-l acceptăm în forma lui originală. Căci elementul individual, personal, ne sileşte să opunem sinelui străin, sinele nostru; ori tocmai acesta lipseşte.

„Viaţa este o treabă încurcată; de aceea mi-am propus să mi-o petrec pe a mea, meditând asupra ei". Aceste cuvinte i le-a spus odată lui Wieland, *Arthur Schopenhauer* (1788-1860), la începutul studiilor sale universitare. Din această stare sufletească s-a dezvoltat concepţia sa asupra lumii. Schopenhauer avusese parte de întâmplări dure în propria lui viaţă, şi observase cu atenţie şi experienţele triste ale altora, atunci când a găsit în munca gândirii filosofice un nou ţel al vieţii. Moartea subită a tatălui său, provocată de căderea lui de pe acoperişul unui hambar, experienţele defavorabile făcute de el în profesiunea de comerciant, vederea unor locuri în care se desfăşoară mizeria umană, în cursul călătoriilor făcute de tânărul Schopenhauer, precum şi încă multe alte împrejurări, au trezit în dânsul mai puţin

necesitatea cunoaşterii lumii – pentru că ar fi considerat-o demnă de a fi cunoscută – cât mai ales dorinţa ca, prin contemplarea lucrurilor, să-şi creeze un mijloc de a le putea suporta. El avea nevoie de o concepţie asupra lumii pentru liniştirea constituţiei sale sufleteşti sumbre. Când în anul 1809 a început să frecventeze Universitatea, gândurile încorporate dezvoltării concepţiei despre lume germane, de Kant, Fichte şi Schelling, acţionau din plin. Steaua lui Hegel se afla tocmai în plină ascensiune. Acesta tipărise, în 1806, prima sa lucrare mai mare: „Fenomenologia spiritului". La Göttingen, Schopenhauer a audiat cursurile lui *Gottlob Ernst Schulze*, autorul cărţii „Aenesidemus", care, cu toate că într-o anumită privinţă era adversarul lui Kant, le recomanda totuşi studenţilor săi pe Kant şi Platon ca fiind cele două mari spirite după care trebuiau să se orienteze. Cu un înflăcărat zel, Schopenhauer a aprofundat modul de a gândi al lui Kant. Revoluţia produsă în capul său de acest studiu, el a apreciat-o ca fiind o adevărată renaştere spirituală. El este satisfăcut de această revoluţie, cu atât mai mult cu cât ea este în deplină concordanţă cu părerile celuilalt filosof indicat de Schulze, şi anume ale lui Platon. Căci acesta este cel ce spunea: Atât timp cât ne rezumăm numai la percepţia obiectelor, suntem ca nişte oameni care stau legaţi într-o peşteră, astfel încât nu pot întoarce capul şi nu văd altceva decât, la lumina ce arde în spatele lor, pe peretele din faţă, imaginile-umbre ale obiectelor reale ce se mişcă între ei şi foc, şi aceasta atât cu privire la fiecare obiect, cât şi la sine. În felul în care se raportează aceste umbre la obiectele reale, la fel se raportează şi obiectele percepţiei noastre la *idei*, care sunt realitatea adevărată. Obiectele lumii perceptibile se nasc şi trec, ideile sunt veşnice. Oare nu a propovăduit şi Kant ceva identic? Oare lumea perceptibilă nu este şi pentru el numai o lume aparentă? Ce e drept, înţeleptul din

Königsberg nu le-a atribuit ideilor aceeaşi realitate veşnică; însă, după părerea lui Schopenhauer, în concepţia despre realitatea extinsă în timp şi în spaţiu, între Platon şi Kant domneşte un acord total. Această părere a devenit în curând şi adevărul său de nezdruncinat. Schopenhauer îşi spunea: dobândesc cunoaştere despre existenţa obiectelor în măsura în care le văd, le aud, le pipăi şi aşa mai departe, adică în măsura în care le *reprezint*. Un obiect este prezent pentru mine *numai în reprezentarea mea*. Cerul, Pământul şi aşa mai departe, sunt deci reprezentările mele, pentru că „lucrul în sine", care le corespunde, a devenit pentru mine obiect numai prin aceea că a preluat caracterul reprezentării.

Oricât considera Schopenhauer că este necondiţionat just tot ce a afirmat Kant despre caracterul de reprezentare a lumii percepute, tot pe atât de nesatisfăcut se simţea faţă de observaţiile făcute de Kant cu privire la „lucrul în sine". Doar şi Schulze era un adversar al acestor păreri ale lui Kant. Cum putem şti ceva despre un „lucru în sine", cum putem spune chiar şi numai un singur cuvânt despre aceasta, dacă nu cunoaştem decât reprezentările, iar „lucrul în sine" se află cu totul în afara oricăror reprezentări? Schopenhauer a trebuit să caute un alt drum pentru a ajunge la „lucrul în sine". În timpul acestei căutări, el a fost mult mai mult influenţat de concepţiile contemporane cu el asupra lumii, decât a admis vreodată. Elementul adăugat de Schopenhauer convingerii sale primite de la Platon şi Kant, în legătură cu „lucrul în sine", îl aflăm la Fichte, în prelegerile acestuia, audiate de Schopenhauer în 1811 la Berlin. Şi-l aflăm şi la Schelling. Forma cea mai matură a concepţiei lui Fichte el a putut-o auzi la Berlin, şi ea ne-a rămas în scrierile sale postume. În timp ce Schopenhauer – după propria lui mărturie – îl „asculta atent", el propovăduia cu insistenţă că

întreaga existenţă este întemeiată, până la urmă, pe o *voinţă universală*. De îndată ce omul descoperă prezentă în el voinţa, el dobândeşte convingerea că există o lume independentă de individualitatea lui. Voinţa nu este cunoaştere a individului, ci o formă a existenţei reale. Şi Fichte şi-ar fi putut numi această concepţie a sa asupra lumii: „*Lumea ca voinţă şi cunoaştere*". Iar în scrierea lui Schelling „Despre esenţa libertăţii umane şi obiectele legate de aceasta", este cuprinsă doar şi fraza: „În ultima şi cea mai înaltă instanţă, nu există nici un fel de altă fiinţare decât *voinţa, care este existenţa primordială*, şi numai acesteia i se potrivesc toate predicatele proprii ei: fără început, veşnicie, independenţă faţă de timp, afirmarea de sine. Întreaga filosofie se străduieşte să găsească această expresie supremă". Faptul că voinţa este existenţa primordială, devine şi părerea lui Schopenhauer. Dacă s-ar stinge ştiinţa, mai rămâne voinţa, căci aceasta precede cunoaşterea. Cunoaşterea îşi are originea în creierul meu, îşi spune Schopenhauer. Însă ea trebuie adusă la lumină printr-o forţă activă, creatoare. Omul cunoaşte o astfel de forţă creatoare în propria sa *voinţă*. Însă Schopenhauer se străduieşte să demonstreze că şi ceea ce acţionează în restul obiectelor din afara omului, este tot voinţă. Prin aceasta, voinţa se află, ca „lucru în sine", la baza realităţii pur şi simplu reprezentată. Iar noi putem avea cunoştinţă de acest „lucru în sine". El nu se află – ca şi cel kantian – dincolo de reprezentarea noastră, ci vieţuim activitatea sa în propriul nostru organism.

Dezvoltarea concepţiei despre lume a timpului mai nou a păşit prin Schopenhauer mai departe, în măsura în care, prin el, începe încercarea de a ridica *una* dintre puterile fundamentale ale conştienţei de sine la rangul de principiu general al lumii. Enigma epocii se află în conştienţa activă de sine. Schopenhauer nu a fost în situaţia

de a găsi o imagine a Universului care să cuprindă rădăcinile conştienţei de sine. Acest lucru a fost încercat de Fichte, Schelling, Hegel. Schopenhauer extrage *o singură* putere a conştienţei de sine, *voinţa*, afirmând despre aceasta că n-ar exista numai în sufletul omului, ci în lumea întreagă. În felul acesta, pentru dânsul, omul nu mai este situat cu întreaga lui conştienţă de sine în originile lumii, ci numai cu o singură parte a acesteia, cu *voinţa*. Prin aceasta, Schopenhauer se dezvăluie a fi unul dintre acei reprezentanţi ai dezvoltării mai noi a concepţiei asupra lumii care au putut cuprinde în conştienţa lor numai parţial enigma fundamentală a timpului lor.

Şi Goethe a exercitat o influenţă profundă asupra lui Schopenhauer. Din toamna lui 1813 până în mai 1814, acesta s-a bucurat de relaţii personale cu poetul. Goethe personal l-a introdus pe filosof în teoria culorilor. Concepţia lui Goethe corespundea întru totul reprezentărilor ce şi le formase Schopenhauer despre modul în care procedează organele noastre senzoriale şi spiritul nostru, când devin conştiente de obiecte şi procese. Goethe întreprinsese cercetări îngrijite şi vaste asupra percepţiilor ochiului, asupra luminii şi culorilor, iar rezultatele acestor cercetări le consemnase în lucrarea sa „Despre teoria culorilor". El ajunsese la concepţii care se deosebesc de cele ale lui Newton, fondatorul teoriei moderne a culorilor. Contradicţia existentă în acest domeniu între Newton şi Goethe nu poate fi apreciată dintr-un punct de vedere corect dacă nu se porneşte de la deosebirea fundamentală existentă între concepţiile celor două personalităţi asupra lumii. Pentru Goethe, organele senzoriale ale omului sunt cele mai perfecte aparate fizice. Din acest motiv, pentru domeniul culorilor, ochiul trebuie să fie cea mai înaltă instanţă în privinţa stabilirii legăturilor legice. Newton şi

fizicienii cercetează fenomenele respective în modul caracterizat de Goethe drept „cea mai mare nenorocire a fizicii mai noi" şi care, aşa cum a mai fost arătat într-un alt context (vezi pag. 146), constă din aceea că „experienţele au fost ca şi separate de oameni, recunoscând natura numai în ceea ce indică instrumentele artificiale, ba chiar vrând să limiteze şi să demonstreze prin aceleaşi instrumente ce poate fi realizat de natură". Ochiul percepe luminosul şi întunecatul sau lumina şi întunericul, iar în cuprinsul câmpului de observare luminos-întunecat – culorile. Goethe se menţine în limitele acestui domeniu şi caută să demonstreze interdependenţa luminii, întunericului şi culorii. Newton şi adepţii săi vor să observe procesele luminoase şi pe cele colorate, aşa cum se desfăşoară ele în afara organismului omenesc în spaţiu, adică aşa cum ar trebui ele să aibă loc şi dacă nu ar exista ochi. Însă, o astfel de sferă exterioară de fenomene, separată de om, nu are din punctul de vedere al concepţiei goetheene asupra lumii nici o justificare. Nu ajungem la cunoaşterea esenţei unui lucru prin aceea că facem abstracţie de efectele pe care le observăm, ci ea ne este dată prin legitatea acestor efecte cuprinsă cu spiritul. Influenţele percepute cu ochiul omenesc în totalitatea lor şi descrise în legătura lor legică sunt esenţa luminii şi a culorii – şi nu o lume de procese exterioare separată de ochi, care trebuie să fie stabilită cu ajutorul unor instrumente artificiale. „Pentru că noi încercăm de fapt degeaba să exprimăm esenţa unui obiect. Noi conştientizăm efecte. Influenţele sunt observate *iar o istorie completă a acestor efecte ar cuprinde în orice caz esenţa acelui obiect*. Degeaba ne dăm silinţa să descriem caracterul unui om; să adunăm dimpotrivă acţiunile, faptele sale, şi ne va întâmpina o imagine a caracterului său. Culorile sunt fapte ale luminii, fapte şi suferinţe. În acest

sens, putem aştepta de la acestea deslușiri în legătură cu lumina. Este drept că lumina și culoarea se află între ele într-un raport foarte exact, însă trebuie să ni le imaginăm pe amândouă ca aparţinând naturii întregi; căci, *prin simțul ochiului, natura toată este cea care vrea să ni se reveleze într-un mod deosebit*". Găsim aici concepţia despre lume a lui Goethe, aplicată la un caz special. În organismul omenesc,prin simțurile sale, prin sufletul său, se revelează ceea ce este ascuns în restul naturii. Aceasta atinge în om culmea sa. De aceea, cel ce caută adevărul naturii în afara omului – ca Newton – acela, conform concepţiei fundamentale a lui Goethe, nu-l poate afla.

Schopenhauer vede în lume, care-i este dăruită spiritului în spațiu și în timp, numai o reprezentare a acestui spirit. Esenţa acestei lumi reprezentate ni se dezvăluie în voinţa de care vedem că este pătruns propriul nostru organism. Din această cauză, el refuză discutarea unei teorii care nu consideră esenţa fenomenelor de culoare și ale luminii ca fiind reprezentări ale ochilor, ci ca aparţinând unei lumi care trebuie să existe în afara ochilor. Din această cauză, modul de reprezentare al lui Goethe trebuia să-i fie simpatic, pentru că acesta se menţine în lăuntrul unei lumi de reprezentare a ochiului. El găsea, în acest mod de reprezentare, o confirmare a ceea ce trebuia să admită el însuși despre această lume. Discordia dintre Goethe și Newton nu este numai o problemă de fizică, ci o problemă a întregii concepții despre lume. Cel ce este de părere că natura poate fi investigată cu succes prin experienţe izolate de om în condiţii artificiale, trebuie să rămână la fundamentarea teoriei newtoniene a culorilor. Fizica modernă este de această părere. Din această cauză, ea nu poate limita o altă apreciere decât cea exprimată de Hermann von Helmholtz în cartea lui: „Intuiţia lui Goethe

privind ideile viitoare din ştiinţele naturii": „Acolo unde era vorba de probleme care pot fi rezolvate prin imagini intuitive, cu ajutorul unor divinaţii poetice, poetul s-a arătat capabil de obţinerea celor mai înalte realizări; însă acolo unde ar fi putut ajuta numai metoda inductivă aplicată conştient, el a dat greş". Dacă se consideră că imaginile intuite sunt numai produse care se adaugă naturii, atunci trebuie stabilit ce se întâmplă în natură, făcând abstracţie de aceste imagini intuitive. Însă dacă –ca şi Goethe – vedem în aceste imagini relevări ale fiinţelor spirituale din natură, va trebui să ne sprijinim pe ele atunci când vrem să cercetăm adevărul. În orice caz, Schopenhauer nu adoptă nici unul dintre aceste puncte de vedere. În percepţiile simţurilor, el nu vrea să recunoască esenţa obiectelor; iar metoda fizică o respinge, pentru că aceasta nu se opreşte la singurul lucru care există în faţa noastră, la reprezentări. Dar şi el a transformat problema dintr-una pur fizică într-o problemă a concepţiei despre lume. Şi întrucât, în fond, şi concepţia lui despre lume pornea tot de la om – şi nu de la o lume exterioară acestuia – el a trebuit să se decidă pentru Goethe. Căci acesta a conchis pentru teoria sa a culorilor ceea ce trebuie să rezulte cu necesitate pentru cel care vede în omul cu simţurile sale sănătoase, „cel mai mare şi mai perfect aparat fizic". Hegel, care, ca filosof, stă cu totul pe terenul acestei concepţii despre lume, trebuia să ia în mod energic atitudine pentru teoria lui Goethe asupra culorilor. În cartea „Filosofia naturii" scrisă de Hegel, citim „Tratarea corespunzătoare a culorilor o datorăm lui *Goethe*, care a fost atras de timpuriu de culori şi lumină pentru a le studia, pe vremea aceea mai ales din punct de vedere al picturii; naturalismul său pur, simplu, prima însuşire necesară unui poet, trebuia să se opună unei barbarii cum este reflecţia, aşa cum o găsim la Newton. El a

repetat tot ceea ce fusese experimentat şi stabilit în legătură cu lumina şi culorile de la *Platon* încoace. El a conceput fenomenul într-un mod simplu; iar adevăratul instinct al raţiunii constă din a prinde fenomenul sub aspectul care se prezintă în modul cel mai simplu.

Temelia fundamentală a tuturor fenomenelor din lume este, pentru Schopenhauer, *voinţa*. Ea este o năzuinţă veşnică şi oarbă de a exista. Ea nu conţine raţiune. Pentru că raţiunea se naşte abia în creierul omului, care la rândul său este creat de voinţă. În timp ce Hegel consideră raţiunea conştientă de sine, spiritul ca temelie a lumii, iar în raţiunea umană vedea numai o realizare individuală a raţiunii generale a lumii, Schopenhauer admite raţiunea numai ca produs al creierului, ca o băşică de săpun, care se naşte la urmă de tot, după ce năzuinţa întunecată, iraţională, voinţa a creat tot restul. La Hegel toate obiectele şi evenimentele sunt raţionale, căci sunt produse de raţiune; la Schopenhauer, totul este iraţional, căci este un produs al voinţei iraţionale. La Schopenhauer vedem confirmată cât se poate de clar afirmaţia lui Ficthe, după care „Alegerea concepţiei despre lume depinde de caracteristica generală a alegătorului". Schopenhauer a avut parte de întâmplări rele, el a cunoscut lumea din partea ei cea mai rea, înainte de a fi decis să reflecteze asupra ei. Din această cauză, el este satisfăcut să-şi reprezinte că esenţa lumii este ceva iraţional, rezultat al unei voinţe oarbe. Conform mentalităţii sale, raţiunea nu are nici o putere asupra non-raţiunii. Pentru că raţiunea însăşi se naşte ca un produs al non-raţiunii; ea este aparenţă şi vis, un produs al voinţei. La baza concepţiei lui Schopenhauer asupra lumii se află transpunerea în gânduri a dispoziţiei întunecate a sufletului său. Ochiul său nu era predispus pentru urmărirea cu bucurie a rânduielilor raţionale ale existenţei; el sesiza numai non-raţiunea voinţei

oarbe, exprimată prin dureri şi suferinţe. Pentru acest motiv, etica lui se putea baza numai pe conştientizarea suferinţei. O acţiune era morală pentru el numai dacă se întemeia pe conştientizarea suferinţei. Izvorul faptelor umane trebuie să fie *mila*. Ce poate face mai bun cel ce recunoaşte că toate fiinţele suferă, decât să-şi lase toate acţiunile călăuzite de milă? Deoarece în voinţă sălăşluieşte tot ce este iraţional şi rău, omul se va afla pe o poziţie morală cu atât mai elevată cu cât va distruge mai mult în sine voinţa impetuoasă. Expresia voinţei, în cazul persoanei individuale, este egoismul. Cel ce se dăruieşte altruismului şi deci nu vrea pentru el însuşi nimic, ci totul numai pentru alţii, acela a devenit stăpân pe voinţa sa. O cale de a scăpa de voinţă, constă în dăruirea de sine către creaţia artistică şi către impresiile provocate de operele de artă. Artistul nu creează pentru că ar pofti ceva şi nici pentru că egoismul voinţei sale ar fi îndreptat spre obiecte şi fenomene. El creează din bucurie neegoistă. El se adânceşte în esenţa lucrurilor ca un contemplator pur. La fel se întâmplă şi în cazul savurării operei de artă. Însă când stăm în faţa unei opere de artă, iar în lăuntrul nostru se agită dorinţa posedării ei, atunci încă suntem înlănţuiţi de dorinţele inferioare ale voinţei. De abia când admirăm frumuseţea fără a dori s-o posedăm ne-am înălţat până la acel punct de vedere elevat, în care nu mai suntem supuşi arbitrarului voinţei oarbe. Însă atunci arta devine pentru noi ceva ce ne eliberează temporar din starea de non-raţiune a existenţei voliţionale oarbe. Această eliberare este cea mai pură în timpul desfătării produse de operele de artă *muzicale*. Pentru că muzica nu ni se adresează prin reprezentări ca celelalte arte. Ea nu copiază nimic din natură. Întrucât obiectele şi fenomenele din natură sunt numai reprezentări, artele care îşi aleg ca model aceste obiecte şi fenomene nu

vor putea ajunge la noi decât ca întrupări şi reprezentări. Tonurile sunt produse de om din el însuşi, fără vreun model natural. Deoarece esenţa sa este voinţa, tot numai aceasta poate fi izvorul care produce din sine nemijlocit lumea muzicii. Din această cauză muzica grăieşte atât de profund sufletului uman, deoarece ea este întruparea a ceea ce exprimă esenţa cea mai lăuntrică a omului, adevărata sa fiinţă, voinţa. Şi este un triumf al omului faptul că are o artă în care, eliberat de voinţă şi egoism, el savurează ceea ce este originea tuturor poftelor, originea oricărei non-raţiuni. Această concepţie a lui Schopenhauer asupra muzicii este şi ea rezultatul particularităţii sale cu totul personale. Pe vremea când ere deja practicant hamburghez într-ale comerţului, el îi scria mamei sale: „cum a putut oare afla bobul de sămânţă cerească loc pe solul nostru dur, pe care necesitatea şi lipsurile se luptă pentru fiecare locşor pe pământ? Doar suntem izgoniţi de spiritul primordial şi ne este interzis să ne înălţăm spre El… Şi totuşi, un înger milos a implorat pentru noi o floare cerească şi iată că ea a prins rădăcini în acest sol al mizeriei, strălucind în deplină splendoare. Pulsul *divinei arte a sunetelor* nu a încetat de-a lungul secolelor barbariei şi în ea ni s-a păstrat un *ecou nemijlocit al Veşniciei*, inteligibilă oricărui simţ şi mai presus de orice vicii şi virtuţi".

Din poziţia adoptată faţă de artă de Hegel şi Schopenhauer – cei doi reprezentanţi opuşi ai concepţiei despre lume –, putem vedea cum concepţia despre lume intervine în raporturile personale ale omului cu diferitele domenii ale vieţii. Hegel – care vedea în lumea ideilor şi reprezentărilor omului numai scopul spre care tinde întreaga natură exterioară ca spre desăvârşirea ei, poate recunoaşte drept arta cea mai desăvârşită numai o artă în care spiritul are forma cea mai elevată, cea mai desăvârşită,

dar care, în acelaşi timp, este totuşi legat de ceea ce năzuieşte neîncetat spre el. Fiecare formaţiune a naturii exterioare doreşte să fie spirit, dar nu reuşeşte. Dacă omul creează o astfel de formaţiune spaţială exterioară, căreia îi impregnează spiritul pe care aceasta îl caută, fără a-l putea atinge prin ea însăşi, atunci el a creat o capodoperă desăvârşită. Acesta este cazul în *arta plastică*. Ceea ce apare altminteri din lăuntrul sufletului uman ca spirit fără formă, ca idee, este modelat de artistul plastician din materia brută. Sufletul, firea, pe care le percepem în conştienţa noastră fără a avea o formă, sunt cele care grăiesc din statuie, dintr-o formaţiune plastică în spaţiu. În această unire a lumii senzoriale cu lumea spirituală se află idealul de artă al unei concepţii despre lume care, aşadar, consideră că scopul naturii este scoaterea la lumină a spiritului şi care poate percepe frumosul numai într-o operă care este expresia nemijlocită a spiritului care apare în natură. Însă cel care – ca şi Schopenhauer – vedea în întreaga natură numai reprezentare, nu va putea vedea acest ideal într-o operă de artă care imită natura. El trebuie să se folosească de o artă care este complet liberă de natură: aceasta este *muzica*.

În mod consecvent, Schopenhauer considera că tot ceea ce duce la nimicirea, la modificarea voinţei, merită o strădanie. Pentru că nimicirea voinţei înseamnă totodată şi distrugerea iraţionalului din lume. Omul trebuie să nu vrea. El trebuie să ucidă în sine orice dorinţă. Din acest motiv, idealul moral al lui Schopenhauer este *asceza*. Înţeleptul va stinge orice fel de dorinţă în sinea lui, el îşi va contesta voinţa. El duce lucrurile atât de departe, încât nici un motiv nu-l mai poate determina să vrea ceva. Năzuinţa lui mai constă numai din dorinţa *chietistă* de a se elibera de orice viaţă. În preceptele de viaţă budiste care contestă lumea, Schopenhauer vedea o învăţătură de înţelepciune. Din

această cauză, concepţia lui asupra lumii poate fi caracterizată drept reacţionară în comparaţie cu cea hegeliană. Hegel se străduia să-l împace pe om pretutindeni cu viaţa, el năzuia să descrie orice acţiune ca o colaborare în vederea realizării unei ordini raţionale a lumii. Schopenhauer consideră ostilitatea faţă de viaţă, renunţarea la realitate, fuga de lume, ca ideal al înţeleptului.

În concepţia hegeliană asupra vieţii şi a lumii se află ceva care poate provoca întrebări şi incertitudini. Punctul de plecare al lui Hegel este gândirea pură, ideea abstractă, pe care el însuşi o desemnează ca „ermetică, abstractă, cenuşie sau cu totul neagră" (într-o scrisoare către Goethe din 20 februarie 1821), despre care el mai afirmă în acelaşi timp şi că trebuie interpretată ca „Descrierea lui Dumnezeu, aşa cum a fost entitatea lui veşnică înainte de crearea naturii şi ca spirit infinit". Ţinta la care ajunge este spiritul omenesc plin de conţinut individual, prin care, de fapt, iese la iveală ceea ce are numai o existenţă de umbră în ermetismul şi cenuşiul lui. Se poate uşor înţelege că el ar afirma că în afara spiritului uman nu ar exista nici o *personalitate* ca fiinţă vie, conştientă de sine. Hegel deduce conţinutul bogat pe care-l *trăim* în lăuntrul nostru din ceea ce este ideal şi pe care trebuie să-l *gândim*. Se poate înţelege că spirite cu o anumită structură simţeau o repulsie faţă de această concepţie asupra lumii şi a vieţii. Numai cugetători capabili de atâta dăruire de sine altruistă, cum a fost *Karl Rosenkranz* (1805-1879), fost în stare să se transpună cu totul în mentalitatea lui Hegel şi să creeze el însuşi, într-un total consens cu acesta, o construcţie de idei care se prezintă ca o redare a celei hegeliene, provenită însă dintr-o natură ceva mai ştearsă. Alţii nu puteau înţelege cum trebuie să se lămurească omul prin intermediul ideii pure, a infinităţii şi diversităţii impresiilor care se năpustesc asupra lui când îşi

îndreaptă privirea spre natura bogată în forme şi culori, şi cum trebuie el să dobândească ceva prin faptul că, de la trăirile lumii senzaţiilor, sentimentelor şi reprezentărilor sufletului său, el îşi ridică privirea spre înălţimea de gheaţă a spiritului pur. Prezentat astfel, Hegel va fi înţeles greşit; totuşi, această înţelegere greşită a lui este explicabilă. Sentimentul de insatisfacţie produs de acest mod de reprezentare a lui Hegel şi-a aflat expresia în curentul de gândire reprezentat de: *Franz Benedikt Baader* (1765-1841), *Karl Christian Friedrich Krause* (1781-1832), *Immanuel Hermann Fichte* (1796-1879), *Cristian Herman Weisse* (1801-1866), *Anton Günther* (1783-1864), *K. F. E. Trahndorff* (1782-1863), *Martin Deutinger* (1815-1864) şi *Hermann Ulrici* (1806-1884). Ei s-au străduit ca în locul gândului pur, ermetic şi cenuşiu al lui Hegel, să pună un Dumnezeu individual, o Fiinţă primordială personală şi plină de viaţă. Baader spunea că a crede că Dumnezeu şi-ar dobândi existenţa sa deplină de abia în om, este o „reprezentare care tăgăduieşte Divinitatea". Dumnezeu trebuie să fie o personalitate; iar lumea nu este – aşa cum îşi reprezintă Hegel – derivată din El, ca un proces logic, în care fiecare noţiune scoate în mod necesar la iveală o altă noţiune. Nu, Universul trebuie să fie o faptă liberă a lui Dumnezeu, o creaţie a voinţei Sale atotputernice. Aceşti gânditori se apropie de dogma revelaţiei creştine. Scopul mai mult sau mai puţin conştient al reflectării lor era justificarea şi fundamentarea ştiinţifică a acestei concepţii despre lume. Baader s-a cufundat în mistica lui Jakob Böhme, a lui Meister Eckhart, a lui Johannes Tauler şi a lui Paracelus, în al căror limbaj încărcat de imagini a aflat un mijloc cu mult mai potrivit pentru exprimarea adevărurilor celor mai profunde, decât în gândurile pure ale învăţăturii hegeliene. Faptul că Baader l-a îndemnat şi pe Schelling să-şi

aprofundeze gândurile şi să le umple cu un conţinut mai viu prin adoptarea reprezentărilor lui Jacob Böhme, a fost amintit mai sus (vezi pag. 157 şi urm.). Personalităţi cum a fost *Krause*, vor fi întotdeauna apariţii remarcabile în cadrul dezvoltării concepţiei asupra lumii. El a fost matematician. El nu s-a lăsat dominat de caracterul mândru, perfect din punct de vedere logic al matematicii pentru rezolvarea problemelor concepţiei asupra lumii care trebuiau să satisfacă necesităţile sale spirituale cele mai profunde, după modelul metodei care îi era familiară din practicarea acestei ştiinţe. Tipică, pentru astfel de gânditori, este figura marelui matematician Newton, care trata pe de o parte fenomenele vizibile ale Universului ca pe nişte exemple de calcul, în timp ce, pe de altă parte, problemele fundamentale ale concepţiei asupra lumii şi le satisfăcea într-un mod apropiat de cel al credinţei în revelaţii. Krause nu putea admite o concepţie care căuta descoperirea fiinţei primordiale a lumii în obiecte şi procese. Cel ce îl caută pe Dumnezeu în lume ca şi Hegel, nu-l poate afla. Căci cu toate că lumea se află în Dumnezeu, Dumnezeu nu se află totuşi cuprins în lume, ci este prezent ca o fiinţă supremă independentă, ce se odihneşte fericită în ea însăşi. La baza lumii ideilor lui Krause se află „gândul unei Fiinţe nemărginite, independente, care nu are nimic în afara ei înseşi, însă care în sine este *unica* bază a tot ce există şi pe care o gândim şi ca origine a raţiunii, a naturii şi a omenirii". Krause nu vrea să aibă nimic comun cu o concepţie care confundă cu Dumnezeu „Finitul sau lumea ca ideal al finitului, pe care îl divinizează ca pe însuşi Dumnezeu". Oricât ne-am adânci în realitatea dăruită simţurilor şi spiritului nostru, nu vom ajunge nicicând prin aceasta la cauza primordială a întregii existenţe, despre care se poate dobândi o reprezentare numai prin aceea că însoţim observarea oricărei existenţe limitate cu

contemplarea intuitivă a unui transcendental. Prin scrierile sale: „Introducere în teologie" (1826) şi „Contribuţii la caracterizarea filosofiei mai noi" (1829), *Immanuel Hermann Fichte* a întreprins o răfuială caustică cu hegelianismul. În numeroase opere ulterioare, el a căutat să fundamenteze şi aprofundeze concepţia sa, conform căreia la temelia tuturor fenomenelor Universului trebuie pusă o entitate conştientă, personală. Pentru a procura celor ostili concepţiei provenite din gândirea lui Hegel o eficacitate de durată, Fichte s-a asociat cu prietenii săi având aceleaşi păreri: *Weisse*, *Sengler*, *K. Ph. Fischer*, *Chalybäus*, *Fr. Hoffmann*, *Ulrici*, *Wirth* şi alţii, spre a edita, în anul 1837, „Revista de filozofie şi teologie speculativă". După convingerea lui J. H. Fichte, numai acela s-a modificat până la cunoaşterea cea mai înaltă, care a înţeles că „Gândul suprem, care dezleagă într-adevăr problema Universului, este ideea *personalităţii absolute* sau a subiectului primordial care se ştie şi se recunoaşte pe sine însuşi în nemărginirea sa ideală şi reală". „Crearea şi menţinerea lumii, care constituie tocmai *realitatea Universului* constau numai din manifestarea voinţei neîntrerupte, pătrunse de conştienţă a lui Dumnezeu, astfel că El este numai conştienţă şi voinţă, însă reunite în cea mai elevată unitate, El singur fiind implicit şi *persoană*, sau este aceasta în sensul cel mai eminent". *Chr. Hermann Weisse* credea că trebuie să se treacă de la concepţia hegeliană asupra lumii la o abordare desăvârşită teologică. El îşi vedea ţinta gândirii sale în ideea creştină a celor trei Persoane reunite *într-o singură* Divinitate. Din această cauză el a încercat să prezinte, cu o rară perspicacitate, această idee, rezultat al unei gândiri fireşti, ne-influenţate. Weisse credea că în Divinitatea sa Trinitar-unică, posesoare a voinţei vii, are ceva *infinit mai bogat* decât Hegel cu ideile lui cenuşii.

Această voinţă vie „îi va dărui, cu un Cuvânt, naturii lăuntrice divine, în mod expres, înfăţişarea, şi nu cea care în Cartea sfântă a Vechiului şi Noului Testament este presupusă atunci când este prezentat Dumnezeu atât înaintea creării Universului, precum şi în timpul sau după aceasta, în elementul luminos al splendorii sale, înconjurat şi servit fiind de o mulţime imensă de spirite, cu o corporalitate fluidă şi imaterială, spirite prin care îi sunt mijlocite pretutindeni, în mod precis, şi relaţiile sale cu lumea creată".

Anton Günther, „filosoful vienez", precum şi *Martin Deutinger*, care se afla sub influenţa sa, se mişcă cu gândurile cu totul în cadrul modului de reprezentare teologic-catolic. Günther încearcă să-l descătuşeze pe om de ordinea naturală a lumii prin aceea că îl împarte în două părţi, şi anume: într-o fiinţă a naturii care aparţine legităţii necesare ca şi lucrurile inferioare, şi o fiinţă spirituală, care este o parte de sine stătătoare a unei lumi spirituale superioare şi care are o existenţă ca entităţile „existânde" ale lui Herbart. Günther credea că depăşeşte astfel hegelianismul, care vede în spirit numai o treaptă superioară a existenţei naturii, şi că elaborează o concepţie creştină asupra lumii. Însă Biserica însăşi nu era de aceeaşi părere, căci scrierile lui Günther au fost puse la Roma pe indicele cărţilor interzise. Deutinger a luptat cu forţă împotriva gândirii pure a lui Hegel, căreia, după părerea lui, nu-i era îngăduit să devoreze existenţa plină de viaţă. Pentru el, voinţa vie este mai preţioasă decât gândul propriu-zis. Căci voinţa vie produce în mod creator într-adevăr ceva, pe când gândul pur este neputincios şi abstract". Aceeaşi voinţă vie a devenit punctul de plecare şi pentru *Trahndorff*. Lumea nu poate fi înţeleasă din împărăţia de umbre a ideilor, ci voinţa plină de putere trebuie să pună stăpânire pe această

idee, pentru a crea o existenţă adevărată. Nu prin înţelegerea lumii obţinută prin gândire i se dezvăluie omului conţinutul cel mai profund al acesteia, ci printr-o mişcare a sufletului, în *iubirea* prin care omul izolat se dăruieşte totalităţii, voinţei ce acţionează în Univers. Se vede foarte clar, toţi aceşti cugetători se străduiesc să depăşească gândirea şi obiectul ei – adică ideea pură. Ei nu vor să preţuiască gândirea ca manifestare spirituală supremă a omului. Pentru a înţelege fiinţa primordială a lumii, Trahndorff nu vrea *s-o cunoască*, ci *s-o iubească*. Ea trebuie să fie obiect pentru suflet, nu pentru raţiune. Aceşti filosofi cred că prin gândirea pură, clară, ar fi nimicită dăruirea de sine religioasă, caldă, faţă de forţele primordiale ale existenţei.

La baza ultimei reprezentări se află o interpretare eronată a lumii gândirii hegeliene. Această eroare s-a manifestat cu deosebire în concepţiile care s-au ocupat, după moartea lui Hegel, de poziţia lui faţă de religie. Neînţelegerea clară care a devenit dominantă cu privire la poziţia lui Hegel în această privinţă i-a divizat pe adepţii lui Hegel, pe de o parte, într-un partid care în concepţia lui asupra lumii vedea un sprijin puternic în favoarea creştinismului revelat, iar pe de altă parte, într-o grupare care folosea învăţătura hegeliană tocmai în vederea anihilării concepţiilor creştine şi a înlocuirii lor cu o concepţie spirituală liberă, radicală.

Nici unul însă dintre aceste curente nu s-ar fi putut reclama de la Hegel, dacă l-ar fi înţeles în mod corect. Pentru că în concepţia lui Hegel asupra lumii nu există nimic care ar putea servi ca sprijin vreunei religii, şi nici ca ceva ce ar putea cauza desfiinţarea ei. Pe cât de puţin vroia Hegel să creeze un fenomen al naturii dintr-un gând pur, pe-atât de puţin vroia el să facă acest lucru cu vreo religie. Aşa cum

vroia el să extragă din fenomenele naturii gândul pur, şi prin aceasta să le *înţeleagă*, aşa urmărea el, şi în cazul religiei, numai scoaterea la iveală a conţinutului ei de gânduri. Aşa cum considera el că în lume totul este raţional, pentru că există în realitate, tot aşa considera el şi raţionalitatea religiei. Ea trebuie să existe, creată prin forţe sufleteşti cu totul diferite de cele care-i stau cugetătorului la dispoziţie, când acesta se apropie de ea pentru a o înţelege. A fost de fapt eroarea lui J.H. Fichte, Chr. H. Weisse, Deutinger şi a altora, faptul că-l combăteau pe Hegel pentru motivul că el nu a păşit de la sfera gândului pur la cuprinderea religioasă a personalităţii divinităţii. El nu şi-a fixat însă niciodată o astfel de sarcină, căci o considera a fi o treabă a conştienţei religioase. Fichte, Weisse, Deutinger şi alţii vroiau să *creeze* o religie din concepţia asupra lumii. Lui Hegel, o astfel de intenţie i s-ar fi părut tot aşa de absurdă ca şi când cineva ar fi vrut să ilumineze lumea din lăuntrul ideii de lumină, sau ar fi încercat să creeze un magnet din gândul magnetismului. În orice caz, după părerea lui, religia ca şi întreaga lume spirituală şi cea a naturii, provin din idee. Din această cauză, spiritul uman poate regăsi această idee în religie. Însă după cum magnetul a fost creat din gândul magnetismului *înainte* de naşterea spiritului uman – acesta urmând numai să *înţeleagă ulterior* această naştere – la fel a *crescut* şi religia, din gând, înainte ca acest gând să fi luminat în sufletul omenesc ca o parte componentă a concepţiei despre lume. Dacă Hegel ar fi cunoscut critica religiei făcută de învăţăceii săi, el s-ar fi văzut silit să spună: „Renunţaţi la orice întemeiere a vreunei religii sau la crearea de reprezentări religioase cât timp vreţi să rămâneţi cugetători şi nu intenţionaţi să deveniţi Mesiaşi". Concepţia lui Hegel asupra lumii, înţeleasă corect, nu poate avea prin retroacţiune nici un fel de influenţă asupra conştienţei

religioase. Cel ce reflectează asupra artei se află faţă de aceasta în acelaşi raport în care se află faţă de religie cel ce vrea să-i fundamenteze esenţa.

Luptei dintre concepţiile asupra lumii i-au servit „Anuarele din Halle" (Hallischen Jahrbücher), editate între anii 1838-1843 de *Arnold Ruge* şi *Theodor Ernst Echtermeyer*. De la apărarea şi explicarea lui Hegel, ei au trecut repede la dezvoltarea independentă a ideilor sale, ajungând astfel la punctele de vedere pe care le vom prezenta în capitolul următor: „Concepţii radicale asupra lumii". Începând cu anul 1841, editorii îşi numesc revista: „Anuarele germane", considerând drept unul dintre ţelurile lor: „Lupta împotriva oprimării politice, împotriva teoriei feudale şi moşiereşti". Ei s-au angrenat în calitate de politicieni radicali în problemele epocii, reclamând crearea unui stat în care să domnească libertatea deplină. În acest fel, ei s-au îndepărtat de spiritul lui Hegel, care nu vroia să facă istorie, ci să înţeleagă istoria.

CONCEPŢIILE RADICALE ASUPRA LUMII

La începutul anilor patruzeci ai secolului trecut, concepţia lui Hegel asupra lumii a primit lovituri puternice din partea unui om care anterior se familiarizase în mod temeinic şi intim cu ea. Este vorba de *Ludwig Feuerbach* (1804-1872). Declaraţia de război împotriva concepţiei asupra lumii care a stat la baza dezvoltării sale este cuprinsă într-o formă radicală în scrierile sale: „Teze provizorii în legătură cu reforma filosofiei" (1842) şi „Bazele filosofiei viitorului" (1843). Expunerea în continuare a gândurilor sale poate fi urmărită în celelalte scrieri ale sale: „Esenţa creştinismului" (1841), „Esenţa religiei" (1845), şi în „Theogonia" (1857). Prin acţiunea lui Ludwig Feuerbach s-a

repetat în domeniul ştiinţei spiritului un eveniment care se săvârşise cu aproape un secol în urmă în domeniul ştiinţei naturale prin apariţia lui *Caspar Friedrich Wolff*. Fapta lui Wolff înseamnă o reformă a ideii dezvoltării pe terenul ştiinţei biologiei. Modul în care era înţeleasă înaintea lui Wolff dezvoltarea rezultă în modul cel mai clar în opiniile acelui om care s-a opus acestei transformări a ideii dezvoltării cu cele mai violente obiecţii, şi anume *Albrecht von Haller*. Acest bărbat, în care fiziologii îl stimează pe bună dreptate ca pe unul dintre cele mai importante spirite ale ştiinţei lor, nu-şi putea reprezenta dezvoltarea unei fiinţe vii altfel decât că germenele cuprinde toate părţile componente care apar în cursul dezvoltării, ele fiind complet pre-formate. Dezvoltarea trebuie să fie, aşadar, desfăşurarea a ceva preexistent şi care, din cauza dimensiunii sale minuscule, sau din alte motive, era ascuns percepţiei. Dacă se menţine în mod consecvent această concepţie, în decursul dezvoltării nu se naşte nimic nou, ci este continuu adus la lumina zilei ceva ascuns, ceva existent de la începuturi. Haller a susţinut cu maximă tărie această părere. În mama primordială, Eva, era ascuns în mic, ca încutiat, întregul neam omenesc. Aceşti germeni umani au fost depănaţi numai în cursul istoriei lumii. Aceeaşi reprezentare poate fi citită şi la filosoful Leibniz (1646-1717), care spune: „Aşadar ar trebui să cred că sufletele care într-o bună zi urmează să devină suflete omeneşti erau prezente în sămânţă, la fel ca şi acelea ale altor specii; că ele au existat în protopărinţi până la Adam – deci de la crearea lumii –, întotdeauna în forma unor lucruri organizate". În lucrarea „Theoria generationis", apărută în 1759, Wolff i-a opus acestei idei a dezvoltării o idee cu totul diferită, care pleacă de la presupunerea că mădulare care apar în decursul vieţii unei fiinţe nu au preexistat în nici un fel, ci că, atunci când

devin perceptibile, ele se nasc ca adevărate *neo-formaţiuni*. Wolff a arătat că în ou nu este prezent nimic din forma organismului complet dezvoltat, dezvoltarea acestuia constituind un lanţ de neo-formaţiuni. De abia această concepţie face posibilă reprezentarea unei deveniri reale. Pentru că ea explică apariţia a ceva ce nu a existat anterior, aşadar, „devine" în adevăratul sens al cuvântului.

Părerea lui Haller neagă devenirea deoarece nu admite decât devenirea vizibilă neîntrupată numai a ceva care existase mai înainte. Din acest motiv, el i-a opus lui Wolff afirmaţia autoritară: „Nu există nici un fel de devenire" (Nulla est epigenesis!). Prin aceasta el a determinat ca părerea lui Wolff să fie cu totul ignorată timp de decenii. Rezistenţa care fusese opusă strădaniilor sale pentru explicarea dezvoltării fiinţelor vii, Goethe a pus-o pe seama dogmei încutierii. El s-a străduit ca întruchipările ce au loc în cadrul naturii organice din însăşi devenirea lor să le înţeleagă şi să le explice, cu totul în sensul unei concepţii a dezvoltării, după care, ceea ce iese la iveală la o fiinţă nu a preexistat în stare ascunsă, ci *ia naştere* cu adevărat abia atunci când apare. În 1817, Goethe scria că această experienţă, care a stat la baza redactării din 1790 a scrierii sale despre „Metamorfoza plantelor", avea să cunoască o primire „rece, aproape neprietenoasă". O astfel de aversiune era însă cu totul firească, pentru că *învăţătura despre încutiere*, noţiunea pre-formării, a dezvoltării succesive a celor existente deja de pe timpul lui Adam, luaseră, în general, în stăpânire şi capetele cele mai capabile". Şi în concepţia lui Hegel asupra lumii am mai putea descoperi o urmă a acestei vechi dogme a încutierii. Gândul pur, care apare în spiritul omului, trebuia să se afle, conform acestei dogme. încuiat în toate fenomenele încă înainte de a primi o existenţă perceptibilă în om. Hegel pune, înaintea naturii şi a

spiritului individual, gândul pur, care urmează a fi totodată ca „înfăţişarea lui Dumnezeu, aşa cum fusese el ca fiinţă veşnică, înainte de crearea lumii". Deci evoluţia lumii este prezentată prin aceasta ca o desfăşurare a gândului pur. Aceasta era atitudinea lui *Ludwig Feuerbach* faţă de Hegel. Protestul lui Feuerbach împotriva concepţiei lui Hegel asupra lumii se întemeiază pe faptul că el putea admite tot atât de puţin prezenţa unui spirit înainte de manifestarea lui reală în om, cum putea Wolff să recunoască prefigurate deja în ou părţile organismului viu. Aşa cum Wolff vedea în organele fiinţelor vii *neoformaţiuni*, la fel vedea şi Feuerbach spiritul individual al omului; acesta nu există în nici un fel înainte de existenţa sa perceptibilă; el *ia naştere* abia în momentul în care apare cu adevărat. De aceea, pentru Feuerbach este nejustificat să se vorbească despre un Spirit universal, despre o entitate în care spiritul individual şi-ar avea originea. Nu există nici o astfel de existenţă raţională înainte de apariţia sa concretă în lume, care să-şi modeleze materia, lumea perceptibilă, în aşa fel încât până la urmă în om să apară înfăţişarea lui; dimpotrivă, înainte de naşterea spiritului uman există materii şi forţe iraţionale, care formează din ele însele un sistem nervos, care se concentrează în creier; şi în acesta *ia naştere* în întregime *ca neoformaţiune* ceva ce nu mai existase anterior: sufletul omului dotat cu raţiune. Pentru o astfel de concepţie asupra lumii nu există nici o posibilitate de derivare a fenomenelor şi lucrurilor dintr-o entitate spirituală primordială. Pentru că o entitate spirituală – rezultat al organizării creierului – este o neoformaţiune. Iar când omul transferă în lumea exterioară ceva spiritual, atunci el îşi închipuie cu totul arbitrar că o entitate ca aceea care se află la temelia propriilor sale acţiuni, ar exista în afara lui şi ar guverna Universul. Oricare entitate spirituală primordială trebuie să

fie mai întâi creată de om din fantezia sa; lucrurile şi fenomenele din lume oferă prilej pentru acceptarea existenţei unei astfel de entităţii. Nu entitatea primordială spirituală în care obiectele se află încuiate l-a creat pe om după chipul şi asemănarea sa, ci omul şi-a creat, după propria sa fiinţă, imaginea fantastă a unei astfel de entităţi primordiale. Aceasta este convingerea lui Feuerbach. „Cunoaşterea lui Dumnezeu de către om este de fapt cunoaşterea omului despre sine, despre propria sa fiinţă. Numai unitatea fiinţei şi conştienţei constituie adevărul. Acolo unde se află conştienţa lui Dumnezeu, acolo este şi fiinţa lui Dumnezeu, – *aşadar, în om*". Omul nu se simţea destul de tare pentru a se sprijini cu totul pe el însuşi; de aceea, el şi-a creat, după propria lui înfăţişare, o entitate infinită, pe care o venerează şi căreia i se închină. Concepţia hegeliană asupra lumii a îndepărtat de fapt toate celelalte însuşiri din entitatea primordială, a menţinut însă pentru ea numai caracterul ei raţional. Feuerbach îl elimina şi pe acesta, înlăturând astfel însăşi entitatea primordială. El înlocuieşte înţelepciunea divină în întregime cu înţelepciunea lumii. Feuerbach consideră ca pe un punct de cotitură necesar în dezvoltarea concepţiei asupra lumii „mărturisirea şi recunoaşterea deschisă a faptului că conştienţa lui Dumnezeu nu este nimic altceva decât conştienţa" omenirii, că omul poate „gândi, intui, reprezenta, simţi, crede, vrea, iubi şi venera ca entitate divină absolută o altă fiinţă, *decât fiinţa umană*". Există o concepţie despre natură şi una despre spiritul omului, însă nici una despre esenţa lui Dumnezeu". Nimic nu este adevărat decât ceea ce există de fapt. „Realul, în realitatea sa ori ca realitate, este realul ca obiect al simţurilor, este *senzorial*. Adevăr, realitate, senzorialitate – sunt identice. Numai o fiinţă perceptibilă prin simţuri este o fiinţă adevărată, reală.

Numai prin simţuri un obiect este existent în adevăratul sens al cuvântului şi nu prin gândirea în sine. Obiectul dat prin gândire sau obiectul identic cu gândul este numai gând". Aceasta nu înseamnă nimic altceva decât că: gândirea apare în organismul uman ca neoformaţiune şi nu există nici o justificare pentru a crede că, *înainte* de apariţia sa, gândul s-ar fi aflat deja, ascuns, încutiat într-o formă oarecare, undeva în lume. Să nu se urmărească explicarea însuşirii a ceea ce exista în realitate prin derivarea din ceva deja preexistent. Adevărat şi divin este numai ceea ce există de fapt, ceea ce este "nemijlocit sigur sieşi, ceea ce grăieşte nemijlocit pentru sine, primeşte nemijlocit confirmarea că există, atrăgând după sine – în cazul cel mai rău hotărâtul, indubitabilul, evidentul. Însă evident este numai ceea ce este senzorial; căci numai acolo unde începe domeniul senzorialului încetează cu adevărat orice îndoială şi dispută. Taina cunoaşterii nemijlocite este senzorialul". Şi profesiunea de credinţă a lui Feuerbach culminează prin cuvintele: „A face din filozofie problema omenirii – iată, aceasta a fost prima mea năzuinţă. Însă cel ce apucă acest drum ajunge până la urmă, în mod necesar, *a face din om problema filosofiei*". „Filosofia mai nouă face din om (incluzând şi natura ca bază de existenţă a omului) obiectul unic, universal şi suprem al filosofiei: aşadar antropologia, inclusiv fiziologia, devine ştiinţă universală". Feuerbach pretinde ca raţiunea să nu fie aşezată ca punct de plecare în vârful concepţiei despre lume, aşa cum procedează Hegel, ci să fie considerată ca un produs al dezvoltării, o neoformaţiune a organismului uman, acolo unde ea apare cu adevărat. Orice despărţire a elementului spiritual de cel trupesc îi repugnă, pentru ea nu poate fi înţeleasă altfel decât ca un rezultat al dezvoltării elementului trupesc. „Când psihologul spune: „Mă deosebesc de trupul meu", este

ca şi cum, în logică sau în metafizica moravurilor, filosoful ar afirma: „Fac abstracţie de natura umană". Este oare posibil ca cineva să facă abstracţie de propria sa fiinţă? Oare nu face el abstracţie de calitatea sa de om? Gândeşte el oare fără cap? Gândurile sunt suflete răposate. Bine; însă nu este oare şi sufletul o imagine încă fidelă a omului odinioară întrupat? Nu se modifică oare chiar şi noţiunile metafizice cele mai generale… ale existenţei şi fiinţei, la fel cum se schimbă şi adevărata existenţă şi fiinţă a omului? Ce să însemne deci când spune că: „Fac abstracţie de natura umană?" Nimic altceva decât că fac abstracţie de om, aşa cum este el ca obiect al conştienţei şi gândirii mele, însă niciodată nu voi putea face abstracţie de omul care se află în spatele propriei mele conştienţe, adică de natura mea de care, volens, nolens, este indisolubil legată abstracţiunea mea. La fel faci abstracţie şi ca psiholog, în gândurile tale despre propriul tău trup, însă totodată, în fiinţa ta, eşti legat în modul cel mai intim de el, adică te gândeşti că eşti despărţit de el, însă cu toate acestea nu eşti absolut deloc despărţit de el… Oare nu are şi *Lichtenberg* dreptate când afirmă că de fapt n-ar trebui să spunem „*mă gândesc*" ci „*se gândeşte*"?. Deci dacă „*mă gândesc*" – se deosebeşte de trup, rezultă că şi „*se gândeşte*", adică elementul ne-arbitrar al gândirii noastre, rădăcina şi baza lui „*mă gândesc*" – este diferit de trup? Atunci care este cauza că nu putem gândi tot timpul, că gândurile nu ne stau la dispoziţie întotdeauna la comandă, că de multe ori, în toiul unei munci spirituale încordate, în ciuda celor mai susţinute eforturi ale voinţei, nu putem face nici un pas înainte, până când un pretext oarecare, adesea numai o neînsemnată modificare a vremii, ne pune gândurile iar în mişcare? *Din cauză că şi activitatea este de natură organică*. De ce trebuie să purtăm adesea în noi timp de mulţi ani anumite gânduri, înainte ca ele să ne devină lămurite, limpezi? *Din cauză că şi*

gândurile sunt supuse unei dezvoltări organice şi gândurile trebuie să se maturizeze şi să se coacă la fel ca recolta pe ogoare şi copiii în trupul mamei lor".

Feuerbach îl indică pe *Georg Christoph Lichtenberg*, gânditorul decedat în 1799, care datorită unora dintre ideile sale trebuie considerat a fi precursorul acelei concepţii asupra lumii care şi-a aflat expresia în spirite ca Feuerbach, şi care, cu toate reprezentările sale stimulatoare, totuşi nu a putut exercita o influenţă atât de mare în secolul al XIX-lea, din cauză că puternicele eşafodaje de gânduri ale unor Fichte, Schelling şi Hegel care umbreau totul, au solicitat în adevăr dezvoltarea gândirii în aşa măsură încât străfulgerări de idei – chiar şi când erau atât de strălucitoare ca cele ale lui Lichtenberg – au putut fi trecute cu vederea. N-avem decât să amintim unele dintre maximele acestui remarcabil cugetător pentru a arăta cum a reînviat spiritul său în curentul de gândire iniţiat de Feuerbach. „Dumnezeu l-a creat pe om după chipul său, ceea ce înseamnă probabil că omul a fost cel care L-a creat pe Dumnezeu, după asemănarea sa". „Lumea noastră va fi cândva atât de evoluată încât credinţa într-un Dumnezeu va fi tot atât de ridicolă cum este în prezent credinţa în fantome". „Este oare noţiunea noastră de Dumnezeu altceva decât incapacitatea de a înţelege personificată?"."Reprezentarea pe care ne-o facem despre suflet are multă asemănare cu cea despre un magnet aflat în pământ. El este numai o imagine. Este un mijloc al inventivităţii înnăscute a omului de a gândi totul în această formă". „În loc să spunem că lumea se oglindeşte în noi, ar trebui să spunem mai degrabă că raţiunea noastră se oglindeşte în lume. Noi nu putem proceda altfel, trebuie să recunoaştem, în lume, ordine şi guvernare înţeleaptă: aceasta decurge din organizarea capacităţii noastre de a gândi. Însă nu este obligatoriu ca ceea ce gândim în mod

necesar, să fie şi realitate… aşadar, din aceasta… nu poate fi dovedită existenţa nici unui Dumnezeu". "Devenim conştienţi de anumite reprezentări care nu depind de noi; despre altele credem cel puţin că depind de noi; unde se află însă graniţa dintre ele? Cunoaştem sigur numai existenţa senzaţiilor, reprezentărilor şi gândurilor noastre. Ar trebui să spunem *gândeşte*, la fel cum spunem: *fulgeră*".

Dacă, având o înclinaţie spre o astfel de gândire, Lichtenberg ar fi fost capabil să elaboreze o concepţie armonioasă asupra lumii, el n-ar mai fi rămas neluat în seamă, cum s-a întâmplat de fapt. Pentru crearea unei concepţii asupra lumii nu este nevoie numai de superioritate spirituală, pe care o avea, ci şi de capacitatea de a modela omnilateral, într-un context, idei, precum şi de a le rotunji într-un mod plastic. Această capacitate îi lipsea. Superioritatea lui este exprimată într-o excelentă apreciere pe care o face cu privire la relaţia dintre Kant şi contemporanii săi: „Cred că aşa cum partizanii domnului Kant le reproşează tot timpul oponenţilor lor că nu l-ar înţelege, la fel cred alţii că domnul Kant ar avea dreptate, pentru că ei îl înţeleg. Felul său de a gândi şi expune se abate foarte mult de la modul obişnuit; iar dacă ajungem dintr-o dată să-l înţelegem, devenim şi foarte înclinaţi la a-l considera veridic, mai cu seamă pentru că are aşa de mulţi partizani zeloşi. Ar mai trebui însă în acelaşi timp să se ţină seama că numai înţelegerea acestei concepţii asupra lumii nu este încă un motiv pentru a o considera şi adevărată. Cred că din cauza bucuriei produse de înţelegerea unui astfel de sistem filosofic foarte abstract şi redactat într-un mod confuz, cei mai mulţi kantieni au crezut totodată că ar fi şi demonstrat". Cât de înrudit pe plan spiritual trebuie să se fi simţit Ludwig Feuerbach cu Lichtenberg, reiese în mod evident din compararea punctelor de vedere pe care s-au

situat ambii gânditori atunci când au luat în considerare relaţia concepţiei lor asupra lumii cu viaţa practică. Conferinţele ţinute de Feuerbach în faţa unui număr de studenţi, în iarna lui 1848, despre „Esenţa religiei" s-au încheiat cu cuvintele: „Îmi doresc doar atât, să nu fi ratat sarcina ce mi-am asumat-o într-una dintre primele noastre întâlniri, adică de a vă fi transformat din prieteni ai lui Dumnezeu în prieteni ai oamenilor, din credincioşi în cugetători, din oameni ce se roagă, în muncitori, din candidaţi ai cunoaşterii lumii de dincolo în studenţi ai lumii acesteia, din creştini – care conform propriei lor mărturisiri şi confesiuni de credinţă sunt «jumătate animale, jumătate îngeri» – în oameni, da, în oameni adevăraţi". Cel care a făcut ceea ce a făcut Feuerbach, aşezând întreaga lui concepţie asupra lumii pe temelia cunoaşterii omului şi naturii, trebuie să respingă şi în domeniul moralei orice sarcini, orice obligaţii care ar proveni dintr-un alt domeniu decât din predispoziţia firească a omului, sau care ar avea o altă ţintă decât cea care se sprijină cu totul pe lumea perceptibilă. „Dreptul meu este impulsul meu spre fericire recunoscut prin lege; datoria mea este impulsul ce mă sileşte să recunosc impulsul la fericire al altora". Nu priveliştea unei lumi de dincolo mă va lămuri ce trebuie să fac, ci contemplarea lumii de aici. Atâta forţă câtă folosesc spre a împlini sarcini care se referă la lumea de dincolo, eu o sustrag capacităţilor mele de a sluji lumea de aici, singura pentru care sunt destinat. Pentru acest motiv, Ludwig Feuerbach cere „Concentrarea asupra lumii de aici". În scrierile lui Lichtenberg putem citi cuvinte asemănătoare. Însă tocmai ele sunt amestecate în acelaşi timp cu diferite componente care demonstrează cât de puţin îi reuşeşte unui gânditor căruia îi lipseşte facultatea de a-şi dezvolta în el însuşi în mod armonios ideile, de a le urmări consecvent

până în limitele lor extreme. Lichtenberg cerea deja concentrarea asupra lumii de aici, însă el umple această cerere cu reprezentări care vizează lumea de dincolo. „Cred că foarte mulţi oameni uită, din cauza educaţiei lor pentru Cer, pe cea pentru Pământ. *Ar trebui să gândesc că omul ar acţiona cu cea mai mare înţelepciune, dacă educaţia lui pentru Cer ar lăsa-o cu totul la locul ei*. Căci dacă am fost aşezaţi de o fiinţă înţeleaptă în acest loc, lucru pentru care nu există nici o îndoială, permiteţi-ne *să făptuim ceea ce este mai bine în acest loc* şi nu ne orbiţi cu revelaţii. Ceea ce este necesar să ştie omul pentru fericirea lui este ştiut de dânsul, desigur, fără alte revelaţii decât cele pe care le are datorită fiinţei sale". Comparaţii ca cele făcute între Lichtenberg şi Feuerbach sunt importante pentru cunoaşterea dezvoltării concepţiei asupra lumii. Ele arată în modul cel mai evident progresul spiritelor, pentru că prin ele putem cunoaşte ce s-a realizat în timpul care separă doi gânditori. Feuerbach a trecut prin concepţia lui Hegel asupra lumii; de acolo şi-a tras el forţa necesară dezvoltării omnilaterale a concepţiei sale opuse. El n-a fost deranjat de întrebarea kantiană: „Avem noi oare un drept de a atribui o realitate oarecare lumii pe care o percepem, sau există oare această lume numai în reprezentarea noastră?". Cel ce se pronunţă în favoarea finală a întrebării, acela poate transfera în lumea reală situată dincolo de reprezentări toate forţele posibile ce pun omul în activitate. Ca atare, el poate admite, alături de ordinea naturală, o ordine cosmică supranaturală, aşa cum a procedat Kant. Însă cel ce, în conformitate cu cele susţinute de Feuerbach, declară că numai cea perceptibilă este adevărul, acela trebuie să respingă orice ordine cosmică supranaturală. Pentru el nu există nici un fel de „imperativ categoric", provenit de undeva din lumea de dincolo; pentru

el există numai datorii care rezultă din instinctele şi ţelurile naturale ale omului.

Pentru a dezvolta o concepţie asupra lumii atât de opusă celei a lui Hegel – aşa cum a făcut-o Feuerbach – era necesară în orice caz o personalitate care să se deosebească atât de mult de Hegel, ca Feuerbach. Hegel se simţea *bine* în vârtejul vieţii contemporane lui. A stăpâni activitatea lumii cu spiritul său filosofic, era pentru el o sarcină frumoasă. Când a vrut să fie eliberat de activitatea sa de predare de la Heidelberg, pentru a se transfera în Prusia, în cererea lui de despărţire a lăsat să se înţeleagă clar că îl ademenea perspectiva de a găsi un cerc de activitate care să nu-l mai limiteze numai la munca de instruire a altora, ci să-i facă posibilă şi intervenţia în practică. „Pentru dânsul, cea mai mare importanţă ar avea-o perspectiva ca, având în vedere înaintarea lui în vârstă, să aibă mai multe prilejuri de a trece, de la funcţia precară a predării filosofiei la o universitate, la altă activitate în care să poată fi folosit". Dacă cineva are o astfel de mentalitate de gânditor, atunci el trebuie să trăiască în pace cu forma de viaţă practică acceptată în vremea sa. Ideile de care este impregnată această muncă, el trebuie să le considere raţionale. Numai din această situaţie poate el extrage însufleţirea necesară colaborării la dezvoltarea ei. Feuerbach, dimpotrivă, nu avea o atitudine prietenoasă faţă de viaţa timpului său. El iubea mai mult liniştea unei localităţi retrase, decât gălăgia produsă de viaţa „modernă" din vremea sa. El se exprimă cu claritate în această chestiune: „Mai cu seamă, nu mă voi împăca niciodată cu viaţa de oraş. A mă deplasa din când în când la oraş, pentru a preda – în urma impresiilor … pe care le-am descris deja aici – consider că este bine şi de datoria mea să o fac; însă după aceea trebuie să mă întorc din nou în singurătatea de la ţară, pentru ca aici, în sânul naturii, să

studiez şi să mă odihnesc… Sarcina mea următoare este ca – aşa cum doresc studenţii mei – să pregătesc cursurile mele sau hârtiile tatălui meu spre a fi tipărite". Feuerbach credea că din singurătatea sa va putea aprecia cel mai bine ce nu este firesc în forma adoptată de viaţa reală, fiind introdus în aceasta de iluzia umană. El considera că sarcina sa este curăţirea vieţii de iluzii. Din această cauză, el trebuia să stea cât mai departe posibil de trăirea în aceste iluzii. El căuta viaţa adevărată, însă – în forma adoptată sub influenţa culturii timpului său de viaţă cotidiană – aşa ceva nu putea găsi. Cât de sincer era el în ceea ce priveşte „Concentrarea asupra lumii de dincoace" reiese din exprimarea părerii sale privind Revoluţia din Martie. (Prima etapă a revoluţiei democrato-burgheză germană din 1848-1849, care şi-a atins punctul culminant la 18 martie 1849 prin răscoala berlineză. n. tr.). Această revoluţie i s-a părut lui Feuerbach a fi nerodnică, pentru că în ideile care s-au aflat la temelia ei vieţuia mai departe vechea credinţă în lumea de dincolo: „Revoluţia din Martie era încă un copil – chiar dacă nelegitim – al religiei creştine. Constituţionaliştii credeau că Dumnezeu trebuia să spună doar: „Să fie libertate! Să fie dreptate!", pentru ca dreptatea şi libertatea să se şi instaureze; iar republicanii credeau că este suficient ca o republică să fie *vrută* ca ea să se şi autocreeze; ei credeau aşadar în naşterea unei republici din *nimic*. Constituţionaliştii au transferat deci în domeniul politicii minunile creştine ale Cuvântului, iar republicanii au mutat acolo minunile faptelor creştine". Numai o personalitate ca Feuerbach, care credea că poartă în sinea lui armonia vieţii necesară omului, putea, în nemulţumirea profundă în care trăia cu realitatea, să dedice la adresa realităţii acele imnuri pe care le-a şi rostit. Le ascultăm prin cuvinte ca: „În lipsa unei perspective în lumea de dincolo, îmi voi mai putea

păstra viaţa şi integritatea raţiunii în lumea de aici, în Valea Plângerii a politicii germane, ba chiar şi europene, numai prin aceea că voi transforma prezentul în obiectul unui hohot de râs aristofanic". Numai o astfel de personalitate putea căuta în omul însuşi forţa pe care alţii o deduc dintr-o putere exterioară.

Naşterea gândului a avut ca efect în concepţia greacă asupra lumii faptul că omul nu s-a mai putut simţi atât de intim consecvent cu lumea, cum îi era posibil acest lucru pe timpul vechii reprezentări în imagini. Aceasta a fost prima treaptă în formarea unei prăpăstii între om şi lume. O altă treaptă a aceluiaşi proces a fost dată prin dezvoltarea modului de a gândi conform preceptelor ştiinţelor naturale. Această dezvoltare a despărţit cu desăvârşire natura şi sufletul omului. Pe de o parte, a trebuit să ia naştere o imagine a naturii în care omul, după esenţa sa sufletesc-spirituală, să nu fie de găsit; iar pe de altă parte a trebuit să apară o idee despre sufletul omenesc, care n-a aflat nici o punte de legătură cu natura. În natură a fost aflată o necesitate logică. În lăuntrul acesteia nu-şi afla locul ceea ce se găseşte în sufletul omului: impulsul libertăţii, simţul pentru viaţă care-şi are rădăcina ancorată în lumea spirituală şi nu se epuizează prin experienţa senzorială. Spirite asemănătoare cu cel al lui Kant au aflat o singură soluţie prin aceea că au despărţit cu desăvârşire cele două lumi: într-una au aflat cunoaşterea naturii, iar în cealaltă credinţa. Goethe, Schiller, Fichte. Schelling, Hegel, au conceput sufletul conştient de sine aşa de încăpător, încât acesta părea să-şi aibă rădăcinile într-o natură superioară, situată *deasupra* naturii şi a sufletului uman. Cu Feuerbach apare un spirit care, prin imaginea lumii pe care o poate oferi noul mod de reprezentare al ştiinţelor naturale, se crede obligat să-i conteste sufletului uman tot ceea ce

contrazice imaginea naturii. El transformă sufletul omului într-un mădular al naturii. Şi poate face acest lucru numai pentru că, în prealabil, exclude prin gândire din acest suflet uman tot ceea ce îl deranjează în recunoaşterea lui ca mădular al naturii. Ficthe, Schelling, Hegel, au luat sufletul conştient de sine drept ceea ce este; Feuerbach îl transformă în ceea ce îi trebuie lui pentru imaginea sa cosmică. Cu el apare un mod de reprezentare ce se simte copleşit de imaginea naturii. Acest mod de reprezentare nu o poate scoate la capăt cu cele două părţi ale imaginii moderne a lumii: imaginea naturii şi imaginea sufletului, Din această cauză el trece cu totul pe lângă *una* din ele, imaginea sufletului. Ideea lui Wolff despre neo-formare îi aduce imaginii naturii impulsuri rodnice; Feuerbach foloseşte aceste impulsuri pentru construirea unei ştiinţe a spiritului care se poate menţine numai prin aceea că nu intră deloc în problemele spiritului. El întemeiază un curent al concepţiei despre lume care stă neputincios în faţa celui mai puternic impuls al vieţii moderne a sufletului, adică în faţa conştienţei de sine vii. În acest curent al concepţiei despre lume, acest impuls se arată în aşa fel încât nu este considerat a fi numai de neînţeles, ci, din cauză că pare de neînţeles, se trece dincolo de adevărata lui înfăţişare, transformându-l în ceva – un factor al naturii – ceea ce, pentru o observare imparţială, el nu este.

„Dumnezeu a fost primul meu gând; raţiunea al doilea, iar omul al treilea şi ultimul gând". În acest fel descria Feuerbach drumul pe care l-a parcurs de la starea de credincios la cea de adept al concepţiei hegeliene asupra lumii şi apoi la propria sa concepţie. Acelaşi lucru l-ar fi putut spune despre sine şi cugetătorul care, în anul 1835, a dat una dintre cele mai influente cărţi ale secolului: „Viaţa lui Iisus". A fost *David Friedrich Strauss* (1808-1874).

Feuerbach a pornit de la o cercetare a sufletului omenesc, descoperind că acesta năzuieşte să-şi transpună propria sa esenţă în lume, şi de a o venera apoi ca pe o fiinţă divină primordială. El a încercat aflarea explicării psihologice a genezei noţiunii de Dumnezeu. La temelia părerilor lui Strauss se află un scop asemănător, numai că el nu a urmat, ca Feuerbach, drumul psihologului, ci pe cel al cercetării istoriei. În centrul meditării sale, el nu a pus noţiunea de Dumnezeu, în general, aşa cum a făcut-o Feuerbach, ci noţiunea creştină a Omului-Dumnezeu Iisus. El a vrut să arate cum a ajuns omenirea în decursul istoriei la această reprezentare. Convingerea pe care se bazează concepţia hegeliană asupra lumii era că în spiritul omului se revelează însăşi fiinţa primordială divină. A fost, de altfel, o convingere însuşită şi de Strauss. Însă, după părerea lui, ideea divină nu se poate întruchipa în toată perfecţiunea ei într-un singur om. Căci omul izolat este întotdeauna numai o copie imperfectă a spiritului divin. Ceea ce îi lipseşte unui om pentru a fi perfect, are un altul. Dacă privim la întregul neam omenesc, vom descoperi, distribuite la nenumăraţi indivizi, toate perfecţiunile, care îi sunt caracteristice lui Dumnezeu. Aşadar, omenirea în totalitatea ei este Dumnezeu devenit trup, adică Omul-Dumnezeu. Aceasta este, după părerea lui Strauss, noţiunea de Iisus a gânditorului. Pornind de la acest punct de vedere, Strauss începe să-şi formeze critica la adresa noţiunii creştine a Omului-Dumnezeu. Ceea ce este repartizat, conform gândului de mai sus, în cadrul întregului neam omenesc, creştinismul atribuie unei singure personalităţii, care ar fi existat *o singură dată* în decursul istoriei. „Într-un individ, gândit ca un Om-Dumnezeu, se contrazic însuşirile şi funcţiile atribuite de dogma bisericească lui Christos, însă ele se armonizează în *ideea genului* (uman)". Sprijinit pe cercetările minuţioase pe care

le-a întreprins în legătură cu bazele istorice ale Evangheliilor, Strauss caută să dovedească cum că reprezentările creştinismului sunt rezultate ale fanteziei religioase. Această fantezie ar fi intuit în mod confuz adevărul religios, cum că genul uman ar fi Omul-Dumnezeu, totuşi nu l-a formulat în noţiuni clare, ci l-a exprimat printr-o întruchipare poetică, într-un mit. Istoria Fiului lui Dumnezeu devine astfel pentru Strauss un mit, în care ideea omenirii a fost întruchipată poetic cu mult înainte de a fi fost recunoscută de gânditori în forma gândirii pure. Considerate din acest punct de vedere, toate elementele miraculoase ale istoriei creştine capătă o explicaţie, fără a mai fi siliţi să recurgem la concepţia banală, deseori acceptată anterior, că minunile săvârşite ar fi iluzii sau mistificări intenţionate, de care s-ar fi folosit fie însuşi Fondatorul religiei – pentru a produce cu învăţătura lui o impresie maximă posibilă asupra celor din jurul Său –, fie ar fi fost inventat, cu acelaşi scop, de apostoli. A mai fost astfel înlăturată şi o altă părere, după care minunile săvârşite ar fi fost tot felul de fenomene naturale. Minunile se prezentau ca o haină poetică a unor fapte reale. Prin imaginea Mântuitorului care moare şi învie, mitul întruchipează modul în care omenirea se înalţă, de la interesele sale limitate, de la viaţa cotidiană, la interesele ei veşnice, la recunoaşterea adevărului şi a raţiunii divine. Aceasta o reprezintă mitul în imaginea Mântuitorului care moare şi învie. Mărginitul moare, pentru a învia ca Nemărginit.

Miturile popoarelor vechi trebuie înţelese ca precipitat al reprezentărilor în imagini ale timpurilor străvechi, reprezentări din care s-a dezvoltat apoi trăirea gândului. Un sentiment al acestui fapt reînvie în secolul al nouăsprezecelea la o personalitate ca Strauss. El vrea să se orienteze asupra progresului şi importanţei vieţii gândului, prin aceea că

aprofundează legătura dintre concepţia asupra lumii şi gândirea mitică în decursul istoriei. El vrea să ştie cum mai acţionează, în cadrul concepţiei noi asupra lumii, modul de reprezentare creatoare de mituri. Totodată el vrea şi să ancoreze conştienţa de sine a omului într-o entitate aflată în afara personalităţii individuale, prin aceea că îşi reprezintă întreaga omenire ca o întrupare a fiinţei lui Dumnezeu. Prin aceasta, el dobândeşte pentru sufletul omenesc individual un sprijin în sufletul uman universal, care-şi află desfăşurarea în cursul devenirii istorice.

Strauss atacă încă şi mai radical problema în cartea lui: „Dogma creştină de-a lungul dezvoltării sale istorice şi în luptă cu ştiinţa modernă", apărută între 1840 şi 1841. În cartea respectivă este vorba de transformarea dogmelor creştine din forma lor poetică în adevărurile gândurilor aflate la baza lor. Autorul subliniază acum incompatibilitatea conştienţei moderne cu ceea ce mai ţine de vechile descrieri imaginative, mitice, ale adevărului. „Să-l lase deci credinciosul pe ştiutor, aşa cum şi acesta îl lasă pe acela, să-şi urmeze liniştit drumul său; noi le lăsăm lor credinţa, aşa încât şi dânşii să ne lase nouă filosofia; iar dacă habotnicii ar reuşi să ne excomunice din Biserica lor, noi vom considera aceasta drept un câştig. Încercări false de împăciuire se întreprind acum destule; dar numai separarea contradicţiilor poate duce mai departe". Părerile lui Strauss au produs în suflete o uriaşă agitaţie. Se constată cu amărăciune, că concepţia modernă asupra lumii nu se mai mulţumea numai cu atacarea în general a reprezentărilor religioase fundamentale, ci că, înarmată cu o cercetare ştiinţifică înzestrată cu toate mijloacele ştiinţifice de investigaţie, această concepţie voia să înlăture „inconsecvenţa" despre care Lichtenberg spusese cândva că ar consta în aceea că natura umană s-a deformat chiar şi sub povara unei *cărţi*. Şi Strauss continuă: „Nu ne

putem imagina ceva mai înspăimântător, şi acest singur exemplu demonstrează cu prisosinţă ce creatură neajutorată este omul în concret, mă refer la această fiolă bipedă alcătuită din pământ, apă şi sare. Dacă ar fi posibil ca raţiunea să-şi construiască un tron despotic, atunci, un om care ar vrea să combată în mod serios sistemul copernican cu ajutorul unei cărţi, ar trebui să fie spânzurat. Faptul că într-o carte stă scris că ar proveni de la Dumnezeu, încă nu este o dovadă că provine într-adevăr de la Dumnezeu; însă este o certitudine că raţiunea noastră este de la Dumnezeu, cuvântul „Dumnezeu" poate fi interpretat după dorinţă. Acolo unde stăpâneşte, raţiunea pedepseşte, numai cu consecinţele fireşti ale pieirii sau cu instruire, dacă instruirea ar putea fi numită pedepsire. Ca urmare a apariţiei cărţi sale „Viaţa lui Iisus", Strauss a fost dat afară din postul de pedagog pe care-l deţinea la Fundaţia din Tübingen; când, după aceea a ocupat un post de profesor de teologie la Universitatea din Zürich, poporul din ţinut a venit cu îmblăciul de la maşina de treierat spre a-i face situaţia imposibilă distrugătorului mitului, şi pentru a obţine prin constrângere pensionarea lui.

Mult dincolo de ţinta ce şi-o propusese Strauss a trecut un alt cugetător în critica lui adusă vechii concepţii despre lume, făcută din punctul de vedere al celei noi. Acesta a fost *Bruno Bauer*. Întâlnim şi la acesta părerea reprezentată de Feuerbach, cum că fiinţa omului ar fi şi esenţa lui cea mai înaltă, precum şi că orice alt lucru mai înalt, deasupra lui ar fi numai o iluzie creată de el după asemănarea sa şi aşezată deasupra sa de el însuşi, însă formulată într-o formă grotescă. El descrie cum a ajuns Eul uman să-şi creeze o replică iluzorie; însă Bauer foloseşte expresii care demonstrează că ele nu s-au ivit din necesitatea unei înţelegeri pline de iubire a conştienţei religioase – ca la Strauss –, ci din plăcerea de a distruge. Bauer spune: „Eului

care îngurgitează totul, îi era groază de el însuşi; el nu îndrăznea să se definească pe sine însuși ca fiind totul şi ca forţa cea mai generală, aceasta înseamnă că, ce a mai rămas, este spiritul religios care îi desăvârşea înstrăinarea prin aceea că-şi punea în faţă, ca pe o forţă străină, propria-i forţă generală, muncind pentru salvgardarea şi fericirea lui, tremurând de frică în faţa acestei forţe." Bruno Bauer este o personalitate care pleacă de la a-şi pune la încercare gândirea lui temperamentală prin criticarea a tot ce există. Faptul că gândirea ar fi chemată la pătrunderea esenţei lucrurilor, el l-a preluat, dând-o ca pe o convingere personală, din concepţia lui Hegel asupra lumii. Însă Bauer nu este, ca Hegel, înclinat să-şi lase gândirea să se desfăşoare pentru a ajunge la un rezultat sau le realizarea unei construcţii de gânduri, pentru că gândirea lui nu este productivă, ci critică. El s-ar fi simţit îngrădit de un gând determinat, de o idee pozitivă. El nu vrea să stabilească forţa de critică a gândirii pornind de la un gând ca de la un anumit punct de vedere, aşa cum făcea Hegel. „Pe de o parte, critica este ultima faptă a unei anumite filosofii, care trebuie să se elibereze prin aceasta de o certitudine pozitivă care încă îi îngrădeşte adevărata ei generalitate şi, din această cauză, pe de altă parte, critica este premisa fără de care filosofia nu se poate ridica până la ultima treaptă a generalităţii conştienţei de sine". Aşa sună mărturisirea de credinţă a „Criticii concepţiei despre lume" recunoscută de Bruno Bauer. „Critica" nu crede în gânduri sau idei, ci numai în facultatea de a gândi. „Abia acum a fost găsit omul", exclamă triumfal Bauer. Pentru că omul nu mai este acum legat de nimic altceva decât de gândirea sa. Omenească nu este dăruirea de sine faţă de ceva aflat în afara omului, ci prelucrarea tuturor lucrurilor în creuzetul gândirii. Nu chipul-copie al unei alte fiinţe trebuie să fie omul, ci, mai mult decât orice altceva, el

trebuie să fie „Om”, numai prin aceea că se auto-creează ca atare prin propria sa gândire. Omul gânditor este omul adevărat. Omul nu poate fi făcut om prin ceva exterior, prin religie, drept, stat, lege, etc., ci numai prin gândirea sa. La Bauer devine evidentă neputința gândirii, care vrea să ajungă la conștiența de sine însă nu poate.

Ceea ce a fost declarat de Feuerbach ca esență supremă a omului, și despre care Bruno Bauer a afirmat că abia prin critică s-ar fi descoperit, ca fiind o concepție despre lume: sarcina de a privi „*omul*” într-un mod cu totul liber și fără prejudecăți, această sarcină și-a asumat-o *Max Stirner* (1806-1856). A făcut-o în cartea sa „Unicul și însușirile sale”, care a apărut în 1845. Stirner descoperă că „Feuerbach încearcă să cuprindă mintal întregul conținut al creștinismului cu toată forța *disperării*, însă nu pentru a-l elimina, nu, ci pentru a și-l însuși; pentru ca mult doritul, mereu îndepărtatul conținut să-l smulgă cu o ultimă sforțare din Cerul său și să-l păstreze în veci cu el. Să nu fie oare acest ultim gest de acaparare al disperării, o acaparare pe viață și moarte, și nu este totodată o nostalgie și dorință fierbinte creștină după lumea de dincolo? Eroul nu vrea să intre în lumea de dincolo, ci să atragă spre dânsul lumea de dincolo și să o silească să devină o lume aici! Și oare nu strigă de atunci lumea întreagă, mai mult sau mai puțin conștientă, că este vorba de lumea de aici, și că Cerul ar trebui să coboare pe Pământ pentru a putea fi trăit deja aici?”. Stirner îi opune lui Feuerbach o obiecție puternică: „Esența supremă este în orice caz însăși esența omului, dar tocmai pentru că este esența sa și nu el însuși, nu are nici o importanță dacă o descoperim în afara omului și o considerăm a fi «Dumnezeu», sau dacă o găsim în lăuntrul său și o numim «Esența omului» sau «omul». Eu nu sunt nici Dumnezeu, nici Omul, nici Esența supremă sau esența *mea*,

de aceea este indiferent dacă eu gândesc esenţa respectivă *în mine*, sau *în afara mea*. Da, noi gândim Esenţa supremă cu adevărat, întotdeauna, ca aflată simultan în ambele *lumi*, în cea lăuntrică şi în cea exterioară, pentru că, după concepţia creştină, „Duhul lui Dumnezeu" este «Duhul nostru» şi «sălăşluieşte în noi». El sălăşluieşte în Cer, şi sălăşluieşte în noi; bieţii de noi, suntem numai sălaşul său; iar când Feuerbach îi distruge şi sălaşul său ceresc, silindu-l să se mute cu tot calabalâcul Său în noi, atunci noi, reşedinţa sa pământească, vom fi foarte înghesuiţi în lăuntrul nostru". Atât timp cât Eul uman individual mai presupune existenţa unei alte forţe de care se simte dependent, el nu se priveşte din propriul său punct de vedere, ci numai din cel al acestei forţe străine. Eul nu se posedă pe sine, ci este posedat de această forţă. Omul religios spune: „Există o Fiinţă divină primordială, a cărei copie este omul. El este *stăpânit* de imaginea divină primordială". Hegelianul spune: „Există o raţiune generală universală şi ea se realizează în Univers pentru a-şi atinge culmea în Eul uman. Eul este deci stăpânit de raţiunea universală". Feuerbach spune: „Există o esenţă a omului şi fiecare om este o copie a acestei esenţe. Fiecare individ este deci stăpânit de „Esenţa omenirii". Căci *cu adevărat existent* este numai omul individual, nu „noţiunea generică de omenire", pe care Feuerbach o aşează în locul entităţii divine. Deci când omul individual situează deasupra lui „Neamul om", atunci el cade pradă unei iluzii, ca şi atunci când se simte dependent de un Dumnezeu personal. De aceea, poruncile pe care creştinul le crede implantate în dânsul de Dumnezeu – considerându-le din această cauză ca obligatorii – sunt pentru Feuerbach demne de a fi menţinute, pentru că ele corespund ideii generale de omenire. Omul se judecă pe sine însuşi din punct de vedere moral prin aceea că se întreabă: „Corespund oare acţiunile

mele, ca individ, la ceea ce este potrivit pentru esenţa general-umanului?". Pentru că Feuerbach spune: „Dacă esenţa omului este entitatea supremă a omului, atunci, şi din punct de vedere practic, legea primă şi supremă trebuie să fie iubirea omului către om. Homo homini deus est. (Omul este pentru om un Dumnezeu. n. t.) *Etica este... în sine, o putere divină*. Raporturile morale sunt, prin ele însele, adevărate raporturi religioase. Mai cu seamă în raporturile sale substanţiale, principale, viaţa este în adevăr cu totul de natură divină. Tot ceea ce este just, adevărat şi bun îşi are pretutindeni temelia sfinţeniei sale în sine însuşi, în însuşirile sale. Prietenia, proprietatea, căsnicia, bunăstarea fiecărui om, îşi au pretutindeni fundamentul său de sfinţenie, însă sunt sfinte prin ele însele". Există aşadar forţe general-umane, şi etica este una dintre acestea. Ea este sfântă prin ea însăşi, iar individul trebuie să i se supună. Acest individ să nu vrea ceea ce vrea din sinea lui ci ceea ce se încadrează în sfânta Etică. El este *stăpânit* de etică. Stirner caracterizează această părere, spunând: „Pentru Dumnezeul individului, a fost înălţat Dumnezeul tuturor, adică „Omul": a fi om, este doar misiunea noastră supremă" Însă pentru că nimeni nu poate deveni cu totul ceea ce cuprinde în sine ideea de „Om", iată că pentru individ Omul rămâne o sublimă lume de dincolo, o entitate supremă de neatins, un Dumnezeu", O astfel de entitate supremă este însă şi *gândirea*, transformată de critică, din concepţie asupra lumii, în Dumnezeu. Stirner nu se poate opri din această cauză, nici la aceasta. „Criticul se teme să nu devină cumva „dogmatic", sau să stabilească dogme. Este natural că prin aceasta el ar deveni un opus al criticului, adică un dogmatic, şi în timp ce este bun în calitate de critic, acum este rău..." Numai nici un fel de dogme", aceasta este dogma lui! Căci atât criticul cât şi dogmaticul rămân pe acelaşi

teren, acela al gândurilor. Asemănător dogmaticului, şi criticul porneşte întotdeauna de la un gând, cu deosebirea că nu renunţă la menţinerea gândului principal în dinamica *procesului gândirii*, nepermiţându-i să devină stabil. El valorifică numai procesul gândirii împotriva venerării gândului şi progresul gândirii împotriva stagnării ei. În faţa criticii, nici un gând nu este sigur de sine, căci critica este însăşi gândirea sau însuşi spiritul ce gândeşte… Nu sunt un adversar al criticii, adică nu sunt un dogmatic şi nu mă simt atins de dintele criticului cu care-l sfâşie pe dogmatic. Dacă aş fi un „dogmatic", atunci aş aşeza în frunte o dogmă, adică un gând, o idee sau un principiu, pe care l-aş perfecţiona în calitatea mea de „sistematician", prin aceea că l-aş dezvolta şi transforma într-un sistem, într-o construcţie de idei. Dacă, dimpotrivă, aş fi un critic, adică un adversar al dogmaticului, m-aş ralia la lupta gândului liber împotriva gândului înrobitor, aş apăra gândirea împotriva a ceea ce este gândit. Însă nu sunt nici campionul unui gând şi nici al gândirii….". Fiecare gând este şi el produs de Eul individual al fiecărui om în parte, chiar dacă ar fi gândul propriei sale entităţi. Şi când omul crede că-şi recunoaşte propriul său Eu, vrând să-l descrie într-un fel oarecare, în funcţie de individualitatea sa, atunci el îl şi face dependent de această entitate. Pot gândi orice vreau: însă de îndată ce mă determin pe mine însumi prin noţiuni, prin definiţii, devin un sclav a ceea ce îmi furnizează însăşi noţiunea sau definiţia. Hegel a făcut din Eu o manifestare a raţiunii, adică l-a făcut dependent de aceasta. Însă toate aceste dependenţe nu pot avea faţă de Eu nici o valabilitate, pentru că toate provin din acesta. Ele se întemeiază, aşadar, pe faptul că Eul se înşeală. De fapt, Eul nu este dependent. Căci orice lucru de care Eul trebuie să depindă trebuie să fie produs mai întâi de el însuşi. Eul trebuie să extragă ceva din sine însuşi, pentru a-l pune

deasupra lui ca pe un fel de „stafie". „Omule, umblă stafiile prin capul tău; ai o doagă în plus! Îţi închipui lucruri mari şi-ţi pictezi o întreagă lume de divinităţi care ar exista pentru tine şi pe care te-ai sprijini, un ideal care-ţi face semne. Ai o idee fixă!". În realitate, nici un fel de gândire nu se poate apropia de ceea ce trăieşte în mine ca Eu. Cu gândirea mea pot ajunge la orice, în faţa Eului meu trebuie să mă opresc. Eul nu-l pot gândi, ci numai *trăi*. Eu nu sunt voinţă; eu nu sunt idee, şi tot atât de puţin sunt copia identică a unei divinităţi. Toate celelalte lucruri mi le fac inteligibile prin gândire. Însă Eul îl trăiesc. Nu am nevoie să mă definesc, să mă descriu; pentru că mă trăiesc pe mine în fiecare clipă. Am nevoie să-mi descriu mie numai ceea ce nu este trăit de mine în mod nemijlocit, ceea ce îmi este exterior. Este absurd să vreau să mă cuprind cu mintea mea pe mine însumi ca gând, ca idee, când de fapt mă am tot timpul ca obiect. Când am în faţa mea o piatră, atunci caut să-mi explic cu ajutorul gândirii mele ce poate fi această piatră. Ceea ce sunt însă eu însumi, nu este nevoie să-mi explic; căci mă trăiesc. Stirner răspunde unui atac împotriva cărţii sale, spunând: „Unicul, este un cuvânt, iar la auzul unui cuvânt ar trebui desigur să putem gândi ceva; căci oricare cuvânt ar trebui doar să aibă un conţinut de gânduri. Însă «Unicul» este un cuvânt *lipsit de gânduri*, este lipsit de un conţinut de gânduri. Însă ce este totuşi conţinutul sau, dacă nu este gândul? Este unul, care nu poate fi prezentat a doua oară şi care nici nu poate fi *exprimat*; căci dacă ar putea fi exprimat într-adevăr şi în întregimea lui, atunci ar fi prezent pentru a doua oară, atunci s-ar afla cuprins în ceea ce este exprimat. Întrucât conţinutul «Unicului» nu este un conţinut de gânduri, el nu poate fi nici gândit şi nici spus; însă pentru că nu poate fi spus, de aceea el este această frază întreagă şi în acelaşi timp, *nici o frază*. Abia atunci când nu se spune nimic

despre tine, ci eşti numai *numit*, abia atunci eşti recunoscut ca tine însuţi. Atât timp cât se spune *ceva* despre tine (că eşti om, spirit, creştin şi aşa mai departe), vei fi recunoscut numai drept acel ceva. Dar «Unicul» nu afirmă nimic, pentru că este numai nume; el afirmă numai că tu eşti *tu* şi nimic altceva, că eşti un «Tu» unic şi că eşti tu însuţi. Prin aceasta eşti lipsit de orice predicat, şi ca atare eşti în acelaşi timp şi nedeterminat, fără profesiune, lipsit de lege şi aşa mai departe" (cf. „Scrierile mai mărunte ale lui Stirner", editate de J. H. Mackay). Într-un articol apărut în 1842 în „Ziarul Renan", despre „Principiul fals al educaţiei noastre, sau umanismul şi realismul" (vezi „Scrieri scurte"), Stirner spunea că pentru dânsul, gândirea, cunoaşterea, nu poate pătrunde până la nucleul personalităţii. Din această cauză el considera ca fiind un fals principiu pedagogic a nu se lua drept centru al personalităţii nucleul acesteia, ci în mod unilateral cunoaşterea. „O cunoaştere care nu se purifică şi nu se concentrează astfel încât să înflăcăreze voinţa, sau cu alte cuvinte o cunoaştere care nu face altceva decât să mă împovăreze ca un bagaj, ca o posesiune, în loc să fi mers cu totul împreună cu mine, astfel încât Eul meu, liber în mişcări, nederanjat de nici o povară târâtă după sine, să parcurgă senin lumea, o cunoaştere care n-a devenit, aşadar, personală, dă o pregătire sărăcăcioasă pentru viaţă… Dacă este un imbold al timpului nostru ca, după cucerirea *libertăţii gândirii*, aceasta să fie urmărită până la acea desăvârşire care-i permite să se metamorfozeze în *libertatea voinţei*, cu scopul de a face din aceasta un principiu al epocii noi, atunci nici ultima ţintă a educaţiei nu mai poate fi cunoaşterea, ci vrerea născută din cunoaştere, şi expresia grăitoare a ceea ce urmează să fie născut: *omul personal sau liber*…Ca şi în anumite alte domenii, nici în cel pedagogic, libertăţii nu i se îngăduie să răzbată la lumină, iar

forţei de a se *opune* nu i se permite să se exprime, căci se urmăreşte *supuşenia*. Scopul urmărit este numai o dresură formală şi materială, pentru ca din menajeriile umaniştilor să se ivească numai savanţi, iar din cele ale realiştilor numai „cetăţeni utili". Ambele categorii ne-fiind decât oameni *supuşi... cunoaşterea* trebuie să moară, pentru a reînvia ca *voinţă* şi pentru a fi creată din nou în fiecare zi, ca *persoană* liberă. În *persoana* individului se poate afla numai izvorul a ceea ce face el. Obligaţiile morale nu pot fi ordine date omului de undeva, ci ele trebuie să fie scopuri pe care şi le fixează el însuşi. Este o iluzie dacă omul crede că făptuieşte ceva pentru că urmează porunca vreunei sfinte etici generale. El acţionează astfel pentru că este îndemnat de viaţa Eului său. Îmi iubesc semenul nu pentru că aş respecta sfânta poruncă a iubirii aproapelui, ci pentru că Eul meu mă atrage înspre semenul meu. Eu nu *trebuie* să-l iubesc pe semenul meu, ci eu *vreau* să-l iubesc. Ceea ce oamenii au vrut, au aşezat deasupra lor ca porunci. În acest punct, Stirner poate fi cu uşurinţă înţeles greşit. El nu neagă *acţiunea morală*. El neagă numai *porunca morală*. Din felul în care acţionează omul care se înţelege pe el însuşi în mod corect va rezulta de la sine o ordine morală a lumii. Pentru Stirner, prescrierile morale sunt o nălucire, o idee fixă. Ele stabilesc ceva la care omul ajunge singur, dacă se lasă cu totul în voia propriei sale naturi. Desigur, cugetătorii abstracţi obiectează: „Oare nu există delincvenţi? Le este oare îngăduit să acţioneze aşa cum le indică natura lor?". Aceşti gânditori abstracţi prevăd instalarea haosului general dacă omului nu-i sunt sfinte prescripţiile morale. Stirner le-ar putea răspunde acestora: „Oare nu există în natură şi boli? Nu se ivesc oare şi bolile după legi veşnice, imuabile, ca şi tot ce este sănătos? Şi oare din această cauză nu poate fi deosebit patologicul de ceea ce este sănătos?". Tot atât de

puţin cum i-ar putea trece unui om raţional prin cap să socotească boala ca făcând parte din sănătate, pentru că este produsă datorată aceloraşi legi ale naturii, ar vrea şi Stirner să socotească imoralitatea ca făcând parte din moralitate, pentru că ia naştere, ca şi aceasta, când individul este lăsat în voia sa. Însă ce-l deosebeşte pe Stirner de gânditorii abstracţi este convingerea lui fermă că dacă, în viaţa umană, indivizii sunt lăsaţi în voia lor, atunci elementul moral va deveni dominant cum este dominantă în natură şi sănătatea. El crede în nobleţea morală a naturii umane, în dezvoltarea liberă a moralităţii din lăuntrul indivizilor; cugetătorii abstracţi îi par a nu crede în această nobleţe; din această cauză, Stirner este de părere că aceşti cugetători înjosesc natura individului considerând-o ca pe o sclavă a unor porunci generale, care sunt de fapt mijloace de disciplinare ale activităţii umane. Aceşti „oameni morali" trebuie să aibă multă răutate şi nelegiuire la temelia sufletului lor, îşi exprimă Stirner părerea, căci prea cer în mod exclusiv numai precepte morale; ar trebui să fie lipsiţi cu totul de sentimentul iubirii, căci iubirea care ar trebui să se nască în dânşii în mod firesc, ca un impuls liber, ei ar vrea s-o obţină printr-un ordin. Dacă cu douăzeci de ani în urmă, într-o lucrare serioasă mai putea fi exprimat ca o critică: „Scrierea lui Stirner «Unicul şi avutul său» a distrus spiritul şi omenirea, dreptul şi statul, adevărul şi virtutea ca imagini de idoli ai robiei gândului şi a recunoscut liber că: „Nimic nu trece peste mine!" (Heinrich von Treitschke, „Istoria germană"), atunci această critică este numai un exemplu despre faptului că, din cauza modului său radical de exprimare, uşor poate fi interpretat în mod greşit tocmai acel Stirner pentru care individualitatea umană stătea în faţa ochilor într-o înfăţişare aşa de măreaţă, sublimă, unică şi liberă, încât nici zborul înalt al lumii gândului nu era în

stare să o atingă. În a doua jumătate a secolului, Max Stirner era ca și uitat. Strădaniilor depuse de John Henry Mackay le datorăm faptul că avem în prezent o imagine a caracterului și a vieții sale. Acesta a prelucrat în cartea sa „Max Stirner, viața și opera lui", tot ceea ce o căutare de ani de zile a putut scoate la iveală ca material necesar pentru caracterizarea „celui mai îndrăzneț și mai consecvent gânditor", potrivit părerii lui.

Stirner stă, ca și alți cugetători ai timpului mai nou, în fața realității Eului conștient de sine, ce trebuie să fie cuprins cu mintea. Alții caută mijloacele necesare înțelegerii acestui Eu. Această înțelegere întâmpină însă greutăți, pentru că între imaginea naturii și imaginea vieții spirituale s-a format o prăpastie largă. Stirner lasă toate aceste lucruri neluate în seamă. El se postează în fața realității Eului conștient de sine și folosește tot ceea ce poate exprima, cu singurul scop de a indica această realitate a Eului. El vrea să vorbească despre Eu în așa fel încât fiecare om să se uite la Eu și nimeni să nu fie scutit de a se uita la Eu, prin faptul că ar spune: „Eul este cutare sau cutare lucru". Stirner nu vrea să indice o idee sau un gând, ci însuși Eul viu, pe care personalitatea îl află în sine.

Modul de reprezentare al lui Stirner, ca pol opus celui al lui Goethe, Schiller, Fichte, Schelling, Hegel, este un fenomen care trebuia să apară cu o anumită necesitate în dezvoltarea mai nouă a concepției despre lume. Realitatea Eului conștient de sine a apărut în fața spiritului său în mod strident. Crearea oricărui gând îi apărea ca atunci când, unui cugetător care vrea să cuprindă lumea numai în gânduri, i-ar apărea lumea imaginilor lumii mitice. În fața acestui fapt îi dispărea întreg restul conținutului lumii, în măsura în care acesta prezintă o legătură cu Eul conștient de sine. El prezenta Eul conștient de sine în mod cu totul izolat.

Stirner nu simte că ar putea exista greutăţi în calea prezentării Eului în acest fel. Deceniile următoare nu au putut obţine nici un fel de relaţie cu această prezentare izolată a Eului. Pentru că, sub influenţa modului de gândire al ştiinţelor naturale, aceste decenii au fost preocupate în primul rând cu dobândirea unei imagini a naturii. După ce Stirner a prezentat o parte a conştienţei mai noi – adică realitatea Eului conştient de sine –, epoca îşi întoarce mai întâi privirea de la acest Eu, pentru a o îndrepta apoi într-acolo unde acest „Eu" nu era de aflat, adică în imaginea naturii.

Prima jumătate a secolului al XIX-lea şi-a născut concepţiile sale asupra lumii din idealism. Când se aruncă o punte de legătură cu ştiinţele naturii – ca la Schelling, *Lorenz Oken* (1779-1851), *Henrik Steffens* (1773-1845) –, aceasta se întâmplă din punctul de vedere al concepţiei idealiste asupra lumii şi în interesul ei. Timpul era aşa de puţin maturizat pentru a putea fructifica gândurile ştiinţei naturale în favoarea concepţiei asupra lumii, încât concepţia genială a lui Jean Lamark despre dezvoltarea organismelor superioare din cele mai simple, apărută în 1809, a rămas cu totul neluată în seamă, iar atunci când în 1830 Geoffroy de St. Hilaire a reprezentat, în lupta dusă împotriva lui Cuvier, gândul unei înrudiri generale a tuturor formelor de organisme vii, a fost necesară intervenţia geniului lui Goethe pentru recunoaşterea însemnătăţii acestor idei. Numeroasele rezultate ale ştiinţelor naturale, obţinute şi în prima jumătate a secolului, au avut darul de a se transforma pentru dezvoltarea concepţiei asupra lumii în noi enigme ale lumii, mai cu seamă după ce, în anul 1859, Charles Darwin a deschis pentru concepţia asupra naturii perspective noi în vederea cunoaşterii lumii vieţii.

INDICAȚII BIBLIOGRAFICE

Prima ediție a apărut sub titlul „*Concepții despre lume și viață în secolul XIX*”, vol. I, Berlin 1900; vol. II Berlin 1901; în: *La sfârșitul secolului, privire retrospectivă asupra unui secol de dezvoltare spirituală*, vol. 14 și 19, Berlin 1900/1901, ediție separată, vol. I, Berlin 1900; 1901, vol. II, Berlin 1901; reunite într-un singur volum 1900/1901, Berlin, an de apariție 1903.

Prima ediție: *Enigmele filozofiei – O expunere schițată a istoriei acestora* (apărută simultan cu noua ediție a lucrării „Concepții despre lume și viață în secolul XIX”, completată printr-o istorie a filosofiei occidentale până în prezent), vol. I și II, Editura Siegfried Cronbach, Berlin 1914.

A doua ediție: Revizuită și completată cu o nouă prefață, Berlin 1918.

A treia ediție: Berlin, an de apariție: ca mai sus.

A patra ediție: Berlin 1918, adăugită, în Editura Der Kommende Tag AG Stuttgart.

A cincea ediție: Ca ediția a patra.

A șasea ediție: (exemplarele 10-14 mii) Vol. I, completat cu o nouă prefață, Editura Der Kommende Tag AG Stuttgart, 1924; restul ediției adăugit, Editura Filosofic-Antroposofică Goetheanum, Dornach, Elveția, 1924.

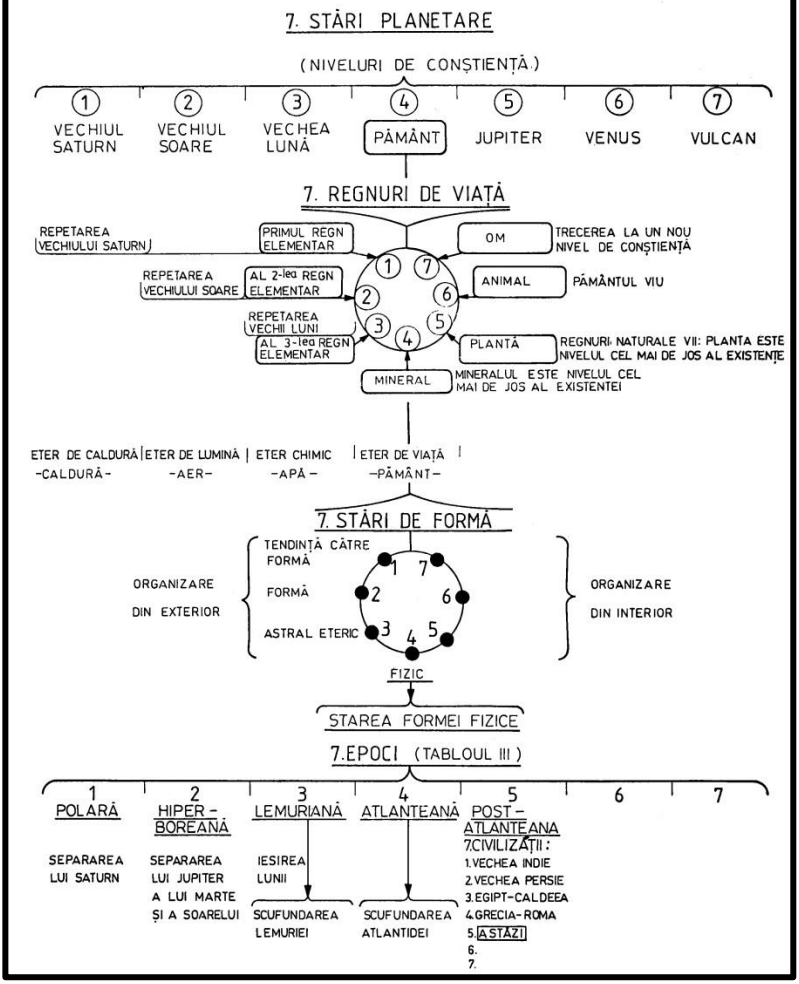
EPOCI DIN ISTORIA PĂMÂNTULUI ȘI PERIOADE GEOLOGICE

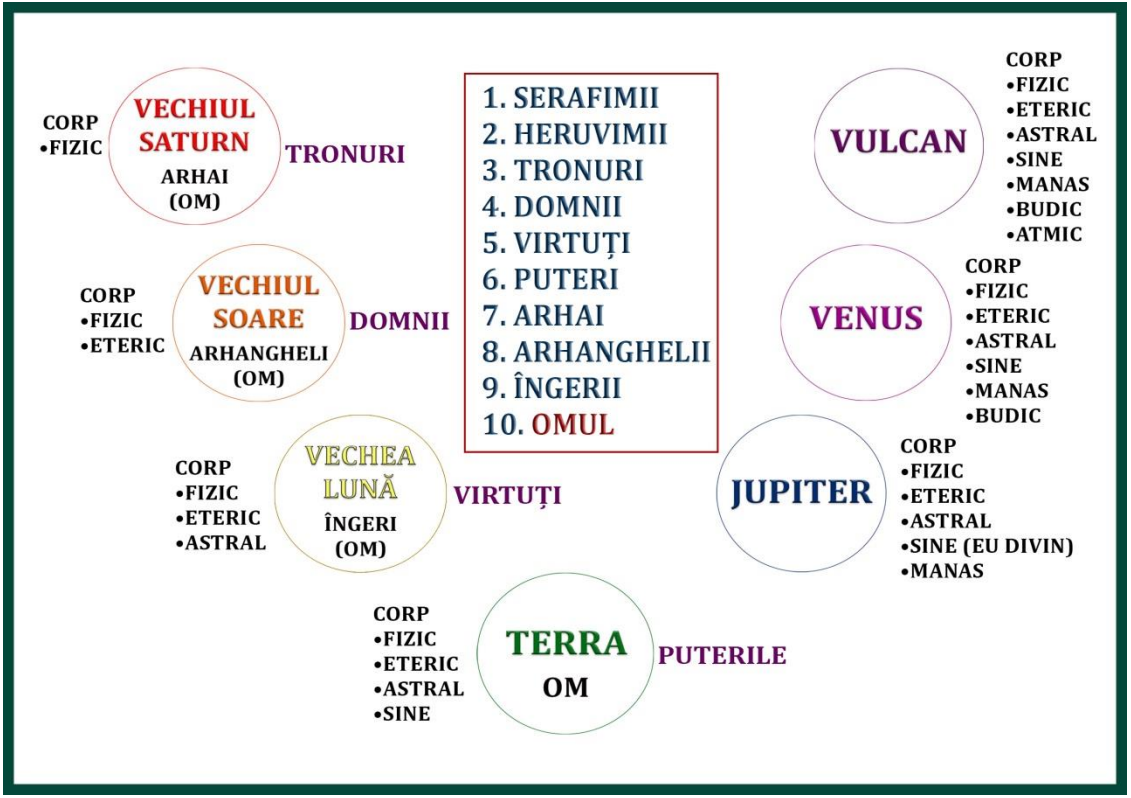
(cf. G. WACHSMUTH – Die Entwicklung der Erde)

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. ♍ Diluvium 5. ♎ Cuaternar 6. ♍ Glaciații 7. ♏ (TABLOU XI) Scufundarea Atlantidei	(Schelete umane) 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)




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